

بسم الله الرحمن الرحيم

١ - تعريف علم الأصول ١

١٤٤١/٣/١٣

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف خلقه محمّد، وعلى
الهداة الميامين من آلّه الطاهرين.

تمهيد.

تعريف علم الأصول.

موضوع علم الأصول.

الحكم الشرعي وتقسيماته.

تنسيق البحوث المقبلة.

حجّية القطع. الأدلّة المحرزة. [١٥]

تعريف علم الأصول

عُرف علم الأصول بأنّه: «العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي».

وقد لوحظ على هذا التعريف:

أَوَّلًا بآئِه: يشمل القواعد الفقهية، كقاعدة أن «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده»^١.

طرح المصنف أبحاث الأصول من حيث الكم والكيف متدرجة في الحلقات الثلاث، ولا بد من إحكام فهم الحلقة الثانية قبل الدخول في الحلقة الثالثة، فلا يمكن الدخول في الثالثة إلا بعد فهم أفكار الحلقة الثانية. فلا بد من مراجعة الثانية قبل حضور درس الحلقة الثالثة.

ومن الواضح - كما نبهنا غير مرّة - أن طريقة تحصيل الكتاب من المهمات، ولا يصح للشخص أن يدخل في الكتاب ولا يدري كيف يدرسه؟ فإنه كسراب بقيعة.

فإن كنت تقرأ الحلقة الثانية وترى مطالبها جديدة فدراستك ليست على ما لا بد أن تكون عليه.

فلو كان الفهم حين حضور الدرس تامًا، يلزم المراجعة بعد الدرس، وإلا فالفهم التام سوف يتضاءل حتى يجد نفسه لا يعرف شيئًا من الكتاب. فالعبرة ليست بمقدار الدراسة، بل بكيفية الدراسة.

حضرّ الدرس قبل الدرس بنحو تستطيع شرحه بإغلاق الكتاب.

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٤-١٥

والمعلومات التي يكسبها الطالب حين التحضير، بعضها واضح، وبعضها غير واضح، وثالث يعتقد أنّه واضح. فيصغي إلى الأستاذ، ويرفع الإبهامات والأخطاء.

وبعد الدرس يراجع باقي الشروح بعرض شرح الأستاذ ويحكم بينهم. ثم يتباحث بدقّة ويرجع في المباحثة إلى المصادر. ثم بعد الفهم التام لا بدّ أن يكتب المطلب بالنتيجة النهائيّة التي وصل إليها. وهي مرحلة لا بدّ منها.

وقد تكثر المصادر في الدرس الواحد، فلا يستطيع مراجعة جميعها، فلا بد من التركيز على أحد المطالب ويحاول فهمه بنحو تامّ؛ إذ العلم تراكميّ. وكثرة مراجعة المصادر يسهّل على الطالب فهم كلام الأصوليّين والمحاكمة بينهم.

ولا يُعْتَدَر عن ذلك بقلة الوقت، فلا بدّ من المشاركة في الدروس بمقدار الاستطاعة والقابلية.

تعريف علم الأصول

عادة الأصوليين على البدء بتعريف علم الأصول؛ ليكون ضابطاً للمسألة الأصوليّة، بحيث يُعْطَى التعريفُ المائز بين مسائل الأصول ومسائل غيره من العلوم.

فغرض الأصوليّ من تعريف علم الأصول هو أن يجمع جميع المسائل الأصوليّة، ويعكس ما سواها من المسائل. ولأجل ذلك ترى أصحاب القوانين والفصول والهداية يعرفون الأصول في بداية كتبهم. فعرفوا الأصول بقولهم:

«العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعيّ»

وهذا التعريف واضح. والمهم التعرّض للاعتراضات المسجّلة عليه. ذكر المصنّف في الحلقة الثانية اعتراضاً، وفي الحلقة الثالثة ثلاثة اعتراضات، فمجموعها أربعة.

الاعتراض الأوّل:

ما ذكره المصنّف في الحلقة الثانية من أنّ "الممهّدة" بصيغة اسم المفعول يلزم منه أنّ أصوليّة المسألة يكون بحسب التمهيد والتدوين. فالمعنى: المسألة الأصوليّة هي التي دوّنها الأصوليّ، فلا يتبيّن لم دوّنها الأصوليّ؟ فلا يكون ضابطاً مائزاً قبليّاً.

فأجيب بأنّ المراد "الممهّدة" بصيغة اسم الفاعل. فتكون المسألة الأصوليّة ما كان واقعها أنّها تمهّد لاستنباط الحكم الشرعيّ.

سؤال: من قال أنّهم أرادوا اسم الفاعل ولم يريدوا اسم المفعول؟
الجواب: يتضح ذلك من تفرّيع الأصوليّين على التعريف أنّ حجّية الظهور وما شابهها تمهّد لاستنباط لحكم الشرعيّ، وهذا التفرّيع يكشف عن إرادة اسم الفاعل.

وثانيّاً: هب أنّهم أرادوا اسم المفعول، ولكنّا نصحّح التعريف بجعله اسم فاعل.

الاعتراض الثاني:

وهو أول الإشكالات التي ذكرها في الحلقة الثالثة، وهو أنّ التعريف غير مانع من دخول الأغيار؛ لشموله القواعد الفقهيّة؛ فإذا جئنا إلى القاعدة الفقهيّة نرى الفقيه يستعين بها لإثبات الحكم الشرعيّ.

فقاعدة أصالة الصحة -مثلاً- فيما إذا شككنا أهذا الفعل الصادر من الشخص أثناء العقد صحيح؟ أم لا؟ يستعين الفقيه بها في فعل المسلم؛ لإثبات كبرى كليّة، وهي أنّ كلّ فعل يصدر من الشخص محكوم بالصحة. وكذا قاعدتي الفراغ والتجاوز، تشيران إلى أنّ المكلف كلما شكّ بعد الفراغ من العمل، عمله صحيح.

ولكي نعمّق هذا الإشكال لا بدّ من الالتفات إلى مطلبين:

المطلب الأوّل: بيان المثال الذي ذكره المصنّف نقضاً للتعريف، وهي كبرى: «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده». فلا بد من الإشارة الإجماليّة إلى المراد بهذه القاعدة وكيفية الاستنباط بها.

ذكروا في بحث المكاسب أنّ المراد بهذه القاعدة مبني على التفريق بين الضمان الواقعيّ وبين ضمان المعاوضة.

فالضمان الحقيقيّ هو ضمان العين بالمثل أو القيمة الواقعيّة السوقية. فإذا جاء الغاصب وأخذ مال الغير فهو له ضامن. ومقتضى الضمان أنّ العين إذا

تلفت يجب عليه إرجاع المثل إن كانت من قبيل المثلّيات، وإرجاع القيمة إن كانت من قبيل القيمّيات.

وهذا ما يسمّى بالضمان الواقعيّ. فلا يذهب مال المسلم هدراً؛ لاحترامه ولزوم حفظ ماليّته وخصائصه.

والضمان المعاوضيّ كالبيع، فإذا رفع البائع يده عن المبيع وأعطاه للمشتري، لم يعطه إياه مجاناً، بل بشرط ضمان المبيع، لا بالضمان الواقعيّ، بل بضمان الثمن. وكذا في باب الإجارة؛ فإنّ الشخص إنّما يرفع يده عن المنافع ويملّكها للغير بإزاء الأجرة.

فتقول القاعدة: أيّ عقد فُرض، إذا كان فيه ضمان معاوضيّ على تقدير صحّته، كان فيه ضمان حقيقيّ على تقدير فساده.

فإذا باع البائع العين وتبيّن أنّ العقد فاسد وقال للمشتري أرجع لي المبيع، يثبت الضمان على المشتري ضماناً حقيقيّاً.

والعكس بالعكس. ما ليس في صحيحه ضمان، ليس في فاسده ضمان. فإنّ كان العقد غير ذي ضمان معاوضيّ على تقدير صحّته - كالعارية -، غير ذي ضمان حقيقيّ على تقدير فساده. فلا يضمن المستعير إذا تلفت العين. وهناك عقد من العقود يجمع بين مفهوم القاعدة وبين منطوقها، وهي الإجارة؛ فبلحاظ المنفعة يشمله المنطوق، وبلحاظ العين يشمله المفهوم. فطرف المعاوضة هي المنفعة دون العين؛ إذ العين في يد المستأجر في يد مستأمنة. فلا

يضمن إذا تلفت العين في يده. ولهذا إذا كانت الإجارة فاسدة وتلفت العين ما يضمنه الطرف الآخر هي المنافع دون العين.

فيقول المستشكل في المقام: إذا جئنا إلى هذه القاعدة الفقهية، نراها تمهّد لاستنباط الحكم الشرعيّ، بلا فرق بينها وبين حجّة خبر الثقة وما شابهها من مسائل علم الأصول؛ إذ تقع في طريق استنباط الحكم الشرعيّ، بأن يُقال: البيع الصحيح فيه ضمان،

وكل عقد يضمن بصحيحه يُضمن بفاسده،

فعقد البيع يُضمن بفاسده.

فاستطاع الفقيه بتوسيط هذه القاعدة إثبات حكم شرعيّ، وهو ثبوت الضمان في مورد البيع الفاسد.

والعكس بالعكس:

العارية الصحيحة ليس فيها ضمان،

وكلّ ما لا يُضمن بصحيحه لا يُضمن بفاسده،

فالعارية الفاسدة ليس فيها ضمان.

وهو حكم شرعيّ استنبطه الفقيه بتوسيط القاعدة الفقهية، نظير ما يوسّط

حجّة خبر الثقة لإثبات حكم شرعيّ، كوجوب ردّ السلام، ووجوب صلاة

الجمعة، وحرمة لحم الأرنب -مثلاً-.

هذا بيان كيفية ورود الإشكال على التعريف بمثال «ما يُضمن بصحيحه

يُضمن بفاسده».

أف هناك نكتة في اختيار هذه القاعدة؟ أم كلّ القواعد الفقهيّة هكذا تنقض التعريف؟

هناك نكتة في اختيار هذه القاعدة نقضًا للتعريف، وهي أنا إذا سبرنا القواعد الفقهيّة رأيناها على أقسام ثلاثة:

١ - القاعدة التي وظيفتها تنقيح الموضوع، لا الحكم الشرعيّ، كقاعدة التجاوز؛ حيث إنّ المستفاد من أدلة قاعدة التجاوز أنّه قد ركع -مثلاً-. فغاية ما يُستفاد من دليل قاعدة التجاوز إثبات موضوع تحقق الجزء. وكذا قاعدة الحيلولة؛ إذ تُثبت تحقّق الصلاة بعد خروج الوقت. ولا ينبغي النقض على التعريف بهذه القواعد؛ لأنّا أخذنا في التعريف استنباط الحكم، لا الموضوع.

ولذا فرز المصنّف في المباحث^١ مثل هذه القواعد وأخرجها من النقض.

٢ - ما كان لسانه إثبات حكم جزئيّ على موضوع جزئيّ، لا إثبات حكم كليّ على موضوع كليّ، كأصالة الطهارة في الشبهات الموضوعيّة. إذا شككنا: أهذا الثوب طاهر؟ أم لا؟ تقول القاعدة: هذا طاهر. فهو حكم جزئيّ على موضوع جزئيّ. وكذا قاعدة الفراغ؛ فإنّ مفادها: صحّة الصلاة التي أتى بها المكلف وقد فرغ عنها. وكذا قاعدة اليد، إذا شككنا أهذا الذي في يد زيد ملكه؟ أم لا؟

^١ المباحث: ج ١: ص ١٦

وهذا أيضًا خارج عن النقض؛ لأنّ استنباط الحكم الشرعيّ الذي نبحث عنه هو الحكم على موضوع كليّ، لا الحكم على موضوع جزئيّ. فالحكم الشرعيّ - كما سبق في الحلقة السابقة - هو ما كان حكمًا على موضوع كليّ.

٣- ما كان لسانه إثبات حكم كليّ على موضوع كليّ، كقاعدة «ما يُضمن بصحيحه يُضمن بفاسده»؛ فمفادها إثبات كبرى كليّة، وهي أنّ العقد الذي ليس في صحيحه ضمان لا يُضمن على تقدير الفساد. وتوصلنا بهذه الكبرى إلى إثبات الضمان على كليّ البيع الفاسد. فحاله كحال طروء كليّ الوجوب على السورة.

وكذا «ما لا يُضمن بصحيحه لا يُضمن بفاسده».

بل قد يُقال في أصالة الطهارة؛ إذ نتيجتها حكم كليّ على موضوع كليّ، وهو أنّ الثوب المشكوك عروض النجاسة عليه طاهر. فكليّ الثوب المشكوك في عروض النجاسة عليه طاهر.

فهذا هو القسم الذي يرد نقضًا على التعريف. فكيف يمكن إخراج هذه القواعد الفقهيّة التي تُثبت حكمًا كليًّا لموضوع كليّ؟

كذا قاعدة «لا ضرر»؛ إذ تنفي وجوب الوضوء الضروريّ.

وكذا «لا حرج»؛ حيث إنّها تفيد عدم وجوب الفعل الحرجيّ.

وكذا «لا تنقض السنة الفريضة»؛ حيث إنّ مفاده عدم بطلان الصلاة بإخلال بالسنة.

فهذه القواعد هي التي محلّ إشكال.

راجع جواب السيد الخوئي عن هذا الاعتراض.^١

قوله: «وقد لوحظ»:

وهناك إشكالات منطقية لم يتطرق لها المصنّف، كإشكال أخذ العلم في تعريف العلم، وأنّ علم الأصول أهى القواعد؟ أم العلم بالقواعد؟

^١ المحاضرات: ج ١: ص ٥

كان البحث في الاعتراض الثاني، وهو أنّه غير مانع؛ لدخول القواعد الفقهية؛ فإنّها تارة منقّحة للموضوع، وأخرى للحكم على الموضوع الجزئيّ، وثالثة للحكم على الموضوع الكليّ، ومصبّ الاعتراض الثالث.

ووصل الكلام إلى:

جواب الاعتراض الثاني:

بيانه متوقف على مقدمتين:

المقدمة الأولى: يُطلق "الحكم الشرعيّ" على معانٍ؛ ولذا قال المصنّف: «الحكم الشرعي الذي جاء في التعريف»، بيانها:

١. ما مرّ في الحلقة الثانية حين تقسيم الحكم إلى تكليفيّ ووضعيّ من أنّ هناك ثلاثة عناصر من عناصر عالم الثبوت، وهي الملاك، والإرادة، والاعتبار، وباجتماعها يتحقّق إبراز الاعتبار.

فإذا أراد المولى جعل حكم على لحم الأرنب، لاحظ: أفيه مفسدة؟ أم لا؟ وهذا هو العنصر الأوّل.

وإذا رأى فيها مفسدة شديدة تحققت إرادته اللازمة لترك لحم الأرنب، فيتحقّق الاعتبار لحرمة لحم الأرنب بغض النظر عن الصياغات القانونيّة. ثم يُبرز هذا الاعتبار.

والحكم الشرعيّ هو العنصر الثالث الذي هو الاعتبار. فهو فعل المولى قبل الإبراز.

فالإطلاق الأوّل هو اعتبار التكليف أو الوضع على موضوع الحكم الشرعيّ. وهو من أفعال المولى.

٢. القضية المجعولة بفعل المولى. فإذا لاحظنا فعل المولى قلنا: صدر من المولى قبل الإبراز اعتبار الوجوب لصلاة الجمعة. وإذا لاحظنا المنشأ المجعول المعتبر، وهو وجوب صلاة الجمعة، تكون القضية المجعولة حكمًا كليًا على موضوع مقدّر الوجود. وحقيقته قضية حقيقية ترجع إلى قضية شرطية.

فلا نلاحظ الجعل. بل نلاحظ القضية المجعولة. فمصبّ الجعل -المعبر عنه بالمجعول- يسمّى حكمًا شرعيًا. فتارة تلاحظ المعنى المصدريّ -وهو فعل المولى-، وأخرى تلاحظ المعنى اسم المصدريّ -وهي نتيجة فعل المولى-.

٣. تخصيصات القضية الشرطية المجعولة. ففي الإطلاق الثاني المعتبر هو ثبوت الضمان لما يُضمن بصحيحه مثلاً. وفي الإطلاق الثالث نلاحظ وجوب الإكرام الثابت للعالم النحويّ، وللعالم الفقيه، وللعالم العادل. فهذا ليس فعلاً للمولى، ولا نتيجة فعله، بل تخصيصات لنتيجة فعل المولى.

فما صدر من المولى جعل كلي الضمان لما يُضمن بصحيحه. ونحن قسّمنا هذه القضية إلى حصص: البيع، الإجارة، الهبة، وهكذا. فيقال: البيع الفاسد مما يُضمن بصحيحها. والإجارة الفاسدة مما يُضمن بصحيحها.

والمراد بالحصّة هو الكلّيّ مع تقييده، كتقييد العالم الواجب إكرامه إلى فقيه، ونحويّ، وغيرهما.

٤. المحمول في القضية، وهي ذات الوجوب، لا القضية بأكملها. فالمراد بالحكم هو الوجوب، أو الحرمة، أو الضمان، أو الملكية. فهو معنى إفراديّ لا تركيبيّ.

فنلاحظ ذات المحمول في الاصطلاح الثاني.

وعلى هذا الاصطلاح يُقال: «الأحكام التكليفية خمسة».

ولعلّ هذا الاصطلاح هو المرتكز في الأذهان.

٥. القضية المبرّزة، وهي قوله - تعالى -: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾.

فعندما يقول المولى: «تجب صلاة الجمعة» يكون مقوله حكماً شرعياً.

وهو ما عبّر عنه المصنّف في الحلقة السابقة بأنّه إبراز للجعل.

فليس إطلاق الحكم على هذا المعنى خلطاً بين الإبراز والمبرّز؛ إذ لفظ

"الحكم" مشترك بينهما.

فعندما يُعرّف علم الأصول بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعيّ، أيّ

الاصطلاحات يُراد؟

ولأجل هذه الاصطلاحات غير المبيّنة في كلماتهم لا يمكن تحصيل علم الأصول بقراءة كتبهم.

ثم ذكر الأصوليون أنّ غرضنا في هذا العلم هو التوصل إلى الحكم الشرعيّ الذي جعله الشارع؛ حيث نرى -نحن العدلية- أنّه لا تخلو واقعة من حكم واقعيّ. فيريد الفقيه أنّ يستنبط ويستنتج تلك الأحكام المجعولة في لوح التشريع.

ففي لوح التشريع قضايا عديدة، نسأل: «أَجْعَلُ المولى الحرمة للحم الأرنب؟» و «هل اعتبر الضمان لما في صحيحه ضمان؟» وهكذا. فالأصوليّ -وقبله الفقيه- يريد البحث عن جعل الشارع.

وهناك أدوات تمهّد لاستنباط هذا الذي جعله المولى. ويأتي الأصوليّ ويبحث هذه الأدوات.

فيكون مرادهم بالحكم في التعريف هو الحكم باصطلاحه الأوّل، وهو العنصر الثالث من عناصر عالم الثبوت.

وقال بعض أنّه لا دور للاعتبار، بل الغرض الوصول إلى المعتبر. وهو المعنى الثاني.

والنقاش بين إرادة المعنى الأوّل وبين إرادة المعنى الثاني ليس له أثر كبير في البحث؛ فالفرق بينهما الفرق بين المعنى المصدريّ وبين المعنى اسم المصدريّ. ولذا ترى ظاهر السيد الخوئي^١ أنّه يفسّر الحكم الشرعيّ بالمعنى الثاني.

^١ المحاضرات: ج ١: ص ٤-٥

المقدمة الثانية: هناك اصطلاحات ثلاثة ينبغي التفريق بينها:

الاستنتاج، والتطبيق، والاستنباط.

في تعريف علم الأصول عبّر بـ "الاستنباط"، وفي تعريف القاعدة الأصولية عبّر بـ "الاستنتاج"، وفي بيان القاعدة الفقهية عبّر بـ "التطبيق".

٦. الاستنباط: ما يعبر عنه في المنطق بالحدّ الأوسط الكاشف عن المجهول التصديقي. أي: ما يكون واسطة للكشف عن المجهول التصديقي، بحيث تكون نسبته إلى النتيجة نسبة المباين لمباينه.

فكلّ قاعدة توسّطت ووقعت في طريق الوصول إلى نتيجة، وكانت نسبتها إلى تلك النتيجة التباين، كان الوصول بها إلى النتيجة استنباطاً.

٧. التطبيق: إذا كانت النسبة بين المسألة وبين نتیجتها نسبة التخصيص، وكانت النتيجة مصداقاً لها، كان الوصول إلى النتيجة من خلالها تطبيقاً.

٨. الاستنتاج أعمّ من الاصطلاحين السابقين، يُطلق على كلّ منهما.

فإذا جئنا إلى حجّة الظهور، أو حجّة خبر الثقة -وهي قاعدة يتمسك بها الفقيه للوصول إلى نتيجة حرمة لحم الأرنب ووجوب صلاة الجمعة- رأينا النسبة بينها وبين نتیجتها نسبة المباينة؛ لأنّ ضابط المباينة ما كان العلاقة القضيتين مختلفة محمولاً، أو موضوعاً، أو محمولاً فإذا جئنا إلى نسبة «الظهور حجة» إلى «صلاة الجمعة واجبة» رأينا النسبة بين موضوعيهما ومحموليهما المباينة.

وإذا جئنا إلى نسبة «العالم يجب إكرامه» إلى «العالم النحوي يجب إكرامه» فالموضوع في الثانية مصداق لموضوع الأولى وحصّة من حصصه. والمحمول عينه.

فاستنتاج النتيجة من القضية الأولى في المثال الأوّل استنباط، وفي المثال الثاني تطبيق. والاستنتاج أعمّ منهما.

الجواب: بعد اتّضح المقدمتين نقول: المستشكل خلط بين التطبيق والاستنباط؛ إذ نسبة القاعدة الفقهية إلى النتائج نسبة التطبيق، ونسبة القاعدة الأصوليّة إلى النتائج نسبة الاستنباط.

ولذا قال السيد الخوئي في المحاضرات: ج ١: ص ٥:
«الركيزة الأولى: أن تكون استفادة الأحكام الشرعية الإلهية من المسألة من باب الاستنباط والتوسيط لا من باب التطبيق - أي: تطبيق مضامينها بنفسها على مصاديقها - كتطبيق الطبيعي على أفرادهِ.

والنكته في اعتبار ذلك في تعريف علم الأصول هي الاحتراز عن القواعد الفقهية؛ فإنّها قواعد تقع في طريق استفادة الأحكام الشرعية الإلهية، ولا يكون ذلك من باب الاستنباط والتوسيط بل من باب التطبيق، وبذلك خرجت عن التعريف».

سيأتي بيان كيفيّة كون القاعدة الفقهية من مقولة التطبيق، وكون القاعدة الأصوليّة من مقولة الاستنباط.

قوله: «جعل الحكم الشرعيّ على موضوعه الكلّي»: الحكم الشرعيّ في المعرّف هو المعنى الأوّل -أي: فعل المولى-، وفي التعريف هو المعنى الرابع -كالوجوب والحرمة والصحة والبطلان-. فلا يرد دخول المعرّف في التعريف.

أمّا الملاحظة الأولى فتندفع بأنّ: المراد بالحكم الشرعيّ الذي جاء في التعريف: «جعل الحكم الشرعيّ على موضوعه الكلّي».

فالقاعدة الأصوليّة: ما يستنتج منها جعل من هذا القبيل،

والقاعدة الفقهيّة هي بنفسها جعل من هذا القبيل، ولا يستنتج منها إلّا تطبيقات ذلك الجعل وتفصيلاته.

ففرق كبير بين حجّة خبر الثقة والقاعدة الفقهيّة المشار إليها؛ لأنّ الأولى [١٦] ثبت بها جعل وجوب السورة تارةً، وجعل حرمة العصير العنبيّ أخرى، وهكذا، فهي أصوليّة.

وأما الثانية فهي جعل شرعيّ للضمان على موضوعٍ كلّي، وتطبيقه على مصاديقه المختلفة - كالإجارة والبيع مثلاً - ثبتت ضماناتٍ متعدّدةً مجعولةً كلّها بذلك الجعل الواحد.^١

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٥-١٦

كان الكلام في بيان كيفية التخلص من الاعتراض الأوّل على تعريف الأصول. وذكرنا المقدمات التي يتوقف عليها معرفة الجواب، فإذا اتضح ما تقدم نقول:

قد أخذ في موضوع التعريف الاستنباط، فيُشترط:
أوّلاً أن تكون المسألة الأصوليّة في مقام الاستنباط،
وثانيًا أن يكون المستنبط بها الجعل الكلّي.

أفهاتان الخصوصيّتان متواجدتان في القواعد الفقهيّة؟ أم لا؟
فإذا جئنا إلى مثل «خبر الثقة حجة» التي ندّعي كونها مسألة أصوليّة، نجد فيها جعلًا كليًا كوجوب صلاة الجمعة وحرمة العصير العنبي المغليّ، أي: نستنتج بها وجوب صلاة الجمعة.

وإذا درسنا النسبة بين «حجية خبر الثقة» وبين «صلاة الجمعة واجبة» رأينا العلاقة علة الاستنباط؛ للمباينة بين القضيتين؛ فإنّ موضوع القضية الأولى «خبر الثقة» ومحمولها «الحجية»، وموضوع المستنتج «صلاة الجمعة» ومحموله «الوجوب»، فيكون استنتاج هذه القضية استنباطًا.

ونلاحظ أنّ المستنتج من سنخ الجعل الكلّيّ، وهو كليّ الوجوب على صلاة الجمعة.

فانطبق على حجّية خبر الثقة ضابط المسألة الأصوليّة.

وأما إذا جئنا إلى مثل «ما يُضمن بصحيحه يُضمن بفاسده» فنجدها قاعدة واقعة في طريق استنتاج «البيع الفاسد فيه ضمان»، والنسبة بينها وبين نتيجته

ليس التباين، بل النتيجة من تطبيقات القاعدة؛ لأنّ موضوع القاعدة «ما يُضمن بصحيحه» وموضوع النتيجة -أي: «البيع»- مصداق له. ومحمولهما واحد. فلا تباين بين القضيتين ليكون الاستنتاج من قبيل الاستنباط. بل هو من التطبيق.

وأما الخصوصية الثانية للقاعدة الأصولية فهي غير متوفرة؛ لأنّ المستنتج تخصيص للجعل الكليّ، وليس مجموعاً كلياً. ففرق بين مثل «الظهور حجة» و «خبر الثقة حجة»، وبين «ما يُضمن بصحيحه يُضمن بفاسده»؛ إذ نتيجة الثاني تخصيص الجعل الكليّ، لا الجعل الكليّ.

فخلط صاحب الإشكال بين الاستنباط وبين التطبيق. كما خلط بين الحكم الشرعيّ بالمعنى الأوّل المذكور، وبين الحكم الشرعيّ بالمعنى الثالث من المعاني المذكورة -وهو التخصيص-.

فتبيّن بعبارة أخرى أنّ القاعدة الأصولية هي: ما يُستنبط منها جعل كليّ، وأمّا القاعدة الفقهية فهي جعل كليّ، لا أنّها يُستنبط منها جعل كليّ. ومن هنا يتوصّل إلى فارقين مهمّين بين القاعدتين الفقهية والأصولية: . علة القاعدة الأصولية إلى النتيجة التي يُراد التوصل إليها علة الاستنباط. وعلة القاعدة الفقهية إلى ما يتوصّل بها إليه علة التطبيق. وفرق بين العلتين.

. للمسألة الأصولية جعلان مستقلان: جعل لحجية خبر الثقة -مثلاً-، وجعل لوجوب صلاة الجمعة المستفاد من خبر الثقة -مثلاً-. فلا مانع من أن تكون القاعدة الأصولية بنفسها جعلاً كلياً، وإن أوصلت إلى نتيجة هي أيضاً حكم كلي.

بخلاف القاعدة الفقهية؛ إذ ليست جعلاً كلياً يستنتج منه جعل كلي آخر، بل يستنتج ما هو داخل ضمن الجعل الأول بلا حاجة إلى جعلين مستقلين. ولهذا ذكر جمع من الأصوليين: لا يوجد في مورد القواعد الفقهية جعلان: أحدهما للقاعدة والآخر للنتيجة. بل هناك جعل واحد تنضوي تحته تخصيصاته.

ولم يلتفت بعض إلى ما ذكر، فلم يفرّق بين حجية خبر الثقة وبين كبرى ضمان فاسد ما يُضمن صحيحه. فقال أن الأول له تخصيصات، كما أن الثاني تخصيصات. فخير زارة حجة، وخبر محمد بن مسلم حجة، وهذان تخصيصان للقاعدة أيضاً.

ويتّضح بالبيان الآنف أن لا محلّ لهذا الاعتراض، فقلنا أن الملحوظ في الفرق بين المسألة الأصولية وبين القاعدة الفقهية ليست تخصيصات القاعدة. ففي حجية خبر الثقة لم نصل إلى حجية خبر زارة لتكون النتيجة تطبيقاً للقاعدة. بل النتيجة التي نصل إليها وجوب السورة في الصلاة مثلاً. وحيث وقع في طريق الاستنتاج لهذا الجعل الكلي فهذا اللحاظ يُقال استنباط. وبلحاظ وقوعه في طريق استنتاج حجية خبر زارة يكون تطبيقاً.

بخلاف القاعدة الفقهيّة التي لا نجد في نتائجها إلا التخصيصات.

إشكال:

إذا قبلنا هذه الفكرة في التفريق بين القاعدة الأصوليّة وبين القاعدة الفقهيّة، ودفعنا بها الإشكال على المانعيّة، قد يُقال بتولّد مشكلة في جامعيّة التعريف؛ لخروج الأصول العمليّة من التعريف؛ إذ النسبة بين البراءة الشرعيّة -مثلاً- وبين ما يُراد التوصل إليه نسبة التطبيق.

فإنّ مفاد البراءة: مشكوك التكليف الإلزاميّ مرخص فيه المكلف. وبهذه المسألة نتوصّل إلى أنّ شرب التتن المشكوك في حكمه الإلزاميّ مرخص فيه، ولا يجب فيه الاحتياط. ونسبة البراءة إلى هذه النتيجة علقه التطبيق لا الاستنباط؛ لأنّ الموضوع في البراءة مشكوك الحكم الإلزاميّ، ومن مصاديقه شرب التتن، والمحمول هناك الترخيص، وكذا المحمول هنا. فالعلاقة بين الأصولي العملية وبين نتائجها علقه التطبيق. ومن جهة أخرى: لم نستنتج بإجراء البراءة جعلاً كليّاً، بل الجعل هي البراءة، وما نتائج البراءة إلا تطبيقاتها وتخصيصاتها.

الجواب:

السيد الخوئيّ ملتفت إلى هذا الإشكال وسجّله في المحاضرات: ج ١: ص ٥-

٦، فقال:

«الركيزة الأولى: أن تكون استفادة الأحكام الشرعية الإلهية من المسألة من باب الاستنباط والتوسيط لا من باب التطبيق -أي تطبيق مضامينها بنفسها على مصاديقها- كتطبيق الطبيعي على أفرادها.

والنكته في اعتبار ذلك في تعريف علم الأصول هي الاحتراز عن القواعد الفقهية؛ فإنها قواعد تقع في طريق استفادة الأحكام الشرعية الإلهية، ولا يكون ذلك من باب الاستنباط والتوسيط بل من باب التطبيق، وبذلك خرجت عن التعريف.

ولكن ربما يورد بأن اعتبار ذلك يستلزم خروج عدّة من المباحث الأصولية المهمة عن علم الأصول، كمباحث الأصول العملية الشرعية والعقلية، والظن الانسداديّ بناءً على الحكومة؛ فإنّ الأولى منها لا تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلّي؛ لأنّ إعمالها في مواردّها إنّما هو من باب تطبيق مضامينها على مصاديقها وأفرادها، لا من باب استنباط الأحكام الشرعية منها وتوسيطها لاثباتها، والأخيرتين منها لا تنتهيان إلى حكم شرعي أصلاً لا واقعاً ولا ظاهراً.

وبتعبير آخر: أنّ الأمر في المقام يدور بين محذورين؛ فإنّ هذا الشرط على تقدير اعتباره في التعريف يستلزم خروج هذه المسائل عن مسائل هذا العلم فلا يكون جامعاً، وعلى تقدير عدم اعتباره فيه يستلزم دخول القواعد الفقهية فيها فلا يكون مانعاً. فإذاً لا بدّ أن نلتزم بأحد هذين المحذورين، فإنّما نلتزم باعتبار هذا الشرط لتكون نتيجته خروج هذه المسائل عن كونها أصولية، أو

نلتزم بعدم اعتباره لتكون نتيجته دخول القواعد الفقهية في التعريف، ولا مناص من أحدهما.

والتحقيق في الجواب عنه: هو أنّ هذا الاشكال مبنيّ على أن يكون المراد [٦] بالاستنباط المأخوذ ركنًا في التعريف: الإثبات الحقيقي بعلم أو علمي؛ إذ على هذا لا يمكن التفصي عن هذا الإشكال أصلاً، ولكنّه ليس بمبراد منه، بل المراد به معنى جامع بينه وبين غيره، وهو الإثبات الجامع بين أن يكون وجدانياً أو شرعياً أو تنجيزياً أو تعذيرياً، وعليه فالمسائل المزبورة تقع في طريق الاستنباط؛ لأنّها تثبت التنجيز مرّة والتعذير مرّة أخرى، فيصدق عليها حينئذ التعريف لتوفر هذا الشرط فيها، ولا يلزم إذن محذور دخول القواعد الفقهية فيه».

تأمّل في الجواب.

٤ - تعريف علم الأصول ٤

١٦/ربيع الأول/١٤٤١

كان الكلام في تعريف علم الأصول والإشكالات الواردة عليه. وتعرضنا لإشكال عدم مانعيته عن دخول القواعد الفقهية. وقد تبين جواب السيد الخوئي.

إشكال ثان على الجواب:

القواعد الفقهية تنقسم إلى أقسام، ويمكن إخراج بعض هذه الأقسام بالبيان المذكور مفصلاً، ولكن مجموعة من القواعد الفقهية إلى الآن لم يتضح الجواب عنها بما ذكره السيد الخوئي. فجواب السيد الخوئي يعالج جزء المشكلة. بيانه أن القواعد الفقهية تارة تجري في مورد الشبهات الموضوعية، وأخرى تجري في مورد الشبهات الحكمية؛ فإن المكلف تارة يشك في ثبوت أصل الجعل الكلي، فلا يعلم ما هو المجمعول؟ أما جعله الشارع الحرمة للحم الأرنب والطهارة للصباع؟ وأخرى يكون الجعل واضحاً عنده، ولكن الشك في أمر خارجي.

فإذا كانت القاعدة في الشبهات الموضوعية أمكن أن يقال إنها لا تكشف عن جعل كلي، والعلاقة بينها وبين نتيجتها علة التطبيق. أما إن كانت القاعدة في الشبهات الحكمية فوظيفة القواعد الجارية في الشبهة الحكمية: تنقيح حال الجعل الكلي.

فإذا شكّ المكلف: أجعل الشارع الطهارة للسباع؟ يمكنه بأصالة الطهارة أن يستنتج الجعل الكلي للطهارة.

وإذا كشفت القاعدة عن جعل كليّ صارت كاشفة عن الحكم الشرعيّ، لا عن تطبيقات الحكم الشرعيّ كالمولود من الشاة والكلب.

فالقواعد الفقهية الجارية في الشبهات الحكميّة لا تخرج بفكرة التطبيق.

وكذا دليل «لا ضرر» و «لا حرج»، فإذا شككنا في وجوب الإنفاق على الزوجة وإن كان الإنفاق حرجيًا؟ أمكن التمسك بدليل «لا حرج» لاستنباط الجعل الكليّ، وهو جعل الشارع عدم الوجوب في مورد الحرج والضرر، أو لم يجعل الوجوب الضروري والحرجي. فكشفت القاعدتان عن جعل كليّ.

فكيف يكون هذا التعريف رافعًا للمشكلة؟

فلا بدّ من حلّ آخر لإخراج مثل هذه القواعد الفقهية.

حلّ الإشكال الثاني:

أمّا أصالة الطهارة فهي قاعدة فقهية وتخرج لا بقيد "الاستنباط" بل بقيد "العنصر المشترك"، ولا حلّ لإشكال دخولها إلا تقييد التعريف بهذا القيد.

حلّ ثانٍ للإشكال الثاني:

إنّ لم تقبل بالجواب الأوّل، يمكن حلّ المسألة بلحاظ قاعدتي «لا ضرر» و «لا حرج» فقط دون قاعدة الطهارة، وهو أن يُقال أنّهما ليستا قاعدتين يستنتج منهما حكم شرعيّ. بل هما حاكمان على الأدلة الأوليّة؛ إذ هما خبران لعدم امتداد الجعل الشرعيّ لمورد الضرر والحرج، فلا جعل في البين إلا

جعل الوجوب للوضوء. ثم هناك إخبار بأنّ هذا الوجوب لا يمتدّ إلى الحرج والضرر.

فالدليلان تكشفان عن حدود الأدلة الأولى وتفسّرها.

وهذا نظير قول الشارع: «رُفِعَ القلم عن الصبيّ والمجنون»؛ فإنّ هذا ليس حكمًا شرعيًّا، بل إخبار بمدى الجعولات الأخرى. ولا معنى لوقوع الخبر واسطة في إثبات الحكم الشرعيّ. فتخرج القاعدتان عن تعريف علم الأصول؛ لأنّ علم الأصول يبحث عن قاعدة يستنبط منه حكم شرعيّ. نعم. أصالة الطهارة تُنتج حكمًا، ولا يمكن إخراجها إلا بقيد العنصر المشترك.

الانتصار للجواب

يمكن للسيد الخوئي أن ينتصر لجوابه بأمرين:

الانتصار الأوّل: مفاد أصالة الطهارة في الشبهات الحكميّة هو: «كل شيء مشكوك الطهارة فهو طاهر»، فإذا شككنا في طهارة السباع نتمسك بأصالة الطهارة لإثبات طهارتها. والنسبة بين هذه القاعدة وبين النتيجة نسبة التطبيق. فنفس التفريق بين الاستنباط وبين التطبيق كاف في الجواب عن الإشكال.

الانتصار الثاني: المسألة الأصوليّة متقوّمة بوجود نقض وإبرام وخلاف فيها. فحجيّة الظهور ليست مسألة أصوليّة؛ لوضوحها ووجود بناء عقلائيّ عليها. فمسائل العلم هي المسائل النظرية التي يقع فيها نقض وإبرام.

وكذا قاعدة الطهارة؛ إذ أصالة الطهارة في الشبهات الحكمية واضحة لم يقع فيها نقض ولا إبرام. بخلاف مثل البراءة والاستصحاب؛ حيث وقع بينهم خلاف في مدى جريانهما وسعتهما وضيقهما.

فعدم وقوع البحث في قاعدة الطهارة يوجب عدم كونها أصولية. وقد ذكر الآخوند في بداية الأصول العملية أنّ أصالة الطهارة في الشبهات الحكمية من المسائل الواضحة التي لم تُبحث في الأصول. نعم يرى وضوح القاعدة علّة لعدم البحث عنها في علم الأصول. والسيد الخوئي يرى وضوح القاعدة علّة لعدم كونها مسألة أصولية.

الاعتراض الثالث:

التعريف غير جامع لمسائل علم الأصول؛ لأنّه يوجب خروج الأصول العملية، سواء أكانت شرعية أم عقلية، ولا تبقى فيه إلا مباحث الحجج. وبيان هذا يتوقف على بيان الفرق بين الدليل المحرز وبين الأصل العملي، ثم بين الدليل المحرز وبين الأصل المحرز، ثم أيشمل الدليل المحرز القطع؟ وهذا ما قد ذكر في الحلقة الثانية فراجع.

٥ - تعريف علم الأصول ٥

١٦/ربيع الأول/١٤٤١

وثانيًا: بآنه لا يشمل الأصول العملية؛ لأنّها مجرد أدلة عملية وليست أدلة محرزة، فلا يثبت بها الحكم الشرعي، وإنّما تحدّد بها الوظيفة العملية.

[... ١٦ ...]

وأما الملاحظة الثانية فقد يجاب عليها تارة: بإضافة قيدٍ إلى التعريف -وهو: «أو التي ينتهي إليها في مقام العمل»، كما صنع صاحب الكفاية-، وأخرى بتفسير «الاستنباط» بمعنى الإثبات التنجيزي والتعديري، وهو إثبات تشترك فيه الأدلة المحرزة والأصول العملية معًا.

كان البحث في الاعراض الثالث، وهو عدم جامعية التعريف وعدم شموله للأصول العملية العقلية والشرعية.

بيانه أنّ دليل إثبات الحكم الشرعي قُسم إلى قسمين: الأدلة المحرزة، والأدلة العملية.

والفارق بين القسمين أنّ:

الدليل في الأوّل يكون كاشفًا عن الحكم الشرعي الواقعي، فله حكاية عن الواقع. وهو تارة قطعي وأخرى ظني. فعنوان الدليل المحرز يشمل موردي

القطعي والظني، كالقطع بوجوب صلاة الجمعة، وكقيام خبر زرارة الظني على وجوب صلاة الجمعة.

وكل من القطعي والظني ينقسم إلى العقلي والشرعي.

والدليل في الثاني لا يكون كاشفاً عن الحكم الشرعي الواقعي، بل يحدد الوظيفة العملية تجاه الحكم الواقعي المشكوك والمجهول. فالفقيه إذا لم يستطع إحراز الحكم الواقعي بالعلم ولا بالعلمي، وسأل عن الوظيفة العملية تجاه هذا الواقع المشكوك، أتى دور الأصول العملية لتحديد الوظيفة عند الشك في الواقع، فيرد دليل قبح العقاب بلا بيان، وهو حكم عقلي يحدد الوظيفة العملية تجاه تكاليف المولى الواقعية المشكوك. فيقول العقل: إذا شككت في تكليف المولى ولم تُحرز الواقع فأنت معذور تجاه الحكم الواقعي؛ لقبح العقاب بلا بيان. أو يقول على مسلك آخر: مقتضى حكم العقل عند الشك في التكليف الواقعي هو الاحتياط لحق الطاعة، أو للزوم دفع الضرر المحتمل. هذا بلحاظ الأصل العقلي. وقد يكون شرعياً، كقوله: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها﴾؛ إذ يستفاد منها المعذورية عند الشك في التكليف. فالأصل العملي لا يُخبر عن الحكم الواقعي، وإنما هو رافع للحيرة في مقام العمل.

فلسان الأصول العملية التعذير والتنجيز تجاه الحكم الواقعي المشكوك. لا الإخبار وبيان الحكم الواقعي.

إذا اتضح ذلك نقول: اشترطتم في التعريف أن تكون المسألة الأصولية ممهّدة لاستنباط الجعل الكليّ. والأصول العملية لا تنطبق عليها هذه الضابطة لنكتتين:

١. الأصول العملية هي جعل كليّ، لا أنّه يُستنبط منها جعل كليّ. بيانه أن حقيقة الأصول العملية هي أنّها أحكام شرعية مجعولة، كجعل البراءة عند الشك في التكليف، وإبقاء ما كان في الاستصحاب. فحال الأصول العملية حال القواعد الفقهية. واشترطتم في المسألة الأصولية أن يُستنبط بها حكم شرعيّ، والأصول العملية جعل الحكم على موضوع كليّ. لا أنّه يستنبط منها جعل الحكم الكلي على موضوع كليّ. فالإشكال المذكور للقواعد الفقهية يأتي في الأصول العملية أيضًا.
٢. اعتبرتم في المسألة الأصولية أن يُستنبط بها جعل كليّ. والأصول العملية لا تُحرز الجعل الكليّ. وغاية مفادها تحديد الوظيفة العملية عند الجهل بالجعل الكليّ. فقد أخذ في موضوعها الجهل بالحكم الكليّ، فكيف يُحرز بها الحكم الكليّ؟ فإنّ ذلك يستلزم رفع موضوعها.

فليس التعريف جامعًا لمسائل علم الأصول. بل الإشكال في الأصول العملية العقلية أشدّ؛ لأنّ الأصول الشرعية قد يُقال فيها أنّ الشارع تدخّل فيها وحدّد الوظيفة، بخلاف العقلية؛ حيث لا تدخّل من الشارع فيها. بل هي إدراكات عقلية محضًا.

الجواب الأول عن الاعتراض الثالث:

هو جواب الآخوند، وقد اعترف بورود الإشكال على التعريف؛ إذ مع المحافظة على قيد الاستنباط لا بدّ من إدخال الأصول العمليّة بطريق آخر، وهو إضافة قيد: «أو ما يُنتهى إليه في مقام العمل عند الشكّ في الحكم الكلّي»، فبلحاظ ما قبل هذا القيد تدخل الأدلة المحرزة، وبلحاظ هذا القيد تدخل الأصول العمليّة.

فلا حاجة إلى إبداع تعريف جديد.

ردّ الجواب الأوّل:

ذكر المصنف في تقريراته أنّ مجرد عطف مسألة على مسألة لا يصحّ أن يكون تعريفًا علميًا صناعيًا لعلم الأصول.

بيانه أنّ هذا العلم متميّز عن باقي العلوم. وهناك نقطة تقتضي هذا التميّز بين مسائل هذا العلم وبين مسائل غيره من العلوم. ونحن في التعريف نريد بيان تلك النقطة الثبوتية السيّالة الموجودة في جميع مسائل علم الأصول؛ حتى يمكن التمييز بينها بين المسألة الأصوليّة وبين غيرها.

فالمطلوب من التعريف بيان المائز الحقيقي. وإلا لقلنا علم الأصول: مباحث الألفاظ، أو الأصول العملية، أو التعارض، مثلاً. ولكنّ هذا البيان لا يكون مبيّنًا للنقطة المائزة حقيقةً، وإنّ صحّ التعريف طردًا وعكسًا.

فنريد نقطة كون الأصول العملية من المسائل الأصوليّة.

فقال في البحوث: ج ١: ص ٢٠-٢١:

«فكأن المحقق الخراسانيّ (قده) اعترف بوجاهته فحاول تصحيح التعريف عن طريق إضافة قيد «أو الانتهاء إلى وظيفة عملية» على التعريف. [٢١] إلا أن هذا ليس تصحيحاً موفّقاً، إذ لم يشتمل على إبراز المائز الحقيقي الجامع بين كافة مسائل العلم وإنما هو مجرد عطف للمسائل التي لم يشملها التعريف على ما شملها من مسائل العلم؛ الأمر الذي كان ممكناً منذ البداية بأن يقال: إنّ علم الأصول هو علم مباحث الألفاظ أو الملازمات العقلية أو الأصول العملية وهكذا».

وفي المباحث الأصوليّة: ج ١: ص ١٠ دفاع عن كلام الآخوند، فراجع.

الجواب الثاني عن الاعتراض الثالث:

هو جواب السيد الخوئيّ، وعبارة المصنّف تختلف بعض الشيء عن عبارة السيد الخوئيّ. وفيه نقطتان:

تقرير ما أفاده السيد الخوئيّ: لا نحتاج إلى إضافة قيد؛ إذ يمكن المحافظة على التعريف بما هو، ويكون التعريف مع ذلك جامعاً للأصول العمليّة. وذلك لأنّ تارة نبحث عن الإثبات الوجدانيّ الحقيقي للجعل الكلّي، وأخرى نبحث عن الإثبات التعبدّي، وثالثة نبحث عن الإثبات التنجيزيّ والتعديريّ.

أمّا الإثبات الوجدانيّ القطعيّ فكأنّ يقوم دليل قطعيّ على وجوب صلاة الجمعة وحرمة الخمر.

وأما الإثبات التعبديّ فكأن لا يقطع بنجاسة الخمر وبوجوب صلاة الجمعة، ولكن قامت أمانة معتبرة على ذلك. فثبت الوجوب أو النجاسة بالتعبد. وأما الإثبات التنجيزيّ والتعديريّ، أي: بلحاظ مرتبة التنجيز والتعدير، وهو وظيفة الأصول العمليّة؛ فإنّها تنجز الواقع وتدخله في عهدة المكلف، أو تعذر المكلف عن الواقع.

فالأصول العملية ناظرة إلى الواقع لتنجيّزه والتعدير عنه. فهناك حكم واقعيّ، تارة نصل إليه وجداناً، وأخرى تعبدًا، وثالثة تنجيزًا أو تعديرًا. فإن كان المراد بالاستنباط: الإثبات الوجدانيّ فقط، خرجت الأمارات والأصول العملية،

وإن كان المراد: الإثبات الوجدانيّ والتعبديّ، خرجت الأصول العمليّة، وإن كان المراد الإثبات الوجدانيّ والتعبديّ والتنجيزيّ أو التعديريّ، دخلت الأصول العملية.

والمستشكل لما فسّر الاستنباط بمعنى الإثبات الحقيقيّ الشامل للوجدانيّ والتعبديّ حصل لديه هذا الإشكال، مع أنّ مراد الأصحاب بالاستنباط هو الإثبات ولو تنجيزًا أو تعديرًا. فلا محل للاعتراض المذكور.

وبين هذا البيان وبين تعبير المصنّف اختلاف؛ لأنّ الاستنباط في هذا البيان جامع شامل للأحكام الثلاثة، والمصنّف جعل الاستنباط بمعنى الإثبات التنجيزيّ والتعديريّ، لا الجامع الشامل له.

ويمكن توجيه ما ذكره المصنّف بأنّ مرجع الإثباتات الثلاثة هو التنجيز والتعذير؛ لأنّا إذا جئنا إلى الأدلة المحرزة فإنّما أنّ يكون الدليل قطعياً، فوظيفته التنجيز والتعذير، وإنّما أنّ يكون ظنيّاً، فوظيفته بعد حجّيته تنجيز الواقع والتعذير عن مخالفة الواقع؛ لأنّ المجعول في الأمارات هي الحجية، والحجّية حكم ظاهريّ، ووظيفة الحكم الظاهريّ التنجيز والتعذير أيضاً. وأمّا الأصول العملية فكذا.

فيصح أنّ يُقال: الأدلة المحرزة والأصول العملية تشترك في الإثبات التنجيزي والتعذيريّ. مع أنّ ما يظهر من السيد الخوئيّ أنّ الأنحاء الثلاثة من الأدلة لا تشترك في التنجيز والتعذير.

ولذا ترى في المباحث: ج ١: ص ١٦ عبّر المصنّف كما عبّر هنا. وفي البحوث: ج ١: ص ٢١ عبّر بما يناسب تعبير السيد الخوئيّ؛ حيث قال: «ما أفاده السيد الأستاذ من أنّ المراد بكلمة الاستنباط في التعريف هو التوصل إلى الحجة، أي: إثباته ولو تنجيزاً، لا خصوص الإثبات الواقعيّ».

٦ - تعريف علم الأصول ٦

١٨ ربيع الأول، ١٤٤١

وثالثاً بآنه: يعمّ المسائل اللغويّة، كظهور كلمة "الصعيد" -مثلاً-؛ لدخولها في استنباط الحكم.

دفع إشكال:

فرغنا في البحث السابق من اعتراضين. وبقي مطلب مرتبط بهما، محصّله الأصل العمليّ بناءً على التفريق بين القاعدة الفقهيّة وبين المسألة الأصوليّة بأنّ علاقة القاعدة الفقهيّة علاقة التطبيق، وعلاقة المسألة الأصوليّة الاستنباط، يخرج من علم الأصول؛ لأنّ نسبته إلى نتيجه نسبة التطبيق.

ولهذا قلنا في الاعتراض الثالث أنّ النقص من جهتين: من جهة نسبة الأصل العمليّ إلى الجعل الكليّ، ومن جهة عدم استكشاف الجعل الكليّ من الأصول العمليّة. فأجبنا بأنّ المراد بالاستنباط أعمّ من التنجيزي والتعديريّ، ومن الإثبات العلميّ.

فبقيت الجهة الأولى؛ حيث إنّ مفاد دليل البراءة هو أنّ مشكوك الحرمة حلال ظاهراً، ونسبة هذا المفاد إلى النتيجة التي نتوصل إليها به أنّ اللحم المشكوك

حلال ظاهرًا ولا يجب فيه الاحتياط. والعلاقة بين القاعدة وبين النتيجة علة التطبيق. فكيف ينحفظ عنوان الاستنباط في الأصول العملية؟

أجاب السيد الخوئي -قدس سرّه- عن هذا الإشكال بقوله: «والتحقيق». وبيانه أنا تارةً ننسب أصالة البراءة الشرعية إلى تخصيصاتها وتطبيقاتها، كحلية شرب التبن ظاهرًا، وحلية أكل اللحم المشكوك، فتتحفظ مقولة التطبيق. ولكنّ غرض الأصوليّ ليس البحث عن التخصيصات التي نتيجتها أحكام ظاهريّة. بل غرضه النظر إلى التكليف الواقعيّ. ففرق بين تخصيصات الحكم الظاهريّ وبين النظر إلى ذات الحكم الواقعيّ.

فالغرض إثبات الحكم الواقعي الذي لم يؤخذ في موضوعه الشكّ، ومحموله الحكم الواقعيّ لا الظاهريّ.

بمعنى أنّ الشارع جعل الحكم الواقعيّ للحم الأرنب؟ أم لم يجعلها؟ وفرق بين «لحم الأرنب حرام واقعًا» وبين «الأرنب مشكوك الحرمة حلال ظاهرًا»، موضوعًا ومحمولًا؛ فإنّ الموضوع في الأوّل لم يؤخذ فيه الشكّ، بل هو ذات الأرنب. والمحمول حكم واقعيّ. أمّا في الثاني فمأخوذ في موضوعه الشكّ، ومحموله حكم ظاهريّ.

والإثبات التنجيزي والتعديريّ للحكم الواقعيّ. فعلاقة أصالة البراءة الشرعية والاحتياط الشرعيّ والاستصحاب والبراءة العقلية والاحتياط العقليّ إلى الحكم الواقعيّ في مرتبة التنجّز والتعذّر علة الاستنباط؛ لأنّهما متفارقين موضوعًا ومحمولًا.

فبالبراءة يثبت الحكم الواقعي في مرحلة المعذرّة.

دفع إشكال آخر:

فلا يرد هذا الإشكال، كما لا يرد على السيد الخوئي -قدّس سرّه- بلزوم كون العلاقة بين المسألة وبين النتيجة علاقة التطبيق، وعدم معقوليّة علاقة الاستنباط؛ لأنّنا إذا درسنا النسبة بين مقدمة القياس وبين نتيجته علاقة التطبيق؛ إذ لا يُعقل أن تكون النتيجة مباينة للمقدمة. فالحدّ الأوسط عبارة أخرى عن شيء موجود في مقدمات القياس غير مباين لها.

فإذا نسبنا «خبر الثقة حجة» تكون النتيجة حجّة خبر هذا الثقة. فلا مباينة في النتيجة.

والجواب بأنّ النسبة بين كبرى حجّة خبر الثقة وبين نتيجة وجوب السورة نسبة المباينة، وهي علاقة الاستنباط. والنسبة بين القاعدة الفقهية وبين نتيجة عدم الضمان مثلاً ليست نسبة المباينة، بل العلاقة بينهما التطبيق. فلا محل لهذا الاعتراض الثاني.

فتبيّن أنّ ما ذكره السيد الخوئي تامّ لا غبار عليه، يُخرج القواعد الفقهية، ويُدخل القواعد الأصولية؛ وذلك لما في الاستنباط من الحثييتين، إحداها تُخرج والأخرى تُدخل. والحثيّة الثانية -وهي إرادة الإثبات التنجيزي والتعديري- ذكرها المحقّق الأصفهاني في نهاية الدراية، فقال: إنّ الاستنباط إقامة الحجة على الحكم الكليّ. ومصادق الحجّة: القطع، الدليل المحرز، والأصل العمليّ.

وبالحجة تدخل المسألة في حسن العقاب مع البيان؛ حيث يقرر العقل:
الأحكام الواقعية ما لم تصل إلى العبد يقبح عقاب العبد عليها. ومتى وصلت
إليه حسن العقاب؛ إذ المراد بالبيان هي الحجة، أي: ما يحتج به المولى على
عبد.

والبيانية تارة تكون ذاتية، فهو قطع، وأخرى تكون اعتبارية، من باب الإحراز،
أو من باب الأصل العملي.

فإذا قال المولى: «كلما احتملت التكليف الواقعي فاحتط» يجد العبد أمر
المولى بالاحتياط بياناً؛ لأنّ الواقع وصل إليه عبر الاحتياط.
فالأمر دائر مدار الحجية. وما يقيمه الفقيه هي الحجة.
فالإثبات بالعلم والعلمي والتنجز والتعذير كله لإقامة الحجة.

الاعتراض الرابع:

ما زال التعريف مشكلاً؛ حيث تدخل فيه مباحث علمي اللغة والرجال؛ إذ
نجد الفقيه لكي يتوصل إلى الجعل الكلي يحتاج إلى عدة مسائل. فإذا قال
المولى: ﴿فَتَيْمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾، احتاج الفقيه أن يمر بمقدمات:

- ١- ظهور صيغة الأمر من قوله: ﴿فَتَيْمَّمُوا﴾ في الوجوب.
- ٢- تنقيح معنى ﴿صعيد﴾ و ﴿طيب﴾، الصعيد مطلق وجه الأرض؟ أم
خصوص التراب؟ ثم الطيب أهو الطاهر؟ أم النظيف؟ وكذا معنى مادة
﴿تَيْمَّمُوا﴾.

٣- كبرى حجية الظهور.

وفي الروايات نحتاج إلى مقدمات أخرى زائدة على المقدمات السابقة:

١- علاج حيثة صدور الرواية، هل الراوي ثقة؟

٢- كبرى حجية خبر الثقة.

٣- أراد الإمام -عليه السلام- معنى الرواية بداعي بيان الحكم الشرعي؟ أم بداعي التقيّة؟

فنحتاج إلى علاج حيثة الصدور، وحيثة الدلالة، وحيثة الجهة.
فالفقيه لكي يصل إلى الحكم الشرعي الكلي يحتاج إلى أن يمرّ بهذه القواعد.
والنسبة بين هذه القواعد وبين الجعل الكلي نسبة الاستنباط لا التطبيق. فإنّ قلنا إنّ ظهور ﴿صعيد﴾ في مطلق وجه الأرض، وأردنا إثبات وجوب التيمم من مطلق وجه الأرض، كانت الاستنباط؛ لاختلاف المحمول بين القضيتين.
وكذا: «زرارة ثقة»، علقتها بالنتيجة علة الاستنباط. وكذا الكبرويات كقولهم: «من روى عنه الثلاثة ثقة».

فكيف تُخرجون هذه المسائل من علم الأصول؟

وبهذا البيان يتبيّن عدم صحّة الإشكال على المصنّف بأنّ النقض على التعريف بكلمة ﴿صعيد﴾ في غير محلّه؛ إذ كون معناها مطلق وجه الأرض ليس قاعدةً؛

فلا يصحّ هذا الإشكال من جهة أنّ كون "الصعيد" بمعنى مطلق وجه الأرض قاعدة مفادها: «كلما جاءت كلمة "الصعيد" كان معناه مطلق وجه الأرض» سواء كان في التيمم، أم في غيره.

وإن لم تسلّم ما ذكرنا في "الصعيد" فلا بدّ من التسليم به في: «ظهور كلمة الشكّ».

وإنّما ذكر هذا الإشكال في الأخير لأنّ دفع الإشكاليين الأوّل والثاني لا يدفع هذا الإشكال.

ذكر المصنّف عن هذا الاعتراض أجوبة ثلاثة:

أحدها للميرزا النائيني في الفوائد: ج ١: ص ١٨، و ج ٤: ص ٣٠٨.

وثانيها للسيد الخوئي في المحاضرات،

وثالثها للمصنّف.

وراجع اجتماع الأمر والنهي في الحلقة الثانية.

٧ - تعريف علم الأصول ٧

١٩ ربيع الأول، ١٤٤١

وأما الملاحظة الثالثة فهناك عدّة محاولاتٍ للجواب عليها:

منها: ما ذكره المحقق النائيني -قدس الله روحه- من إضافة قيد "الكبرويّة" في التعريف لإخراج ظهور كلمة "الصعيد". فالقاعدة الأصولية يجب أن تقع كبرى في قياس الاستنباط. وأما ظهور كلمة "الصعيد" فهو صغرى في القياس وبجاجةٍ إلى كبرى حجّية الظهور.

الحل الأوّل للاعتراض الرابع:

ما أفاده المحقق النائيني في الفوائد: ج ١: ص ١٨ وفي الاستصحاب من الفوائد أيضاً، وخلاصته أنّا إذا نسبنا العلوم إلى استكشاف الجعل الكلّي، رأيناها ليست في عرض واحد، وبينها طوليّة وترتّب. فربّ علم ينقح بعد المقدمات التصورية أو التصديقيّة للعلم الآخر.

والذي يهمنا في بحث الأصول: التركيز على غرض الفقيه، وهو استنباط الجعل الكلّي.

فعلم المنطق مثلاً يعين الفقيه على التوصل إلى الجعل الكلّي. وعلم اللغة أيضاً يعينه على ذلك. وكذا علم الرجال. ولكنّا بعد التأمل في مسائل هذه العلوم

نجد دخالتها ليست بنحو واحد في الغرض، بل هي مبادئ ومقدمات لتنقيح بعض الكبريات التي يتوقف عليها الاستنباط. فهي من قبيل المقدمات الإعدادية للاستنباط.

وهناك نحو من المسائل هي الجزء الأخير من العلة الموصلة إلى الجعل الكلّي، بحيث تقع في الرتبة الأخيرة التي لا توجد بعدها ممارسة ذهنيّة للكشف. وهذا القياس الأخير يسمّى بقياس الاستنباط. فهو القياس الأخير الذي ينكشف بعده الجعل الكلّي.

وكون المسألة كبرى هذا القياس الأخير هو ضابط المسألة الأصوليّة. أمّا ما عداها من المقدمات فهي إعداديّة.

ففي علم الرجال مثلاً لنا توثيقات خاصة، ولنا توثيقات عامّة. ومن الواضح أنّ التوثيقات الخاصة لا تقع كبرى لقياس الاستنباط الأخير؛ إذ لا يصح أن تكون القضية الجزئية كبرى لقياس، فضلاً عن القياس الأخير.

وأما التوثيقات العامّة فوإن كانت كبرى، ولكنها لا تقع كبرى للقياس الأخير من الاستنباط؛ إذ غاية ما يُثبت أنه أنّ رواية كامل الزيارات مثلاً ثقات. ومجرّد هذه الكبرى مع ضمّ صغرها - وهي: «فلان من رواية كامل الزيارات» - لا تُنتج حكماً شرعيّاً، بل تُنتج نتيجة جزئية، وهي وثاقة فلان.

فخرج علم الرجال بتوثيقاته الخاصّة وبتوثيقاته العامّة.

وأما مسائل اللغة - كظهور "الصعيد" في مطلق وجه الأرض - فلا تُنتج الجعل الكلّي أيضاً؛ لأنّ كبرى «كلما وردت كلمة "صعيد" فهي ظاهرة في مطلق

وجه الأرض» إذا ضُمَّت إليه صغراها، وهي: «كلمة "الصعيد" وردت في آية التيمّم»، كانت النتيجة أنّ كلمة الصعيد في آية التيمّم ظاهرة في مطلق وجه الأرض. وهذه النتيجة ليست جعلًا كليًا.

وأما إذا جئنا إلى المسألة الأصولية كحجية الظهور أو حجية خبر الثقة، فبيان وقوعها كبرى لقياس الاستنباط بأنّ الفقيه إذا أراد استنباط حكم شرعيّ، فتارة يكون الصدور ظنيًا، وأخرى الدلالة، وثالثة كلاهما. وأضعف الحالات هي الثالثة فلا بدّ أن يمرّ فيها الفقيه بقياسين: قياس يعالج الصدور، وقياس يعالج الدلالة، نأخذ نتيجتهما ونجعلهما في القياس الأخير لتتوصل إلى الحكم الشرعيّ.

فإذا أخبر الثقة بأنّ المولى قال: «إذا رأيت الهلال فادعُ»، احتجنا إلى أمرين: إثبات الصدور وإثبات الدلالة.

أما إثبات الصدور فبأنّ يُقال:

الراوي لهذا الخبر ثقة + كل ما رواه الثقة حجة = هذا الخبر حجة.

وأما إثبات الدلالة فبأنّ يُقال:

«ادعُ» ظاهر في الوجوب + كل ظهور حجة = ظهور «ادعُ» في الوجوب حجة.

فنأخذ النتيجتين ونصيغ منهما القياس الأخير:

وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مما قام على وجوبه خبر الثقة + كل ما قام على وجوبه خبر الثقة فهو حجة = وجوب الدعاء عند رؤية الهلال واجب

فالنتيجة إثبات تنجيزيٍّ أو تعذيريٍّ للحكم الواقعيِّ.
وحينئذٍ نُثبت أنَّ كبرى «حجية خبر الثقة» مسألة أصولية.
وأما إذا كان الصدور قطعياً، والدلالة ظنيّة استغنينا عن القياس الأوّل المنقّح
لحيثية الصدور، ونكتفي بالثاني.

وعلى هذا فقس باقي القواعد الأصولية. ويكفي فيها أن تقع كبرى في بعض
الموارد. فمتى فرضنا كبرى إذا انضمت إليها صغراها استطعنا بهما استنباط
جعل كليٍّ، صدق على الكبرى أنّها مسألة أصولية.

فالأصوليُّ يهتم بالبحث عن الكبريات التي تقع كبرى للقياس الأخير، بحيث
يكون ما عداها من المقدمات هي مقدمات ممّهدة لها. وبهذه الضابطة تخرج
المسائل اللغوية، والرجالية، وما شابههما.

ولذا قال الميرزا النائيني: ج ١: ص ١٩:
«وحاصل الضّابط أنّ كلّ مسألة كانت كبرى لقياس الاستنباط فهي من
مسائل علم الأصول.

وبذلك ينبغي تعريف علم الأصول، بأن يقال: إنّ علم الأصول عبارة عن
العلم بالكبريات التي لو انضمت إليها صغرياتها يستنتج منها حكم فرعيٍّ
كليٍّ».

وقد جعل في تعريفه حيثيّتين يفترق تعريفه بهما عن التعريف المشهور:

١- المسألة الأصولية لا بدّ أن تقع كبرى.

ولكنه ليس الفرق الوحيد. ولو كان هذا الفرق الوحيد لاستطاع أن يعرف العلم بقوله: «العلم بالقواعد الكبرى في قياس الاستنباط، الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي»، ولكنه عبّر بـ "الاستنتاج" بدلاً من "الاستنباط". وهكذا تتضح الحيشة الثانية الفارقة بين تعريفه وبين تعريف المشهور:

٢- ليست الضابطة في المسألة الأصولية كون علاقة المسألة مع نتيجتها علاقة الاستنباط.

فتركيزنا على القياس، وبوضع اليد على الكبرى نرى لا يمكن أن تكون علاقته بالنتيجة علاقة التباين، ليكون استنباطاً. بل العلاقة دائماً بين الكبرى الأخير وبين نتيجتها علاقة التخصيص.

ولهذا رتب الميرزا على ذلك أبحاثاً، منها إدخال الأصول العملية في التعريف من جهة وقوعها كبرى للقياس الأخير، وإن كانت العلاقة علاقة التطبيق. غايته أن المراد بالحكم الشرعي الأعم من الواقعي ومن الظاهري. بخلاف مثل الآخوند والسيد الخوئي حيث جعل الحكم المستنبط حكماً واقعياً فقط، لا أعم من الواقعي والظاهري.

هذا تمام الكلام في توضيح ما ذكره الميرزا النائيني -قدس سرّه-.

قوله: «قيد "الكبروية"»:

الكبروية في القياس الأخير، لا مطلق الكبروية.

قوله: «في قياس الاستنباط»:
أي: القياس الأخير.

٨ - تعريف علم الأصول ٨

١٤٤١/٣/٢٠ - الاثنين

ويرد عليه أنّ: جملة من القواعد الأصولية لا تقع كبرى أيضاً، كظهور صيغة الأمر في الوجوب، وظهور بعض الأدوات في العموم، أو في المفهوم؛ فإنّها محتاجة إلى كبرى حجّة الظهور.

فما الفرق بينها وبين المسائل اللغوية؟

وكذلك أيضاً مسألة اجتماع الأمر والنهي؛ فإنّ الامتناع فيها يحقّق صغرى لكبرى التعارض بين خطائي: «صلّ» و «لا تغصب»، والجواز فيها يحقّق صغرى لكبرى [١٧] حجّة الإطلاق.

الإشكال الأوّل على الحلّ الأوّل:

كان البحث في الضابطة التي ذكرها الميرزا النائيني -قدس سره-، ووصلنا إلى مناقشته.

هذه المحاولة للميرزا النائيني وإن كانت موفقة في إخراج المسائل اللغويّة، ولكنّها تُخرج بعض المسائل الأصوليّة، منها:

صغريات حجية الظهور، كظهور صيغة الأمر في الوجوب، وظهور صيغة النهي في الحرمة، وظهور أدوات العموم في العموم، وظهور أدوات الشرط في التعليق.

فهذه الصغريات المبحوثة في علم الأصول تخرج من هذه الضابطة. والوجه في ذلك أنّ الميرزا أفاد أنّ المسألة الأصوليّة هي الواقعة كبرى للاستنباط، بحيث إذا انضمت إليها صغرياتها أنتجت الحكم الكلّي. وإذا جئنا إلى ظهور صيغة الأمر في الوجوب، لم نر تنطبق عليها الضابطة؛ إذ يُقال:

"أدُع" صيغة أمر + كل صيغة أمر ظاهرة في الوجوب = "أدُع" ظاهرة في الوجوب.

وهذه النتيجة ليست جعلاً كليّاً؛ إذ مجرد ظهور الكلمة في الوجوب لا يكفي، بل يحتاج إلى حجّيته.

فيصح أنّ يُقال: ظهور صيغة الأمر في الوجوب لم يقع كبرى لقياس الاستنباط.

وهكذا في أدوات النهي، والعموم، والشرط، وما شابهها من الصغريات. فالضابطة التي ذكرها الميرزا تُخرج صغريات حجية الظهور من مسائل علم الأصول.

ردّ الإشكال الأوّل:

هذا الإشكال إشكال مبنوي؛ إذ يقول الميرزا: هذه المسائل ليست مسائل أصوليّة، فلا مانع من خروجها، ولا نرى فرقاً بين مثل ظهور اسم الفاعل، واسم المفعول، واسم المكان، ومادّة الأمر، والمشتقّ، وما شابهها من صغريات حجية الظهور، وبين ظهور صيغة الأمر والنهي من هذه الصغريات، كما لا فرق بين ظهور صيغة الأمر وبين ظهور مادّة "الصعيد" منها.

فهي من المقدمات المعدّة، وليست وظيفة الأصوليّ أن يباحث في الصيغ والموادّ، بل هو من اختصاصات الصرّيّ واللغويّ. فلتخرج من تعريف علم الأصول.

فقال في الفوائد: ج ٤: ص ٣٠٨:

«البحث عن ظهور الأمر والنهي في الوجوب و الحرمة لا يرجع إلى علم الأصول، بل هو من المبادي، كالبحث عن أنّ "الصعيد" ظاهر في مطلق وجه الأرض، وإنّما ذكر في علم الأصول استطراداً، حيث لم يبحث عنه في علم آخر.

وبالجملة: المائز بين علم الأصول وسائر العلوم، هو أنّ مسائل سائر العلوم إنّما تكون من المبادي و المعدّات لاستنتاج الأحكام الشرعيّة، ولا تقع إلّا في صغرى قياس الاستنباط. و أمّا المسألة الأصوليّة فهي تكون الجزء الأخير لعلّة الاستنباط و تصلح لأن تقع كبرى القياس».

وإنّما خصّ الأصوليّ بعض المباحث - كمدلول صيغة الأمر - بالتدوين
لاحتياجها إلى تدقيق أكثر مما ذكر عند اللغويين. وهذا لا يستلزم كونها مسائل
أصوليّة وخروجها من المبادي.

الإشكال الثاني على الحلّ الأوّل:

مرّ في الحلقة الثانية أنّ المولى إذا قال: «صلّ» ثم قال: «لا تغضب»، فلا
تنافي بين ذاتي الدليلين، ولكنّ التنافي بين إطلاق الدليلين؛ إذ مقتضى إطلاق
الأمر بالصلاة: وجوبها سواء استلزم الغضب أم لا، ومقتضى إطلاق النهي
عن الغضب: حرمة، سواء كان صلاةً أم لا.

فتحصل المشكلة في المجمع بين الإطلاقين، كما إذا دخل الأرض المغصوبة،
وأراد أن يصليّ، كان مقتضى شمول الأمر للصلاة تحقق امتثال الأمر بهذه
الصلاة في الأرض المغصوبة، وسقوط الأمر بالصلاة. ومقتضى إطلاق حرمة
الغضب أنّ الصلاة الغصبيّة منهيّ عنها. أفيعقل شمول الإطلاقين للصلاة
الغصبيّة؟

فدخل علماء الأصول في بحث اجتماع الأمر والنهي،
فاتجه بعضهم إلى الامتناع، بمعنى استحالة اجتماع الضدين في محلّ واحد،
والوجوب والحرمة من أبرز مصاديق التضادّ. فلا بدّ من سقوط أحد
الإطلاقين، وأنّ شمول كلا الإطلاقين يستلزم اجتماع الضدين. فيحصل
التعارض بين الإطلاقين.

واتجه بعضهم إلى الجواز، ببيان أنّ الأحكام تتعلق بالعناوين لا بالمعنونات. ونسلم الاستحالة إذا كانت متعلقة بالمعنونات. فلنا عنوان الصلاة، ولنا عنوان الغضب، تعلق الأمر بالأوّل، وتعلّق النهي بالثاني. ولا يسري الأمر والنهي من العنوان إلى المعنون. فلا مانع من اجتماع الأمر والنهي في المجمع.

وبناءً على القول بالجواز يبقى ظهور إطلاق الأمر حجة، كما يبقى ظهور إطلاق النهي حجة.

وبناءً على القول بالامتناع غاية ما تنتجه مسألة اجتماع الأمر والنهي أنّ إطلاق الأمر والنهي يتعارضان. وثبوت المعارضة لا تُنتج حكماً شرعياً. إذ يُقال:

اجتمع الأمر والنهي في الصلاة الغصبيّة + الأمر والنهي المجتمعان يتعارضان = الأمر بالصلاة الغصبيّة والنهي عنها يتعارضان.

فلا بد من ضمّ كبرى التعارض، وهي التي تبين الوظيفة عند تعارض الدليلين، فاختلفوا:

١- فقال بعضهم بتقديم جانب النهي على الأمر؛ لأنّ المطلوب في الأمر طبيعيّ الصلاة الحاصل بأيّ فرد من أفراد الصلاة، وهو ما يسمّى بالإطلاق البدليّ.

والمطلوب في النهي انحلاليّ شموليّ.

فقالوا: عند تعارض الإطلاق الشموليّ مع الإطلاق البدليّ نقدّم الإطلاق الشموليّ على البدليّ.

٢- وقال بعضهم لا وجه صناعيًا لتقديم الشموليّ على البدليّ، بل الحكم هو التساقط،

٣- وقال بعضهم بالتخير؛ إذ الروايات دلّت عليه.

فالنتيجة أنّ كبرى التعارض لا غنى عنها لإنتاج الحكم الكليّ.

وأما على القول بالجواز فإطلاق الأمر وإطلاق النهي باقيان. فنحتاج إلى كبرى حجّية الظهور لنصل إلى الحكم الكليّ. ولولا هذه الكبرى لوصلنا إلى «إطلاق الأمر باقٍ».

فيلزم على كلام النائيني خروج مسألة اجتماع الأمر والنهي عن علم الأصول؛ لأنّها تنقح صغرى التعارض، أو صغرى حجّية الظهور.

والمصنّف بيّن الحال على كلا المسلكين في مسألة اجتماع الأمر والنهي، لما سيأتي من بعضهم القول بكفاية أصوليّة المسألة أنّ تكون أصوليّة على أحد التقادير. فلا بدّ أنّ نبحت جميع تقادير المسألة، لكي نُخرجها من المسائل الأصوليّة. ولذا كان البحث عن القياس مسألة أصوليّة؛ لأنّه على تقدير الحجّية تكون كذلك.

ردّ الإشكال الثاني:

ذكر الميرزا النائيني في بحث اجتماع الأمر والنهي، نراه لا يُدرجها في المسائل الأصوليّة.

قال في الفوائد: ج ٢: ص ٣٩٨-٣٩٩:

«الظاهر كون المسألة من المبادي، لا من المسائل الأصولية، ولا من مسائل علم الكلام، ولا من المسائل الفقهية» - إلى أن قال: - «وأما عدم كون المسألة من المسائل الأصولية، فلأنّ البحث فيها وإن كان راجعاً إلى باب الملازمات العقلية للخطابات الشرعية، كالبحث عن مقدّمة الواجب، واقتضاء الأمر بالشئ للنهي عن ضده» - إلى أن قال: - «إلا أنّ مجرد ذلك لا يكفي في كون المسألة أصولية ما لم تكن الكبرى المبحوث عنها بنفسها واقعة في طريق الاستنباط، بحيث تصلح أن تكون كبرى لقياس الاستنباط ويستنتج منها حكم كلي فقهيّ.

والكبرى المبحوث عنها في المقام لا تصلح أن تكون كبرى لقياس الاستنباط» - إلى أن قال: - «وفي المقام الثاني أعني كفاية المندوحة يكون بحثاً عن صغرى التّزاحم، فتكون المسألة من مبادئ مسائل التّعارض والتّزاحم».

فإنّ لهم بحثاً بناءً على كبرى الاجتماع، أتنتج الكبرى صغرى حجية الظهور؟ أم تنتج صغرى باب التّزاحم؟ المصنف يجعله صغرى للظهور، والنائبي يجعله صغرى للتّزاحم؛ لأنّ القدرة قاصرة عن الجمع بين الأمر والنهي في المجمع. وفي موارد قصور القدرة يكون المورد من التّزاحم. فلا بد أن نبحث ما هي قواعد باب التّزاحم.

قوله: «في المفهوم»:

ك: "إنّما" الدالة على الانتفاء عند الانتفاء.
وبعضهم على أنّ الأدوات لا تدلّ على المفهوم، بل الجملة تدلّ عليه.

قوله: «اجتماع الأمر والنهي»:
أي: اجتماع إطلاقي الأمر والنهي.

ومنها: ما ذكره السيّد الأستاذ من استبدال قيد الكبرى بصفةٍ أخرى، وهي: أن تكون القاعدة وحدها كافيةً لاستنباط الحكم الشرعيّ بلا ضمّ قاعدةٍ أصوليةٍ أخرى، فيخرج ظهور كلمة "الصعيد"؛ لاحتياجه إلى ضمّ ظهور صيغة "افعل" في الوجوب، ولا يخرج ظهور صيغة "افعل" في الوجوب وإن كان محتاجاً إلى كبرى حجّية الظهور؛ لأنّ هذه الكبرى ليست من المباحث الأصولية؛ للاتّفاق عليها.

كان البحث فيما أفاده الميرزا النائينيّ من أنّ البحث عن اجتماع الأمر والنهي ليس من علم الأصول بل هو من المبادئ. والنكته في ذلك أنّا إذا حللنا النكته في مسألة اجتماع الأمر والنهي - سواء بنينا على الامتناع أم على الجواز - هو أصل الظهور، فيدخل في صغريات حجّية الظهور. فهو سؤال عن تحقق الظهور. وقد بيّنا أنّ البحث عن صغريات حجّية الظهور ليس مسألة أصوليّة.

بيانه أنّه إذا وُجد دليلان: إطلاق الأمر بالصلاة وإطلاق النهي عن الغصب، فالبحث عن مسألة اجتماعهما بحث صغرويّ؛ إذ لا يقول أحد بجواز

اجتماعهما في واحد كبروياً؛ لأنّ الأحكام متضادّة. وإنّما البحث صغرويّ، وهو البحث عن إطلاق الدليلين اللذين بينهما عموم وخصوص من وجه، أثبتان في المجمع؟ أم لا يثبتان؟ فالقائل بالامتناع يقول: لا إطلاق لهما في مورد المجمع، فينفي مفاد "كان" التامّة. والقائل بالجواز يقول: يوجد إطلاق لهما في المجمع، فيثبت مفاد "كان" التامّة.

فالمرجع إلى وجود الإطلاق وعدم وجود الإطلاق، أي: وجود ظهور وعدم وجود ظهور. فالبحث في لَبّه يرجع إلى وجود الظهور. والبحث عن أصل وجود الإطلاق وعدمه ليس مسألة أصولية؛ لأنّ البحث الأصوليّ يقول: إنّ كان هناك عموم، فالعموم يدلّ على الاستيعاب، والظهور حجة. فالبحث الأصوليّ متأخر عن مفاد "كان" التامّة بمرحلتين: إثبات أصل العموم أو الإطلاق، وإثبات حجية العموم أو الإطلاق.

ومن الواضح أنّ البحث عن أصل وجود الإطلاق وعدم وجوده ليس بحثاً عن علم الأصول، حتى عند من يقول: مسألة دلالة الأمر على الوجوب مسألة أصوليّة؛ لأنّ تنقيح مفاد "كان" التامّة متقدّم على مفاد "كان" الناقصة بمرتبة.

فهو من مبادي المسألة الأصوليّة.

فوظيفتنا في مسألة اجتماع الأمر والنهي هو البحث عن أصل وجود الإطلاق. وبعده يأتي البحث عن دلالة الإطلاق، ثم عن حجيّة ظهوره.

فتبيّن أنّ ما ذكره المصنّف من الاعتراضين على الميرزا النائيني لا يأتي.

الحل الثاني للاعتراض الرابع:

ما ذكره السيد الخوئي -قدس سرّه-، وبيان مرامه في نقاط:

النقطة الأولى: الضابطة التي جاء بها السيد الخوئي للمسألة الأصولية متقومة بركيزتين:

١ - علاقة الاستنباط بين المسألة وبين نتیجتها.

٢ - المسألة الأصولية سنخ مسألة لا تحتاج في مقام التوصل إلى الجعل الكلي إلى ضميمة مسألة أصولية أخرى، فيمكن الفقيه استنباط الحكم الكلي عبر مسألة أصولية بوحدها.

فيشمل موردين: ما لا يحتاج إلى ضميمة، وما يحتاج إلى ضميمة، ولكنّ ضميمتها ليست أصولية.

فمتى تحقّق الموردان كانت المسألة مسألة أصولية، وهذا ما جاء في الدراسات: ج ١: ص ٢٤.

النقطة الثانية: قد يُقال هذه الضابطة دورية؛ إذ هي عدم الحاجة إلى انضمام مسألة أصولية.

فإذا جئنا إلى مثال: «الصعيد» في آية التيمم ظاهر في مطلق وجه الأرض» وضممنا القضية إلى: «صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب»، لا نعلم أنّها انضمت إلى مسألة أصولية؟ لئلا تكون مسألة أصولية. أم انضمت إلى مسألة غير أصولية؟ لتكون مسألة أصولية.

ودفع هذا الإشكال يتضح بما أفاده في الدراسات ص ٢٥؛ حيث قال:

المسألة الأصولية هي المسألة التي إذا انضمت إليها صغراها أنتجت حكماً كلياً بلا حاجة إلى غيرها.

فننظر إلى المسألة تُنتج حكماً كلياً بانضمام صغراها إليها؟
فإن جئنا إلى «كلما جاءت كلمة "الصعيد" كانت ظاهرة في مطلق وجه الأرض» نرى أن انضمام صغراها إليها لا يُنتج جعلاً كلياً؛ لأنّ صغراها: «كلمة "الصعيد" موجود في آية التيمم»، والنتيجة منها: «كلمة "الصعيد" في آية التيمم ظاهرة في مطلق وجه الأرض». وهذه النتيجة ليست جعلاً كلياً، وإنما هو ينقح الموضوع. فنحتاج إلى ما ينقح رتبة الحكم، وهي كبرى حجّة الظهور. ومن دونه لا يفيد تنقيح الموضوع شيئاً.

فنستكشف أنّ مقدّمة «كلما جاءت كلمة "الصعيد" كانت ظاهرة في مطلق وجه الأرض» ليست مسألة أصولية.

أمّا إذا جئنا إلى «ظهور صيغة الأمر في الوجوب» فنراها تُنتج جعلاً كلياً بانضمام صغراها من دون الحاجة إلى ضمّ مسألة أصولية؛ فإنّ صغراها هو: «"تيمّموا" صيغة أمر»، ونتيجتها: «"تيمّموا" ظاهر في الوجوب».

فيصح أن يُقال: «ظهور صيغة الأمر في الوجوب» مسألة لو انضم إليها صغراها أنتجت جعلاً كلياً بلا حاجة إلى مسألة أصولية.

كذا مسألة: «خبر الثقة حجة»؛ إذ ضمّ صغراها قطعيّ الدلالة، كما إذا ورد: «حرمة نكاح الأمّهات»، قلنا: «حرمة نكاح الأمّهات مما أخبر به الحجة»

و «خبر الثقة حجة»، واستنتجنا: «حرمة نكاح الأمهات حجة»، وهو جعل كليّ بلا حاجة إلى انضمام شيء غير صغراها.

فلا يأتي إشكال الدور؛ إذ لا يتوقف معرفة المسألة الأصوليّة على المفروغيّة عن عدم كون ضميمته مسألة أصوليّة.

النقطة الثالثة: كيف نُخرج صغريات مسائل اللغة بهذه الضابطة؟ وكيف نُدخل المسائل الأصوليّة جميعها؟

فإذا جئنا إلى صغريات مثل «ظهور "الصعيد" في مطلق وجه الأرض» -أي: المباحث اللغويّة المنقّحة للموادّ- رأيناها لا تُنتج جعلاً كليّاً؛ لأنّ الجعل الكليّ متقوّم بموضوع وبحكم، فلا بد من أمر يكشف رتبة الحكم. وإذا ضمّنا صغرى هذه الكبرى -وهي: «لفظ "الصعيد" ورد في آية التيمم- إليها، غاية ما نصل إليه هو: «لفظ "الصعيد" في آية التيمم ظاهر في مطلق وجه الأرض» وهو ليس جعلاً كليّاً، فلا بد من المرور بقاعدة تنقّح رتبة الحكم. فلا يُعقل استنتاج جعل كليّ بلا مقدمة منقّحة لرتبة الحكم، فهي خارجة عن مسائل الأصول قطعاً.

وهكذا يتضح خروج صغريات مباحث الرجال، من التوثيقات الخاصّة والعامة؛ فإنّ «كلّ من روى عنه أحد الثلاثة ثقة» كبرى، إذا انضّمت إليها صغراها، تنقّح موضوع حجّيّة خبر الثقة، وبتنقيح هذا الموضوع لا نصل إلى جعل كليّ.

فتخرج صغريات حجية الظهور.

وأما مثل «صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب» و «خبر الثقة حجة» فقد اتضح من البيان السابق.

وإنما الجدير بالبحث: بيان كيفية دخول النقوض التي أورد المصنّف خروجها عن ضابطة الميرزا.

النقطة الرابعة: نبحث النقوض التي أوردتها المصنّف على ضابطة الميرزا النائيني، بالنظر إلى ضابطة السيد الخوئي، قلنا:

أما صغريات حجية الظهور - كظهور صيغة الأمر في الوجوب-، فيما أنّ مناط السيد الخوئي ليس وقوع المسألة كبرى لقياس الاستنباط، بل المناط أنّ تُنتج جعلاً كلياً بلا ضمّ مسألة أصولية، يصدق عليها أنّها مسائل أصولية؛ لأنّنا بضمّ صغرياتها إليها، وبلا ضمّ مسألة أصولية أخرى، نستنتج جعلاً كلياً؛ إذ غاية ما نحتاج إليه في استنتاج الجعل الكليّ هو ضمّ «صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب» إلى صغراها، ثم ضمّ كبرى حجية الظهور إلى نتيجتها، وكبرى حجية الظهور ليست مسألة أصولية، فيصدق أنّنا استنتجنا جعلاً كلياً بلا ضمّ مسألة أصولية إلى صغريات حجية الظهور.

نعم. صغريات مباحث الألفاظ التي تنقّح رتبة الموضوع دون رتبة الحكم - كظهور "كل" في العموم، وظهور المشتق في المتلبس أو ما انقضى عنه التلبس، وظهور الألفاظ في الصحيح أو الأعمّ، بخلاف مثل ظهور صيغة الأمر في الوجوب- خارجة عن ضابطة المسألة الأصولية؛ لأنّ حالها كحال ظهور مسألة "الصعيد"، إذا انضمت إليها صغراها لا تُنتج لنا جعلاً كلياً، بل تنقّح

الموضوع فقط، فتبقى الحاجة إلى قاعدة تنقح محمول القضية كالوجوب والحرمة.

فإذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم»، قلنا:

لفظ "كلّ" ورد في هذه القضية،

وكّلما ورد لفظ "كل" كان ظاهرًا في الاستيعاب،

فلفظ "كلّ" في القضية يُراد به الاستيعاب.

وهذه النتيجة ليست جعلًا كليًا، بل تحتاج إلى قاعدة تنقح رتبة المحمول. فلا

قاعدة «كلما ورد لفظ "كل" كان ظاهرًا في الاستيعاب» مسألة أصوليّة.

والبحث في المشتق أيضًا ليس مسألة أصوليّة، وكذا البحث في الصحيح

والأعمّ؛ لعدم ترتب استكشاف جعل كليّ بضمّ صغراها إليها.

فلا بدّ من التفصيل في صغريات حجّة الظهور على ما ذهب إليه السيد

الخوئي، والنقض الذي أورده المصنف على الميرزا يوافق السيد الخوئي في قسم

منها كلام الميرزا، وفي قسم آخر يوافق المصنّف.

وأما مسألة اجتماع الأمر والنهي فهي على ضابطة السيد الخوئي داخلة في

المسائل الأصوليّة؛ لأنّ:

تارة نبي على الامتناع، فنحتاج إلى كبرى التعارض؛ إذ تُنتج بانضمام صغراها:

«لا يمكن اجتماع إطلاق «صلّ» وإطلاق «لا تغصب»»، وليست هذه النتيجة

جعلًا كليًا، فلا تكون مسألة أصوليّة.

وأما كبرى التعارض فنستنتج منها بانضمام صغراها جعلاً كلياً. فهي مسألة أصولية.

وأخرى نبنى على الجواز، فينتج لنا ثبوت الإطلاق، وهو صغرى الظهور، فلا نحتاج إلا إلى كبرى حجية الظهور، وهذه ليست مسألة أصولية. فتكون مسألة اجتماع الأمر والنهي مسألة أصولية؛ لأنها وإن احتاجت إلى ضمّ مسألة، ولكن هذه المسألة المضمونة ليست مسألة أصولية.

فيقال: «اجتمع الإطلاقان في الصلاة الغصبية» و «كلما اجتمع الإطلاقان بقي ظهور كلّ منهما»، فنستنتج: «ظهور الإطلاقين في الصلاة الغصبية باقٍ». وبضمّ كبرى حجية الظهور إلى هذه النتيجة نستنتج جعلاً كلياً، وكبرى حجية الظهور ليست مسألة أصولية، فتكون كبرى «كلما اجتمع الإطلاقان بقي ظهور كلّ منهما» مسألة أصولية.

ويكفي في كون المسألة أصولية أن تكون داخلية في ضابطة المسألة الأصولية على أحد تقديرها.

وكذا حال الاستصحاب؛ حيث إنّا قبل البحث عنها لا نعلم: أختص بالشبهات الموضوعية؟ أم تجري في الشبهات الحكمية أيضاً؟ فعلى تقدير اختصاصها بالشبهة الموضوعية لا تكون مسألة أصولية. ولكن يكفي لاندراجها في ضابطة المسألة الأصولية أنّها على أحد التقديرين تصدق عليها الضابطة.

وكذا القياس؛ فإنه على تقدير الحجية مسألة أصولية، وعلى تقدير عدم الحجية لا يكون مسألة أصولية. فهو مندرج في المسائل الأصولية.

النقطة الخامسة: تبين من جميع ما ذكرنا كفاية إنتاج المسألة جعلاً كلياً بلا حاجة إلى انضمام مسألة أصولية، ولو على بعض التقادير، لصدق المسألة الأصولية عند السيد الخوئي. ويكفي صدق هذه الضابطة على مسألة مرة واحدة.

وهنا ثلاث حالات: تارة يكون الصدور والدلالة ظنيين، وأخرى يكون الصدور ظنياً دون الدلالة، وثالثة تكون الدلالة ظنية دون الصدور.

ففي حالة كونهما ظنيين، إذا قال زارة: «ادع عند رؤية الهلال»، احتجنا إلى تنقيح الظهور والدلالة،

فإذا ضمنا «صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب» إلى صغراها، أنتجت: «صيغة "ادع" ظاهرة في الوجوب»، إذا ضمنا هذه النتيجة إلى «كلّ ظهور حجة» أنتجت: «ظهور "ادع" في الوجوب حجة».

وهذا بنفسه لا يكفي للوصول إلى الجعل الكلي؛ للحاجة إلى تنقيح حيثية الصدور بضمّ كبرى «حجية خبر الثقة». فلا تكون «حجية صيغة الأمر في الوجوب» بهذا اللحاظ مسألة أصولية؛ لاحتياجها إلى ضمّ مسألة أصولية أخرى.

وكذا كبرى «حجية خبر الثقة» تحتاج إلى ضمّ «حجية ظهور صيغة الأمر في الوجوب»، فلا تكون بهذا اللحاظ مسألة أصولية.

والحاصل أننا إذا اشترطنا في المسألة الأصولية عدم الحاجة إلى ضمّ مسألة أصولية أخرى في جميع الموارد، لم تبق مسألة تحت ضابطة المسألة الأصولية. لأنّ كلّاً من الكبرى المنقّحة للظهور والكبرى المنقّحة للصدور تحتاج إلى ضمّ الأخرى لتنتج الجعل الكليّ.

نعم. إذا كانت الظنية من جهة واحدة، كما إذا كانت الدلالة ظنية دون الصدور، فلا نحتاج إلى الكبرى المنقّحة لحجية خبر الثقة، وضمّ ظهور صيغة الأمر في الوجوب إلى صغرها يكفي لاستنتاج الجعل الكليّ، بلا أيّ ضمنية إلا كبرى «حجية الظهور» وهذه الكبرى ليست أصولية. فيصدق في هذه الحالة على «ظهور صيغة الأمر في الوجوب» أنّها لا تحتاج إلى ضمّ مسألة أصولية وهي تُنتج جعلاً كليّاً.

وكذا إذا كان الصدور ظنيّاً دون الدلالة، كما إذا ورد «يحرم نكاح الأمهات» بدلالة قطعية، واحتجنا إلى تنقيح الصدور. فكبرى «حجية خبر الثقة» إذا انضمت إليها صغرها أنتجت: «خبر الثقة بجرمة نكاح الأمهات حجة». فتكون كبرى «حجية خبر الثقة» مسألة أصولية على هذا التقدير.

قال في الدراسات: ج ١: ص ٢٤-٢٥، وما قاله هنا أوضح مما في المحاضرات: «لا بد وأن يترتب الاستنباط على المسألة الأصولية مستقلاً دون حاجة إلى ضم ضمنية، لكن لا مطلقاً ودائماً، بل في الجملة وموجبة جزئية ولو في مورد واحد، وجميع المسائل الأصولية كذلك».

مثلا مبحث حجّة الخبر يترتب عليه الاستنباط كذلك فيما لو فرضنا قيام خبر قطعي الدلالة غير مبتلى بالمعارض على وجوب شيء أو حرمة؛ فإنه حينئذ يترتب الاستنباط على نفس مسألة حجّة الخبر حينئذ من دون حاجة إلى ضم ضميمة.

وأما حجّة الظواهر فليست من مسائل الأصول، وإنما هي من المسلمات، وإلا لانهدم أساس الشرائع» - إلى أن قال: - «وأما مباحث الألفاظ كمبحث الأمر والنهي فكذلك؛ إذ يترتب عليه الاستنباط فيما لو ورد أمر قطعي السند والدلالة غير مبتلى بالمعارض» - إلى أن قال: - «وبالجملة فالميزان في المسألة الأصولية أن تكون بحيث لو انضم إليها صغراها أنتجت حكما فرعيا كليّا ولو في الجملة».

١٠ - تعريف علم الأصول ١٠

١٤٤١/٣/٢٢ - الأربعاء

ونلاحظ على ذلك:

أولاً أن: عدم احتياج القاعدة الأصولية إلى أخرى: إن أريد به عدم الاحتياج في كلِّ الحالات، فلا يتحقّق هذا في القواعد الأصولية؛ لأنّ ظهور صيغة الأمر في الوجوب - مثلاً - بحاجةٍ في كثيرٍ من الأحيان إلى دليل حجّة السند حينما تجيء الصيغة في دليل ظنيّ السند.

وإن أريد به عدم الاحتياج ولو في حالةٍ واحدةٍ فهذا قد يتفق في غيرها، كما في ظهور كلمة "الصعيد" إذا كانت سائر جهات الدليل قطعيةً.

وثانياً أن: ظهور صيغة الأمر في الوجوب وأيّ ظهورٍ آخر بحاجةٍ إلى ضمّ قاعدة حجّة الظهور، وهي أصوليّة؛ لأنّ مجرد عدم الخلاف فيها لا يخرجها عن كونها أصوليّة؛ لأنّ المسألة لا تكتسب أصوليّتها من الخلاف فيها، وإنّما الخلاف ينصبّ على المسألة الأصوليّة.

كان البحث في الضابطة التي أفادها السيد الخوئي - قدس سرّه -، وقد تبينت معاهما.

وفي كتاب المحاضرات نحو من التشويش في بيان الضابطة؛ إذ قد يستظهر من بعض عباراته أنّ ما أفاده السيد الخوئي ليس شيئاً سوى ما ذكره الميرزا النائيني وإنّما هو بزيادة قيد. فاشتراط النائيني في المسألة الأصوليّة أنّ تقع كبرى لقياس الاستنباط. والسيد الخوئيّ حينما رأى الإشكالات الواردة على هذه الضابطة، وأنّ بسببها تخرج بعض المسائل الأصوليّة - كبحت ظهور صيغة الأمر في الوجوب، واجتماع الأمر والنهي - حاول أن يُصلح كلام النائيني بإضافة قيد زائد بلا رفع اليد عن أصل الفكرة. فزاد: يكفي أن تُضمّ الصغرى إلى الكبرى من دون حاجة إلى ضمّ مسألة أصوليّة، لتكون الكبرى مسألة أصوليّة. فالمسائل الأصوليّة هي الكبريات التي تُنتج الجعل الكلّي من دون ضمّ مسألة أصوليّة. فبهذا القيد تدخل مسألة ظهور الأمر في الوجوب، وتدخل مسألة اجتماع الأمر والنهي.

وقد يستشَمّ هذا المعنى من بعض العبارات الموجودة في كتاب المحاضرات. وليس هذا مراد السيد الخوئيّ كما صرّح هو به في بعض كلماته الأخرى. أمّا ما ذكرناه في الدراسات فلا تبني المسألة الأصوليّة على وقوعها كبرى. فضابطتها أنّها قاعدة مستقلة في استنباط الجعل الكلّي.

ولعلّ هذا التشويش هو سبب تردد المصنّف في البحوث: ص ٢٨، حيث قال:

«أولاً: انه قد يراد عدم احتياجها إلى كبرى أصولية فوقها بل تكون هي كبرى القياس، وحينئذ يكون رجوعاً إلى المحاولة الأولى التي أفادها المحقق النائيني

(قده) وقد يراد عدم احتياجها إلى مسألة أصولية أخرى ولو لم تكن كبرى في قياس الاستنباط».

ولو اشترط أن تكون المسألة كبرى قياس الاستنباط لخرجت مسألة ظهور الأمر في الوجوب ومسألة ظهور النهي في الحرمة؛ لأنّ كبرها حجّة الظهور، وإنّ لم تكن مسألة أصوليّة.

الإشكال الأوّل على الحل الثاني:

ذكرتم في ضابطة المسألة أنّها كافية مستقلة لاستنباط الجعل الكلّي. فنسألکم: أتريدون نفي الحاجة في جميع الموارد؟ أم في الجملة ولو في مورد واحد؟ يرد على كلا الاحتمالين إشكال:

أمّا الاحتمال الأوّل فيلزم منه ألا تكون مسألة ظهور صيغة الأمر والنهي في الوجوب أو الحرمة مسألة أصوليّة. بل لا تبقى مسألة أصوليّة؛ لأنّ الدليل الظنيّ الدلالة والصدور يحتاج إلى تنقيح الظهور والدلالة، فمجرّد ظهور الأمر في الوجوب لا يكفي بوحدها لاستنباط جعل كليّ. كما أنّ مجرّد حجية خبر الثقة لا تكفي لاستنباط الجعل الكلّي. بل كلّ منهما يحتاج إلى الآخر. فتخرج المسألتان عن علم الأصول.

وأمّا الاحتمال الثاني - كما صرّح به هو أيضًا - فيلزم منه دخول «ظهور الصعيد» في مطلق وجه الأرض» في المسائل الأصوليّة؛ لأنّ الحالات لا تنحصر في الظنيتين، والظنية والقطعيّة، بل هناك حالة رابعة وهي قطعيّة الصدور والدلالة، كما إذا ورد متواترًا: «يجب التيمّم بالصعيد»؛ فإنّ الدلالة

قطعيّة، والصدور قطعيّ، فيكفي أن تضمّ الصغرى إلى هذه الكبرى لاستنباط الجعل الكلّي.

وهكذا جميع أبحاث اللغة.

الجواب الأوّل عن الإشكال:

هب أنّ الدلالة قطعيّة ومادّة «يجب» مثلاً نصّ في الوجوب. فحتى لو كانت الدلالة قطعيّة، لا يمكن استنباط الجعل الكلّي بمجرد ظهور "الصعيد" في مطلق وجه الأرض، بل لا بدّ من ضمّ كبرى كون «يجب» نصّاً في الوجوب. فإنّ قلت: ليست مسألة أصوليّة لأنّها مسلّمة،

قلنا: ليست مسلّمة؛ إذ هناك نزاع في كونه نصّاً في الوجوب، وفي كونه مشتركاً بين الوجوب والاستحباب.

فحينئذٍ نقول: «"يجب" نصّ في الوجوب» إذا ضُمّت إليها صغراها أنتجت الجعل الكلّي. فهي مسألة أصوليّة. كما قلنا في «صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب».

ردّ الجواب الأوّل:

السيد الخوئي لا يقبل كون الدلالة القطعيّة مسألة أصوليّة، ولهذا قال: إثبات كون كبرى حجية خبر الثقة مسألة أصوليّة يمكن بافتراض قطعيّة الدلالة؛ إذ لا يتوقف استنباط الجعل الكلّي حينئذٍ إلا على تنقيح الصدور.

والنكته في عدم قبوله كون «"يجب" نصّ في الوجوب» مسألة أصوليّة مع أنّ الضابطة تنطبق عليها، هي أنّها عبارة أخرى عن حجّة القطع. وما كان قطعياً

لا يكون من مسائل علم الأصول؛ حيث إنّ حجية القطع ليست مسألة أصوليّة؛ لأنّ حجية القطع إذا انضمت إليها صغراها لم نستنتج منهما جعلًا كليًا. وسيأتي بيان ذلك.

الجواب الثاني عن الإشكال:

ذكر السيد الخوئي هذا المثال بعينه في الدراسات، وقال: حتى لو فرضنا أنّ الدلالة قطعيّة، والصدور قطعيّ، مع ذلك لا يستنبط من ظهور "الصعيد" في مطلق وجه الأرض جعلًا كليًا.

بيانه أنّ الجعل هو: «وجوب التيمم بالصعيد»، ومتى كانت الدلالة والصدور قطعيان لما توقّفنا في الاستنباط.

وأما ظهور مثل "الصعيد" فلا يقع في طريق إثبات الجعل الكليّ. وإنّما ينقح الموضوع أو المتعلق.

والقاعدة الأصوليّة ما يستنتج منها جعل كليّ.

فحتى لو قطعنا بالجعل -وهو: «وجوب التيمم بالصعيد»- وحصل لنا إجمال في معنى الصعيد لم يضرّ باستنباط الجعل الكليّ.

ولهذا ذكرنا أنّ القواعد الفقهيّة المنقحة للموضوع خارجة موضوعًا عن الضابطة.

ولذا قال في الدراسات: ج ١: ص ٢٥:

«وهذا بخلاف غيرها من العلوم كمسائل اللغة مثلا فلا يمكن استنباط حكم واحد من شيء منها مستقلا و بلا ضم ضميمة، ففي اللغة يبحث عن معنى

الصعيد فهل يمكن استنباط الحكم من ذلك حتى فيما لو كان الدليل المشتمل عليه قطعي السند والدلالة ولم يكن مبتلى بالمعارض؟ لا يمكن ذلك، وسره ظاهر؛ فإنّ الأحكام دائماً تكون مستفادة من الهيئات، واللغة انما تتكفل بيان الموضوعات فقط، ولذا لا يمكن استنباط الحكم منها مطلقاً مستقلاً، وهكذا غير اللغة من العلوم».

نعم قوله: «الأحكام مستفادة من الهيئات» محلّ إشكال؛ فقد تكون مستفادة من المواد، ولكنه لا يضرّ بمحطّ النظر من كلامه.

الإشكال الثاني على الحل الثاني:

ذكر السيد الخوئي أنّ كبرى حجّة الظهور ليست مسألة أصوليّة؛ لكونها واضحة لم يقع الخلاف فيها.

ولكنّ مجرد عدم وقوع الخلاف فيها لا يوجب عدم كونها أصوليّة. أفئساط مسائل العلوم بوقوع الخلاف؟ فيكون المائر مائرًا بعديًا لا قبليًا، ونحن نبحت عن المميّزات القبليّة.

وإلا فيلزم أنّ تكون أكثر مسائل المنطق غير منطقيّة، وأكثر مسائل النحو غير نحويّة، وأكثر مسائل الفلسفة غير فلسفيّة؛ فإنّ هذه العلوم اتفافيّة في أكثر مسائلها.

فكبرى «ظهور صيغة الأمر في الوجوب» لا تكون مسألة أصوليّة؛ لأنّها لا بدّ من انضمامها إلى كبرى «حجّة الظهور»، وهي مسألة أصوليّة أيضًا.

فخرجت كبرى «ظهور صيغة الأمر في الوجوب» عن كونها أصولية، كما التزم به النائيني من أول الأمر.

قوله: «لأنّ مجرد عدم الخلاف فيها» إلى آخره:
هذه ليست مصادرة؛ لأنّ السيد الخوئي التزم بعدم أصولية كبرى حجية الظهور لوجود المانع، لا لعدم المقتضي. فكون المسألة مسلّمة مانع عن كونها أصولية. فليس نقاش المصنف مع السيد الخوئي من قبيل الدعوى في مقابل الدعوى كما كان مع الميرزا النائيني.

١١ - تعريف علم الأصول ١١

الخميس، ٢٣ ربيع الأول، ١٤٤١ هـ

وهكذا يتّضح أنّ الملاحظة الثالثة واردة على تعريف المشهور. [١٨]

والأصحّ في التعريف أن يقال: «علم الأصول هو العلم بالعناصر المشتركة لاستنباط جعلٍ شرعي»، وعلى هذا الأساس تخرج المسألة اللغوية كظهور كلمة "الصعيد"؛ لأنّها لا تشترك إلّا في استنباط حال الحكم المتعلّق بهذه المادّة فقط، فلا تعتبر عنصراً مشتركاً.^١

يمكن التعليق على ما أفاده السيد رحمة الله عليه بتعليقات:

التعليقة الأولى:

ينبغي التفريق بين أنحاء ثلاثة من العلوم:

فتارة يكون العلم حقيقياً، وأخرى يكون اعتبارياً، والاعتباريّ تارة يُجعل علماً لأجل غرض اعتباريّ في نفسه، وأخرى يُجعل علماً لأجل غرض طريقيّ لغيره. فالعلوم ثلاثة أنحاء ينبغي التفريق بينها:

أمّا إذا كان العلم حقيقياً لكون موضوعه حقيقياً، فلا محالة يوجد مائز حقيقيّ جعلت مسائله تحته. ولا علاقة لكون المسألة من العلم بكونها واضحة أو غير

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٧-١٨

واضحة. فالمائز بين العلوم الحقيقيّة مائز حقيقيّ، وكون المسألة من العلم نفس أمريّ.

ففي مثل هذه العلوم نطلب مائزًا حقيقيًا، فنقول: ما هو المائز الحقيقيّ بين الرياضيات وبين الفلسفة وبين الفيزياء وما شابهها. وكون المسألة من علم الرياضيات دون الفلسفة نفس أمري لا اعتباريّ.

وأما إذا كان العلم اعتباريًا، كعلم اللغة والأصول والفقه التي تبحث عن اعتبارات، إذا كان الغرض في نفس العلم، كصيانة اللسان عن الخطأ في المقال، قد يُقال لا معنى لإناطة كون المسألة من مسائل العلم بكونها واضحة أو غير واضحة.

وأما إذا كان الغرض من العلم الاعتباريّ طريقيًا إلى علم آخر - كعلم الأصول المتولّد في أحضان علم الفقه ليرفد مسائل علم الفقه - فما يبحث في هذا العلم الطريقيّ هو ما يحتاج إليه العلم الذي هو الغرض. فالأصوليّ يبحث ما يحتاج إليه الفقيه ولم يفرغ عن وضوحها.

فعلم الأصول ليس علمًا حقيقيًا، ولا مثل علم النحو الذي يتحقق غرضه في نفسه، بل هو علم اعتباريّ ذو غرض طريقيّ.

ورافديّة الأصول للفقه إنّما يكون في المسائل غير المسلّمة. وبهذا البيان يندفع الإشكال بمثل علم الرياضيات ولا بمثل علم النحو. ولهذا يقول السيد الخوئيّ أنّ الفاعل مرفوع مسألة نحويّة، مع أنّه يرى حجّة الظهور ليست مسألة أصوليّة.

فما يُفهم من تحليل تفريقه بين المسألتين أنّ الفرق بين غرض علم الأصول وبين غرض علم النحو؛ إذ ما كان غرضه متحققاً في علم آخر لا يبحث المسائل الواضحة.

التعليقة الثانية:

أيلزم من كلام السيد الخوئي أنّ يكون الضابط بعدياً؟ لا يلزم؛ لأنّ المناط عنده في كون المسألة أصوليّة ليس وقوع الخلاف، بحيث إذا وقع الخلاف فالمسألة أصوليّة، وإلا فلا. بل يقول: إذا كانت المسألة واضحة مسلّمة عند كلّ أحد بحيث يكون التشكيك فيها من قبيل الشبهة في مقابل البديهة فهي ليست مسألة أصوليّة.

فالمدار على الوضوح وعدم الوضوح. لا على وقوع الخلاف وعدم وقوعه. ولذا فالمسألة النظرية وإن اتّفقوا عليها تبقى مسألة أصوليّة. فاتفاق الأصوليين على البراءة في الشبهة الحكميّة الوجوبيّة -مثلاً- لا تُخرج المسألة عن كونها أصوليّة.

فما ذكره المصنّف من أنّ المدار على الخلاف ليس هو بالدقة ضابطة السيد الخوئي.

التعليقة الثالثة:

ومّا ذكر يتضح دفع إشكال أورد على السيد الخوئي، وهو أنّا إذا سلمنا ضابطة عدم وقوع الخلاف، نقول وقع الخلاف في حجّة الظهور من جهتين:

من الجهة الثبوتية؛ حيث أنكر ابن قبا أصل حجّة الظهور وقال باستحالة التعبد بالظنون.

ومن الجهة الإثباتية؛ حيث بحثوا: أیختص المقصود بالإفهام بحجّة الظهور؟ أم تشمل غيره؟ وبحثوا ثانيًا: أظهور الكتاب حجة؟ وبحثوا ثالثًا: أهي مشروطة بالظن الشخصي بالمراد؟ وبحثوا رابعًا: أهي مشروطة بعدم قيام منشأ على الخلاف؟

فكيف يُقال هي واضحة؟

بل السيد الخوئي ذكر هذه النزاعات ومع ذلك قال بأنّها مسألة بديهية. فالجواب عن هذا بأن يُقال:

أمّا الإشكال الثبوتي فلا يضرّ بالمسلمية والوضوح؛ لأنّه أشبه الشبهة في مقابل البديهية. كيف؟ وقد ذكر بعضهم شبهات على عدم اجتماع النقيضين. ولذا ترى ابن قبا هو بنفسه يعمل بالظنّ مع طرحه الإشكال على العمل بالظنّ. وأمّا الإشكال الإثباتي فلأنّ الإشكالات لا تضرّ بالمطلب. وهذا ما صرح به في هداية الأصول، وأشار إليه في الدراسات. فيكفي أن تكون المسألة في الجملة وعلى بعض التقديرات واضحة.

قال في الهداية: ج ١: ص ٢١-٢٢:

«بيان ذلك: أنّ مباحث الألفاظ -نحو البحث عن أنّ الأمر ظاهر في الوجوب أو لا- لا تحتاج دائمًا إلى تنقيح غيرها من المباحث الأصولية لاستنباط الحكم الشرعي؛ إذ نفرض الكلام في الخبر المقطوع الصادر الأمر

بوجوب شيء مثلاً، ونفرض أنّه بلا معارض، فالبحث عن كون الأمر ظاهراً في الوجوب يستنبط منه - بعد البناء على ظهوره فيه - وجوب ما قام الخبر المذكور على وجوبه، ولا نزاع بعد إثبات ظهور الأمر في الوجوب، في حجّيته؛ إذ حجّية الظواهر ممّا لا خلاف فيه ولم يشكّ فيه أحد، وإنّما الخلاف في خصوصيات هذه الكبرى، أي: حجّية الظواهر، فذهب منهم إلى حجّيتها مطلقاً، وآخر إلى حجّيتها بالإضافة إلى [٢٢] خصوص المقصودين بالإفهام دون غيرهم، وثالث إلى اشتراط الظنّ بالوفاق في حجّيتها، ورابع إلى اشتراط عدم الظنّ بالخلاف فيها، وخامس إلى اشتراط عدم كون الظاهر من ظواهر الكتاب.

وبالجملة لا ريب في أصل حجّية الظواهر في الجملة، ونحن نفرض الكلام فيما لم يستشكل فيه أحد، نفرض مثلاً كونه خبراً ومظنون الوفاق وبالإضافة إلى المقصودين بالإفهام.

والحاصل أنّنا: لا ندّعي أنّ كلّ حكم فرعي يستنبط من مسألة واحدة من مسائل علم الأصول بلا واسطة، بل ندّعي أنّ كلّ مسألة أصولية يستنبط منها الحكم الشرعي بلا واسطة في الجملة وبنحو الموجبة الجزئية، وهذا المعنى متحقّق في جميع المسائل الأصولية دون غيرها.

فلا يرد مثل هذا الإشكال على السيد الخوئي - قدّس سرّه -.

فالحاصل أنّ ضابطة المسألة الأصوليّة عند السيد الخوئيّ هي كلّ مسألة إذا ضممنّا إليها صغراها استنتجنا جعلًا كليًّا من دون ضمّ مسألة أصوليّة أخرى. فأدخلنا المسألة التي أصوليّة وأخرجنا التي ليست أصوليّة.

وبهذا يتبين الخلاف بين الميرزا بين السيد الخوئيّ؛ فإنّ الميرزا يقول لا فرق بين ظهور صيغة الأمر في الوجوب وبين صغريات حجية الظهور. ولذا جعل المدار على وقوع المسألة كبرى قياس الاستنباط، سواء أحتاجت إلى ضم مسألة أصوليّة، أم لا، وسواء أكانت واضحة، أم لا.

والسيد الخوئيّ يرى صغريات حجية الظهور مختلفة عن ظهور صيغة الأمر في الوجوب، والاختلاف بينهما أنّ الثاني يقع في استنتاج الجعل الكليّ، بخلاف الأوّل حيث ينقح الموضوعات فقط. فلنا أنّ نسأل أيضًا: ما الفرق بين وقوع المسألة كبرى وبين عدم وقوعها كبرى؟

فكلّ من السيد الخوئيّ ومن الميرزا النائينيّ له وجهة هو ناظر إليها.

الحل الثالث:

تبيّن من خلال إشكال المصنّف على الميرزا النائينيّ والسيد الخوئيّ أنّ الاعتراض مستحكم. ولا حلّ للاعتراض إلا بإضافة قيد «العنصر المشترك». ومن الواضح أنّ ظهور مادّة "الصعيد" ليس عنصرًا مشتركًا في استنباط الحكم الشرعيّ، وإنّما هي دخيلة في تنقيح هذه المادّة والأدلة التي جاءت فيها هذه المادّة كالتيّم والسجود.

فتخرج المسائل اللغويّة التي تنقح معاني أفراديّة لموادّ خاصة.

بخلاف مثل ظهور صيغة الأمر في الوجوب وأدوات العموم؛ فإنّ الفقيه يستفيد منه في استنباط الجعل الكلّي.

تأتي تفاصيل مراده، ما المراد بالعنصر المشترك؟ أوتخرج المسائل الرجاليّة بهذا القيد؟ أونحتاج إلى قيد الاستنباط كما في الكتاب؟ أم يمكن الاستغناء عنه كما في البحوث؟ ثم زاد في البحوث قيد "خاصّة"، فما المراد به؟

قوله: «والأصحّ»:

عبر بـ "أفعل" التفضيل لأنّ تلك صحيحة بلحاظ دفع بعض الاعتراضات، وهذه أصحّ لدفعها جميع الاعتراضات. أو هو استعمال لـ "أفعل" التفضيل في غير بابها.

١٢ - تعريف علم الأصول ١٢

السبت، ٢٥ ربيع الأول، ١٤٤١ هـ

كان البحث في الضابطة التي ذكرها المصنّف للمسألة الأصوليّة. وقد ذكرنا أنّ التعريف الذي ذكره لا يفترق عن المشهور إلا بقيد «العنصر المشترك»، وإلا فقد حافظ على خصوصيّات تعريف المشهور. وأراد بهذا القيد أن يُخرج المسائل اللغويّة، ولم يرتض بحلّ الميرزا النائيني والسيد الخوئي.

إلا أنّ هذا القيد وإن استطاع أن يُخرج المسائل اللغويّة، لا يستطيع إخراج المسائل الرجاليّة؛ فإنّ التوثيقات الخاصّة والعامة تبقى يصدق عليها أنّها عناصر مشتركة. فقاعدة «كل من روى عنه الثلاثة فهو ثقة» قاعدة سيالة يمكن التوصل بها إلى جعل كليّ ككبرى حجّية الظهور، ولا تختص بمادّة خاصّة. كما أنّ «القياس من الشكل الأوّل منتج» عنصر مشترك في استنباط الحكم الشرعيّ.

بخلاف ما ذكره الميرزا والسيد الخوئي؛ حيث إنّهما جاءا بضابطة تميّز المسألة الأصوليّة عن غيرها، فأخرجت الرجال واللغة والمنطق. فعلى ضابطة السيد الخوئي مثلاً تخرج مسائل المنطق لاحتياجها إلى كبرى، كما هو الحال في مسائل اللغة والرجال.

فقيده «العنصر المشترك» لا يفي إلا بإخراج المسائل اللغوية، ولا يكون مميّزاً بين المسألة الأصولية وبين مسائل غيره من العلوم.

ولهذا أفاد المصنّف في التقريرات أنّ هذا التعريف لا يفي بحلّ جميع المشاكل، ولا يميّز المسألة الأصولية عمّا سواها. فأفاد في البحوث: ج ١: ص ٣١ - وقريب منه في المباحث - أنّ الأصول هو: «العلم بالعناصر المشتركة في الاستدلال الفقهيّ خاصّة».

والكلام يقع الآن في توضيح هذه الضابطة:

النقطة الأولى: العنصر المشترك

يرى المصنّف أنّ المسألة لا تكون أصوليّة إلا إذا كانت عنصراً مشتركاً بين أبواب الفقه.

أمّا المراد بـ «العنصر المشترك» فهو أنّ تكون القاعدة لا بشرط من جهة مادة معيّنة.

فإذا جئنا إلى الفقه رأيناه يبحث الأحكام العارضة على أفعال المكلفين. فموضوع علم الفقه: الأحكام العارضة على فعل المكلف.

فتارة تتدخل القاعدة في تحديد مادّة معيّنة فتكون قاعدة بشرط شيء من حيث المادة، كتعلقها بخصوص باب الديات، أو الصلاة، أو الزكاة.

ومقتضى اختصاص القاعدة بباب معيّن من أفعال المكلفين: عدم اطرادها في سائر أبواب الفقه.

بل هي قاعدة تتناسب مع تلك المادة الخاصة التي تعالجها. كمعالجة مسألة في الصوم، أو البيع، أو الديات.

فهذه القاعدة إذا نُسبت إلى مادتها -أي: فعل المكلف- كانت تعالج بشرط شيء.

ومقتضى كونها بشرط شيء أن لا تكون سيّالة في أبواب الفقه.

فقاعدة الحيلولة -مثلاً- تعالج صلاة المكلف، وهو في صورة ما إذا شك في صلاته بعد انتهاء الوقت.

فهذه القاعدة التي بشرط شيء من جهة مادة دون مادة، فلا تكون أصوليّة. ولذا قال في المباحث: ج ١: ص ٣٤:

«القواعد الأصوليّة لا تؤخذ فيها مادة معيّنة من موادّ الفقه -أعني: فعلاً معيّناً من أفعال المكلفين كالصلاة والصوم والزكاة وغير ذلك، أي: إنّها تكون لا بشرط تجاه هذه الموادّ، كما أنّ القواعد المنطقيّة لا تؤخذ فيها مادة معيّنة من موادّ العلوم، فهي لا تتكلم عن الموادّ الفيزيائيّة، ولا الأعداد الرياضيّة، ولا الأدوية الطبيّة، ولا غير ذلك، وإنّما تتناول صورة الاستدلال التي تسري في كلّ هذه العلوم».

ولذا قال المصنّف في الحلقة الأولى أنّ الأصول بالنسبة إلى الفقه كالمنطق بالنسبة إلى باقي العلوم؛ فإنّ المنطق يرفد سائر العلوم لا بشرط من جهة مادة خاصة.

وهذا القيد يُخرج أموراً ثلاثة:

١ - القواعد الفقهيّة؛ فإنّها تعالج مادّة من مواد الفعل، وليست سيالة إلى جميع الموارد. فقاعدة «ما يُضمن بصحيحه يُضمن بفاسده» مثلاً تعالج مادة معيّنة، وهي مسألة الضمان، دون القصاص والزكاة وما شابهها.

٢ - مسائل اللغة - كظهور كلمة "الصعيد" في مطلق وجه الأرض، وظهور "اليقين" في معنى كذا-؛ لأنّها قاعدة مأخوذة بشرط شيء، وهو علاج الحكم المرتبط بهذه المادّة.

٣ - علاج آحاد الروايات، وهو ما يسمّى بفقّه الحديث.

ثمّ زاد في البحوث أمراً رابعاً: مباحث الصحيح والأعمّ ومباحث المشتقّ؛ لأنّ بحث الصحيح والأعمّ إنّما يتدخل في علاج الحكم المتعلق بما يتأتّى فيه الصحيح والأعمّ، وقد مرّ أنّ هذا البحث لا يتأتّى في جميع الموادّ، حيث أوقعوا البحث فيه من جهتين:

من جهة البسائط والمركبات، أيّ تصفّ بهما خصوص المركّب؟ أم يشمل البسائط؟ فذهب المشهور إلى أنّهما وصفان للمركّبات.

ومن جهة الأسباب والمسبّبات، إذ قالوا لا يتصف الطهور المسبّب عن الغسلتين والمسحتين بالصحيح والأعمّ، وإنّما يتصف السبب.

فصارت قاعدة الصحيح والأعمّ بشرط شيء من جهة مادّة دون مادّة.

ولأنّ بحث المشتقّ، أهو في خصوص المتلبس؟ أم الأعمّ منه وممّن زال عنه التلبّس؟ بحث مرتبط بالمشتقات دون الجوامد، كالصلاة.

ولهذا قال في المباحث: ص ٣٥:

«وبهذا القيد تخرج مباحث الصحيح والأعم، ومباحث المشتق، من علم الأصول؛ حيث إنّها مختصة بمادة معينة من المواد. فبحث المشتق إنّما يتدخل في استنباط حكم فعل مضاف إلى مشتق من المشتقات، كوجوب إكرام العالم، لا كوجوب الصلاة مثلاً. وبحث الصحيح والأعم إنّما يتدخل في استنباط حكم مضاف إلى فعل يكون فيه الصحيح والأعم».

إشكال: قد يُقال: بناءً على ذلك لا بدّ من خروج مسألتين من علم الأصول: ظهور صيغة الأمر في الوجوب، وظهور صيغة النهي في الحرمة؛ فإنّ الأوّل يعالج خصوص الواجب، والثاني يعالج خصوص الحرام. فلا بدّ من الالتزام بخروجهما من الأصول. فكيف يُجاب عن هذا الإشكال؟

إشكال آخر: ما ذكرتم يستلزم خروج «النهي عن العبادة يقتضي الفساد»؛ لأنّها مختصة بالعبادات. وإنّ قلت بجريانها في المعاملات أيضاً، قلنا هناك أمور ليست داخلية في العبادات ولا في المعاملات، كالديات.

راجع المباحث: ص ٣٥؛ حيث حاول المصنّف حلّ هذين الإشكالين.

النقطة الثانية: كون العنصر المشترك من عناصر الاستدلال الفقهيّ

وهذا ما ركّز عليه المصنّف في المباحث ص ٣٧ دون البحوث.

والمراد بالاستدلال الفقهيّ هو ما ذكره الميرزا النائينيّ من الاستدلال الذي يقوم به الفقيه لتحديد الجعل الكلي، وهو ما عبّر عنه الميرزا بقياس الاستنباط. نعم. لم يقيّد المصنّف المسألة كالميرزا بوقوعها كبرى.

ومرادّه بهذا خروج ما لم يقع في نطاق الاستدلال، كقاعدة الفراغ وأصالة الصحّة؛ فإنّهما وإنّ كانتا عنصريّن مشتركين، إلّا أنّهما يختصان بالشبهات الموضوعيّة.

فهذه القواعد لا يستنتج منها جعل كليّ. بل لا بدّ من فرض كون الجعل الكليّ بيّنًا والغموض في التطبيق لطوء أمور خارجيّة. ولكنّ هذه الأمثلة تخرج بالقيد السابق -وهو العنصر المشترك- كما في المباحث.

فلا تكون هذه عنصراً مشتركاً.

ولهذا حاول في المباحث أن يُخرج بهذا القيد صغريات مباحث الرجال؛ فإنّ وثاقة زرارة ومحمد بن مسلم مثلاً لا يقع في القياس الأخير لاستنباط الحكم الشرعيّ، كما سبق شرحه في كلام الميرزا والسيد الخوئيّ. فإذا جاءتنا رواية لزرارة دالة على نجاسة العصير العنبي بالغليان، فنحتاج إلى قياسين، أحدهما:

هذا خبر زرارة + زرارة ثقة = هذا خبر ثقة

والآخر:

هذا مما أخبر به الثقة + كل ما أخبر به الثقة حجّة = هذا الذي أخبر به زرارة حجّة.

فالقياس الأخير لم يقع فيه وثاقة زرارة.

وبهذا يتضح الفرق بين التعبير بـ «العنصر المشترك في استنباط الجعل الكلّي» وبين «العنصر المشترك في الاستدلال الفقهي»؛ حيث تخرج مسائل الرجال بالتعبير الأوّل دون الثاني.

والغريب أنّ المصنّف وإنّ عبّر في المباحث بالتعبير الأوّل، إلا أنّه في بيان موضوع علم الأصول جاء بما يناسب التعبير الثاني الموجود في البحوث.

النقطة الثالثة: كون العنصر مرتبطاً بطبيعة الاستدلال خاصّة

وهذا موجود في البحوث دون المباحث؛ لإخراج المسائل المنطقيّة؛ فإنّها لا تقع في خصوص علم الفقه، بل تكون عناصر مشتركة في جميع العلوم. ولكن يمكن الاستغناء عن هذا القيد؛ لأنّ هيئة القياس لا تقع في قياس الاستنباط.

فيكفي «الاستدلال الفقهي» لحصر القواعد في القياس الأخير. وهناك قيد رابع ركّز عليه في البحوث، وهو كونه دليلاً. يأتي بيانه.

١٣ - تعريف علم الأصول ١٣ - موضوع علم الأصول ١

الأحد، ٢٦ ربيع الأول، ١٤٤١ هـ

وصل بنا الكلام إلى القيد الأخير الذي أفاده المصنّف، وهو اشتراط كون العنصر المشترك مما يستعمله الفقيه في الاستدلال الفقهيّ، بحيث يجعله دليلاً على الجعل الشرعيّ الكليّ. فلا بد من اتصاف المسألة الأصوليّة بالدليّة على الجعل الشرعيّ الكليّ.

فلا بد من التعرض لأنحاء الدليّة - كما في البحوث: ص ٣٢-:

١ - الدليّة اللفظيّة: ويُراد بها كلّ دليل تكون دلالته على أساس الوضع اللغويّ. فتدخل مباحث الألفاظ، كتنقيح صيغة الأمر والنهي ومدلول "كل".

٢ - الدليّة العرفيّة: كالظهورات الحاليّة والسياقات ودلالة الفعل والتقرير. ودمج المصنّف هذه الدليّة بالنحو الأوّل، ولكنّها غير لفظيّة.

٣ - الدليّة العقليّة الكاشفة: ما تكون دلالته على الجعل الكلي من قبيل الدلالات العقليّة. وهذا ينقسم إلى قسمين:

١. الدليل العقلي البرهانيّ: الدليل الذي تكون دلالته على أساس علاقات واقعيّة يكشف عنها العقل البديهيّ، أو بتوسط براهين يستطع العقل أن يكشف عنها. وهذا ما يُبحث تحت عنوان "الملازمات العقليّة"، ولها قسمان: المستقلة وغير المستقلة.

٢. الدليل العقليّ الاستقرائيّ: الدليل القائمة دلالة على حساب أساس الاحتمالات. ويدخل في هذا القسم: التواتر، والإجماع، وبعض ما يُسمّى في الحلقة الثانية بوسائل الإثبات الوجدانيّ.

وهذا التقسيم مبني على غير فلسفة المشاء؛ إذ درستّم أنّ الاستقراء لا بد أن يرجع إلى البرهان، ولولاه لما أورث اليقين. هذا بناء على المشاء، ولكنّ المصنف لا يُرجع الاستقراء إلى البرهان، بل يراه بعرضه، وإن لم يمرّ بالبرهان.

٤- الدليلية الشرعيّة: ما يُعالج بحث جعل الحجج للظنون. فليس دليلًا لفظيًا، ولا عرفيًا عامًّا، ولا عقليًّا. وإنّما يُبحث ما جعله الشارع دليلًا. وهذا يدخل فيه قسمان:

٣. الأمارات، وهي ما تكون دليليتها قائمة على أساس لحاظ الكشف عن الواقع. أي: الملحوظ في جعل الحجية لها: قوة الاحتمال.

٤. والأصول العمليّة، وهي ما تكون دليليتها غير قائمة على أساس لحاظ الكشف عن الواقع، بل الملحوظ حيثية نوع الحكم المشكوك، بوحدها، فأصل محض، وإنّما بتطعيمها بلحاظ الواقع، فأصل مُحَرَّر.

٥- الدليلية العقليّة العمليّة: كل كبرى عقلية يُدركها العقل في تشخيص الوظيفة تجاه الواقع المشكوك، كالبراءة العقليّة، والاحتياط العقليّ، ولزوم دفع الضرر المحتمل.

ومن هنا يتضح أنّ كلّ هذه الأقسام تجتمع تحت عنوان "الدليليّة"، ومعناه إثبات الجعل الشرعي بالوجدان، أو التعبد، أو بلحاظ التنجيز والتعذير.

وهذا ما فسرنا به معنى الاستنباط.

وبهذا الخصوصية نستطيع إخراج صغريات حجية خبر الثقة، أي: مباحث الرجال؛

لأنّها لا يصدق على كون الناقل ثقةً أو غير ثقة أنّه دليل. وإنّما الدليّة لخبر الثقة بنحو الدليّة الشرعيّة. والمنقّح لموضوع الدليّة هو علم الرجال. ومن هنا يتضح أنّ مجموع كلام المصنّف مشتمل على وجهين لإخراج مسائل الرجال:

الأوّل ما في المباحث من أنّ مسائل الرجال خارجة عن علم الأصول؛ لأنّها لا تقع في الاستدلال الفقهيّ.

والثاني أنّها ليست لها صفة الدليّة على الجعل الكلّي.

سؤال: قد يُقال: كما أنّ تنقيح صغريات خبر الثقة تنقيح لموضوع الدليّة، كذلك صغريات حجية الظهور، كظهور اللفظ في العموم والإطلاق؛ فإنّها تنقّح موضوع الدليّة - وهي كبرى حجية الظهور -. هذا تمام الكلام في بحث التعريف.

موضوع علم الأصول

النقطة الأولى: اختلفوا في تحديد موضوع علم الأصول:

فذهب جماعة إلى أنّ الموضوع هي الأدلة الأربعة بوصف الدليّة - كما يظهر من المحقق القميّ -،

وجاء صاحب الفصول وقال إنّ الموضوع هي ذات الدليل؛ لأنّ تقييد الموضوع بوصف الدليليّة يستلزم عدم كون البحث عن دليليّتها بحثًا أصوليًا. فالبحث عن دليليّة الدليل بحث عن تحقق الموضوع، لا عن عوارض الموضوع. فالبحث عن حجية السنة والإجماع مثلاً بحث عن دليليّة الدليل، وبعد إثبات دليليّته لا يبقى شيء داخلًا في الأصول.

فلا بد أن يُقال إنّ الدليليّة من عوارض الموضوع، والموضوع هو الدليل. وجاءوا بعد صاحب الفصول وقالوا: هذا لا يعكس جميع مسائل الأصول؛ فإنّ البحث عن الأصول العمليّة ليس بحثًا عن الأدلة الأربعة. بل البحث عن خبر الثقة بحث عن الحاكي عن السنة، لا عن السنة. وهكذا تخرج صغريات حجية الظهور، والتعارض، وغيرهما من المسائل. فهذه ضابطة قاصرة.

فوقع البحث في الموضوع بتفصيل من الآخوند:

ما معنى موضوع العلم؟ أيلزم أن يكون لكل علم موضوع؟ أمّا في البحث الأوّل فهو بحث منطقيّ، وذكره الفلاسفة، ولكنّ الأصوليّ نقّح المطلب ليُشبع حاجته، فقال: موضوع كل علم ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة. فكلّ عارض ذاتيّ من مسائل العلم. والمحور المحفوظ في جميع هذه العوارض الذاتيّة هو الموضوع.

وبهذا يتضح أنّ بعضهم عبّر عن الموضوع بالمحور الذي تدور حوله مسائل العلم، وبعضهم بالجامع لموضوعات مسائل العلم، وهكذا، وكلّ هذه التعبيرات ترجع إلى جامع واحد، وهو ما ذكر في المنطلق.

وقد تعرضنا لبحث العرض الذاتي في الكفاية، والآن نغمض الطرف عنه؛ لأنّ المصنّف لم يشر إليه.

فيبقى السؤال الثاني، وفي جوابه عدّة مبان:

١- مسلك على لزوم وجود موضوع لكل علم، سواء أكان العلم حقيقيّاً، أم كان اعتباريّاً، وسواء أستطعت أن تصل إليه، أم لا. ومن أقطابه الآخوند، وقيل هو المشهور بين المنطقيين.

٢- ومسلك على عدم الدليل على لزوم وجود موضوع لكل علم، لا في العلوم الحقيقيّة، ولا في العلوم الاعتباريّة.

فقد يوجد موضوع للعلم، وقد لا يوجد.

بل بعض العلوم يستحيل إثباتاً وجود موضوع واحد لها. وهذا ما يظهر من السيد الخوئيّ.

٣- مسلك على أنّ العلوم الحقيقيّة لا بدّ لها من موضوع، بخلاف العلوم الاعتباريّة. وهذا ما يظهر من جماعة من الفلاسفة.

والمصنّف لم يذكر مبناه، ولكنّه جاء بموضوع لعلم الأصول، وهو: الأدلة المشتركة في الاستدلال الفقهيّ.

ويقع البحث إنّ شاء الله في المراد بقوله: «الأدلة المشتركة»،

وفي الفرق بين الموضوع وبين التعريف،
وفي الفرق بين العنصر المشترك وبين الأدلة المشتركة.

١٤ - موضوع علم الأصول ٢

الاثنين، ٢٧ ربيع الأول، ١٤٤١ هـ

موضوع علم الأصول

موضوع علم الأصول - كما تقدم في الحلقة السابقة -: «الأدلة المشتركة في الاستدلال الفقهي». والبحث الأصولي يدور دائماً حول دليّتها.

هناك فرق بين الغرض من التعريف وبين الغرض من الموضوع. فقد يُقال إنّ ما ذكره المصنّف في الموضوع عين ما ذكره في التعريف. والمعروف عندهم أنّ الغرض من التعريف هو إعطاء مائز قبليّ؛ حيث يترقب جعل ضابطة كليّة بها تتميز مسائل العلم عن باقي العلوم. فأيّ مسألة من مسائل علم الأصول إذا وُضعت تحت هذه الضابطة علمنا أنّها أصوليّة.

ولهذا جاء الأعلام وبيّن كلّ منهم مائزاً لمسائل علم الأصول. وإنّ سألتهم: ما هو الموضوع الذي تدور حوله مسائل العلم بحيث يُبحث عن عوارضه؟ لم يفِ التعريف بموضوع العلم. فمن عرّف علم الأصول بالعلم بالكبريات، لا يبيّن في تعريفه الكبريات ما هي؟ وإنّما يعطي الضابطة والعنوان، دون المعنون. فليست وظيفة التعريف: تحديد المعنون، وإنّما وظيفته إعطاء الضابطة الكليّة.

ولذا نسأل الميرزا النائيني والسيد الخوئي: ما هي الكبريات؟ وما هي القواعد؟
فقد يوجد معنون واحد، وقد لا يوجد معنون واحد.

ولذا تراهم لم يختلفوا في وجود تعريف للعلم، ولكنهم اختلفوا في وجود موضوع
واحد للعلم.

النقطة الثانية:

التعريف يحدّد الضابطة العامّة للمسألة الأصوليّة. ونسبة الضابطة للمسائل
نسبة الكلّي إلى أفرادهِ ومصاديقهِ، بحيث إذا نسبنا موضوعات المسائل إلى
موضوع الضابطة كانت الموضوعات مصاديق للموضوع المحدّد في الضابطة،
وإذا نسبنا المحمولات فيها إلى المحمول فيها كانت عينه، أو مصاديق له.

فإذا نظرنا إلى تعريف المشهور لعلم الأصول - وهو: «العلم بالقواعد المهمّة
لاستنباط الحكم الشرعيّ» - ونسبنا القواعد - كقاعدة «خبر الثقة حجة» -
رأيت النسبة بينهما نسبة العنوان إلى المعنون، وعلقة الكلّي إلى الأفراد.

ولهذا قالوا إنّ التعريف يحكي المسائل إجمالاً.

فما يتّرب من التعريف: بيان ضابطة العلم، وضابطة العلم ما يصلح للانطباق
على كل مسألة من مسائله، موضوعاً ومحمولاً، ونسبةً.

وكذا الضابطة التي جاء بها السيد الخوئي: «كبريات إذا انضمت إليها
صغرياتها أنتجت جعلاً كلياً بلا حاجة إلى انضمام مسألة أصوليّة أخرى».
إنّ جئت بكلّ مسألة من مسائل علم الأصول لانطبقت الضابطة على تلك
المسألة، وكانت الضابطة عنواناً مشيراً إلى تلك المسألة.

النقطة الثالثة:

موضوع العلم عبارة عن الجامع الذي يحوي جميع موضوعات مسائل العلم؛ حيث إنّ قوام العلم بمسائله، وعلقة الموضوع بموضوعات المسائل علة الاحتواء والإشارة إليها. ولو كانت العلة بين موضوع العلم وبين موضوعات المسائل علة المباينة، لما صار موضوعاً للعلم.

فيتبين أنّ حينما تحدّد الموضوع، تحدّد جامعاً لموضوعات مسائل علم الأصول. وهذا ما يبحثه الأصوليون: أيّمكن ذكر جامع للموضوعات؟ أم لا؟ فقال بعضهم باستحالة ذلك، كما في الفقه؛ لأنّ بعض المسائل تبحث عن فعل المكلف الوجودي، وبعض المسائل تبحث عن فعل المكلف العدمي، ولا جامع بين الوجود والعدم. فلا بدّ من الإتيان بجامع يدخل موضوعات مسائل العلم دون موضوعات مسائل باقي العلوم.

ومن هنا يتضح الفرق بين التعريف وبين الموضوع، وإنّ كان كلّ منهما عنواناً مشيراً.

النقطة الرابعة:

ما ذكره المصنّف في التعريف ضابطة جامعة بين مسائل العلم بما لها من الموضوع والمحمول والنسبة. فالعنصر المشترك لا بدّ من أن يكون قضيّة، لا مفردة.

وما ذكره المصنّف في الموضوع يترقّب منه معنى أفراديّ، أي: عنوان عامّ تنطوي تحته جميع موضوعات مسائل العلم.

وهذا الجامع هي: «الدليّة» ولذا قسّمنا الدليل إلى أنحاء: دليل لفظي، وعرفي، وعقلي البرهاني والاستقرائي، وأمانة وأصل، ووظيفة عقلية. وهذه العناوين كلّها أدلة. فالجامع بينها هي الدليّة.

وهذه الأدلة لا بدّ من أن تكون مشتركة في الاستدلال الفقهيّ. فيصح أن يُقال: الموضوع الحاوي لجميع موضوعات المسائل، هو: «الأدلة المشتركة التي تكون في الاستدلال الفقهيّ».

ومرادنا بـ «الأدلة المشتركة» ليس «العنصر المشترك» المذكور في التعريف؛ لأنّ «العنصر المشترك» عنوان مشير إلى قضايا هي مسائل العلم. بل يُراد به مثل: «خبر الثقة»؛ إذ فيه صفة الدليّة، بغضّ النظر عن محموله.

وإن شئت قلت: الدليل على أنحاء،

فإذا جئنا إلى الدليل اللفظي، قلنا أنّ الدليل هي: "صيغة الأمر" و "صيغة النهي" و "العموم" و "الإطلاق"، بغضّ النظر عن كونها حجة أو غير حجة. وكذا الدليل العرفي العام، فالدليل هو "فعل المعصوم" و "تقرير المعصوم".

وكذا الدليل العقلي البرهاني، فالدليل هو "الإجماع" -على بعض النظريات- ، وغير البرهاني كـ "التواتر"،

وكذا الدليل الشرعيّ كـ: "الظهور" و "خبر الثقة"،

والأصول العملية كـ "البراءة"، و "التخير"، و "الاستصحاب"،

والأصول العمليّة العقلية كـ "قبح العقاب بلا بيان" و "دفع الضرر المحتمل".

فلا علاقة لنا برتبة المحمول. بل كل ما يتصف بالدليّة ويكون عنصراً مشتركاً في الاستدلال الفقهيّ، يكون مشاراً إليه بعنوان "الدليل". ولا يشذّ أيّ موضوع عن هذا العنوان الكلّيّ.

فالعنصر المشترك يختلف عن الأدلة المشتركة.

النقطة الخامسة:

المحمول لموضوعات مسائل العلم هي: الدليّة. يأتي بيان معنى دليّة الأدلة، كدليّة خبر الثقة، والإجماع، وما شابههما.

قوله: «الأدلة المشتركة»:

عبر بالأدلة ولم يعبر بالعنصر المشترك لأنّ العنصر المشترك وإنّ عبّر به تسامحاً عن معنى أفراديّ لا يغني عن التعبير بالأدلة؛ إذ قد يكون الشيء عنصراً مشتركاً في الاستدلال الفقهي ولكن لا يكون من موضوعات المسائل. ثم لا بدّ أن تكون الأدلة مشتركة.

كما أنّه لا بدّ أن تكون الأدلة أدلة مشتركة في الاستدلال الفقهيّ.

١٥ - موضوع علم الأصول ٣

الثلاثاء، ٢٨ ربيع الأول، ١٤٤١ هـ

وعدم تمكّن بعض المحقّقين من تصوير موضوع العلم على النحو الذي ذكرناه أدّى إلى التشكّك في ضرورة أن يكون لكلّ علمٍ موضوع، ووقع ذلك موضوعاً للبحث.

فاستدلّ على ضرورة وجود موضوع لكلّ علمٍ بدليلين:

أحدهما: أنّ التمايز بين العلوم بالموضوعات، بمعنى أنّ استقلال علم النحو عن علم الطبّ إنّما هو باختصاص كلّ منهما بموضوعٍ كلّيّ يتميّز عن موضوع الآخر، فلا بدّ من افتراض الموضوع لكلّ علم.

وهذا الدليل أشبه بالمصادرة؛ لأنّ كون التمايز بين العلوم بالموضوعات فرع وجود موضوع لكلّ علم، وإلاّ تعيّن أن يكون التمييز قائماً على أساسٍ آخر، كالغرض.

كان البحث في تنقيح موضوع علم الأصول بحسب رأي الماتن، ووصل بنا الكلام إلى النقطة الأخيرة.

ذكرنا أنّ الموضوع هو العنوان المشير إلى موضوعات مسائل العلم. وقلنا أنّ هذا العنوان المشير عند المصنّف هي الأدلة المشتركة في الاستدلال الفقهي، وهو عنوان حاك عن صيغة الأمر، وصيغة النهي، والتواتر.

فيقع السؤال: ماذا يبحث الأصوليّ عن أحوال هذا الموضوع؟
غرض الأصوليّ: إثبات الجعل الكلّي. فما يبحث عنه هي الدليّة بمعنى الإثبات الفعليّ للجعل الكلّي.

وهذا الإثبات الفعليّ للجعل الكلّي تارة يكون وجدانيّاً، وأخرى تعبديّاً، وثالثة تنجيزيّاً وتعديريّاً. وهذا يختلف باختلاف الأدلة الخمسة التي ذكرناها.
فخبر الثقة مثلاً، يبحث الأصول عن قدرته لإثبات الجعل الكلّي، إثباتاً تعبديّاً. ففي مورد الأمارات نبحت عن اعتبار الشارع طريقاً إلى الجعل. وأخرى نبحت عن الإثبات الوجدانيّ، ويدخل فيه مثل التواتر، والارتكاز، والإجماع -على بعض المسالك-.

وثالثة نبحت الإثبات التنجيزيّ والتعديريّ، وهو ما يرتبط بالدليل الشرعيّ في مورد الأصول العمليّة، وفي الدليل العقليّ المنقح للوظيفة العمليّة. فنبحث: أثبت البراءة الجعل الشرعيّ تعديراً؟ أو ثبت الاحتياط الجعل الشرعيّ تنجيزاً؟ فالجامع المشترك في عنوان الدليّة: إثبات الجعل الكلّي، بما يشمل الإثبات الوجدانيّ والتعديريّ والتنجيزيّ.

ومن هنا يتضح الجواب عما طرحناه سابقاً: البحث عن الدليّة بعد اتضاح أنّ الموضوع هو الدليل، بحث مستدرِك؛ لأنّه أشبه بالقضيّة المشروطة بشرط المحمول.

فالجواب أنّ عنوان "الأدلة" مشير إلى ما يترقّب منه الدليّة وله شأنية ذلك. فيقال: خبر الثقة فيه ترقّب أنّ يكون له الدليّة. فلعلّ الشارع يحدّد الأدلة. فالجامع بين الموضوعات هي الدليّة بمعنى الإثبات الفعليّ للجعل. كما يتضح الجواب عن السؤال عن معنى الدليّة، فهي بمعنى إثبات الجعل الكلّي، سواء كان وجدانيّاً وحجّيته ذاتية، أم تعبديّاً وحجّيته تعبدية، أم تنجيزيّاً وتعديريّاً.

ولذا ذكر المصنّف في التعريف: «العلم بالعناصر المشتركة في الاستدلال الفقهي التي يستعملها الفقيه كدليل على إثبات الجعل الكلّي». وقوله: «كدليل على إثبات الجعل» إشارة إلى المحمول. ثمّ ههنا يرد سؤال:

هذا الكلام وجيه إذا كنّا نبحث عن الأدلة المشتركة الظنيّة التي يترقّب الإثبات التعبديّ فيها، كالبحث في دليّة خبر الثقة. أمّا الأدلة القطعيّة - كالتواتر والارتكاز والسيرة العقلانيّة - ففرضها فرض دليّتها. فمتى ما فرضت هذه الأدلة المشتركة القطعيّة، كان فرضها فرض دليّتها.

ف"الأدلة المشتركة" عنوان مشير إلى "التواتر" مثلاً، وبمجرّد تحقق التواتر تتحقّق دليّة التواتر، فلا معنى للبحث عن دليّته.

وكذا الأصول العملية العقلية، دون الشرعية. فقبح العقاب بلا بيان بمجرد إدراكه صار فعلياً، وفرضه فرض فعليته.

ومن هنا قد يُقال: البحث في الأصول العملية العقلية، وفي وسائل الإثبات الوجدانيّ ليس بحثاً أصولياً، بل هي صغرى لكبرى حجية القطع. فهل يلزم الرجوع إلى إشكال صاحب الفصول على صاحب القوانين؟ حيث قيّد الأدلة بالدليّة. تأمل.

عجز المحققين عن الإتيان بموضوع لعلم الأصول

يقول المصنّف: لما عجز بعض المحققين عن الإتيان بموضوع لعلم الأصول، أدى ذلك إلى التشكيك في كبرى ضرورة وجود موضوع لكلّ علم. وظاهر هذا التعبير أنّ عجز المحققين عن تحديد موضوع علم الأصول أوجب التشكيك في الكبرى، فسرت المشكلة من الصغرى إلى الكبرى.

ولكنّا لم نجد في كلماتهم من شكّك في الكبرى لأجل العجز في الصغرى. بل الموجود العكس، فحينما لم يجدوا دليلاً على الكبرى، رفعوا اليد عن الصغرى، لا سيّما وأنّه علم اعتباريّ لا حقيقيّ - كما ذكر المحقق العراقيّ والسيد الخوئيّ -. بل ترقى بعضهم وأقام الدليل على العدم.

دليل ضرورة وجود موضوع للعلم

الدليل الأوّل: قياس استثنائيّ مفاده: إنّ لم يكن لكلّ علم موضوع، لما تمايزت العلوم. وحيث إنّ العلوم متميزة، فلا بدّ من موضوع لكلّ علم.

وبما أنّ القياس الاستثنائيّ له صورتان منتجتان: استثناء نقيض التاليّ، لينتج نقيض المقدم. واستثناء عين المقدم، لينتج عين التالي، وليست الصور الباقية منتجة لاقتضاء علة العلية والمعلوليّة ذلك.

فهذه الصورة صورة منتجة.

فإذا كانت الهيئة منتجة، يبقى التحقّق من المادّة.

أمّا أنّ التالي صادق، فبالوجدان؛ إذ لا شكّ أنّ علم الطبّ غير علم النفس، وعلم اللغة غير علم الرياضيات.

وأمّا الملازمة فلايّ ما يمكن أنّ يكون مميزاً لتلك العلوم ليس مجرد اختلاف المحمولات. بل المرتكزات الواضحة ترى التمايز بين العلمين بالموضوعات.

ولو لم يكن لكل علم موضوع، مع أنّ أداة التمايز هو الموضوع، لما حصل التمايز بين العلوم.

فثبتت الملازمة.

الإيراد على الدليل الأوّل: استشكل المصنّف هذه الملازمة بأنّها أشبه بالمصادرة. وبيانه في نقطتين:

النقطة الأولى: فرّقوا بين المصادرة وبين شبه المصادرة،

فالمصادرة: جعل المدّعى عين إحدى المقدمات الموصلة إلى المدّعى.

وشبه المصادرة: جعل بعض لوازم المدّعى وآثاره في الدليل.

النقطة الثانية: المدّعى فيما نحن فيه: لكل علم موضوع. ونفس هذا المدّعى لم يوجد في المقدمات.

ولكنّ تماميّة الملازمة لا تكون إلا بعد الفراغ عن وجود موضوع لكلّ علم.
فلا بدّ أن يكون لكلّ علم موضوع حتى يُقال: تمايزت العلوم بالموضوع.
فإنّ لم يكن لكلّ علم موضوع، يمكن جعل الميز بين العلوم بأغراضها - كما
قال الآخوند-.

فالمدّعي أخذ لازم المدّعى في الملازمة.

والآخر: أنّ التمايز بين العلوم إن كان بالموضوع فلا بدّ من موضوع لكلّ علمٍ إذن لكي يحصل التمايز، وإن كان بالغرض على أساس أنّ لكلّ علمٍ غرضاً يختلف عن الغرض من العلم الآخر، فحيث إنّ الغرض من كلّ علمٍ واحد، والواحد لا يصدر إلّا من واحدٍ فلا بدّ من افتراض مؤثّرٍ واحدٍ في ذلك الغرض. ولما كانت [٢٠] مسائل العلم متعدّدة ومتغايرة فيستحيل أن تكون هي المؤثّرة بما هي كثيرة في ذلك الغرض الواحد، بل يتعيّن أن تكون مؤثّرة بما هي مصاديق لأمرٍ واحد. وهذا يعني فرض قضية كلّية تكون بموضوعها جامعة بين الموضوعات، وبمحمولها جامعة بين المحمولات للمسائل، وهذه القضية الكلية هي المؤثّرة.

وبذلك يثبت أنّ لكلّ علمٍ موضوعاً، وهو موضوع تلك القضية الكلية فيه.^١

كان الكلام في أدلة لزوم وجود موضوع لكلّ علم، فوصلنا إلى:

الدليل الثاني: ما أفاده الآخوند -قدّس سرّه- من أنّ التمايز لا يخلو من أن يكون بالموضوعات، ومن أن يكون بالأغراض.

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٩-٢٠

فإن كان التمايز بالموضوعات لزم وجود موضوع لكل علم - كما في الدليل السابق -.

وإن كان التمايز بالأغراض - حيث استشكلنا الدليل الأول بعدم إثباته وجود موضوع لكل علم -، فهذا يكشف عن وجود موضوع لكل علم أيضاً. فلا بينونة ولا افتراض بين الدعويين من حيث استلزامهما وجود موضوع لكل علم.

وهذا ما اهتم بإثباته في كتاب الكفاية. بيانه بمقدمات:

١ - لا إشكال في أنّ لكل علم غرض؛ إذ لا موجب لجعل مجموعة من المسائل تحت علم، ومجموعة أخرى تحت علم آخر، إلا أن يكون للعلم غرض تجتمع المسائل لتحقيقه. فغرضنا في علم النحو: صيانة اللسان عن الخطأ في المقال. وغرضنا في علم النحو: صيانة الذهن عن الخطأ في التفكير. وغرضنا في علم الرياضيات: البحث عن عوارض العدد. فهناك أغراض تجعل المسائل تحت علم دون آخر. وإلا لصار التفريق بين العلوم في مسائلها جزافاً.

ولذا ترى إذا سألت الشخص: ما غرض علم الأصول؟ لم يستغرب السؤال، ولم يقل: ليس وجود الغرض بضروريّ.

فلا بد من مبرّر لكل علم.

وهذا ما قاله الشاعر:

«مبادئ كل فنّ عشرة * الحد والموضوع ثم الثمرة

وحكمه ونسبة والواضع * والاسم الاستمداد حكم الشارع». فهذه المقدمة مقدمة ارتكازية، وعليها منبهات عقلائية، لا يمكن إنكارها بالجنان، وإن أنكرت باللسان.

٢- المحقق لهذا الغرض هو مسائل العلم التي جعلت تحته. فمسائل النحو تحقق غرض النحو، ومسائل المنطق تحقق غرض المنطق. وهذه مقدمة وجدائية لا مجال لإنكارها.

٣- المسائل بما هي متكثرة، أي يمكن أن تؤثر في إيجاد هذا الغرض الواحد؟ يقول الآخوند: لا يمكن أن تكون المسائل الكثيرة - بما هي متباينة ومتكثرة - أن تؤثر في ذاك الغرض الواحد؛ لأنّ لدينا قاعدتين فلسفيتين وجدائيتين:

١. الواحد لا يصدر عنه إلا واحد

٢. الواحد لا يصدر إلا عن واحد

فقالوا في محله أنّ القاعدة الأولى انطلاق من العلة إلى استكشاف خصوصية في المعلول، وهي أنّ العلة الواحدة لا يصدر عنها إلا معلول متصف بصفة الوحدة.

والقاعدة الثانية انطلاق من المعلول إلى استكشاف خصوصية في المعلول، وهي أنّ المعلول الواحد لا يصدر إلا عن علة متصفة بصفة الوحدة.

ومن هنا يُقال: يترتب على القاعدة الأولى أنّه لا بدّ من رجوع التكرّر إلى أكثر من علة، ويترتب على الثانية أنّه لا بدّ من رجوع الواحد إلى علة واحدة فقط.

ومنشأ القاعدة الأولى: السنخية بين العلة والمعلول؛ لأنّ المعلول لا يمكنه الاتصاف بخصوصية من وراء خصوصية علته. وإلا لحصلت خصوصية الكثرة في المعلول من دون منشأ، فتكون معلولاً بلا علة، ولا يمكن أن تكون العلة الواحدة منشأ للكثرة؛ لتباين الواحد مع الكثير.

فلا بد من رجوع الكثرة إلى الوحدة، وإفضاء العلة إلى واحد.

ومنشأ القاعدة الثانية -بالإضافة إلى لزوم السنخية بين العلة والمعلول-: لزوم الخلف أو تحصيل الحاصل، وكلاهما باطل؛ لأنّ إذا فرضنا كثرة العلل ووحدة المعلول، تحقّق المعلول بالعلة الأولى؛ لعدم انفكاك المعلول عن العلة. والعلة الثانية إمّا إن تحقّق نفس المعلول الحاصل، فيلزم تحصيل الحاصل، وإمّا أن لا تحقّق شيئاً، فهو خلف؛ للزوم الانفكاك بين العلة وبين المعلول. إضافة إلى أنّ حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد، فكيف حققت العلة الأولى المعلول ولم تحقّقه الثانية؟

فحتى لو لم نقبل بمسلك السنخية - كما هو مسلك بعض كالتائيين - أمكن التمسك بالقاعدة الثانية؛ لأنّها غير متوقفة على مسلك السنخية.

إذا اتضح الفرق بين القاعدتين قلنا:

القاعدة التي نستعين بها في المقام هي القاعدة الثانية دون الأولى. ولا ينبغي الخلط بين القاعدتين كما خلط بعض فاستشكل كلام الآخوند. ومحل بحثنا أنّ الغرض معلول، ونريد أن نرى: أنشأ هذا المعلول من مسائل كثيرة من

حيث هي كثيرة لا ترجع إلى واحد؟ أم نشأ من مسائل كثيرة من حيث إنّ فيها واحد مشترك، وذاك الواحد أثر في الواحد؟

فالمسائل الكثيرة بما هي كثيرة لا يمكن أن تؤثر في الغرض الواحد.

٤- كيف نحصل ذاك الواحد المنحفظ في جميع المسائل، وعلقتة مع المسائل ليست علاقة البينونة؟ ليس إلا ما كانت نسبة موضوعه إلى موضوعات المسائل، الجامع الكليّ، ونسبة محموله إلى محمولات المسائل، الجامع الكليّ، أو العينية.

وهذا هو المنحفظ في جميع الموارد؛ لانحفاظ الكلي في مصاديقه، نظير انحفاظ "الماشي" في الإنسان والحيوان، إذا كان معلول واحد منحفظاً في الإنسان والحيوان.

فذكر المصنف أنّ الكلي المنحفظ هي حيثية الأدلة المشتركة في الاستدلال الفقهي التي لها صفة الدليلية على الجعل. وهذا الواحد أثر في تحقيق الغرض الأصولي، وهو القدرة على الاستنباط.

النتيجة: تبين بهذه المقدمات أنّ إمكان استكشاف جامع منحفظ في مسائل العلوم، موضوعه: كليّ موضوعات المسائل، ومحموله كليّ أو عين محمولات مسائل. فلكلّ علم موضوع واحد، وهو الكلي الذي مجمع لموضوعات المسائل، الذي يشكّل موضوع تلك القضية الكلية المؤثرة في الغرض الواحد. فاستنتجنا من وحدة الغرض وحدة الموضوع.

فإنّ سألت عن تسمية هذا الموضوع، قلنا ليس الغرض تسميته، بل الغرض إثبات أنّ لكل علم موضوعًا، سواء وصلت إليه أم لا.

وبما أنّ التمايز عندنا بالأغراض نكتفي بتسمية الغرض، ولا نهتمّ بتسمية الموضوع، وتكفي الإشارة إليه.

وتمايز العلوم ليست بموضوعاتها؛ لأنّ العلم يدوّن حسب الغرض الذي للإنسان.

ومن هنا نسأل: أيّمكن دخول مسألة تحت علمين؟

لا مانع؛ لأنّ المسألة قد تحقق غرض العلمين، كلّ بلحاظ.

ولذا لا داعي إلى تجشّم إخراج مسائل اللغة من مسائل الأصول، وإنّما المدار على تحقيق الغرض.

فظهر صيغة الأمر في الوجوب مسألة لغويّة؛ لأنّها تدخل في غرض اللغويّ من جهة تنقيح المعاني الفردية للكلمات، ومسألة أصوليّة؛ لأنّها تدخل في غرض الأصوليّ من جهة كونها قاعدة ممهدة لاستنباط جعل كليّ.

وكذا مسألة لزوم دفع الضرر المحتمل، لا مانع أن تكون مسألة أصوليّة وكلاميّة.

فبالنتيجة يمكن استكشاف وجود موضوع واحد لكل علم بقاعدة «الواحد».

ومن هنا يتضح أنّ ما ذكرناه سابقًا من البرهان تامّ، وليس مصادرة؛ لأنّه غير متوقف على المفروغيّة عن ثبوت موضوع لكلّ علم؛ لأنّ التمايز إنّ كان

بالموضوعات فهو، وإن كان بالأغراض فهو يفضي إلى وجود موضوع لكل علم.

قوله: «تلك القضية الكلّية فيه»:

أي: في الغرض الواحد.

وقد أجيب على ذلك بأنّ: الواحد على ثلاثة أقسام: واحد بالشخص، وواحد بالنوع وهو الجامع الذاتي لأفراده، وواحد بالعنوان، وهو الجامع الانتزاعي الذي قد ينتزع من أنواعٍ متخالفة. واستحالة صدور الواحد من الكثير تختصّ بالأوّل، والغرض المفترض لكلّ علمٍ ليست وحدته شخصيّة، بل نوعيّة أو عنوانيّة، فلا ينطبق برهان تلك الاستحالة في المقام.

وصل بنا الكلام إلى:

إشكال الدليل الثاني: وهو الدليل الذي ذكره الآخوند وتمسك فيه بتطبيق قاعدة الواحد. والظاهر أنّ مقصود المصنّف بهذا الإشكال هو ما ذكره السيد الخوئي في حاشيته على أجود التقريرات وفي المحاضرات، فنقول:

نسلم بالمقدمة الأولى - وهي أنّ لكلّ علم غرضًا واحدًا -، ونسلم بالمقدمة الثانية - وهي أنّ المحقق للغرض هي المسائل -، ولكنّ الإشكال في المقدمة الثالثة القائلة أنّ المسائل الكثيرة بما هي كثيرة لا يمكن أنّ تؤثر في الغرض الواحد بما هو واحد؛ لأنّ لازم ذلك أنّ الواحد سيصدر عن الكثير، وهو خلف قاعدة الواحد. وهذه المقدمة المطبّقة لقاعدة الواحد غير تامّة؛ لما سيتبيّن في النقاط التالية:

النقطة الأولى: الواحد يُطلق على الواحد البسيط، وعلى الواحد الشخصي، وعلى الواحد بالنوع، وعلى الواحد بالعنوان، وعلى الواحد بالعرض، وعلى الواحد بالانتزاع.

ولا بد من التفريق بين هذه العناوين:

الوحدة تارة تكون وصفًا للوجود العيني الخارجي، وأخرى تكون وصفًا للمفهوم الكليّ للشي المتقرر في الذهن.

والوحدة في الأوّل تسمّى بـ "الوحدة الحقيقيّة"، وفي الثاني تسمّى بـ "الوحدة غير الحقيقيّة".

وذكروا في الفلسفة أنّ الوحدة والكثرة من عوارض الوجود العيني الذي هو منشأ للآثار. فالمنقسم إلى الواحد والكثير هو الوجود الذي يملأ الخارج. ولذا تسمّى بالوحدة الحقيقيّة. وأمّا التي وصف لغير الوجود الخارجي العيني فتسمّى غير حقيقيّة.

ثم إنّ الوحدة الحقيقيّة تارة تكون وصفًا للوجود الخارجي البسيط من جميع الجهات بحيث لا يمكن فرض ثان لها، بل فرض الثاني له محال، وهي الوحدة الثابتة لواجب الوجود. وهي "الوحدة الحقيقيّة الحقّة"، ويُطلق على المتصف بها: "الواحد البسيط"، وهو واحد لا بالعدد.

وأخرى تكون وصفًا للوجود الخارجي الذي يمكن فرض الثاني له، وليس بسيطًا من جميع الجهات، وهو غير واجب الوجود، فتسمّى "الوحدة الحقيقيّة غير الحقّة"، ويسمّى المتصف بها: "الواحد بالشخص" أو "الواحد بالعدد".

هذا كله في الوحدة التي تقع وصفًا للأعيان الخارجيّة.

أمّا إذا لم تقع الوحدة وصفًا للموجود العيني الخارجي، بل وقعت وصفًا لمفهوم موجود في وعاء الذهن، فلا يخلو هذا الواحد:

من أن يكون كليًا داخلًا في حقيقة الأفراد، فيُقال: هذا كلي واحد، بحيث تكون نسبته إلى مصاديقه نسبة الداخل في الماهيّة، لا الخارج عنها. وهو "الواحد بالنوع". ويدخل فيه: الاشتراك في النوع المنطقي، وفي الجنس، وفي الفصل؛ لأنّ النوع والجنس والفصل كليّات مقوِّمة لأفرادها.

فيُقال مثلاً: «زيد وعمرو وبكر واحد في الإنسانيّة»، وكذا «في الحيوانيّة» و «في الناطقيّة».

وأما إن كان الكلي خارجًا عن الحقيقة فيسمّى "الواحد العنوايني"، سواء كان عرضيًا أم انتزاعيًا.

فيقال تارة: «زيد والثلج والقطن واحد في البياض» مثلاً، فنسبة البياض إلى الأفراد نسبة العارض، وهو المسمّى بـ "الواحد بالعرض".

ويقال أخرى: «الطاولة وزيد والسراج تشرك في الفوقيّة» مثلاً، ونسبة الفوقيّة إلى الأفراد نسبة العنوان الانتزاعي. وهو المسمّى بـ "الواحد بالانتزاع".

وكذا إذا قيل: «هذا الثوب وذاك الثوب واحد في نجاسة أحدهما»؛ فإنّ «أحدهما» عنوان انتزاعي.

والجامع بين الأخيرين هو "الواحد العنوايني" كما ذكرنا.

وهذه الأقسام كلّها أقسام للوحدة الاعتبارية، وإنّما سمينا هذه الوحدة وحدة اعتباريّة لأنّ الموجود حقيقةً في الخارج هي الكثرة لا الوحدة، وإنّما حصلت الوحدة باعتبار لحاظ الكثرات بعنوان كليّ ذهنيّ، نوعيّاً أو عرضيّاً أو انتزاعيّاً. النقطة الثانية: قاعدة عدم صدور المعلول الواحد إلا من العلة الواحدة، أين مجراها من أقسام الوحدة؟

أما الواحد البسيط فليس مجرى للقاعدة قطعاً؛ لأنّ الكلام في المعلول، فالبسيط خارجاً تخصّصاً. ومن هنا يتضح الإشكال في بعض الكلمات حيث جعل محطّ الكلام القاعدة الأولى واستشكل كلام الأصوليين.

اختلفوا في أنّها تختص بالواحد بالشخص؟ أم تشمل الواحد بالنوع أيضاً؟ الصحيح اختصاصها بالواحد بالشخص، ولا تشمل الواحد بالنوع، فضلاً عن الواحد بالعنوان؛ لأنّها تتكلم عن علاقة العليّة. وأحكام العليّة ثابتة للوجود العينيّ الخارجيّ. وحيث إنّ الملحوظ في العليّة والمعلوليّة هو عالم الخارج، فيقال: إنّ كان المعلول في الخارج واحداً فمقتضى السنخية أنّ تكون علته واحدة بالشخص؛ للزوم السنخية بينهما. وإنّ كان عنوانيّاً أو نوعيّاً فهو متكثّر في الخارج، ووحدته إنّما تكون ذهنيّة.

وحيث إنّ الكثرة في الوحدة النوعيّة والعنوانيّة خارجيّة، لا بدّ من صدور المعلولات العديدة من علل كثيرة.

فحيث إنّ علاقة العلية والمعلوليّة علاقة للوجود الخارجيّ، والواحد بالنوع والعنوان كثير في الخارج، يقتضي ذلك تكثّر العلل أيضاً.

ولهذا نلاحظ أنّ لدينا أمورًا مشتركة في عنوان واحد، ولكنّ عللها كثيرة. فإذا لاحظنا الشمس والنار والحرمة، نراها كثيرة في الخارج، مشتركة في أنّها حرارة، والحرارة داخلية في قوامها، يُقال: حيث إنّها واحدة لا يمكن أن يكون منشؤها إلا شيء واحد؟ لا يُقال؛ لأنّ هذه مناشئ متعددة بتعدد أفراد وأنحاء الحرارة. فالوحدة العنوانية والنوعية وحدة اعتبارية لا علاقة لها بعالم العلوية والمعلوية. وما له علاقة بعالم العلوية والمعلوية -وهي الأعيان الخارجية- كثيرة، فلا ينطبق على هذه الوحدة قاعدة الواحد.

النقطة الثالثة: وحدة الغرض وحدة شخصية؟ أم غير شخصية -سواء كانت نوعية أم عنوانية-؟

من الواضح أنّنا إذا نظرنا إلى غرض علم النحو -وهو صيانة اللسان عن الخطأ في المقال- مثلاً، رأينا أنّ المتقرّر هي ملكة صيانة اللسان في مسألة رفع الفاعل، وملكة صيانة اللسان في نصب المفعول، وملكتهما في جرّ مجرور، وهكذا. فهي أمور متكررة، ولذا يمكن أن يُقال: هذا له اقتدار وملكة في مسألة دون مسألة أخرى. فالملكة تختلف باختلاف متعلقاتها.

وهذه الملكات تنتزع منها عنوان ملكة الصيانة عن خطأ اللسان. وهو عنوان انتزاعي أو جامع نوعي.

فبما أنّ المسائل متعددة، الاقتدار متعدد أيضاً.

وكذا في الفقه؛ لأنّ الأدلة التفصيليّة تارة استظهار، وأخرى أصل عمليّة، وثالثة ارتكاز. وقد يكون الشخص قادرًا على الاستنباط بالاستظهار، دون الاستنباط بالأصول العمليّة. فهي متكررة غير واحدة. فوحدة الأغراض وحدة غير شخصيّة. فلا معنى لإجراء قاعدة الواحد. فكيف يُقال: الغرض واحد، والواحد لا يصدر إلا من واحد؟ فالبرهان مبنيّ على جريان القاعدة في الواحد الاعتباري. وهذه المناقشة إحدى المناقشات العديدة التي أوردها السيد الخوئيّ على كلام الآخوند؛ حيث أورد:

أولاً بأنّ لا نسلم بكون كل علم ذا غرض واحد،
وثانيًا بأنّ لا نسلم أنّ المؤثر في الغرض الواحد هي المسائل، وإلا للزم تحقق الغرض بتحقيق المسائل؛ لاستحالة انفكاك المعلول عن العلة.
وثالثًا بأنّ لا نسلم جريان القاعدة في الواحد الشخص؛ لأنّها يمكن أن يُفرض مركّبًا، فيكون ناشئًا من كثرة، بحيث يؤثر كل علة في أحد أجزاء المركّب. فراجع حاشية السيد على أجود التقريرات، والمحاضرات. والمصنّف لم يتعرض لهذه الإشكالات، ولا نتعرّض لبيانها ومناقشتها احترازًا عن التوسّع العرضيّ في الكتاب.

تنبيه:

بعد اتّضح ما سبق نقول: هناك كلام في جريان قاعدة الواحد في الواحد بالنوع. وليست المسألة مسلّمة عندهم. فذهب جماعة كصدر المتألّهين في

الأسفار: ج ٢: ص ٢١١، وبتبعه السيد الطباطبائي في نهاية الحكمة إلى أنّ قاعدة الواحدة لا تشمل الواحد النوعي.

وفي قبالة ذهب جماعة إلى جريان القاعدة في الواحد بالنوع، وأصرّ على ذلك بعض الأصوليين.

وكلمات السيد الخوئي اختلفت في هذا المطلب، فأفاد في أجود التقارير: ج ٢: ص ٣ أنّ القاعدة لا تجري في الواحد بالنوع - كالمصنّف في الكتاب - ، وأفاد في المحاضرات: ج ١: ص ٢٢ أنّ القاعدة تجري في الواحد بالنوع، إلاّ أنّه أجاب عن المشكلة بأنّ وحدة الأغراض وحدة عنوانيّة، ولا تكون بالنوع. وإلاّ لأمكن إجراء قاعدة الواحد فيها.

فقال في المحاضرات: «فإذا فرضنا أنّ الغرض واحد نوعي، فلا يكشف إلاّ عن واحد كذلك، لا عن واحد شخصي». وظاهر هذا الكلام أنّ قاعدة الواحد يمكن تطبيقها في الواحد النوعي، والواحد النوعي لا يصدر إلاّ من واحد نوعي، كما أنّ الواحد الشخصي لا يصدر إلاّ من واحد شخصي. نعم. لا يكشف الواحد النوعي عن واحد شخصي.

وصاحب الأسفار والنهية أنكرا إمكان تطبيق القاعدة في الواحد النوعي؛ فإنّه لا يكشف عن الواحد النوعي.

ويظهر من السيد الخوئي في المحاضرات إمكانه، بخلاف الأجود، ولكن بمراعاة السنخية.

وأصر بعض تلامذة السيد الخوئي - كالشيخ الفياض - على هذا المطلب -
كما في المباحث الأصولية: ج ١: ص ٦٤ - فقال بجريان القاعدة في الواحد
النوعي.

وهذا يفيد الآخوند في البحث. تأتي تنمة الكلام.

قوله: «ثلاثة أقسام»:

لم يأتي بالواحد البسيط؛ لأنّه خارج موضوعاً عن القاعدة كما قلنا.

قوله: «وهو الجامع الانتزاعي»:

الجامع العنوائيّ هو غير الذاتيّ، وهو إمّا أن يكون عرضيّاً وإمّا أن يكون
انتزاعيّاً. فالتعبير غير منطبق على اصطلاح الفلاسفة.

وهكذا يرفض بعض المحققين الدليل على وجود موضوع لكل علم، بل قد يُبَرِّهن على عدمه بأن: بعض العلوم تشتمل على مسائل موضوعها الفعل والوجود، وعلى مسائل موضوعها الترك والعدم. وتنتسب موضوعات مسائله إلى مقولات ماهويّة وأجناس متباينة، كعلم الفقه الذي موضوع مسائله الفعل تارة [٢١] 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 موضوعاً كلياً على ما تقدّم.

كان البحث في الإشكال على ما أفاده الآخوند -قدّس سرّه-، وقد ذكرنا أنّ قاعدة الواحد تجري في الشخص ولا تجري في الواحد بالاعتبار، سواء أكانت وحدته نوعيّة أم عنوانيّة. وقبل جمع من الحكماء هذا المسلك. وخالف فيه جمع فقالوا أنّ الدليل المذكور لإثبات القاعدة -وهو لزوم المساخنة بي المعلول والعلّة- لا يشمل إلا الواحد بالنوع. فيمكن للآخوند أن يقول: الغرض وإن لم يكن واحداً بالشخص؛ لأنّه ليس من قبيل الوجودات العينية الخارجيّة، إلا أنّه جامع بين الأغراض، وهذا الجامع موضوعه كلي موضوعات

الأغراض، ومحموله محمولات الأغراض. فهو غرض نوعي، وإن لم يكن واحدًا بالشخص.

فهذا الغرض الواحد بالنوع لا بدّ من أن يصدر عن واحد بالنوع. والذي يؤثر في صدور الغرض هي المسائل. فلا بد من وحدة نوعيّة في المسائل تؤثر في ذاك الغرض الواحد بالنوع.

وإذا فرضتم وحدة نوعية في المسائل، فوجدت قضية كلية نسبتها إلى المصاديق نسبة الكلي إلى الأفراد.

فيثبت ببرهان قاعدة الواحد أنّ الغرض النوعي الواحد صدر من الواحد بالنوع.

ونحن لا ندعي صدور الأغراض الشخصية من واحد. فإمّا أن تلتزموا بالمساخنة وتلتزموا بما نقول، وإمّا أن تنكروها فتلتزموا بأنّ الواحد يمكن صدوره من الكثير.

والأمثلة لا تنفع في المسائل البرهانيّة. فالحرارة إنّ كانت واحدة بالشخص لزم صدورها من واحد بالشخص، وإنّ كانت واحدة بالنوع لزم صدورها من واحد بالنوع. فهناك حيثة مشتركة أثّرت حصول الحرارة وهي موجودة في أسباب الحرارة كالنار والشمس.

فهذا الكلام غير تامّ. فتطبق القاعدة على الواحد بالنوع.

نعم. الغرض أهو واحد بالنوع؟ أم واحد انتزاعيّ؟

المعروف بين الأصوليين أنّ وحدة الأغراض ليست وحدة نوعيّة، بل وحدة عنوانيّة انتزاعيّة.

بيانه أنّ الواحد بالنوع هو الجامع الذاتي الذي هو من قبيل النوع أو الجنس أو الفصل. وهذا الجامع الذاتي إنّما يتحقق في الموجودات الخارجيّة العينيّة التي تملأ الخارج، فإذا كان هناك أشخاص ومصاديق خارجيّة أمكن فرض جنس وفصل ونوع لها؛ فإنّ هذه الثلاثة كليات منتزعة من موجودات الخارج. فلا تُعقل هذه الأمور الثلاثة في الأمور الاعتباريّة.

ولذا نقول: زيد وعمرو وبكر واحد في الإنسانيّة والحيوانيّة والناطقيّة. فإذا جئنا إلى علم النحو رأينا «صيانة اللسان عن الخطأ في رفع الفاعل» و «نصب المفعول» ليس لها تقرّر في الخارج؛ فإنّ الموجود في الخارج هو النطق، والنفس، والعلم. وأمّا الصيانة فلا يملأ إناءً في الخارج. فالجامع ليس جامعاً ذاتيّاً، بل أفراد انتزاعيّة فضلاً عنه هو.

فإذا رأينا الشخص عالماً، وطبّق علمه، انتزعنا القدرة على صيانة اللسان في ذلك الفرد. فهو فرد انتزاعيّ.

ولهذا ذكر الآخوند في أوّل الكفاية أنّ نسبة الموضوع الكلّي إلى موضوعات المسائل كنسبة الكلّي إلى أفراد أو مصاديقه؛ إذ الفلاسفة فرّقوا بين الفرد وبين المصداق؛ إذ نسبة الكلّي إلى الأفراد في الأمور الحقيقيّة التي تملأ إناء الخارج. ونسبة الكلّي إلى المصاديق لا يكون في الأمور التي تملأ الخارج.

ونحن نشترط في الجامع العنوائيّ أن يكون جامعًا ذاتيًا داخليًا في حقيقة الأشياء، جنسًا، أو فصلاً، أو نوعًا، وهذا يشمل الأفراد لا المصاديق. فنسبة كلي الغرض إلى الأغراض نسبة الكلي إلى مصاديقه لا إلى أفراده. فلا يعقل أن يكون جامعًا نوعيًا، بل عنوائيًا انتزاعيًا.

فحتى لو بنينا على شمول القاعدة الفلسفيّة للواحد بالنوع، إلا أن المورد ليس صغرى لذلك. وهكذا في علم الأصول؛ فإنّ القدرة على الاستنباط انتزاعيّ. فلا يهمّ الآن تحقيق المطلب من جهة البحث الفلسفيّ. فتبيّن من جميع ما ذكرنا:

وقع النزاع في شمول قاعدة الواحد للواحد النوعيّ، ولكنّ ما نحن فيه واحد انتزاعيّ.

النقض على لزوم وجود موضوع لكلّ علم

لم يكتف بعض المحققين برّد كلام الآخوند القائل بوجود موضوع لكلّ علم، بل تطوّروا وأقاموا الدليل على بطلان وجود موضوع لكل علم، فقالوا: تدعون وجود موجبة كليّة، ونقيض السالبة الجزئيّة، فيكفيّا أن ننقض دعواكم بمورد واحد يستحيل أن يكون له موضوع.

فذكر المحقق العراقي في نهاية الأفكار: ج ١: ص ٩ وفي المقالات: ص ٤، والسيد الخوئي في المحاضرات: ج ١: ص ١٨، والبجنوردي صاحب منتهى الأصول، ما يمكن استخراج بيانين منه:

البيان الأوّل: نلاحظ في بعض العلوم تبحث عن الوجود تارة، وعن العدم أخرى، كالفقه؛ فإنّ الصلاة متصفة بالوجوب، كالحج والزكاة، وترك التضليل للمحرم متصف بالوجوب، كترك المفطرات للصائم، وترك شرب المسكر. ووجود الجامع بين الوجود والعدم يلزم كونه مصداقاً للوجود والعدم، فيلزم اجتماع النقيضين في ذاك المصداق.

وكذا علم الأصول؛ حيث إنّ بعض موضوعاته - كخبر الثقة والظهور - وجوديّة، وبعض موضوعاته - كعدم الردع عن السيرة الدال على الجعل، وكعدم البيان الدال على المعذّريّة، وكعدم النفي في سياق توهم الحظر الدال على الجواز، وكسلب العموم الدال على الجعل الجزئيّ، وكعدم الشرط الدال على عدم الجزاء - عدميّة. فيستحيل وجود جامع بين الموضوعات.

البيان الثاني: تندرج بعض الموضوعات الوجوديّة في مقولات متباينة تمام التباين. فقد قرّروا في الحكمة أنّ هناك مقولات عشر كالكم والكيف والفعل والانفعال والإضافة، وقالوا أنّ هذه الأجناس العالية ليس فوقها جنس، وهي متباينة بتمام الذات، وإلا لكان فوقها جنس. فلا جامع بين الكم والكيف والأين وما شابهها من المقولات.

وإذا جئنا إلى علم الفقه لاحظنا بعض الموضوعات من قبيل الجواهر - كقولك: «المني نجس» - وبعضها من قبيل الكيف - كقولك: «القراءة تجب في الصلاة» - وبعضها من قبيل الفعل - كقولك: «رمي الجمار واجب على الحجّ» - وبعضها من قبيل الوضع - كقولك: «الركوع واجب في الصلاة» -

. ويستحيل وجود جامع بين هذه الموضوعات، وإلا للزم أن يكون الجامع بين المقولات المتباينة بتمام الذات.

فإن قلت: هناك جامع، وهي: "الشيئية" أو "أحدهما" أو "المقولة" مثلاً، وبهذا ينحل الإشكال بالبيانين، فعدم وجود جامع ذاتي لا يعني عدم وجود جامع انتزاعي أو عرضي،

قلنا: ليس الموضوع الشيء كيفما اتفق، بل لا بد أن يكون الموضوع جامعاً لموضوعات العلم وطارداً لموضوعات باقي العلوم. ولو كان الموضوع هو "الشيء" مثلاً لكان العلوم كلها علماً واحداً يبحث عن "الشيء".

فكيف يُقال: لكل علم موضوع؟

وهكذا علم الأصول؛ لأنّ موضوعه تارة فعل المعصوم وهو من مقولة الفعل، وأخرى سكوته وهو من مقولة الوضع، وثالثة قوله وهو من مقولة كيف المسموع، وهكذا خبر الثقة وغيره من موضوعات علم الأصول، لا تندرج تحت مقولة واحدة، بل بعضها داخل في الجوهر وبعضها في المقولات العرضية. وهذا دليل على استحالة وجود موضوع لكل علم.

فنقضنا الموجبة الكلية بالسالبة الجزئية، بل السالبة الجزئية الناقضة للموجبة الكلية موضوعها علم الأصول الذي نبحت عنه.

فلا يمكن الدخول في البحث الإثباتي قبل الانتهاء من البحث الثبوتي ودفع الموانع. والمصنف دمج بين المقامين في عبارته.

وحاول المصنف في البحوث: ص ٤١ أن يدفع هذا المانع الثبوتيّ. فراجع.

قوله: «بعض المحقّقين»:

كالمحقق العراقي والسيد الخوئيّ.

قوله: «استساغوا»:

بل برهنوا.

قوله: «غير أنّك عرفت»:

إذا كان دعوى الطرف المقابل برهاناً على مانع ثبوتيّ، كيف يمكن معرفة ذلك والإذعان به؟

١٩ - موضوع علم الأصول ٧ - الحكم الشرعي ١

الأحد، ٤ ربيع الآخر، ١٤٤١ هـ

الحكم الشرعي وتقسيماته

الأحكام التكليفية والوضعية:

قد تقدّم في الحلقة السابقة أنّ الأحكام الشرعية على قسمين: أحدهما الأحكام التكليفية، والآخر الأحكام الوضعية، وقد عرفنا سابقاً نبذة عن الأحكام التكليفية. وأمّا الأحكام الوضعية فهي على نحوين:

الأول: ما كان واقعاً موضوعاً للحكم التكليفي، كالزوجة الواقعة موضوعاً لوجوب الإنفاق، والملكية الواقعة موضوعاً لحرمة تصرف الغير في المال بدون إذن المالك.

الثاني: ما كان منتزعاً عن الحكم التكليفي، كجزئية السورة للواجب المنتزعة عن الأمر بالمركب منها، وشرطية الزوال للوجوب المجعول لصلاة الظهر المنتزعة عن جعل الوجوب المشروط بالزوال.

كان البحث في تحديد الموضوع الذي ذكره المصنّف، مع أنّ هناك مانعاً ثبوتياً عنه. فكيف التوفيق بين المانع الثبوتي وبين ما أبرزه المصنّف؟

الجواب بنحوين:

الجواب الأوّل:

لا نسلم بوجود جامع بين الوجود وبين العدم، كما لا نسلم بوجود جامع بين الأمور المندرجة في المقولات المختلفة. ولكنّ غاية ما ينتفي بهذا البيان الجامع الذاتي. أمّا الجامع العرضي والانتزاعي فلا ينتفي بهذا البيان.

فمتى أمكن جعل إبراز جامع يحكي موضوعات مسائل العلم صحّ أن يُقال هو موضوع العلم. ولم يُشترط في موضوع العلم أن يكون جامعًا ذاتيًا. وبالتفتيش عن خصوصيّات الموضوعات استطعنا أن ننتهي إلى جامع "الدليلية في الاستدلال الفقهي"، ولو كان جامعًا عرضيًا.

فالجامع بين السيرة وبين خبر الثقة وبين عدم البيان وبين نفي العموم: الدليلية على الجعل الشرعي، بالأنحاء المختلفة للدليّة.

وهذا جامع يشمل جميع موضوعات مسائل علم الأصول ولا تدخل فيه موضوعات باقي العلوم، فليس مثل "شيء" و "مقولة" لكي يُقال: لا نبحث في الأصول عن أحواله.

فالموضوع الجامع موضوع ذو خصوصيّة، نسبته إلى جميع موضوعات المسائل نسبة الكلّي إلى مصداقه، فتتطبق الضابطة.

فلا يرد ما أريد إيرادَه.

ومن هنا يتضح أنّ ما ذُكر في أدلة المحققين لإثبات عدم وجود موضوع في بعض المسائل من التمسك باستحالة إبراز جامع بين الوجود وبين العدم، أو بين المقولات، فغير تامّ؛ لأنّه إنّما يصح في الجامع الذاتيّ.

الجواب الثاني:

إنّ أصررت على لزوم إبراز جامع ذاتيّ، وعدم كفاية الجامع العنوانيّ، قلنا: هذا الإشكال يُرجعنا إلى أنّ المدار في تحديد الموضوع أهو على عالم التدوين؟ أم على عالم الثبوت والواقع؟

فإنّ قلتم أنّ المدار على عالم التدوين، صحّ ما قلتم من الإشكال؛ إذ لا يمكن الجمع بين الوجود والعدم وبين المقولات.

ولكن ليس موضوع العلوم هو الموضوع في عالم التدوين؛ فإنّ البحث في موضوع العلوم بحث ثبوتيّ بغضّ النظر عن الصياغة التدوينيّة. وهو: ما يُبحث فيه عن العوارض الذاتيّة لهذا الموضوع.

فما يُبحث في العلم عن أحوال الموضوع يسمّى موضوعاً للعلم. سواء صار في مقام التدوين موضوعاً أم محمولاً.

والغرض من تحديد الموضوع هو تحديد ذاك المحور الذي تدور حوله مسائل العلم.

ولهذا ذكروا في أوّل الفلسفة أنّ موضوع علم الفلسفة الوجود المطلق، أي: الوجود من حيث الوجود، غير المتلوّن بأيّ لباس من كونه جسمًا أو حيوانًا أو غير ذلك. أي: الوجود لا بشرط من حيث الخصوصيّات.

والغرض في علم الفلسفة البحث عن أحوال ذاك الموجود المطلق الذي متى فرضته شيئاً موجوداً ثبتت له هذه الحال.

وإن كانت المسائل في عالم التدوين تصاغ هكذا: «زيد موجود» و «العلة موجودة» و «الكثرة موجودة» وهكذا. فصار الموضوع في رتبة المحمول تدويناً. وصارت الأحوال الطارئة على الموضوع في رتبة الموضوع. مع أنّ البحث في الفلسفة بالعكس من هذا.

فمناسبات وملابسات عالم التدوين قد تقتضي جعل ما هو موضوع للعلم محمولاً لمسائله، ومن هذه المناسبات -مثلاً- أنّ الذهن يلتفت إلى الكثرات كزيد وعمره وبكر، دون الوجود المطلق الواحد.

ومقامنا من هذا القبيل؛ فإنّك إذا جئت إلى الفقه رأيت محور مسائله الحكم الشرعيّ؛ إذ نبحت عن تعيّنات وتشخّصات ذاك الحكم. فالموضوع الثبوتي لعلم الفقه: الأحكام الشرعيّة.

فإرجاع مسائل العلم إلى صياغتها الثبوتية يقتضي أنّ تكون هكذا: «الحكم الشرعي بالنسبة إلى الصائم: ترك المفطّرات» أو «الحرمة ثابتة بالنسبة إلى ترك المفطّرات»، و «الحكم الشرعي بالنسبة إلى المكلف وجوب الصلاة» أو «الوجوب ثابت بالنسبة إلى الصلاة».

فالمحور المنحفظ في جميع موضوعات المسائل لا يخرج عن الحكم الشرعيّ الكليّ. فهو موضوع علم الفقه. ونسبة الحكم الشرعي بالنسبة إلى الوجوب والحرمة أنّه به قوامها.

فلا محلّ للإشكال المذكور.

ولذا قال في البحوث: ج ١: ص ٤١:

«وأما تباين موضوعات المسائل الفقهية فجوابه: انه لا بد و أن يراد بالموضوع الواحد لكل علم وجود محور واحد تدور حوله كل بحوث العلم الواحد وهذا قد لا يتطابق مع ما يجعل موضوعا للمسائل بحسب التدوين خارجا لأن مرحلة التدوين قد تتأثر بعوامل ومناسبات تقتضي نهجا آخر تعرض من خلاله مسائل العلم و بحوته. ولذلك نجد أن بحوث علم الفلسفة و الحكمة العالية التي تدور كلها حول الوجود قد صيغت في مرحلة التدوين بشكل لا يتطابق فيه ما جعل موضوعا للمسائل مع الوجود الذي هو موضوع العلم حيث جعل الجوهر والعرض والواجب و غير ذلك موضوعا في المسألة الفلسفية بحسب مرحلة التدوين و جعل الوجود محمولا لها، فقليل. العرض موجود و الجوهر موجود و الواجب موجود و هكذا مع أن الجوهر أو العرض أو الواجب تعيينات للوجود أو الموجود الذي هو موضوع الفلسفة و محور أبحاثها و مثل ذلك يمكن بالنسبة إلى مسائل علم الفقه، فيقال: أن الموضوع العام الذي تدور حوله بحوث علم الفقه إنما هو الحكم الشرعي و يكون البحث في المسائل الفقهية عن تعيينات الحكم الشرعي و تمثله في وجوب الصلاة أو الصوم أو حرمة الكذب أو غير ذلك».

إشكال على الجواب الثاني

هذا الكلام تامّ، ولكنّ الغرض في علم الفقه أهو البحث عن عوارض الحكم؟
الغرض عند الفقيه في الأحكام التكليفيّة: بيان الحكم المحدد للوظيفة بلحاظ
أفعال المكلفين. فهو يبحث: هذا الفعل ما نسبته تجاه الحكم الشرعيّ؟
وإنّ شئت قلت: ما يبحثه الفقيه هو ما يُعالج فعل المكلف بالواسطة -
وذلك في الأحكام الوضعيّة- أو بدون واسطة -وذلك في الأحكام
التكليفيّة-.

ففي علم الفقه يوجد تطابق بين عالم التدوين وبين المحور الذي تدور حوله
مسائل العلم، وهو فعل المكلف من جهة الحكم الشرعيّ.
فلا يبحث الفقيه عن تعيينات وتشخيصات الأحكام الشرعيّة.
فهذا جواب صحيح ثبوتاً، ولكنّه لا يصلح لعلم الفقه الذي هو مورد
النقض.

ولعلّه لذلك قال: «يمكن».

نعم. يمكن الحلّ بالجواب الأوّل.

الحكم الشرعيّ

هذا البحث لم يدوّن مستقلاً في كلماتهم، وهو من حُسن الكتاب الذي بين
أيدينا. وهو مبدأ تصوّريّ وتصديقيّ لمسائل علم الأصول.
وقد ذكر السيد محمد سعيد الحكيم أيضاً في كتابه "المحكم" هذا البحث
مستقلاً.

فنقول:

ذكر المصنّف في الحلقة الثانية أنّهم فسّروا الحكم الشرعيّ بـ "الخطاب". واستشكله هناك بأنّه خلط بين الكاشف وبين المنكشف؛ فإنّ حقيقة الحكم المنكشف بالخطاب، وهو الاعتبار، وهو العنصر الثالث من عناصر عالم الثبوت؛ لأنّ الحكم ملاك، وإرادة أو كراهة، ثم اعتبار وجعل قبل الإبراز. وقد يفسّر بـ: جعل الحكم على ذمّة المكلف.

وأشرنا في تعريف علم الأصول أنّ الحكم يُطلق في كلماتهم على خمسة معاني. والنظر الآن إلى تحديد المراد بالحكم الشرعيّ المذكور في تعريف علم الأصول. وهذه الأحكام المنكشفة بالخطاب تارة تكليفيّة، وأخرى وضعيّة.

وقد تقدّم أنّ الفارق بين الحكم التكليفي وبين الحكم الوضعيّ أنّ التكليفيّ يحدّد الوظيفة بلا واسطة، بعكس الوضعيّ.

هذا كلّهُ قد تقدم في الحلقة السابقة، وبما أنّ الأضواء لم تسلّط فيها على الحكم الوضعيّ، جعله محلاً للنظر في هذه الحلقة هنا.

وجذور ما يُذكر هنا ترجع إلى باب الاستصحاب عند الكلام عن استصحاب الأحكام الوضعيّة. فقد ذكر مثل النراقي أنّ الاستصحاب لا يجري في الأحكام الوضعيّة. فجاء الأعلام بعده لتنقيح حقيقة الحكم الوضعيّ.

فقالوا: هل الأحكام الوضعيّة مجعولة؟ وهل هناك تفصيل بينها؟ والآخوند قسّم الأحكام الوضعيّة إلى أقسام ثلاثة، وبحث كلّ قسم مستقلاً. فالكلام الآن في جهات:

الجهة الأولى: تقسيم الحكم الوضعي

قُسِمَ الحكم الوضعي بأحد تقسيماته إلى قسمين:

- الحكم الوضعي الذي له الصلاحية لأن يقع موضوعاً لحكم تكليفي،
- الحكم الوضعي الذي ليست له الصلاحية لأن يقع موضوعاً لحكم تكليفي.

مثال الأول: الزوجية الواقعة موضوعاً لوجوب الإنفاق، والملكية الواقعة موضوعاً لحرمة التصرف.

ومثال الثاني: الجزئية، والممانعة، والشرطية، والسببية؛ فإنها عناوين انتزاعية من ملاحظة علاقة السبب بالمسبب، وكذا الجزئية والشرطية والممانعة.

الجهة الثانية: جعل الحكم الوضعي

أتكون الأحكام الوضعية مجعولة كالتكليفية؟ هنا عدة مبانٍ، وقبل الدخول في المباني نقول:
لجعل أنحاء:

- الجعل الاستقلالي: ما نالت يد الجعل الحكم الوضعي ابتداءً كالحكم التكليفي. كالملكية والزوجية اللتين يُدعى جعل المولى لهما.
- الجعل الانتزاعي: ما لم تنل يد الجعل للحكم، ولم تشتم رائحة الجعل. وإنما انتزعت من الأمر بالمركب، وفي طول الأمر بالمركب. كانتزاع الجزئية من الأمر بالمركب كالصلاة،

وكانتزع الشرطية من الأمر بالمشروط كالصلاة المشروطة بالقيام،
وكانتزع المانع من الأمر بالمشروط بعدم مانع كالصلاة المشروطة بعدم
غصبية الثوب.
• الجعل التبعي. يأتي بيانه.

قوله: «بدون إذن المالك»:
التعبير تسامحي، والمراد الرضا.
٢٠ - الحكم الشرعي ٢
الاثنين، ٥ ربيع الآخر، ١٤٤١ هـ

ولا ينبغي الشك في أنّ القسم الثاني ليس مجموعاً للمولى بالاستقلال، وإنما هو
منتزع عن جعل الحكم التكليفي؛ لأنّه مع جعل الأمر بالمركب من السورة
وغيرها يكفي هذا الأمر التكليفي في انتزاع عنوان الجزئية للواجب من السورة،
وبدونه لا يمكن أن تتحقّق الجزئية للواجب بمجرد إنشائها وجعلها مستقلاً.

كان البحث في مسألة جعل الحكم الوضعي، وقلنا أنّ البحث في نقاط،
فوصلنا إلى الثانية، وقلنا أنّ الجعل استقلالي، وانتزاعي، وتبعي.

فقلنا أنّ نسبة الجعل إلى المولى نسبة حقيقيّة في الجعل الاستقلاليّ، ومجازية في الجعل الانتزاعيّ؛ حيث إنّ الجعل لمنشأ الانتزاع لا لنفس المنتزع. فإنّ المولى حين أمر بالصلاة المركب، ينتزع الذهن جزئيّة جزء المركب، فيقول: ثبتت الجزئية للسورة والتشهد مثلاً. ونسبة الجعل إلى الجزئية نسبة مجازيّة؛ حيث صدر من المولى جعل لمنشئها، لا لنفس الجزئية.

وكذا الشرطيّة، سواء كانت شرطية للوجوب، أم للواجب. غايته أنّ شرطية الوجوب منتزعة من الأمر بالمشروط حال كون الشرط راجعاً إلى الحكم ومفاد الهيئة. فإذا قال المولى: «تجب الصلاة إذا زالت الشمس» كان الزوال قيداً في الوجوب. وما صدر من المولى وجوب الصلاة المشروط بالزوال. فيأتي العقل وينتزع شرطية الزوال للصلاة المأمور بها.

وهذا قيد في الجعل والهيئة.

وإذا قال المولى «تجب الصلاة مع الاستقبال» فيرجع الشرط إلى المتعلق، وننتزع عنوان الشرطيّة.

وهكذا عنوان المانع؛ فإنّه منتزع من شرط العدم، سواء كان شرطاً للحكم، أم للمتعلق.

فما صدر من المولى أحكام تكليفيّة، والذهن هو الذي ينتزع الشرطيّة والمانيّة والسببيّة وما شابهها.

ومن هنا يتضح أنّ انقسام الحكم الوضعيّ إلى المجعول بالاستقلال وإلى المجعول بالانتزاع، ليس انقساماً للحكم الشرعيّ بما له من معنى حقيقيّ؛ فإنّ

الحكم الشرعيّ فعل المولى، وفعل المولى لا ينقسم إلى مجعول بالاستقلال والانتزاع مع أنّ الانتزاع ليس من فعل المولى.

فالتقسيم تقسيم لما يُطلق عليه الحكم الوضعيّ، كتقسيم العين إلى الباصرة والجارية والذهب مثلاً.

أمّا المجعول بالتبع فقد بيّنه صاحب المباحث في الهامش: ج ٥: ص ٢٤٣، وهو ما نالته يد الجعل، وهو تارة يكون في طول جعل سابق عليه، بحيث يوجد جعل أوّل، وفي طوله جعل آخر.

فليس مجعولاً استقلالياً؛ لأنّ الاستقلاليّ لا يكون في طول جعل آخر ولا يتوقف على جعل آخر، بل هو ابتدائيّ.

ولا انتزاعياً؛ لأنّه مجعول، لا كالانتزاعيّ الذي لم تنله يد الجعل.

وبحثوا الجعل التبعيّ في بحث مقدمة الواجب، فقالوا جعل الوجوب للمقدمة بناءً على ثبوت الجعل الشرعيّ جعل تبعيّ، وإلا فالجعل أوّلاً لذي المقدمة. فلا إشكال في وجوب المقدمة العقليّ، وإنّما البحث في الوجوب الشرعيّ، وجوباً تبعياً.

وكذا بحثوا الجعل التبعيّ في النهي عن الضدّ.

ولذا قسّم صاحب الكفاية الوجوب إلى أصليّ وتبعيّ.

أمّا في محلّنا فذكر بعض الأصوليّين أنّ الجزئية والشرطيّة والمانعيّة عناوين مجعولة بالتبع، وما صدر من المولى: جعل الوجوب للصلاة، وجعل في طول

ذلك الجزئية للسورة ولفاتحة الكتاب. فهي مجعولة ومنسوبة للمولى، وغايته أنه يجعل تبعية.

فإذا قال المولى: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» فهو دليل إثباتي كاشف عن عالم الجعل، أي: جعل الجزئية، وهكذا شرطية الاستقبال. ولذا وقع البحث عندهم أنّ مثل الجزئية والسببية والزوجية والملكية موضوعة بالتبع؟ أم لا؟

فقد يقول المولى: «من صدر منه العقد جعلت له الزوجية» فيكون جعل الزوجية جعلاً استقلالياً. وقد يقول: «متى حصل العقد أجعل للرجل جواز النظر، وفي طوله الزوجية» فيكون جعل الزوجية تبعياً. فتبين أنّ نسبة الجعل في المجعولات التبعية نسبة حقيقية، وغاية ما فيها أنّها مجعولة بتبع جعل آخر، نظير حركة العربة بتبع حركة الحصان. بخلاف حركة الراكب على السفينة بحركة السفينة؛ فإنّ نسبة الحركة إلى الراكب نسبة مجازية.

وهذا مراد من قال في الفلسفة أنّ الماهية موجودة بتبع الوجود، أو بالعرض. **الجهة الثالثة:**

اتضح بهذه الأبحاث أنّ المصنّف قسّم الحكم الوضعي إلى الوضعي الاستقلالي، وهو المجعول من قبل الشارع، وإلى الوضعي الانتزاعي، وهو ما ينتزعه العقل في طول جعل سابق.

فبدأ البحث بمثل الزوجية والشرطيّة والمانعية التي هي بنفسها عناوين انتزاعيّة. والبحث في هذا القسم ثبوتيّ تارة، وإثباتيّ أخرى. وهنا سؤالان:

- ١- هل هذه العناوين قابلة -عقلاً- للجعل المولويّ الاستقلاليّ؟
 - ٢- على تقدير الإمكان، ما هو المستظهر من لسان الأدلة؟ الاستقلاليّة؟ أم الانتزاعيّة؟
- والمصنف ركّز في المقام على النقطة الأولى؛ إذ بعد ثبوت عدم معقوليّة كونها استقلاليّة، لم تصل النوبة إلى مقام الإثبات.
- فما الدليل على امتناع الجعل الاستقلاليّ - كما انتهى إليه المصنّف -؟
- يمكن أن يقتنص من كلام المصنّف دليان:
- الدليل الأوّل:** لو كانت العناوين مجعولة بالاستقلال لزمت اللغويّة، واللغو مستحيل من المولى، فالمقدم مثله.
- بيانه أن من يدّعي أن الجزئيّة مجعولة بالاستقلال، إمّا أن يريدوا الجعل الاستقلاليّ قبل جعل الحكم التكليفيّ - كالوجوب للمركب الصلاحيّ - وإمّا أن يريدوا الجعل الاستقلاليّ بعد جعل الحكم التكليفيّ.
- فإذا أراد المولى أن يجعل الجزئيّة للفاخرة، إمّا أن يجعلها قبل جعل الوجوب للصلاة، وإمّا أن يجعلها بعده.
- فإن أردتم الأوّل كان واضح الفساد؛ إذ لا يُعقل جعل جزئيّة السورة للمأمور به قبل وجود أمر ولا مأمور به.

إلا أن يُقال: جعل المولى أمراً للصلاة، ولكنها طبيعيّة الصلاة التي ليست من أجزائها السورة.

فنقول: إن لم يكن من أجزائه فلا يُعقل جعل جزئية السورة للمأمور به؛ حيث إنّ المأمور به خلُق منها.

وبعبارة أخرى: إن أريد جعل الجزئية للسورة فإنّما أن لا يوجد أمر أصلاً، فواضح الفساد؛ إذ لا أمر ولا مأمور به حينئذٍ، وإنّما أن يوجد الأمر، ولكن لا يشمل السورة، فلا جزئية للسورة حينئذٍ.

وإن أدركنا الثاني -أي: جعل جزئية السورة للمأمور به بعد جعل الوجوب للصلاة المركبة- لزمّت اللغوية؛ لأنّ الأمر بالمركب متى تحقّق، تحقّق منشأ الانتزاع، وتحقّق العنوان الانتزاعيّ.

وبناءً على ذلك لا معنى لجعل الجزئية للسورة المأمور بها.

ونعبر بـ: «جزئية السورة للمأمور به»؛ لكيلا يقع الاشتباه بين الماهية المخترعة، وبين الماهية المأمور بها. فتارة نقول أنّ الصلاة ماهية مخترعة اعتبارية مكوّنة من مجموعة أجزاء من مقولات متباينة. وهذه الجزئية في رتبة سابقة على الأمر؛ إذ لا بد من موضوع ثم أمر. وليس الكلام في جزئية الماهية المخترعة الآن.

وأخرى نقول أنّ الصلاة ماهية مأمور بها، فنبحث: أيّمكن جعل الجزئية للسورة للمركب المأمور به، وهو ما يتوقف على وجود الأمر. فتكون الجزئية في رتبة سابقة على الماهية المأمور بها.

وقد نبّه الآخوند على هذا في الكفاية.

الدليل الثاني: ما عبّر عنه المصنّف بقوله: «بكلمة أخرى»، وهي في الحقيق

دليل آخر، وهو مركّب من صغرى وكبرى:

الصغرى أنّ الجزئية من الأمور الانتزاعية الواقعية،

والكبرى أنّ كلّ ما كان واقعياً لم تنله يد الجعل التشريعيّ.

وهذا الدليل يُثبت بطلان الجعل التبعيّ والاستقلاليّ.

يأتي بيان المقدمتين.

قوله: «ليس مجعولاً للمولى بالاستقلال»:

وهذا التعبير لا ينفي الجعل التبعيّ.

قوله: «وبدونه لا يمكن»:

إمّا من باب السالبة بانتفاء الموضوع؛ إذ لا أمر، وإمّا هناك أمر بالمركّب

دون السورة.

وبكلمةٍ أخرى: أنّ الجزئية للواجب من الامور الانتزاعية الواقعية، وإن كان وعاء واقعها هو عالم جعل الوجوب.

فلا فرق بينها وبين جزئية الجزء للمركبات الخارجيّة من حيث كونها أمراً انتزاعياً واقعياً، وإن اختلفت الجزئيتان في وعاء الواقع ومنشأ الانتزاع، وما دامت الجزئية أمراً واقعياً فلا يمكن إيجادها [٢٣] بالجعل التشريعيّ والاعتبار.^١

كان البحث في مسألة جعل الجزئية وما يلحق بها. قلنا أنّ المشهور بين الأصوليين عدم قابلية هذه الأمور للجعل الاستقلاليّ. ووصلنا إلى البيان الثاني المركّب من كبرى وصغرى:

الصغرى: الجزئية من الأمور الانتزاعية الواقعية

الكبرى: كلّ ما كان واقعياً لا تناله يد الجعل التشريعيّ

النتيجة: الجزئية وأخواتها يستحيل أن تنالها يد الجعل التشريعيّ

أمّا بيان الصغرى فقد ذكرنا في محلّه تقسيم الأمر إلى الواقعيّ، وإلى الاعتباريّ. والمراد بالاعتباريّ ما يخضع لعالم الاعتبار، وجوداً وعدمًا، وسعةً

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٢-٢٣

وضيقًا، كاعتبار الملكية لمن حاز، واعتبار حق السبق للسابق، واعتبار ولاية التصرف للوالي.

وهذه الاعتبارات صوريّة وأدبية تارةً، وعقلائيّة أخرى.

فتارة يكون الاعتبار اعتبارًا لا حكمة فيه ولا عقلائيّة فيه، كاعتبار رئاسة شخص في البيت من دون نكتة عقلائيّة، أو اعتبار زيد أسدًا، أو اعتبار عمرو غنيًا.

فهذه اعتبارات ليس وراءها أمر نظاميّ اجتماعيّ، ويعبر عنها بالاعتبارات الأدبيّة.

وأخرى يكون اعتبارًا لغرض عقلائيّ، كاعتبار الملكية لمن حاز؛ فإنّه موضوع لمجموعة من الآثار العقلائيّة، لا كاعتبار زيد أسدًا.

وبما أنّ الشارع مقنّن، إذا اعتبر لم يعتبر جزافيًا، بل يعتبر اعتبارات عقلائيّة قانونيّة.

فعندما يعتبر الوجوب لصلاة الجمعة ليس إلا لمصالح وملاكات وأغراض. وكذا اعتبار الزوجية عند حصول السبب، واعتبار الملكية. فهي اعتبارات عقلائيّة قانونيّة، سواء كان تأسيسًا أم إمضاءً لاعتبار عقلائيّ.

وأما الأمور الواقعيّة فعلى قسمين: واقعيّ في حد ذاته، وواقعي لواقعية منشأ انتزاعه.

أما الأوّل فهي الوجودات العينية التي تملأ صفحة الواقع والوجود، وهي منشأ لترتب الآثار، كزيد وبكر وخالد والفرس وما شاكلها؛ فإنّها وجودات

واقعيّة في حدّ ذاتها، ولا أثر للاعتبار في وجودها. وتدخل في هذا القسم الجواهر والأعراض.

وأما الثاني فهي أمور واقعيّة من جهة واقعيّة منشأ انتزاعها. أمّا أنّها اعتباريّة فلاّ أنّها لا تتحقّق ما لم يتحقّق منشأ انتزاعها، ولا يكفي في تحقّقها الاعتبار المحض. وأمّا أنّها ليست واقعيّة في ذاتها فلاّ أنّ الأمور الانتزاعية لا تملأ وعاء. فاعتبار الفوقيّة لما هو تحت لا يحقّق الفوقيّة، بل لا بد من الإتيان بالجسم وجعله أسفل، بحيث يكون السقف مثلاً أعلى، فينتزع الذهن الفوقيّة والتحتيّة. فهي أمور انتزاعيّة لا تتحقّق إلاّ بمنشأ انتزاعها. ولهذا تكون الأمور الانتزاعيّة أموراً واقعيّة.

فما نبحت فيه - كالجزيئية والشرطية والمانعية - من العناوين الانتزاعيّة، فلا تتحقّق إلاّ بتحقّق منشأ الانتزاع. فالجزيئية منتزعة من لحاظ ذات الجزء إلى المركّب، والشرطيّة منتزعة من لحاظ ذات الشرط إلى المشروط، والقيدية منتزعة من لحاظ ذات القيد إلى المقيّد.

وإذا اتضح ذلك نقول:

لا فرق في واقعيّة الجزئيّة بين ما إذا كان منشأ انتزاعها ذا تقرّر في وعاء الخارج، وبين ما إذا كان ذا تقرّر في وعاء التشريع.

بيانه أنّ المهم وجود منشأ انتزاع للجزئيّة. ولولا المركّب ذو الأجزاء لما أمكن انتزاع الجزئيّة. ولهذا ثلاثة تطبيقات:

١. وجود منشأ الانتزاع في عالم الخارج وذا تقرر في وعاء الخارج، كالماء الذي مركّب من عنصرين، فإذا نسبنا كلّاً من ذاتي الجزئين إلى الماء انتزعنا جزئية العنصر للماء.

٢. وجود منشأ الانتزاع في الماهية الجعلية - بناء على جعل الماهيات - .
فإذا اخترع المولى ماهية الصلاة مركبةً من تكبيرة الإحرام والركوع والسجود، فما في وعاء الخارج ذات الأجزاء، وهي من قبيل الكيف المسموع والهيئة. ولا يوجد شيء في الخارج يسمّى بالصلاة، بل هو أمر اعتباري. وبعد تحقق الاعتبار ينتزع الذهن جزئية التشهد للماهية المخترعة. وهذه الجزئية التي منشأ انتزاعها مركّب متقرر في وعاء الاعتبار جزئية واقعية؛ لأنّ منشأ انتزاعها ذا تقرر، وإنّ كان ذا تقرر في وعاء الاعتبار. ولهذا نقول: للتشهد الجزئية والقنوت ليست له الجزئية.

٣. وجود منشأ الانتزاع في المأمور به، كما إذا أمر بالصلاة وكانت الصلاة مركبة من أجزاء. فالذهن ينتزع الجزئية من أجزاء المركّب المأمور به.

والفرق بين الجزئية للماهية المخترعة وبين الجزئية للمأمور به مما له أثر في المطالب الآتية؛ فقد تفترض الجزئية بلحاظ المأمور به ولا تفترض الجزئية بلحاظ الماهية الجعلية. فقد نبني على أنّ المخترع جعل الصلاة اسماً للأعمّ من الصحيح ومن غيره. ولكن يجعلها جزءاً للمأمور به.

والجزئية في الأنحاء الثلاثة أمر واقعي، وكون منشأ انتزاعها في عالم الأعيان أم في عالم الاعتبار لا يؤثر في ذلك.

وأما بيان الكبرى فلأنّ الأمر الواقعي خاضع لأسبابه الواقعيّة، ولا تناله يد
الجعل التشريعيّ؛ فإنّها يد اعتبار، وقد ذكرنا أنّ الأمور الواقعيّة متقومة
بعدم تحققها بمجرد الاعتبار. فلا معنى للقول بنيل يد الجعل الأمر الواقعيّ.
والجعل التشريعيّ اعتبار، والاعتبار لا يتعلق بالأمور الواقعيّة. فلا مجال
لجعل أنّ تشمّ الجزئية رائحة منه.
هذا تمام الكلام في الوجه الثاني.

تنبيه:

ينبغي الالتفات إلى الفرق بين البيانين؛ فإنّ الثاني نكته كليّة تمنع أصل
الاعتبار. وأما الأوّل فيمكن الإخلال في كليّته بجعل المولى الجزئية بعد
الأمر بالمركب بنحو الجعل التبعيّ، وبإبراز مصحح عقلائيّ لدفع اللغويّة،
وهو تنظيم الصياغات التشريعيّة.
فالعقلاء يرون مقام التقنين والصياغات التشريعيّة يقتضي القول بجعل
الجزئية للمركب.
بل لهذه الصياغة آثار؛ إذ يمكن استصحاب الجزئية إذا كانت مجعولة،
ويمكن إجراء البراءة في موردّها.
ولازم كونها مجعولة أيضاً لزوم قصد القرية في الإتيان بالجزء إنّ كان الأمر في
العبادات.
فيمكن فرض آثار للجزئية المجعولة.

فغاية ما يستفاد من البيان الأوّل عدم الجعل الاستقلاليّ، وذلك لا يساوق الانتزاعيّ.

تنبيه ٢:

ذهب جماعة إلى إمكان الجعل الاستقلاليّ لمثل الجزئية والشرطيّة والمانعيّة. ويظهر من المحقق الهمدانيّ. وشيّد السيد الخمينيّ، ولم نجد من وافقه على ذلك من الأعلام.

فذهب في كتابه الرسائل: ج ١: ص ١١٥، وكذا في كتاب خلل الصلاة وكتاب البيع إلى أنّ الجعل الاستقلاليّ ينال الجزئية. فقال إنّ ما ذكره الأصوليون خلط بين قوانين عالم التشريع وبين قوانين عالم التكوين. فلا مانع من أن يجعل وجوباً لمركّب الصلاة، ثم يجعل لهذا المركّب شرطيّة الاستقبال مثلاً.

فقال في الرسائل:

كثيراً ما يقع الخلط بين الأمور التكوينية والتشريعية فيرى الغافل الحكم من التكوين إلى التشريع فمن ذلك انه لما قرع بعض الأسماع ان الأمور الانتزاعية يكون جعلها ورفعها بمناشئ انتزاعها فلا يمكن جعل الفوقية والتحتية من الجسمين الا بجعلهما بوضع خاص يكون أحدهما اقرب إلى المركز والآخر إلى المحيط فبعد ذلك ينتزع الفوقية و التحتية منهما قهراً ولا يمكن جعلهما ورفعهما استقلالاً فجعل هذا الحكم [١١٦] التكويني مقياساً للأمور التشريعية فقائس الأمور التشريعية بالأمور التكوينية، فذهب إلى امتناع جعل الجزئية والشرطية

والممانعية للمأمور به ورفعها عنه استقلالاً، وزعم أنّ جعلها يجعل منشأ انتزاعها كالأمر التكوينية، مع أنّ القياس مع الفارق.

وتوضيح ذلك أنّ الأمور الاعتبارية تابعة لكيفية اعتبارها وجعلها، فقد يتعلق الأمر القانوني على طبيعة أوّلاً على نحو الإطلاق، لاقتضاء في ذلك، ثم حدثت مصلحة بأن يجعل لها شرط أو يجعل لها قاطع ومانع بلا رفع الأمر القانوني الأول.

فلو قال المولى: «أقيموا الصلاة» ثم قال: «إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق» أو قال «يشترط في الصلاة الوضوء أو القبلة»، أو قال: «لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه» أو «لا تصلّ في الثوب النجس»، ينتزع منها الشرطية والممانعية.

فهل ترى أنّه يلزم ان يرفع الأمر الأول وينسخه ثم يأمر بالصلاة مع التقيد بالشرط أو عدم المانع؟

وأيّ مانع من جعل الوجوب للطبيعة المطلقة بحسب الجعل الأولى ثم يجعلها مشروطة بشيء يجعل مستقل؟ أو يجعل شيئاً مانعاً لها بنحو الاستقلال لاقتضاء حادث كما غير الله قبلة المسلمين إلى المسجد الحرام؟

فهل كان قوله: ﴿قد نرى قلب وجهك في السماء﴾ إلى قوله: ﴿فولّ وجهك شطر المسجد الحرام﴾ من قبيل نسخ حكم الصلاة رأساً وإبداء حكم آخر؟ أو كان الجعل متعلقاً؟

ومجرد كون المنتزعات التكوينية تابعة لمناشئ انتزاعها لا يوجب ان تكون الشرائط والموانع التشريعية كذلك.

هذا كلامه -قدس سرّه-، ولكنّ المصنّف لا يقبله؛ لكون الجزئية أمرًا واقعيّ، حتى للأمور الاعتباريّة. فما ذكره الأصوليون ليس خلطًا بين عالمي التشريع والتكوين.

٢٢ - الحكم الشرعيّ ٤

الأربعاء، ٧ ربيع الآخر، ١٤٤١ هـ

وأما القسم الأول فمقتضى وقوعه موضوعاً للأحكام التكليفية عقلاً شرعاً هو كونه مجعولاً بالاستقلال؛ لا منتزعاً عن الحكم التكلفي؛ لأن موضوعيته للحكم التكلفي تقتضي سبقه عليه رتبة، مع أنّ انتزاعه يقتضي تأخره عنه.

قال المصنّف أنّ الجزئية والشرطية والممانعة مما لا يقبل الجعل الاستقلاليّ. وخالف في ذلك جمع حيث ذكروا بإمكان الجعل الاستقلاليّ. ومحلّ كلام بعضهم أنّ هناك فرقاً بين المركبات الحقيقية وبين المركبات الاعتبارية. ففي السنخ الأول من المركبات لا يُعقل جعل الجزئية؛ لأنّ الماهيات والمركبات الحقيقية ماهيات متقومة بأجزائها تقرّراً ذاتياً بلا حاجة إلى اعتبار معتبر، بحيث إذا حذف جزء أو أبدل بآخر لاختلفت الماهية؛ لأنّ الشيء لا ينقلب عما هو عليه. فلا يُعقل في الماهيات الواقعية فرض حذف جزء وإضافة جزء وتغيير جزء مكان جزء؛ فإنّ ذلك خلف التقرر الواقعي والماهية الواقعية؛ إذ هي متقومة بأجزائها تقوّمًا واقعياً.

هذا في المركبات الحقيقية. أمّا الاعتبارية كالصلاة والبيع فحقيقتها أنّها قائمة
بجعل المعتبر، فتكون قابلة لإضافة وحذف وتبديل بحسب اعتبار المعتبر.
فتكون الجزئية أو الشرطية فيها قابلة للجعل الاستقلالي.
فيمكن للمولى عقلاً وعرفاً أن يجعل الشرط مستقلاً بأن يأتي المولى في الزمان
الأول فيأمر مثلاً بالصلاة من دون اشتراط التوجه إلى القبلة. ثم بعد ذلك
لقيام مصلحة ما يجعل شرطية الاستقبال لذاك المركب. فيكون هذا المركب
بعد جعل الجزئية متقيّداً بهذا الشرط المجعول.
والمرتكز لا يقول: لا بدّ من رفع اليد عن المركب الأول والإتيان بجعل جديد
للصلاة مقيدةً بالاستقلال. ولا يستلزم انقلاب الشيء عما هو عليه؛ لأنّ
ذلك في الأمور المستحيلة.
وكذا الجزئية؛ فيجعل المولى المركب خلواً من السورة، ثمّ يجعل جزئية السورة
للمركب. فلا محذور عرفاً.
وهذه مسألة عرفية فلمّ تصرون على عدم إمكان جعل الجزئية والشرطية
جعلاً استقلالياً.
وذكرنا أنّ ما أفاده السيد المصنّف في الكتاب صالح لدفع هذا المحذور؛ لأنّ
منشأ الانتزاع يتعدد. فتارة يكون منشأ الانتزاع مركباً حقيقياً، وأخرى يكون
مركباً اعتبارياً. ولكنّ الجزئية عنوان واقعي. فلا يقبل الجعل.
أفندّم الوجدان؟ أم نقدّم البرهان؟ تأمل.

الجهة الرابعة: الحكم الوضعي الذي هو موضوع لحكم تكليفي

البحث في الحكم الوضعي الذي موضوع لحكم تكليفي، في مقامين:
البحث الثبوتي: يُعقل في هذا القسم الجعل الاستقلالي والجعل الانتزاعي؟
أم لا يُعقل إلا جعل واحد؟
البحث الإثباتي: بعد الفراغ عن الإمكان الثبوتي، فما هو الظاهر من الأدلة؟
أما البحث الثبوتي،

فقد ذكر المصنّف فيه عدم إمكان كون مثل الزوجية والملكية انتزاعياً، بل لا بد من الجعل. فهو بعكس القسم الأوّل.

ويمكن الاستدلال عليه بصياغتين مرجعهما أمر واحد:

الصياغة الأولى: لو كانت الزوجية منتزعة من الحكم التكليفي للزم الدور.
والتالي باطل فالمقدم مثله في البطلان. بيانه بمقدمتين:

وجوب الإنفاق متوقف على ثبوت الزوجية؛ ضرورة توقف الحكم على موضوعه.

الزوجية متوقفة على وجوب الإنفاق؛ ضرورة توقف العنوان الانتزاعي على منشأ انتزاعه.

فيلزم توقف الحكم التكليفي على الحكم الوضعي المتوقف على الحكم التكليفي نفسه.

الصياغة الثانية: لو كانت الزوجية منتزعة للزم تقدم الزوجية وعدم تقدمها.
بيانه:

الزوجية موضوع للحكم التكليفي، فهي متقدمة تقدّم الموضوع على الحكم.

الزوجيّة منتزعة من الحكم التكليفيّ، فهي متأخرة تأخّر العنوان الانتزاعيّ عن منشأ الانتزاع.

فلا يُعقل جعل المملكيّة والزوجيّة مجعولة بالانتزاع، ببيانين، والمصنّف ركّز على ثانيهما.

إشكال:

ما أفاده المصنّف -قدس سره- محل نظر؛ لأنّ المعروف في هذا القسم أن الزوجية والملكية قابلة للجعل الاستقلاليّ والانتزاعيّ. ولا يقولون بامتناع كون الزوجية انتزاعيّة.

بيانه أنّ في الكلام نحو مصادرة؛ حيث إنّنا فرضنا الزوجية حكماً وضعيّاً وجعلناها موضوعاً لوجوب الإنفاق. فلاحظنا وجوب الإنفاق بالنسبة إلى الزوجيّة، وفرغنا من أنّ موضوع الوجوب هي الزوجيّة فيرد الإشكال. ولكنّ الأعلام لم يدعوا أنّا ننتزع الزوجية من الحكم والأثر المتعلق بالزوجية حتى يرد الإشكال.

بل محل الكلام عندهم: انتزاع عنوان الزوجية من موضوع ما تسمونه بالحكم الوضعيّ.

فكل رجل عقد عقداً خاصّاً جعلت الزوجية بينه وبين المرأة. فالشيخ الأعظم والسيد الخوئيّ والنائيّ يقولون: ننتزع الحكم الوضعيّ من الأحكام التكليفيّة الطارئة على موضوع الحكم الوضعيّ، لا على الحكم الوضعيّ.

فنقول: من حاز حرم على الغير التصرف فيه. فالحرمة مترتبة على موضوع الحكم الوضعي. ولا مانع من انتزاع الذهن الزوجية من العلة التي بين الرجل والمرأة، وهذه العلة هي موضوع وجوب الإنفاق، لا أن الزوجية موضوع وجوب الإنفاق.

فالملكية عنوان منتزع من الحكم الوضعي المترتب على موضوع ما يسمى عندكم بالحكم الوضعي.

وليس المدعى أنا نريد انتزاع الزوجية والملكية من نفس الجعل الذي جعلت فيه الزوجية موضوعاً للأثر.

فلا مانع من كون الزوجية من العناوين الانتزاعية.

وما أفاده المصنف لا يخلو من غرابة؛ لمخالفته كلمات جميع الأصوليين.

ولذا أورد السيد الحائري في هامش المباحث: ج ٥: ص ٢٥٨

حينما نقول عنها: إنها مجعولة لا نقصد بذلك أنها لا يمكن أن تكون منتزعة، بل يمكن أن تكون منتزعة بأن نفترض أن الشريعة جعلت إباحة التصرف وإباحة الأكل وصحة البيع وحرمة تصرف الغير و غير ذلك، ثم انتزع من هذه الأحكام الملكية. وكذلك الزوجية حيث نفترض أن الشريعة قد جعلت أحكاماً معينة من قبيل جواز الوطء ووجوب القسمة ووجوب النفقة، ثم انتزع منها مثلاً عنوان الزوجية، فهذا أمر ممكن.

وأما البحث الإثباتي،

فقد وقع الخلاف في البحث الإثباتي؛ فذهب المشهور إلى كون الزوجية
مجمولة بالجعل الاستقلالي. فالشارع تصدى لجعل الزوجية والملكيّة. وخالف
في ذلك الشيخ الأعظم فقال: هذا من العناوين الانتزاعيّة أيضاً.
فلا فرق بينها وبين الجزئيّة والشرطيّة والمانيّة.

نعم. هناك محذور عقليّ في القسم السابق وهو نيل اليد التشريعي للأمر
الواقعي. ولكنّ المحذور هنا محذور اللغويّة. والمولى الحقيقي منزّه عن اللغو.
راجع "البيان المفيد": ص ٨٢ في بيان برهان الشيخ الأعظم - قدّس سرّه -.

وقد تُثار شبهة لنفي الجعل الاستقلاليّ لهذا القسم أيضًا بدعوى أنّه لغو؛ لأنّه بدون جعل الحكم التكليفيّ المقصود لا أثر له، ومعه لا حاجة إلى الحكم الوضعي، بل يمكن جعل الحكم التكليفيّ ابتداءً على نفس الموضوع الذي يفترض جعل الحكم الوضعيّ عليه.

والجواب على هذه الشبهة أنّ: الأحكام الوضعية التي تعود إلى القسم الأوّل اعتبارات ذات جذورٍ عقلائيّة؛ الغرض من جعلها تنظيم الأحكام التكليفية وتسهيل صياغتها التشريعية، فلا تكون لغوًا.

كان البحث في القسم الأوّل من الأحكام الوضعية -بحسب تقسيم المصنّف- وهو ما كان موضوعًا للأحكام التكليفية، وقلنا أنّ الشيخ الأعظم جعل هذا القسم منتزعًا غير مجعول بالاستقلال. بيانه أنّ المولى إذا أراد أن يجعل الحكم الوضعي، فإمّا أن يريد جعله بما هو دون التمهيد لجعل أحكام تكليفية، فلم يتعلق غرض إلا بجعله، وإن لم تكن له آثار تكليفية. فيريد جعل "الزوجية" و "الملكية" وإن لم يكن له أثر. وإمّا أن يريد جعله تمهيدًا لترتيب آثار تكليفية عليها.

وعلى كلا التقديرين يرد المحذور؛

أمّا على الأوّل فلأنّه لا أثر لجعل الحكم الوضعيّ من دون أن يكون له أثر تكليفيّ. فما فائدة جعل "الزوجية" و "الملكيّة" بلا أثر تكليفيّ يترتب عليهما؟

بخلاف الأحكام التكليفيّة؛ فإنّ نفس الحكم التكليفيّ يكون موضوعاً لحكم العقل بلزوم الامتثال، وينقّح حكم العقل بالمنجزية. فجعل الحكم الوضعيّ هكذا أشبه بالاعتبار الأدبيّ البعيد عن الشارع الحكيم وعالم التشريع.

وأما على الثاني - وهو ما قصدتموه - فللمولى طريقان للتوصّل إلى الأثر التكليفيّ الذي لأجله جعل الحكم الوضعيّ - كما ادّعيتم -:

١. الطريق الذي تقترحونه، وهو يمرّ بمرحلتين:

٢. جعل الحكم الوضعيّ - كالزوجية - على موضوع، كالمرأة المعقود عليها التي تُجعل الزوجية بينها وبين الرجل.

٣. جعل الحكم التكليفيّ - كوجوب الإنفاق - على موضوع الحجية.

٤. الطريق الذي نفترحها، وهو يمرّ بجعل الآثار التكليفيّة على موضوع

الحكم الوضعيّ مباشرةً. فمتى حصل العقد بين الرجل وبين المرأة جاز الاستمتاع ووجبت النفقة.

وإذا أمكن جعل الحكم التكليفيّ والآثار التكليفيّة بجعل واحد على

موضوع الحكم الوضعيّ، كان التوسل بالجعلين لغواً.

وكَلِّما دار الأمر بين جعل وبين جعلين في التوصل إلى الغرض، كان الجعل الواحد متعيّنًا؛ لعدم الحاجة إلى الثاني.

إلا أن يُقال: لجعل الزوجيّة موضوعيّة، ولكنّ محلّ البحث ذاك الحكم الوضعيّ الذي هو موضوع للآثار التكلّيفيّة.

ولأجل اللغوّة اختار الشيخ الأعظم استحالة جعل الزوجية وما شابهها. وهكذا يتضح ضعف ما في بعض الشروح من ضعف ما قاله الشيخ الأعظم.

ردّ المانع الإثباتيّ:

الأحكام الوضعيّة هي أحكام كلّها - كما قال النائيّ - أو غالبها - كما قال غيره - ذات جذور عقلائيّة. ونرى العقلاء في تشريعاتهم وقوانينهم يجعلون الأحكام الوضعيّة على موضوعاتها. فإذا رجعنا إلى العقلاء ومرتكزاتهم رأينا أنّهم يمارسون جعلين في التوصل إلى أغراضهم. فيجعلون الحكم الوضعيّ على موضوعه، وفي طوله يجعلون الحكم الوضعيّ موضوعًا للأحكام التكلّيفيّة. فيعتبرون الزوجيّة والملكيّة والولاية، وهي أحكام لم يتدعها الشارع، بل هي أمور موجودة عند العقلاء.

وما يمارسه العقلاء لا يكون لغوًا. فنوجّه السؤال إلى المقنّن العقلائيّ. فيقول المقنّن العقلائيّ: بما أنّي أهتمّ بضبط القانون وتسهيل صياغته، وأرى الملكيّة ذا عشرة أسباب، وموضوعًا لعشرة أحكام، فأنا بين خيارين:

بين أن أمارس طريقة الشيخ الأعظم في التقنين، فأقول: «ما يحصل عن طريق البيع يحرم تصرف الغير فيه» و «ما يحصل عن طريق الأجرة يحرم تصرف الغير فيه» و «ما يحصل عن طريق الهبة» وهكذا إلى آخر أسباب الملك. ثم أنتقل إلى الحكم الآخر وهو «جواز أداء الدين به» مثلاً، وآتي بالأسباب العشرة في هذا الحكم أيضاً. وهكذا إلى آخر الآثار.

وبين أن أمارس طريقة مختصرة، وبما أن الملكية هي التي تقتضي أثر حرمة التصرف، فالمناسب أن أقول: «الملكية موضوع لحرمة التصرف». وما يحصل عليه من الهبة والبيع والإجارة أسباب للملكية، ولا موضوعية لها. فمقام ضبط القانون يقتضي جعل الحكم التكليفي على الملكية، وتحديد أسباب الملكية.

فالغرض من التوسل بجعل حكم وضعية لموضوعات الحكم الوضعي هو التمهيد للربط بين الأثر التكليفي وبين عنوان الملكية.

فيجعل الملكية لصاحب الحياة والبيع والهبة، ثم يجعل الملكية موضوعاً لجواز التصرف. وهذه الطريقة الثانية أسهل في مقام الصياغة وبيان الربط العقلاني بين الحكم والموضوع. وهي الطريقة التي يمارسها العقلاء. والطريقة الأولى لا تكشف عن ربط الحكم بالموضوع؛ إذ قد يتوهم متوهم وجود خصوصية المبيع أو الموهوب، مع أن الملكية هي التي اقتضت الحكم.

والكلام الآن ليس في زيادة أحد الطريقتين على الآخر، بل الكلام في مقتضى عالم التقنين. ومن الواضح أنّ جعل حرمة التصرف على كليّ الملكية أسهل وأضبط في بيان الربط بين الموضوع الحكم. فما أفاده الشيخ الأعظم غير تامّ.

وبناءً على هذا يمكن الدفاع عن المصنّف في مطلبه الأوّل الثبوتي؛ حيث ذكرنا أنّ المعروف بين الأصوليين قبول هذا القسم الجعل الاستقلاليّ كقبولها الانتزاع، والمصنّف قال بعدم إمكان الانتزاع فيها. ومن خلال ما ذكر آنفاً أنّ للمقنن طريقتين: طريقة يقترحها الشيخ وهي جعل الأحكام على موضوع الحكم الوضعيّ، وطريقة نحن نقترحها وهي طريقة التوسل بجعلين.

وتبيّن أنّ ما هو المناسب ومقتضى الحكمة في مقام التقنين هو ما يقترحه المشهور من التوسل بجعلين. فالعدول عن هذه الطريقة خلاف الحكمة ولا يصدر من المولى.

فنستكشف بنحو "الإنّ" أنّ ما يمارسه المولى كما يمارسه العقلاء. فيرد الإشكال على الشيخ حينئذٍ بأنّ الأحكام المذكورة إنّ كانت منتزعة من الأحكام التكليفيّة لرجع إشكال الدور؛ لأنّ كل حكم تكليفيّ فرضناه يكون معلّقاً على الزوجيّة.

وانتزاع العناوين الوضعيّة من الحكم التكليفيّ المربوط بموضوع الحكم الوضعيّ فلا يمارسه المولى؛ لأنّه خلاف الحكمة.

ولهذا يقول السيد الصدر أنّ مقتضى الحكمة لا يوجد حكم تكليفيّ إلا معلق على الزوجيّة والملكيّة، ولا حكم معلق على موضوع الزوجيّة والملكيّة. ولعلّه لأجل هذه النكته قال بعدم معقوليّة انتزاعيّة الأحكام المذكورة. وبهذا البيان تتضح النكته في عدم كون كلام المصنّف مشتملاً على مصادرة.

والأعلام أجازوا الوجهين ثبوتاً، وذهب جميعهم إثباتاً إلى الجعل الاستقلاليّ. وتعرّض السيد الخوئيّ لنكاتهم، ونقلها في هامش المباحث: ص ٢٥٨.

تنبيه:

ذكر الشيخ الأعظم أنّ الأحكام الوضعيّة منتزعة من الأحكام التكليفيّة. وقد يترتب تال فاسد على هذا المسلك، وهو في مورد لم توجد فيه أحكام تكليفيّة؛ إذ يستلزم عدم وجود أحكام وضعيّة أيضاً. وهذا خلاف المرتكز القطعيّ؛ إذ لا إشكال في وجود أحكام وضعيّة في موارد لا حكم تكليفيّ فيها، كما إذا عقد الصغير على الصغيرة؛ فإنّه لا حكم تكليفيّ وإن ثبت الزوجيّة. وكذا الحكم بالحجيّة؛ فإنّ الحجيّة حكم وضعي، مع أنّها ليست موضوعاً لحكم تكليفيّ.

أفيمكن للشيخ الأعظم أن يجيب في مثل هذه الموارد التي أوردها المحقق النائيني والسيد الخوئيّ في المصباح: ج ٣: ص ٨٢؟

وهناك وجه آخر، وهو أنّ النسبة بين هذه الأحكام الوضعية وبين الآثار الشرعيّة عموم وخصوص من وجه. فقد توجد المملكيّة دون جواز التصرف كما هو حال المجنون، وقد يوجد جواز التصرف دون المملكيّة، كما في الإباحة.

قوله: «بل يمكن»:

بل يتعيّن احترازًا عن اللغويّة.

نظير ما إذا أراد المولى أن يقول: «العنب يحرم إن غلى»، فاقترح بعضهم في الاستصحاب التعليقي أن تُرجعه إلى جعلين: «العصير يحرم إن غلى» وجعل آخر يجعل موضوع الحرمة في الجعل الأوّل مربوطًا بالعنب. فأورد عليه بأنّه لغوٌ.

قوله: «ذات جذور عقلائيّة»:

لا بمعنى أنّ الشارع لا شيء بيده بعد وجود جذور هذه الأحكام عند العقلاء، فليس له إلا أن يُمضيها. بل بمعنى أنّ الجذور والارتكازات العقلائيّة منبّهة على وجود نكتة في المقام.

٢٤ - شمول الحكم للعالم والجاهل

١٠ ربيع الآخرة، ١٤٤١

ص ١٠:٠٠

شمول الحكم للعالم والجاهل:

وأحكام الشريعة -تكليفيةً ووضعياً- تشمل في الغالب العالم بالحكم والجاهل على السواء، ولا تختصّ بالعالم. وقد ادّعي أنّ الأخبار الدالة على ذلك مستفيضة.

شمول الحكم للعالم والجاهل:

وصل بنا البحث إلى شمول الحكم للعالم والجاهل، والكلام في نقاط:

النقطة الأولى: مراحل الحكم الشرعيّ

لا بد من الالتفات إلى مراتب الحكم، فللحكم مراتب أربع:

١- الاقتضاء

٢- الإنشاء

٣- الفعلية

٤- التنجّز

أمّا المرحلة الأولى فكما إذا التفت المولى إلى أنّ في شرب الخمر مفسدة مُلزِمة توجب انقِداح إرادة الترك، فيتحقّق اقتضاء لإنشاء المولى الحرمة. فيُقال: هناك اقتضاء لجعل الحرمة قبل إنشاء المولى. وكذا المصلحة بالنسبة إلى جعل الوجوب.

وأمّا المرحلة الثانية فبجعل المولى الحكم على الموضوع، كجعله الوجوب لصلاة الجمعة والحرمة للعصير العنبيّ. وقد يكون الحكم ذا مصلحة وتنقِذ لإرادة تجاهه، ولكن يمنع من جعله مانع، كإرادة التدريج في التشريع، أو وجود مزاحم. فمجرّد تامة المقتضي لا يستلزم تصدّي المولى لجعل الحكم. وهكذا التشريعات القانونيّة.

وأمّا المرحلة الثالثة فوصول الحكم إلى مرحلة الفعلية، والمراد بالفعلية -على المشهور-: تحقّق الموضوع في الخارج، كتحقّق المستطيع في الخارج لفعلية وجوب الحجّ.

وأمّا المرحلة الرابعة فحكم للعقل بالمنجزية. وهذا يتوقف على وصول الصغرى والكبرى، أي: العلم بتحقيق الموضوع والحكم.

النقطة الثانية: تنقيح محلّ البحث من المراحل الأربع

عندما نبحث عن اشتراك الحكم بين العالم والجاهل، أيّ مرحلة من المراحل الأربع محطّ النظر؟ لا بدّ من تحرير محلّ البحث ليُمكن محاكمة الأدلة المقامة في المقام.

فنقول: ليس محلّ البحث في التنجّز؛ إذ لا إشكال في إناطة التنجّز بالعلم، فلا بدّ من وصول الكبرى والصغرى لتنجّز الحكم، ولا تنجّز في حقّ الجاهل.

كما أنّه ليس في مرحلة الفعلية؛ إذ لا إشكال في ارتباط فعلية المجعول بالعلم بالجعل. فلا مانع من أخذ العلم بالجعل في موضوع الفعلية. وإنّما البحث في مرحلة الاعتبار التي هي متأثّر بعالم المبادئ والاقتضاء. فيقع البحث: إذا أراد أن يعتبر الحكم، أيّمكن اختصاصه بالعالم؟ أم مشترك بين العالم والجاهل.

ومن الواضح أنّ الكلام في مرحلة الاعتبار يستلزم الكلام في مرحلة المبادئ؛ لأنّ الاعتبار ظلّ للمبادئ ومسبّب عنها سعةً وضيقاً.

النقطة الثالثة: تنقيح محلّ البحث من مقامي الثبوت والإثبات

تارة يقع الكلام في مرحلة الثبوت، وأخرى يقع في مرحلة الإثبات.

فتارة نسأل: أيّعمل أن يختص الحكم في مرحلة الاعتبار بالعالم؟

وأخرى نسأل: ما هو الظاهر من مقام الإثبات؟ الاستحالة؟ أم الإمكان؟

ومقاما الثبوت والإثبات قد دُجا في كلماتهم. والمصنّف نقل بعض الأدلة

المناسبة لمقام الثبوت - كاستلزام الدور -، ونقل نكات إثباتية - كالتمسك

بالإطلاق -.

وينبغي فرز المقامين وأدلتهم.

النقطة الرابعة: الاستدلال بالأخبار

يستفاد من مجموع كلام المصنّف أربعة أدلة لإثبات الاشتراك:

. الأخبار المستفيضة أو المتواترة

. إطلاق الأدلة الأوليّة

. الضرورة والتسالم

. العقل

ذكر الشيخ الأعظم في الرسائل: ج ١: ص ٥٣ مسألة التواتر، فقال: الأخبار

في اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل متواترة.

ومن الواضح أنّ مفاد هذا الدليل هو كاشفيّة عالم الإثبات عن عالم الثبوت.

فإذا جاءتنا أدلة كثيرة دالة على اشتراك الأحكام بين العالمين والجاهلين،

أخبرت عن عالم الجعل؛ للظليّة بين عالم الإثبات وبين عالم الثبوت.

ولكن من الواضح أنّ غاية ما يُثبت به هذا الدليل أنّ ما في وعاء التشريع

مشترك. ولا يدلّ على أنّ الاختصاص بالعالمين مستحيل.

فالدليل دليل إثباتي.

تذييل ١:

عبّر المصنّف عن هذه الروايات بأنّها مستفيضة. وما هو موجود في كلمات

الشيخ الأعظم ومن تبعه: التواتر. وهناك فرق بين الاستفاضة وبين التواتر.

بيانه أن أصحاب علم الدراية اختلفوا مع الأصوليين في تقسيم الحديث؛

فإنّ الأصوليّ يقسّم الحديث إلى خبر واحد وإلى خبر متواتر. ويقسّم الأوّل

إلى المحفوف بالقرينة القطعيّة وإلى غير المحفوف.

والدرائيّ قسّم الخبر إلى خبر الواحد، والمستفيض، والمتواتر.
والمراد بالمستفيض ما وصل إلى عدد لا يوجب العلم كالتواتر، ولكن يوجب
الوثوق وركون النفس. فهذا ليس ظناً بالمعنى العرفي، ولا قطعاً بالمعنى
المنطقي، بل هو علم عاديّ. وهو غير محدّد من حيث العدد. نعم الطريق
الواحد إذا أورث الوثوق لا يسمّى مستفيضاً.
وهناك دواعٍ للتقسيم الثلاثي، ودواعٍ للتقسيم الثنائي، تُذكر في محلّها.
تذييل ٢:

اعترض الميرزا النائيني على هذا الدليل وتبعه جماعة، وقبلهم صاحب
الحدائق، بأنّ لا نسلم الاستفاضة، بل قال صاحب الحدائق أنّها ليست إلا
بضع أخبار. وقد تعرّض في الحدائق لذلك في الحدائق: ج ١: ص ٧٨-٨٣.
بل ترقى النائيني في الفوائد: ج ٣: ص ١٢، وقال: لا أثر لمثل هذه الدعوى
في الروايات. فكيف يُدعى التواتر؟
ولعلّ تعبير المصنّف في الكتاب أيضاً فيه إشارة إلى التشكيك في هذا
المطلب حيث عبّر بـ «ادّعي».

فالصحيح أهو ما ذكره الشيخ الأعظم؟ أم ما ذكره النائيني؟
الصحيح أنّ كلّاً من الطرفين ناظر إلى حيثيّة؛ إذ تارة ندّعي التواتر اللفظي،
وأخرى ندّعي التواتر المعنويّ أو الإجماليّ:
فإذا كان المدّعي التواتر اللفظي في الأخبار الدالة على اشتراك الأحكام،
فالحقّ مع الميرزا النائيني.

وإذا كان المدعى التواتر المعنويّ أو الإجماليّ - بمعنى أنّ هذا المفاد مستفاد من المدلول الالتزاميّ وقام التواتر على هذا المدلول الالتزاميّ -، فالحقّ مع الشيخ الأعظم.

فلا ينبغي أن يستشكل النائيّ كلام الشيخ؛ لأنّ محطّ نظر الشيخ مختلف عن محطّ نظره، فالنزاع لفظيّ.

فما هي هذه الروايات الدالة على الاشتراك دلالة التزاميّة؟ بحث الأعلام هذه الروايات في مقدمة الواجب، وفي بحث الأصول العمليّة، وفي لزوم الفحص في الشبهات الحكميّة. نأتي بطوائف منها:

١ - الطائفة الدالة على وجوب التعلم، كقوله -عليه السلام-: «يؤتى بالعبد يوم القيامة فيقال له: هلا عملت؟ فيقول: لم أعلم. فيقال له: هلا تعلمت هلا تعلم؟».

فمدلول الرواية الالتزاميّ أنّ هناك أحكاماً متقررة في وعاء التشريع ثابتة للجاهل فلا بد أن يتعلم لكي يصل إليها. ولو كانت الأحكام مختصة بالعالمين لما كان للأمر بالتعلم معنى.

٢ - الطائفة الدالة على الاحتياط، سواء فهمنا منها الوجوب أم الاستحباب، أم الحسن. فلا معنى للاحتياط إلا إذا كان هناك واقع يُراد الوصول إليه بالاحتياط. وأدلة الاحتياط كثيرة جدّاً.

٣ - أدلة الإفتاء والتقليد، فلا معنى لرجوع الجاهل إلى العالم إلا إذا كان للجاهل وظيفة متقررة يُخبره بها العالم.

٤- أدلة الاجتهاد، فلا معنى للأمر بالبحث في الأدلة إلا مع وجود واقع منـحـفـظ.

وطوائف أخرى أيضاً.

والمـدلول الـالتزامي لمجموع هذه الطوائف يشكّل تواتراً معنويّاً أو إجماليّاً.
والمـراد بالتواتر المعنويّ هو ملاحظة المدلول الـالتزاميّ لجميع الروايات. والمـراد بالتواتر الإجماليّ ملاحظة القطع بصدق واحدة من الروايات المتعددة،
وثبوت المدلول الـالتزاميّ بتلك الرواية.
فالدليل الأوّل تامّ لا غبار عليه.

٢٥ - شمول الحكم للعالم والجاهل ٢

الأحد، ١١ ربيع الآخر، ١٤٤١ هـ

١٢:٤٨

ويكفي دليلاً على ذلك إطلاقات أدلة تلك الأحكام. ولهذا أصبحت
[٢٤] قاعدة اشتراك الحكم الشرعي بين العالم و الجاهل مورداً للقبول على
وجه العموم بين أصحابنا، إلا إذا دلّ دليل خاصّ على خلاف ذلك في
مورد.

وقد يبرهن على هذه القاعدة عن طريق إثبات استحالة اختصاص الحكم
بالعالم؛ لأنّه يعني أنّ العلم بالحكم قد أخذ في موضوعه، وينتج عن ذلك
تأخّر الحكم رتبةً عن العلم به وتوقّفه عليه وفقاً لطبيعة العلاقة بين الحكم
وموضوعه.

ولكن قد مرّ بنا في الحلقة السابقة: أنّ المستحيل هو أخذ العلم بالحكم
المجعل في موضوعه لا أخذ العلم بالمجعل في موضوع الحكم المجعل فيه.

كان البحث في قاعدة اشتراك الأحكام بين العالم وبين الجاهل، وذكرنا أنّ
المصنّف استدلّ لإثبات الاشتراك بعدة أدلة، انتهينا من أوّل الأدلة.

النقطة الخامسة: التمسك بالأدلة الأوليّة

المراد بالأدلة الأوليّة الأدلة التي تتكفل بيان الحكم المترتب على الموضوع الأوليّ، كدليل وجوب الحج، والزكاة، والصوم؛ فإنّها تتكفل بيان الأحكام المترتبة على الموضوع بما هو هو، لا بلحاظ طروء عناوين الجهل والنسيان وما شابههما.

وهذه الأدلة هي التي تُبرز عالم الجعل والاعتبار، ولا نراها تتقيّد بالعالم بالحكم، بل مقتضى الإطلاق فيها: وجوب الحج على المستطيع، سواء علم أم لا. فحيث إنّ العلم بالحكم لم يؤخذ في موضوعها، يستفاد منها عدم أخذ القيد بالحكم في موضوع الحكم. وأنّ الحكم ثابت مطلقاً، سواء أَعْلِمَ به المكلف أم لا. فالوجوب يثبت للمستطيع لا بشرط.

وهذه الأدلة وإن كانت خارجة عن محل البحث الآن؛ لأنّ محلّ البحث عالم الاعتبار، وهذه تُبرز الحكم، ولكنّ كاشفيّة عالم الإثبات عن عالم الثبوت تقتضي عدم أخذ العلم بالحكم في موضوع عالم الاعتبار.

فبالإطلاق الإثباتيّ نستكشف الإطلاق الثبوتيّ.

وقفة:

هذا الدليل يقتضي الوقوف عنده؛ لأنّنا درسنا في الحلقة الثانية وقوع خلاف بينهم في النسبة بين الإطلاق وبين التقييد أي نسبة الضدّين؟ أم الملكة والعدم؟ أم نقيضين؟

وفرقوا بين النسبة بلحاظ عالم الثبوت، وبين النسبة بلحاظ عالم الإثبات.
والنزاع بينهم في تحديد العلاقة بين الإطلاق والتقييد في مسالكه الثلاثة
بلحاظ عالم الثبوت، أمّا عالم الإثبات فلا إشكال ولا خلاف في كون نسبة
الإطلاق والتقييد فيه الملكة والعدم. بمعنى أنّ الإطلاق لا يمكن التمسك به
مع عدم إمكان التقييد.

فقالوا في أنّ لدينا ظهوراً حالياً سياقياً في أنّ المولى إذا كان في مقام البيان
وأراد القيد ولم يذكره كان نقضاً لغرضه -وهو البيان-.

ولهذا قالوا: لو أراد القيد لذكره، ولو أراده ولم يذكره لزم نقض الغرض.
ومن الواضح أنّ نكتة نقض الغرض تأتي إنّ كان إيصال التقييد المراد بيد
المولى. أمّا إنّ أراد جدّاً القيد، ولكنه لم يستطع ذلك لعدم قبول المورد
التقييد، فلا تأتي نكتة نقض الغرض.

فالملازمة المذكورة لا تتم في مورد لا يمكن فيه التقييد؛ لأنّ المورد قد فرض
نفسه على المولى.

ولذا يُقال: المورد غير القابل للتقييد لا يكشف عن الإطلاق.
وكذلك المورد الذي لا يمكن فيه الإطلاق فقيّد المولى.
وفي المقام يُقال: صحّة التمسك بالإطلاق فرع إمكان التقييد. فلا بدّ من
إمكان تقييد الحكم بالعلم بالحكم ثبوتاً. وإلا فلا يمكن التقييد، وعدم ذكر
القيد لا يكشف عن الإطلاق.
فلا بدّ من رفع الإشكال الثبوتيّ أولاً.

وهذا يتوقف أيضًا على كون المتكلم في مقام البيان، وإلا فمجرد كون الدليل مطلقًا، مع عدم كونه في مقام بيان التفاصيل، لا يمكن التمسك بإطلاقه من جميع الجهات.

النقطة السادسة: التمسك بالضرورة والتسالم

ما ورد في كلمات جمع - كالميرزا النائيني - من دعوى الضرورة والتسالم؛ فإنّ اشتراك الأحكام بين العالم وبين الجاهل من ضروريّات المذهب، بل صار شعارًا للمذهب الحقّ في مقابل الأشاعرة والمعتزلة. فمسألة اشتراك الأحكام مسألة واضحة عند الطائفة، ومرسلة إرسال المسلّمات. وما كان كذلك فلا مجال للشكّ فيه، والتشكيك فيها لا يمنع ضروريّتها، وإنّ نقل صاحب الحقائق عن بعضهم محاولة التشكيك في ذلك.

النقطة السابعة: الدليل الثبوتيّ

إنّ كان الحكم الواقعيّ مختصًا بالعالم، لزم الدور. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيانه أنّ مفاد دليل الحجّ - بناءً على الاختصاص - يكون: «يجب الحجّ على العالم بوجوب الحجّ». فيلزم الدور بمقدمتين:

• الحكم يتوقف على ثبوت موضوعه، ومقتضاه توقف وجوب الحجّ على العلم بوجوب الحجّ.

• العلم بالشيء متوقف على متعلقه؛ لأنّ العلم من الصفات ذات التعلّق

والإضافة. ولا تُعقل الصفة ذات الإضافة إلا بمتعلقها وطرفها. فالعلم

بوجوب الحجّ متوقف على وجوب الحجّ.

فيلزم الدور، وحيث إنّ الدور مستحيل، يستلزم بطلان المقدّم، فلا تكون

الأحكام الواقعيّة مختصّة بالعالمين بها.

وهذا ما جاء به العلامة في الردّ على التصويب الأشعريّ.

مناقشته:

فرق بين مرحلة الجعل وبين مرحلة المجمعول. وقد بحث السيد الصدر في

الحلقة الثانية انقسام الحكم إلى جعل ومجمعول. وبما أنّ "الحكم" أُخذ في

مرتبة الحكم وفي مرتبة الموضوع، فمجموع الاحتمالات الثبوتيّة أربع:

• أخذ العلم بالجعل في موضوع الجعل

• أخذ العلم بالمجمعول في موضوع المجمعول

• أخذ العلم بالجعل في موضوع المجمعول

• أخذ العلم بالمجمعول في موضوع الجعل.

وقرّر في محله أنّ ثلاث صور منها مستحيلة، وأسوأها أخذ العلم بالمجمعول في

مرحلة الجعل. وتبقى صورة واحدة، وهي صورة أخذ العلم بالجعل في

موضوع المجمعول والفعليّة، ولا إشكال فيها؛ إذ الفعليّة تتوقف على العلم

بالجعل، والعلم بالجعل يتوقف على الجعل لا على المجمعول. فلا يرد إشكال

الدور.

فكأنّ المولى يقول: من عَلِمَ يجعلِي صار الحكم فعليّاً في حقّه. وهكذا يندفع الإشكال الثبوتيّ الوارد على الاختصاص.

الإشكال على المناقشة:

هذه المناقشة أجنبيّة؛ لأنّ الكلام في مرحلة الجعل، لا في المجعول. فتارة نبحت في مرحلة الفعلية ونسأل: أيعقل أن تكون الأحكام مختصة بالعالم بالحكم في مرحلة الفعلية؟ وليس هو محل البحث. وأخرى نبحت في مرحلة الاعتبار والجعل ونسأل: أيعقل أن تكون الأحكام مختصة بالعالم بالحكم في مرحلة الاعتبار؟ وهذا محل النقاش بين الإمامية والأشاعرة.

فحيث إنّ النقاش بين العلامة وبين الأشعريّ في الجعل، قال العلامة: بناءً على الاختصاص يلزم أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم. وليس النقاش في الفعلية ليُقال هو ممكن.

وإذا استحكم إشكال العلامة على الأشاعرة لم يمكن التمسك بالإطلاق؛ لأنّا لا نتمسك بالإطلاق لنفي قيد في الفعلية، بل نتمسك بالإطلاق لنفي قيد في الجعل.

فحل المشكلة الثبوتية بلحاظ عالم الفعلية لا يصحّ التمسك بالإطلاق. ولهذا وقع النقض والإبرام عند الأصوليين في صحة هذا الاستدلال بلحاظ عالم الجعل.

وهنا ثلاثة مسالك لحلّ المشكلة الثبوتية نشير إليها إجمالاً:

المسلك الأوّل: لا يلزم الدور؛

لأنّ الحكم متوقف على الموضوع بوجوده الخارجيّ، لا الذهنيّ. ومقتضى ذلك أنّ وجوب الحجّ على المستطيع متوقف في الخارج على ثبوت العلم بوجوب الحجّ خارجاً للمكلف. هذا بلحاظ المقدمة الأولى. ثم العلم بالشيء لا يتوقف على وجود الشيء في الخارج. بل قالوا إنّ العلم حيث إنّّه من الصفات ذات الإضافة، يتوقف على المعلوم بالذات وهي الصورة في وعاء الذهن، لا المعلوم بالعرض، وهو الخارج. هذا بلحاظ المقدمة الثانية.

فاختلف المتوقف والمتوقف عليه.

وهذا مسلك الآخوند. وبهذا يمكن التمسك بالإطلاق لارتفاع الاستحالة.

المسلك الثاني: الوجود الذهنيّ مرآة للخارج، فالعالم لا يرى للصورة موضوعيّة، وإنّما يرى مرآيّة الخارج. فيرجع إشكال الدور. بل المشكلة صياغيّة. فالمولى إذا أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم جاء إشكال الدور.

ولكن يمكن التوصل إلى غرضه -وهو تخصيص الحكم بالعالم- بما يسمّى بمتّم الجعل. وذلك بأنّ يأتي بخطاب ويقول: «تجب الصلاة» ثم يأتي بآخر ويقول: «من علم بالخطاب الأوّل تجب عليه الصلاة». فالعلم بالحكم في الخطاب الأوّل أخذ موضوعاً في الوجوب الثاني. وارتفعت الاستحالة.

وإذا أمكن تخصيص الأحكام بالعالمين ثبوتاً، انفتح باب البحث الإثباتي. فنتمسك بالإطلاق بلحاظ عدم وجود متمم الجعل، بمعنى أنّ المولى إنّ أراد التقييد لجاء بمتمم الجعل. وحيث إنّّه لم يأت به فذاك يكشف عن إرادته الإطلاق. وهذا ما يسمّى بالإطلاق المقامي. وهذا ما ذهب إليه النائي.

المسلك الثالث: ما ذكره الآخوند في رفض فكرة متمم الجعل، وذلك لإمكان أن يُخبر المولى بأنّ أحكامه لا تشمل الجاهل. فيتوصل إلى غرضه بقضية خبريّة. فإنّ كان المتكلم في مقام البيان ولم يأت بالقضية الخبريّة الدالة على الاختصاص، انعقد الإطلاق المقامي في كلامه. فالمشكلة الثبوتية محلولة على هذا المسلك أيضاً. ولا مانع من التوصل ثبوتاً إلى اختصاص الأحكام بالعالمين بها. يأتي الكلام في الثمرات المترتبة على هذا البحث.

قوله: «إطلاقات أدلّة تلك الأحكام»: أجمل المصنّف في تعبيره ليشمل الإطلاق المقامي - كما هو على بعض المسالك - ويشمل الإطلاق اللفظي - كما هو على بعضها الآخر -.

قوله: «ولهذا أصبحت»:

الأولى أن لا يبنى الضرورة على الدليل السابق؛ فإنّها دليل مستقلّ، سواء أثبتّ الدليل السابق أم لا.

قوله: «إلا إذا دلّ دليل خاصّ»: أي: دليل إثباتيّ؛ لأنّ الكلام في مقام الإثبات فعلاً.

قوله: «وقد يبرهن»: هذا شروع في المقام الثبوتيّ.

٢٦ - شمول الحكم للعالم والجاهل ٣

الاثنين، ١٢ ربيع الآخر، ١٤٤١ هـ

١٢:٤٩

ويترتّب على ما ذكرناه من الشمول أنّ: الأمارات والأصول التي يرجع إليها المكلف الجاهل في الشبهة الحكمية أو الموضوعية قد تصيب الواقع، وقد تخطئ.

فللشارع إذن أحكام واقعية محفوظة في حقّ الجميع، والأدلة والأصول في معرض الإصابة والخطأ، غير أنّ خطأها مغتفر؛ لأنّ الشارع جعلها حجة. وهذا معنى القول بالتخطئة.

كان البحث في مسألة اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، وذكرنا الأدلة الثلاثة الإثباتية للاشتراك، والدليل الثبوتيّ له.

واتضح بما تقدم أنّ المشكلة في اختصاص الحكم بالعالم ليست ثبوتية عند كثير منهم؛ فإنّ الإشكال الثبوتيّ يمكن الجواب عنه بثلاثة طرق.

وحيث إنّ المسألة إثباتية فلا مانع من ورود التخصيص؛ إذ يمكن أن يُفرض قيام دليل خاصّ لإثبات اختصاص بعض الأحكام بالعالمين بها؛ إذ لا نرى

الاستحالة العقلية. فلا مانع من الالتزام إذا وُجد دليل ظاهره اختصاص الحكم بالعالم به.

ولذا قال المصنّف: «وأحكام الشريعة تكليفية ووضعية تشمل في الغالب العالم بالحكم»، فقيّد المسألة بالغلبة.

فما هي الأحكام التي ليست مشتركة بين العالم والجاهل؟
ذُكرت في كلماتهم عدّة موارد، وإن كان بعضها محلّ نقض وإبرام في أبحاثهم التفصيلية:

المورد الأوّل: حرمة الربا؛ حيث استظهر جمع من الفقهاء من بعض روايات حرمة الربا أنّ حرمة الربا مختصة بالعالم بالحرمة. فمن يعلم بحرمة الربا يكون الحكم ثابتاً في حقّه بلحاظ عالم الجعل. فأصل الحرمة أُخذ في موضوعه العلم بالحرمة.

ففي الوسائل: ج ١٨: ص ١٢٩ صحيحة الحلبيّ عن أبي عبد الله -عليه السلام-: «إنّ رسول الله -صلى الله عليه وآله- قد وضع ما مضى من الربا، وحرّم عليهم ما بقي، فمن جهل وسع له جهله حتّى يعرفه. فإذا عرف تحرّمه حرم عليه».

المورد الثاني: الإتمام في موضع القصر؛ إذ يظهر من بعض الروايات أنّ صلاته صحيحة واقعاً، وأنّ وظيفته حيث لا يعلم بالقصر هو التمام. وهذا يكشف أخذ العلم بوجوب القصر في موضوع وجوب القصر.

ففي صحيحة زرارة: «إِنْ كَانَ قُرِئَتْ عَلَيْهِ آيَةُ التَّقْصِيرِ وَفُسِّرَتْ لَهُ فَصَلَّى أَرْبَعًا أَعَادَ. وَإِنْ لَمْ يَكُنْ قُرِئَتْ عَلَيْهِ وَلَمْ يَعْلَمْهَا فَلَا إِعَادَةَ عَلَيْهِ».

والتعبير بعدم الإعادة إرشاد إلى الصَّحَّة. فيستفاد منها أَنَّ العلم بوجوب القصر مأخوذ في وجوب القصر.

أَمَّا التَّقْصِيرُ فِي مَوْضِعِ التَّمَامِ فَلَيْسَ حَكْمُهُ كَذَلِكَ؛ لِعَدَمِ شُمُولِ النَّصِّ لَهُ.

المورد الثالث: الجهر في موضع الإخفات والإخفات في موضع الجهر؛ حيث يظهر أَنَّ الْحُكْمَيْنِ لِمَنْ عِلْمُ بَهُمَا.

ففي الوسائل: ج ٦: ص ٤٦ في صحيحة زرارة: «فَيَمْنُ أَجْهَرُ فِي مَوْضِعِ الْإِخْفَاتِ أَوْ أَخْفَتَ فِي مَوْضِعِ الْجَهْرِ، إِنْ فَعَلَ ذَلِكَ سَاهِيًّا أَوْ نَاسِيًّا أَوْ لَا يَدْرِي، فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُهُ».

فَالْحُكْمُ الْوَاقِعِيُّ لِلْجَهْرِ وَالْإِخْفَاتِ مَخْصُوصٌ بِالْعَالَمِ.

المورد الرابع: الذبح على غير جهة القبلة جهلاً بالحكم لا الموضوع.

ففي صحيحة محمد بن مسلم: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ -عَلَيْهِ السَّلَامُ- عَنْ رَجُلٍ ذَبَحَ ذَبِيحَةً فَجَهِلَ أَنَّ يُوْجِهُهَا الْقِبْلَةَ. قَالَ: كُلُّ مَنْهَا. فَقُلْتُ لَهُ: فَإِنَّهُ لَمْ يُوْجَّهْهَا. قَالَ: فَلَا تَأْكُلْ مِنْهَا».

فَالسُّؤَالُ الْأَوَّلُ فِي صُورَةِ الْجَهْلِ بِالْحُكْمِ، وَالسُّؤَالُ الثَّانِي فِي صُورَةِ الْعِلْمِ.

المورد الخامس: ما ذكر صاحب الحقائق في حديث ابن سنان: «كُلُّ شَيْءٍ

لَكَ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَدَرٌ فَإِذَا عَلِمْتَ فَقَدْ قَدَرْتَ»، مِنْ أَنَّ ظَاهِرَ الْحَدِيثِ أَخَذَ الْعِلْمَ بِالْقَدَارَةِ فِي مَوْضِعِ الْقَدَارَةِ.

ولذا يقول صاحب الحقائق أنّ الثوب في حالة الجهل طاهر واقعًا، وإذا التفت إلى تنجّسه صار نجسًا واقعًا.

المورد السادس: ما ذهب إليه جمع في حديث الحلّ: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام» من أنّ ظاهره جعل الحلية الواقعيّة لا الظاهريّة؛ لأنّ الحكم متعلق بالشيء بما هو هو لا بما هو مجهول.

ومن قال باستحالة الاختصاص بالعالمين عليه أن يؤوّل هذه الأدلة في مقام الإثبات، وإنّ كان ظهورها الأوّل ما ذكرناه، فإمّا أن يُقال أنّ العلم شرط في المنجزية، وإما أن يُقال إنّ العلم شرط في الفعلية.

النقطة الثامنة: ثمرات بحث قاعدة الاشتراك

بناءً على أنّ الأحكام الواقعيّة مشتركة بين العالم والجاهل، يكون هناك حكم واقعيّ متقرر في لوح التشريع يشملهما. ففي مورد الجهل بالحكم الواقعيّ يرجع المكلف إلى الأمارات أو الأصول العمليّة، ودور الأمانة: الكشف عن الواقع، ودور الأصل العمليّ: تحديد الوظيفة العمليّة تجاه الواقع المشكوك. هذا كلّهُ إنّ كان الواقع متقرّرًا في الواقع، وهو مبني على قاعدة الاشتراك. وإلا فلا واقع في حقّ الشاكّ لتكشف عنه الأمانة ويحدّد الأصل العمليّ وظيفة المكلف تجاهه.

فعلى مسلك الإماميّة القائلين بالاشتراك تنقّح الأمارات والأصول حال الواقع.

وبناءً عليه فقد تُصيب الواقع وقد لا تصيب؛ لأنّ الأمانة كخبر زرارة تارة تكون مصيبة وأخرى تكون مخطئة. وكذا الأصل العمليّ؛ فإنّه قد يحدّد الوظيفة وتُحرز الواقع باتباع الأصل، وقد يحدّد الوظيفة ولا يُحافظ على الواقع بعدم إصابته للواقع.

ولهذا سُمّي الإماميّة بالمخطئة، بمعنى أنّ هناك أحكامًا واقعيّة في لوح التشريع، قد يصيبها الفقيه وقد لا يصيبها. فإنّ أصابها فهو، وإلا فهو معذور؛ لأنّ الشارع رخص له باتباع الأمانة أو الأصل. ومع تأمين الشارع يقبح العقاب، بل هو أقبح من قبح العقاب بلا بيان.

تنبيه:

ذكر المصنّف أنّه لا فرق في البحث بين الشبهة الحكميّة وبين الشبهة الموضوعيّة. ولا بأس ببيان الفرق بين الشبهتين.

• بلحاظ منشأ الشكّ:

معنى الشبهة الحكميّة الشكّ في الجعل الكليّ الصادر من الشارع، كالجهل بجعل الحرمة لصلاة الجمعة أو الوجوب.

ومنشأ الشكّ أحد أمور ثلاثة:

• فقدان النصّ

• إجمال النصّ

• تعارض النصّين

وأما الشبهة الموضوعية فالحكم الكلي فيها معلوم، ولكن الشك فيها من جهة اختلاط الواقع الخارجي، كما إذا علم بنجاسة الدم، ولكن لم يعلم أهذا الذي على ثوبه دم؟ أم عصير؟
• بلحاظ الرفع

رافع الشك في الشبهة الحكمية هو الشارع، فالشارع يقول: ما ذا نفعل في تعارض النصين؟ وما ذا نفعل في فقدان النص؟
ورافع الشك في الشبهة الموضوعية هو المكلف، فيفحص مثلاً ويفتش حتى يميز أن هذا دم؟ أم عصير؟
• بلحاظ المتعلق

قد يتوهم أن متعلق الشك في الشبهة الحكمية هو الحكم، ومتعلق الشك في الشبهة الموضوعية هو الموضوع. ولكن كليهما يرجعان إلى الحكم. غايته أن الشك تارة في الحكم الكلي وأخرى في الحكم الجزئي. فإذا شككت في أن صلاة الجمعة واجبة كان شكاً في الحكم الكلي. وإذا شككت في أن هذا المائع خمر؟ كان شكاً في الحكم الجزئي.

فيقول المصنّف أنّه لا فرق في المقام بين كون الشك من جهة الشبهة الحكمية وبين كونه من جهة الشبهة الموضوعية.
هذا تمام الكلام في بيان مسلك المخطئة.

وفي قبال المخطئة: مسلك المصوبة، وبيانه يتوقف على الالتفات إلى أمرين:

الأمر الأول: وقع الخلاف بين الأصوليين: الأمارات أمينية على الطريقيّة؟ أم على السببيّة؟

بيانه أنّ الشارع في مقام جعل حجية الأمانة ألاحظها طريقاً للواقع فقط من دون أن يكون قيامها سبباً في نشوء أيّة مصلحة؟ وهذا ما يسمّى بمسلك الطريقيّة.

أم قيام الأمانة بنفسه سبب لنشوء مصلحة، بحيث لولا الأمانة لما حصلت تلك المصلحة. فيتولد مصلحة بسبب قيام الأمانة. ولهذا المسلك ثلاثة اتجاهات:

• السببيّة الأشعريّة

• السببيّة المعتزليّة

• السببيّة الإماميّة المسماة بالمصلحة السلوكيّة

فقال المعتزلة والأشاعرة بأنّ المصلحة في مؤدّى الأمانة. بمعنى أنّ المصلحة في صلاة الجمعة بعد قيام الأمانة على وجوبها، والمفسدة في أكل لحم الأرنب بعد قيام الأمانة على حرمة.

وقال الشيخ الأعظم أنّ المصالح والمفاسد في الجري وسلوك الأمانة. أمّا مؤدّى الأمانة فلا يتغيّر من واقعه بعد قيام الأمانة عليه. فالمصلحة في نفس السلوك على الأمانة، لا في مؤدّى الأمانة.

فالأشاعرة - كما في المستصفي للغزالي - يقولون بأنّ لا نبي على قاعدة الاشتراك، ونقول باختصاص الأحكام الواقعيّة بالعالمين بها؛ لأنّ إرادة المولى

لم تتعلق بثبوت التكليف الواقعي في حقّ الجاهل، فنحن وإن لم نر لزوم تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، ولكنّا لا نمنع التبعيّة، بل الأدلة تدلّ على تبعيّتها. فنقول: المصالح والمفاسد قد تكون سنخ مصالح ومفاسد لا تتحقق إلا في ظرف العلم، بحيث يكون العلم دخيلاً في حصولها. فتكون الإرادة على طبق تلك المصلحة. فتكون الأحكام مختصة بالعالمين. وإذا كانت الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، والمصالح والمفاسد كانت مترتبة على العلم، لم يكن مصلحة لعمل الجاهل. وإذا قامت الأمانة حصلت المصلحة، وتولّد الواقع. فهو سبب في نشء الأحكام الواقعيّة.

٢٧ - شمول الحكم للعالم والجاهل ٤

الثلاثاء، ١٣ ربيع الآخر، ١٤٤١ هـ

١٢:٤٨

وفي مقابله ما يسمّى بالقول بالتصويب، وهو أنّ: أحكام الله تعالى ما يؤدّي إليه الدليل والأصل، ومعنى ذلك أنّه ليس له من حيث الأساس أحكام، وإنّما يحكم تبعاً للدليل أو الأصل، فلا يمكن أن يتخلف الحكم الواقعيّ عنهما. وهناك صورة مخفّفة للتصويب، مؤدّاها أنّ الله -تعالى- له أحكام واقعية ثابتة من حيث الأساس، ولكنّها مقيّدة بعدم قيام الحجّة من أمارّة أو أصلٍ على [٢٥] خلافها، فإن قامت الحجّة على خلافها تبدّلت واستقرّ ما قامت عليه الحجّة.

وكلا هذين النحويين من التصويب باطل:

أمّا الأوّل فلشناعته ووضوح بطلانه؛ حيث إنّ الأدلّة والحجج إنّما جاءت لتُخبرنا عن حكم الله وتحدّد موقفنا تجاهه، فكيف نفترض أنّه لا حكم لله من حيث الأساس؟! حيث الأساس؟!!

وأمّا الثاني فلأنّه مخالف لظواهر الأدلّة، ولما دلّ على اشتراك الجاهل والعالم في الأحكام الواقعية.

كان البحث في مسألة التصويب، وقلنا أنّ للتصويب أنحاء ثلاثة، وما ركّز عليه المصنّف: التصويب الأشعري والمعتزلي، ولم يتعرض للمصلحة السلوكيّة. الأمر الثاني: الجامع بين التصويبين أنّ قيام الأمارات والأصول سبب لتولّد المصلحة في المؤدى، وبعد ذلك تنقذح الإرادة على طبق المصلحة. فتنشأ الأحكام الواقعيّة على طبق مؤديات الأمارات والأصول. وبناءً على هذا المسلك لا توجد أحكام واقعيّة للجاهل، وإنّما يتولد الواقع من قيام الأمانة والأصل.

فتوجد أحكام واقعيّة متعددة على موضوع واحد. فالمجتهد القائمة عنده الأمانة على صلاة الجمعة، يكون الحكم الواقعيّ له وجوب صلاة الجمعة، والقائمة عنده الأمانة على حرمتها فالحكم الواقعيّ له حرمة صلاة الجمعة، وهكذا.

وقد تبين خلال الأبحاث السابقة وبالأدلة الأربعة بطلان هذا المسلك. ويكفي الالتفات إلى لوازم هذا القول لانكشاف شناعته، فلا ينبغي الشكّ في أنّ الأدلة إنّما جاءت للكشف عن شيء ثابت في الرتبة السابقة. وإلا لما لزم الجاهل أنّ يفحص. وهل الفحص إلا لأجل الاطلاع على الحكم الثابت في الرتبة السابقة. أفبيحت المجتهد عن لا شيء؟ أفلا حكم للجاهل وحاله كحال العجماوات؟

مناقشة الأشاعرة:

وقد استُشكل هذا المسلك -إضافة على شناعته- بأنّه يستلزم اجتماع المتضادات في الأحكام الواقعيّة. فبناءً على مسلككم يكون الفعل الواحد مصبّاً لأحكام متضادة، فلهذا الأرنب قد يحرم أكله ويجب ويكره مثلاً. ويستحيل اجتماع الأحكام المتضادة على موضوع واحد.

أفريد هذا الإشكال على هذا مسلك التصويب الأشعريّ؟

قد يُقال لا يلزمهم هذا الإشكال؛ لأنّ المدّعى بحسب كلامهم أنّ العلم أو قيام الأمانة سبب في اتصاف الفعل بالمصلحة أو المفسدة؛ لأنّ المصلحة والمفسدة تحصيل بسبب قيام الأمانة، والمفروض أنّ قيام الأمانة دخیل في اتصاف الفعل بالمفسدة والمصلحة. فيمكن أن يُقال: صلاة الجمعة تتصف بالمصلحة عند قيام الأمانة على الوجوب؛ فقيام الأمانة حيثية تقييدية. وأمّا من قامت عنده أمانة على الحرمة فقيام أمانة له على الحرمة ولّد مفسدة في صلاة الجمعة له؛ لقيام أمانة على الحرمة.

فلا مانع من أن يُقال: صلاة الجمعة ذو مصلحة عند قيام الأمانة على الوجوب، وذو مفسدة عند قيامها على الحرمة. نظير أن يُقال: الوضوء ذا مفسدة لمن كان وضوؤه حرجيّاً، وذو مصلحة لغيره؛ لأنّ الحرج دخیل في اتصاف الفعل بالمصلحة والمفسدة. فكذلك في موارد قيام الأمانة على الحكم. فلا يلزم اجتماع الأحكام المتضادة.

ولذا لم يورد المصنّف هنا عليهم هذا الإشكال.

ثمّ ظاهر كلمات جماعة منهم أنّ التصويب بلحاظ الشبهات الحكميّة دون الموضوعيّة. فالحكم الكلّي ثابت للعلم به، وإنّ حصل الاشتباه في الموضوع الخارجيّ. فلا وجه لإقحام المصنّف بحث الشبهة الموضوعيّة في المقام.

مسلك المعتزلة:

المعتزلة يتفقون مع الإماميّة في الاشتراك، ولكنهم يرون الأمانة والأصل إمّا أنّ تصيب الواقع، فهو، وإمّا أن لا تصيبه، فقيام الأمانة في فرض الخطأ وعدم إصابة الواقع سبب لنشوء ملاك على طبق المؤدّي، فتحصل مفسدة في صلاة الجمعة بقيام أمانة على حرمتها.

فالحكم الواقعيّ إذا كان الوجوب، كان بمعنى وجود مصلحة فيها، وقيام الأمانة سبب نشوء مفسدة فيها، ولا يمكن بقاء المصلحة مع حدوث المفسدة. فتضمحلّ مصلحة الواقع.

فيحصل بعد الكسر والانكسار اضمحلال للملاك الواقعيّ الأوّلّي لصلاة الجمعة. بل يحصل ملاك جديد بعنوان ثانويّ وهو قيام الأمانة.

كما تقولون: صلاة الجمعة واجبة بالعنوان الأوّلّي، والوجوب يرتفع واقعاً بالنسبة إلى عنوان الضرر والخرج. فيكون الضرر والخرج سبباً لرفع مصلحة الفعل.

فيكون الحكم الواقعيّ تابعاً للملاك الأقوى. ولولا لذلك للزم حصول المفسدة والإلقاء في المفسدة. فلا بد من مصلحة تُجبر ضياع المصالح والوقوع في المفاسد.

وهكذا يتضح الفرق بين التصويين.

وبناءً على هذا المدعى لا يمكن أن يناقش بما تقدّم من الأدلة الأربعة؛ لأنّها غاية ما تثبت اشتراك الأحكام الواقعيّة. وهو يسلم بذلك.

مناقشة المعتزلة:

تمسك بدليلين: الظواهر. وأدلة الاشتراك.

فما المراد بالظواهر غير الظواهر التي تمسكنا بها لإثبات الاشتراك؟ وكيف يستدل بالاشتراك والحال أنّ المعتزليّ يسلم بالاشتراك؟ تأمل.

قوله: «لشناعته ووضوح بطلانه»:

جعل بعضهم الشناعة لأجل اجتماع أحكام متضادة على موضوع واحد. ولكنّه غير صحيح؛ لأنّ اجتماع المتضادات على موضوع واحد إيراد غير وارد. فوضوح البطلان عطف تفسير للشناعة.

٢٨ - شمول الحكم للعالم والجاهل ٥

الأربعاء، ١٤ ربيع الآخر، ١٤٤١ هـ

١٢:٤٧

كان البحث في التصويب المعتزليّ، ويمكن الجواب عن مسلكهم بوجهين:

الوجه الأوّل: كونه مخالفاً لظاهر الأدلة

في الأدلة التي يقصدها محتملان:

١ - الأدلة الأوّلية: الحكم الواقعي بناءً على مسلك المعتزلة مقيّد بعدم قيام

الحجة على الخلاف. فمرجع دعواه إلى تقييد في عالم الاعتبار. فيقال: إذا

شككنا في إطلاق عالم الجعل من هذه الجهة أو تقييده - كما يدّعي

المعتزليّ - فالكاشف عن عالم الجعل هو عالم الإبراز. فإذا جئنا إلى الأدلة

الأوّلية - كقوله تعالى: ﴿لله على الناس حج البيت﴾ - رأيناها لم يؤخذ فيها

قيد عدم الحجة على الخلاف.

والإطلاق الإثباتي يكشف عن الإطلاق الثبوتيّ. ولا طريق إلى معرفة عالم

الجعل وحدوده إلا بإبراز المولى.

ومعنى ذلك أنّ الأحكام الواقعيّة مطلقة من هذه الجهة.

ولو كانت مقيّدة جعلاً لانعكس ذلك على عالم الإثبات.

ومن هنا تبين أنّ هناك فرقاً بين الإطلاق المذكور في عرض قاعدة الاشتراك،

وبين الإطلاق الذي نذكره هنا في الردّ على المعتزليّ.

فإنّا في أدلة الاشتراك ذكرنا التمسك بإطلاق الأدلة، وكان المراد بإطلاقها هناك: عدم أخذ قيد العلم بالحكم. وقلنا حيث لم يؤخذ في موضوع الأدلة فنتمسك بالإطلاق الإثباتي.

والإطلاق هنا إطلاق آخر؛ لأنّ المعتزلي لا يقول بأخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم. بل يقول بتقيّد الحكم الواقعيّ بعدم قيام الحجة على الخلاف. وحينئذ فمتى قامت الحجة على الخلاف اضمحل الحكم الواقعيّ. وهذا القيد ينفيه الإطلاق، ويكون الإطلاق الإثباتيّ كاشفاً عن الإطلاق الثبوتيّ.

ولا المشكلة المثارة هناك - وهي مشكلة أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم وعدم إمكان التمسك بالإطلاق الإثباتيّ لعدم إمكان التقييد - لا تأتي في المقام؛ لأنّا نتكلم عن سنخ إطلاق يمكن تقييد الحكم الواقعيّ في ظرفه. فيكون الإطلاق الإثباتيّ كاشفاً عن الإطلاق الثبوتيّ.

فلعلّ مراد المصنّف بالتمسك بظاهر الأدلة هو التمسك بالإطلاق لنفي تقييد الحكم الواقعيّ بعدم قيام الحجة على الخلاف.

٢ - أدلة الحجج: تعرّض الأعلام إلى ظاهر أدلة الحجج: أهو الطريقيّة؟ أم السببيّة؟ فعندما يقول الشارع في خبر الثقة: «العمرى وابنه ثقتان فما أديا عني فعني يؤديان» وفي قاعدة التجاوز: «بلى قد ركعت» وفي الاستصحاب: «فإنّك على يقين» يفهم العرف منها صفة الطريقيّة والمحزبيّة لواقع وراءها. لا أنّها في مقام الموضوعيّة في نشء مصلحة في مؤداها.

خصوصًا وأكثر الأمارات عقلانيّة وإثماً دور الشارع الإمضاء. حتى ادعي أن لا أمانة تأسيسية.

ومن الواضح أنّ العقلاء لا يرون الأمانة إلا محض المراتية والطريقة، ولا ينظرون إلى المرأة من حيث إنّها مرآة في نفسها. بل للكاشفية عن شيء آخر. والشارع في أدلة الحجج أمضى ما عليه المرتكزات. وكذا أدلة الأصول العملية؛ إذ لسانها محض في التنجيز والتعدير، ولا ظهور لها في الموضوعية لإيجاد المصلحة.

فكلام المعتزلي مخالف لظاهر أدلة الحجج والأصول.

الوجه الثاني: ما دلّ على اشتراك الجاهل والعالم

عمدة أدلتنا في قاعدة الاشتراك أدلة إثباتية:

١ - التواتر: المدلول الالتزامي المتواتر في الأدلة أنّ الحكم الواقعي محفوظ لا يتبدل بمجرد مجيء أمانة على الخلاف.

فأدلة حسن الاحتياط - مثلاً - لها مدلول مطابق، وهو مطلوبة الاحتياط عند الشك في الجعل الكلي. ولها مدلول التزامي، وهو تقرّر واقع يُراد حفظه في ظرف الشك. ولولا وجود واقع محفوظ لما كان للاحتياط معنى.

فلا فرق بين قيام أمانة أو أصل، وبين عدم قيامها. فمطلوبة الاحتياط منحظة.

والإلّا لقل: إنّ علمت بالواقع فهو، وإن ظننت بقيام أمانة أو أصل فلا مورد للاحتياط.

وكذا الروايات الدالة على لزوم التعلّم؛ حيث يستفاد من مدلولها الالتزاميّ أنّ الحكم الواقعيّ محفوظ، سواء وجدت الأمانة على الخلاف أم لا. فهناك واقع متقرر ويُرَاد بالتعلّم إدراك ذاك الواقع. فالوجوب وجوب طريقيّ. وكذا روايات أخرى، كالمرويّ: «حلال محمد - صلى الله عليه وآله - حلال إلى يوم القيامة وحرام محمد - صلى الله عليه وآله - حرام إلى يوم القيامة»، فالمستفاد منه أنّ الحلال والحرام لا يتغيّر بتغيّر ملابساته. وهناك طوائف تدل على وجوب القضاء حتى في الشبهات الحكميّة وقيام الأمانة، ولا معنى لهذا بناءً على مسلك المعتزليّ.

٢- إطلاق أدلة الأحكام: قد يُقال يمكن تقريب التمسك بالإطلاقات، حتى لو لم يقل المعتزليّ باختصاص الأحكام بالعالمين؛ فإنّ أدلة الأحكام الأوّليّة لها مدلولان: مطابقيّ، والتزاميّ.

أمّا المطابقيّ فإنّ الجعل والاعتبار غير مقيدّ بالعلم بالحكم. وظاهر هذه الأدلة أنّ التقييد لم يؤخذ في مرحلة الجعل.

وأمّا الالتزاميّ فإنّ مبادئ الأحكام الواقعيّة منحفظة، وأنّ المبدأ الذي يقتضي وجوب الحجّ هو مبدأ المصلحة. فدليل الحكم يُخبر عن المصلحة وعدم المفسدة إذا كان دالاً على الوجوب، ويُخبر عن المفسدة وعدم المصلحة إذا كان دالاً على الحرمة.

وهذا المدلول الالتزاميّ يكشف عن الحفاظ بمبادئ في الفعل، وليبي في هذه المبادئ قيام الحجة على الخلاف. وهذا المدلول الالتزاميّ يقتضي أنّ العلم

والجهل غير دخليين في اتصاف الفعل بالملاك؛ لأنّ مقتضى المدلول
الالتزامي للأدلة الأولى أنّ المبادئ لا بشرط من جهة قيام الحجة وعدم قيام
الحجة.

فقد يُقال: نستطيع أن نتمسك بالمدلول الالتزامي سواء جاءت أمانة على
الخلاف أم لا وقيام الأمانة غير دخيل في المصالح والمفاسد.

٣- الضرورة: وهي قائمة على أنّ الحكم الواقعي لا يتبدل، ولكنها لا تنفع
ردّاً على المعتزليّ. نعم هي كاشفة عن رأي المعصوم -عليه السلام- وتلقّي
المشرعة ذلك من المعصوم.

٢٩ - الحكم الواقعي والظاهري

١٤٤١/٤/١٥ - الخميس

الحكم الواقعي والظاهري:

ينقسم الحكم الشرعي - كما عرفنا سابقاً - إلى واقعي لم يؤخذ في موضوعه الشك، وظاهري أخذ في موضوعه الشك في حكم شرعي مسبق. وقد كنّا نقصد حتى الآن في حديثنا عن الحكم: الأحكام الواقعية.

وصل بنا البحث إلى بيان تقسيم الحكم إلى واقعي وظاهري.

والكلام يقع في مطالب:

المطلب الأول في اصطلاحات الحكم الواقعي:

لفظ "الحكم الواقعي" يُطلق في اصطلاحهم على عدة معاني:

- ١ - الحكم الصادر من المولى في لوح التشريع. فكل حكم نالته يد الجعل وتقرر في وعاء التشريع يسمّى بالحكم الواقعي. وفي قبالة الظاهري، وهو الذي لا ثبوت له في وعاء التشريع. وإنما قد يتوهم المكلف أنّ له ثبوتاً في وعائه. فيدخل في الحكم الواقعي كلّ جعل في لوح التشريع، سواء لم يؤخذ في موضوعه الشك - كوجوب صلاة الجمعة وحرمة أكل لحم الأرنب - أم أخذ الشك في

موضوعه - كالبراءة والاستصحاب - . فإنّ الحكم المأخوذ في موضوعه الشكّ له تقرر في عالم الجعل.

في قبال ما إذا توهم المكلف ثبوت حكم. كما إذا جاءنا الثقة وقال: «يحرم أكل لحم الأرنب» واعتمدنا على خبره. ولكن في الواقع لا حرمة له. فما أخبر به غير مصيب وهو حكم ظاهريّ.

ولهذا يُطلق الشيخ الأعظم لفظ "الحكم الواقعيّ" على ما هو متقرر في ذهننا أنّه حكم ظاهريّ. فيريد مطلق ما هو متقرر ونالته يد الجعل.

٢- ما ذكره الشيخ والآخوند في بحث النسخ من أنّ "الحكم الواقعيّ" هو ما تجاهه إرادة جديّة، و "الظاهريّ" هو الصوريّ غير الكاشف عن الإرادة الجديّة.

وهذا الاصطلاح لوحظت فيه الإرادة الجديّة وعدمها.

فتارة يكون الحكم الواقعيّ بداعي البعث والزجر، وتترتب عليه الآثار التي يريدّها المولى، ويُنشأ بداعي الجدّ، فيسمّى بـ "الحكم الواقعيّ"،

وأخرى لا يكون بداعي الجدّ، كالأوامر الاختباريّة، فيسمّى بـ "الحكم الصوريّ" و "الظاهريّ".

فإذا قال المولى: «يجب دفع الصدقة عند مناجاة النبيّ -صلى الله عليه وآله-»، فظاهر هذا الإبراز أنّ له عمومًا أزمنيًا. ولكن إذا نسخ الشارع بعد مدّة هذا الحكم، يُقال: لم يكن ذاك المطلق بداعي الإرادة الجديّة للإطلاق. فهو حكم صوريّ لأجل الامتحان مثلاً.

٣- ما ابتكره الوحيد البهبهانيّ وقد تعرّض له الشيخ الأعظم في بعض مطالب رسائله. وهو أنّ الحكم الواقعيّ ما دلّت عليه الأدلة الاجتهاديّة -أي: الأمارات- أو حصل عن طريق العلم.

فالأحكام المستفادة من الأمارات تسمّى أحكامًا واقعيّة، بخلاف الأحكام المستفادة من الأصول العمليّة فتسمّى بالأحكام الظاهريّة.

فالواقعيّ مستفاد من الدليل المحرز أي: الاجتهاديّ، والظاهري من الدليل غير المحرز أي: الفقاهتيّ.

وبناءً على ذلك نقول:

إذا جاء زرارة وقال: «تجب صلاة الجمعة» قيل: وجوب صلاة الجمعة استفيد من الدليل الاجتهاديّ، فهو حكم واقعيّ.

وإذا قال: «الزوجيّة ثابتة بين المتعاقدين» قيل: الزوجيّة حكم واقعيّ. بخلاف ما إذا شككنا في وجوب صلاة الجمعة في زمان الغيبة واستصبحنا الوجوب الثابت في زمان الحضور، فيقال: هذا الوجوب مستفاد من الدليل الفقاهتيّ، وهو حكم ظاهريّ.

وبناءً على هذا الاصطلاح لا يكون الحكم الواقعيّ والحكم الظاهريّ وصفين لفعل المولى، بل الحكم الواقعيّ مؤدّى الأمانة. وهذا الحكم الواقعيّ قد يصيب الواقع في لوح التشريع وقد لا يُصيب.

وبناءً على هذا الكلام إذا جاءنا زرارة وقال لنا: «مشكوك الحلية حلال ظاهراً» كان حكماً واقعياً؛ لأنه مؤدى أمانة، وإن أخذ في موضوعه الشك. غايته أنه قد يطابق الواقع وقد لا يطابق. فالمدار على المؤديات.

٤- ما ركز عليه الأصوليون المتأخرون، وأشار إليه الشيخ وتمسك به من بعده. وهو أن الحكم الواقعي والحكم الظاهري وصفان للمجوعول في لوح التشريع. فلا علاقة لنا بمؤديات الأمارات ومؤديات الأصول العملية. فهما فعلا للمولى. فتارة يجعل المولى الحكم على الموضوع من دون أن يأخذ فيه الشك في حكم سابق، فيسمى حكماً واقعياً، وأخرى يجعل الحكم على ما أخذ فيه الشك في حكم سابق فيسمى حكماً ظاهرياً. بيانه في عدة جهات:

. النقطة الأولى:

الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد.

فإذا لاحظ المولى الفعل مجرداً من أي عنوان طارئ، كأن لاحظ نفس شرب العصير، ورأى مفسدة في نفس الشرب بغض النظر عن عناوين طارئة عليه، انقدحت من المفسدة المتقررة في هذا الفعل المبعوضة. فيجعل المولى الحرمة على الموضوع بما هو هو. فهذا الحكم المعروض المجعول على الموضوع بما هو هو نسّميه "الحكم الواقعي الأولي".

وإذا لاحظ المولى الفعل مع فرض طروء عنوان ثانوي غير الشكّ والجهل،
كلحاظ الضرر والحرّج والاضطرار. فشرب الخمر في نفسه ذو مفسدة، ولكنّ
الاضطرار يوجب اتصاف الفعل بملاك آخر، وهو ملاك التسهيل، أي:
الإباحة الاقتضائية، فيجعل الحليّة.

هذا ما يسمّى بـ "الحكم الواقعيّ الثانويّ".

وإذا لاحظ المولى الفعل مع فرض طروء عنوان الشكّ في الحكم الثابت له بما
هو هو، وجعل الرخصة وإطلاق العنان، فهذه البراءة مأخوذ في موضوعها
الشكّ في التكليف الواقعيّ. وكذا وجوب الاحتياط أو الاستصحاب، بأنّ
يقول: متى شكّ المكلف في الحكم الواقعيّ الثابت للشيء بما هو هو وكانت
له حالة سابقة، عبّده ببقاء ما كان.

فهذا حكم ظاهريّ؛ لأخذ الشكّ في حكم واقعيّ مسبق، في موضوعه.
ولهذا ليس كل حكم أُخذ في موضوعه الشكّ حكمًا ظاهريًا. بل الحكم
الظاهريّ هو المأخوذ فيه الشكّ في حكم واقعيّ سابق.

فقد يؤخذ الشكّ ويكون حكمًا واقعيًا، كما إذا قال المولى: «إذا شككت
بين الثالثة وبين الرابعة فابن على الرابعة»؛ فهو حكم واقعيّ.

كذا إن قال: «كثير الشكّ لا يعتني» و «من شكّ وجبت عليه سجدة
السهو».

ومن هنا يتضح الفرق بين الحكم الواقعي بقسميه الأوّل والثانويّ، وبين الحكم الظاهريّ، كما يتضح أنّهما وصفان لفعل المولى، ولا علاقة لهما بمؤدى الأمارات والأصول العمليّة.

. النقطة الثانية:

تبين من خلال العرض السابق أنّ الحكم الظاهريّ متأخر عن الحكم الواقعيّ برتبتين؛

لأنّ الحكم الظاهريّ أخذ في موضوعه الشكّ في الحكم الواقعيّ. فيُقال: الحكم متأخر عن الموضوع. فالحكم الظاهريّ متأخر عن الشكّ في الحكم الواقعيّ. وحيث إنّ الشكّ في الحكم الواقعيّ متأخر عن الحكم الواقعيّ، فيكون الحكم الظاهريّ متأخراً عن الحكم الواقعيّ برتبتين.

. النقطة الثالثة:

بناءً على نظرية المشهور، إذا وردت أمانة قائلة: «لحم الأرنب حرام» فالحرمة الثابتة للحم الأرنب حكم واقعيّ؟ أم ظاهريّ؟

بعبارة أخرى: مؤديات الأمارات بنظر المشهور أحكام واقعيّة؟ أم ظاهريّة؟ الصحيح أن يُقال: لا واقعيّ ولا ظاهريّ؛ لأنّ المشهور على أنّ الأحكام الواقعيّة والظاهريّة وصفان لما في وعاء التشريع، بغضّ النظر عن وجود أمانة أو أصل.

فإذا أخبر زرارة، ما هو الموجود خبر زرارة، والمؤدى ليس ما جعله الشارع.

نعم. ما أخبر به وزارة -أي: مدلول المنكشف بإخباره- يكشف عن لوح التشريع. فقد يصيب وقد لا يصيب الواقع. فعندما يقول: «تجب صلاة الجمعة» يكشف عن لوح التشريع، قد يصيب وقد لا يصيب. والحكم الواقعيّ هو الموجود في لوح التشريع.

فإخبار وزارة ليس الحكم الواقعيّ، ولا هو في اللوح التشريع. بل غاية ما يكون أنّه إخبار عن لوح التشريع. وقد يصيب الواقع وقد لا يصيب. فمدلول كلام وزارة المنكشف به إخبار عن حكم واقعيّ. فلا يصحّ أن يُقال: مؤديات الأمارات والأصول العمليّة أحكام ظاهريّة أو أحكام واقعيّة.

وإذا رأيت في بعض الكتب يُقال: مؤدى الأمانة حكم واقعيّ فهو خلط بين هذا الاصطلاح وبين اصطلاح الوحيد البهبهانيّ. . النقطة الرابعة

الحجّة أهي حكم ظاهريّ؟ أم واقعيّ؟ فإذا جاءنا وزارة وقال: «تجب صلاة الجمعة» قلنا: لنا خبر وزارة، ولنا مؤدى خبره الذي ليس واقعياً ولا ظاهريّاً، ولنا حجّة الخبر. ذكر السيد المصنف في الحلقة السابقة أنّ الحجية حكم ظاهريّ، وقال: تارة نبحث عن الحكم الظاهري في مورد الأمارات، وأخرى في مورد الأصول العمليّة.

وقال: الحكم الظاهري المجعول في مورد الأمارات هي الحجية، والحكم الظاهري المجعول في مورد الأصول العملية نفس الأصل العملي.

فالحجية حكم ظاهري؛ لأننا إذا جئنا إلى لوح التشريع رأينا الحجية حكماً أخذ في موضوعه الشك في أحكام واقعية. فالشارع له أحكام واقعية كحرمة لحم الأرنب. والعبد إذا شك فيها جعل له الأمارات والأصول.

ولهذا لا تثبت الحجية للخبر إذا علم المكلف بالحكم الواقعي بطريق ما. فلا إشكال أن الحجية قد أخذ في موضوعها الشك في الحكم الواقعي.

فالمكلف إذا شك في الحكم الواقعي، إمّا أن تقوم له الأمانة، وإمّا أن لا تقوم. وإذا قامت الأمانة فنبحث: أثبتت الحجية للأمانة؟ أم لا؟

ومن هنا يتضح الجواب عن سؤال آخر: إذا قام دليل على جعل الحجية لخبر الثقة الذي رواه العامي. كما إذا جاء زارة وقال: خبر العامي الثقة حجة. فمؤدّي كلام زارة إخبار عن الحكم الظاهري الذي هو الحجية، فقد يصيب وقد يُخطئ.

وكذا إن كان الدليل قطعياً؛ فإنّ القاطع يرى ما يراه واقعاً، وإن رأى غيره ما يراه محتملاً للإصابة والخطأ.

المطلب الثاني في محطّ النظر من الأبحاث السابقة

بعدما عرفت انقسام الحكم إلى الواقعي والظاهري، نقول: الأبحاث السابقة في الحكم الظاهري.

وما تقدم بحثان رئيسيان: تقسيم الحكم إلى تكليفي ووضعي. وشمول الحكم للعالم والجاهل.

أفيقصد المصنّف أنّ كلا البحثين لا يتأتّيان في الأحكام الظاهريّة؟ أم يقصد أمراً آخر؟

فإنّ الحكم الظاهري ينقسم إلى التكليفي والوضعي كما أنّ الحكم الواقعي ينقسم إليهما.

وكما أنّ الحكم الواقعي مشترك بين العالم والجاهل، كذلك الحكم الظاهري مشترك بين العالم والجاهل.

فعندما يقول الإخباري بالاحتياط، والأصولي بالبراءة، هناك حكم ظاهري واحد.

مراد المصنّف بهذا ليس عدم تأتّي البحثين في الأحكام الظاهريّة. بل يريد أنّه لم يلاحظ الحكم الظاهري في القسمين، وإنّ تأتّى.

قوله: «لم يؤخذ في موضوعه الشكّ»:

أي: لم يؤخذ فيه موضوعه الشكّ في حكم واقعي أوّليّ أو ثانويّ.

٣٠ - عنصر الاعتبار في الحكم

١٧/٤/١٤٤١ - السبت

وقد مرّر بنا في الحلقة السابقة أنّ مرحلة الثبوت للحكم (الحكم الواقعي) تشتمل على ثلاثة عناصر، وهي: الملاك، والإرادة، والاعتبار. وقلنا: إنّ الاعتبار ليس عنصرًا ضروريًا، بل يستخدم غالبًا كعملٍ تنظيميٍّ وصياغيٍّ. ونريد أن نشير الآن إلى حقيقة العنصر الثالث الذي يقوم الاعتبار بدور التعبير عنه غالبًا.

وتوضيحه أنّ: المولى كما أنّ له حقّ الطاعة على المكلف فيما يريده منه، كذلك له حقّ تحديد مركز حقّ الطاعة في حالات إرادته شيئًا من المكلف. فليس ضروريًا - إذا تمّ الملاك في شيءٍ وأراده المولى - أن يجعل نفس ذلك [٢٦] الشيء في عهدة المكلف منصبًا لحقّ الطاعة.

بل يمكنه أن يجعل مقدمة ذلك الشيء - التي يعلم المولى بأنّها مؤدّية إليه - في عهدة المكلف دون نفس الشيء، فيكون حقّ الطاعة منصبًا على المقدمة ابتداءً، وإن كان الشوق المولوي غير متعلّق بها إلا تبعًا.

وهذا يعني أنّ حقّ الطاعة ينصبّ على ما يحدّده المولى - عند إرادته لشيءٍ - منصبًا له ويدخله في عهدة المكلف.

والاعتبار هو الذي يستخدم عادةً للكشف عن المصّب الذي عيّنه المولى لحقّ الطاعة، فقد يتّحد مع مصّب إرادته، وقد يتغاير.

كان الكلام في بيان الحكم الظاهري وقد ذكرنا في الجلسة السابقة أنّ هناك فرقاً بين الحكم الظاهريّ وبين الحكم الواقعيّ، وانتهينا إلى أنّ الظاهري هو ما أُخذ في موضوعه الشكّ في الواقعيّ، سواء كان أوليّاً أم ثانويّاً. ثم ذكرنا أنّ الباحثين المتقدمين -أي: تقسيم الحكم الشرعيّ وقاعدة الاشتراك- وإنّ تأتيا في الظاهري أيضاً، إلا أنّ المقصود ما يتعلق بالواقعيّ. وها نحن وصلنا إلى:

المطلب الثالث: عنصر الاعتبار في الحكم الشرعيّ

ذكر المصنّف في الحلقة الثانية أنّ للحكم مرحلتين: مرحلة الثبوت ومرحلة الإثبات. وفي مرحلة الثبوت عناصر ثلاثة: الملاك والإرادة والاعتبار أي: الإنشاء والجعل. وقال إنّ الحكم هو الاعتبار والجعل. وأمّا الإرادة والملاك فما هما إلا مبدأين من مبادئ الأحكام.

وذكر في الحلقة الثانية أنّ عنصر الاعتبار ليس عنصراً ضرورياً، بل يُستخدم كعمل تنظيمي صياغيّ، وروح الحكم مبادئه -أي: الإرادة والملاك-. وإنّما يقوم المقنن بالاعتبار كعملية صياغيّة اعتاده المقننون.

وأراد في هذا المطلب تعميق هذه الفكرة التي تعرّض لها في الحلقة السابقة، فأفاد:

ما ذكرناه في الحلقة الثانية ليس إلا كشفًا عن حيثة الاعتبار بعنصرها التنظيمي والصياغيّ. فسلطنا الأضواء على العنصر الثالث من حيث إنّه عمل تنظيميّ. وهذا لا يُلغي وجود حيثة أخرى في الاعتبار لم نتعرض له في الحلقة الثانية.

فالاعتبار له حثيتان:

حيثة التنظيم والصياغة للإرادة

وحيثة أخرى نتعرض لها في هذه الحلقة.

وإذا لاحظنا الاعتبار من حيث الخصوصية الأولى لا يكون عنصرًا ضروريًا في مرحلة الثبوت؛ فمجرّد الصياغة ليس أمرًا ضروريًا يعكس روح الحكم. فروح الحكم بالمبادئ التي هي الإرادة المنقذة عن الملاك.

ولكنّ الحيثة التي نتعرض لها الآن توجب كون الاعتبار عنصرًا ضروريًا في العناصر الثلاثة من عناصر عالم الثبوت.

فالشيء الواحد قد يتلبس بعنوانين، يكون ضروريًا بأحدهما بخلاف الآخر.

فلا تنافي بين ما يُذكر هنا وبين ما ذكر في الحلقة السابقة.

فما هي هذه الحيثة التي تجعل الاعتبار عنصرًا ضروريًا؟

هي تحديد مصبّ حق الطاعة للمولى.

بيانه:

النقطة الأولى: مرّ بكم في الحلقة الثانية أنّ المولى له حق الطاعة بحسب إدراك العقل. وقد وقع الخلاف في نكته إدراك العقل لزوم مراعاة حق الطاعة، بحيث

إذا لم يقع العبد في صراط الامتثال لحكم العقل باستحقاقه العقوبة. فحكم العقل باستحقاق العقوبة في رتبة متأخرة عن إدراك حق الطاعة.

ولإدراك العقل لزوم الانقياد لأمر المولى تحليلات:

• شكر المنعم: فحيثية المنعمية أوجبت إدراك العقل لزوم الانقياد؛ فإن

العبادة شكر للنعمة، وعدم الانقياد كفران للنعمة.

• المملوكية: هب أنه لم يُنعم عليك، ولكن المملوكية تقتضي الانقياد.

ويقبح التصرف في ملك الغير بغير رضاه، فكيف بملك المالك الحقيقي؟

• الخالقية: ليست النكته في وجوب الانقياد كونه منعماً أو مملوكاً، بل

النكته فيه الخالقية. ومقتضى الخالقية ثبوت حق الطاعة، سواء ثبت كون

العبد مملوكاً له أم لا. فقد يخلق العبد ولا يكون العبد مملوكاً له.

ولذا لا يأمر العقل بلزوم انقياد العبد لمولاه العرفي.

• دفع الضرر المحتمل: ليس المدار على المنعمية، ولا على المملوكية، ولا

على الخالقية، بل المحرك دفع الضرر المحتمل؛ بحيث إذا لم يمتثل المولى للأوامر

احتمل الضرر. وإن علم بأن المولى لا يعاقبه لم حكم عقله بالتحرك.

وهذه المسالك وجدانية غير برهانية.

النقطة الثانية: إذا رجعنا إلى العقل الذي هو المرجع في تحديد حق الطاعة

وحدودها فالعقل يرى أن مصب حق الطاعة ما يعتبره ويدخله في عهدة

العبد. فما يعتبره المولى على عبده - بأن قول مثلاً: «تجب صلاة الجمعة» -

يُدرِك العقل أنه مصب حق الطاعة بأي مبنى ذكرنا في تحليل حق الطاعة.

فمقتضى منعميته وخالقيته ومالكيته ومقتضى دفع الضرر المحتمل وجوب الانقياد للأوامر والنواهي، أي: ما اعتبره على العبد.

ويتبين من ذلك أنّ عنصر الاعتبار الثبوتيّ عنصر مهمّ؛ إذ يحدد مصب حق الطاعة.

فعالم الجعل ليس عالم صياغات قانونية تنظيميّة فقط، بل يحدد الاعتبار موضوع ومصب حق الطاعة الذي يكون شاغلاً لعهدة العبد. فما لم يجر عملاً نحو لكان موضوعاً لاستحقاق العقوبة.

فالاعتبار من هذه الحثية عنصر ضروريّ.

النقطة الثالثة: ما يكون مصباً لحق الطاعة أيلزم اتحاده مع المراد؟ فهناك ملاك وتنقذح على طبقها إرادة. فما يجعله المولى موضوعاً للوجوب مراده في عنصر الإرادة؟ أم يمكن افتراق المراد عن الموضوع المصب لحق الطاعة؟
هنا صورتان:

١ - الاتحاد: لاحظ المولى شرب العصير العنبي ورأى فيه المفسدة، فانقذحت له كراهة نحو الفعل. فهو مبغوض. ولذا يحرم شرب العصير العنبيّ.

فموضوع الحرمة نفس متعلق المبغوضيّة في العنصر الثاني.

٢ - الافتراق: لاحظ المولى شرب العصير العنبيّ ورأى فيه المفسدة، وانقذحت له الكراهة، ولكن يجعل المولى موضوع اعتباره مختلفاً عن المبغوض. فالعقل يرى وجوب الطاعة، وإن كان متعلق الجعل والإنشاء غير المبغوض.

فإن قال المولى لعبده: «اشتر اللحم الأبيض والأحمر» وقال العبد: مراد المولى هو اللحم الأحمر، فاشترى الأحمر دون الأبيض، حكم العقل باستحقاقه العقاب.

فإن رأى الأب المصلحة في مراجعة الولد المادة العلمية إذا لم يكن ضابطاً لها، وقال لولده: راجع الدرس اليوم، وقال الولد: مراد الأب الضبط، وأنا ضابط، فلم يراجع، حكم العقلاء باستحقاقه العقوبة.

فالعقل يُدرك أنّ ما يجعله المولى موضوعاً لحق الطاعة هو مصب الإدانة، ولا علاقة لنا بعالم الإرادة والملاك. فالمأخوذ في مرحلة الاعتبار هو الذي يحدد مصب حق الطاعة.

النقطة الرابعة: ما هي مبررات المولى الحكيم أن لا يكون مراده موضوع الاعتبار؟ أفذلك جزاف؟

تعرض المصنّف لهذه المبررات إجمالاً في بحث الواجب الغيريّ: ص ٢٧١. وذكر المبررات مفصلاً في البحوث: ج ٢: ص ٢٢٢، وفي المباحث: ج ٢: ص ٤٤٧.

قوله: «الحكم الواقعي»:

أفلا يمرّ الحكم الظاهريّ بالمراحل الثلاث؟

قوله: «والإرادة»:

الإرادة من باب المثال؛ إذ حقيقة الحرمة ليست إرادة الترك. بل مبغوضية الفعل.

قوله: «يستخدم غالبًا»:

غالبًا؛ لأنّ ما يستعمل في عملية التنظيم تارة يكون بالاعتبار وأخرى بالإرادة.

قوله: «يقوم الاعتبار بدور التعبير عنه»:

مراده بالاعتبار هنا بلحاظ عالم الإثبات لا الثبوت. والمرحلة الثالثة الاعتبار الشبوتيّ.

قوله: «التعبير عنه غالبًا»:

غالبًا؛ لأنّ قد يعبر عن الإرادة لا الاعتبار.

٣١- عنصر الاعتبار في الحكم ٢ - شبهة ابن قبة
١٤٤١/٤/١٨ - الأحد

شبهات حول الحكم الظاهري:

وأما الأحكام الظاهرية فهي مثار لبثٍ واسع؛ وُجِّهت فيه عدّة اعتراضاتٍ
للحكم الظاهريّ تبرهن على استحالة جعله عقلاً.^١

كان الكلام في اختلاف متعلق الإرادة عن مصب حق الطاعة الذي يحدده
عالم الاعتبار. وسألنا: لم يعدل المولى عن إدخال مصب المصلحة في العهدة
إلى أمر آخر؟

وقد تعرض الأصوليون لهذا البحث في الواجب الغيريّ.

المبرر الأوّل: العدول إلى المقدمة الاختيارية

ما يستفاد من كلمات النائني في الفوائد: ج ١: ص ٩٦، وحاصله أنّ إدخال
الأغراض والمصالح في عهدة المكلف قد لا يمكن. ويُشترط في متعلق التكليف
القدرة. كما إذا توقف الشيء على مجموعة مقدمات بعضها اختياريّ وبعضها
غير اختياريّ. فلا يمكن أن يأمر المولى بنفس مصب المصلحة. فيأمر بالمقدمة

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٦

الاختيارية ليسدّ باب عدم تحقق ذي المقدمة من دهة المقدمات الاختيارية للمكلف.

فقد يتحقق عدم ذي المقدمة بسبب مقدمة غير اختيارية لا ترجع إلى العبد، وقد يتحقق عدمه بسبب مقدمة اختيارية. فالمولى يسدّ باب عدم من جهة المقدمة الاختيارية، فيأمر بها.

فإذا تعلقّت مصلحة المولى بإثمّار الشجرة، هناك عوامل اختيارية لهذا الإثمّار وهناك عوامل غير اختيارية. فلا يأمره بإثمّار الشجرة، ولا يأمره بأن لا تهب الرياح المفسدة للثمر، ولكن يأمر بالسقي مثلاً.

وهذه نكتة وطريقة عقلائية يمارسها المقنن العقلانيّ، بل تركه خلاف الحكمة. وكثير من المصالح أو المفاسد سنخ مصالح أو مفاسد عنوانها غير اختياريّ، كمعراجية المؤمن والانتهاه عن كلّ فحشاء ومنكر. وكذا خلوّ المجتمع من الجريمة.

المبرر الثاني: العدول إلى مورد انتفاء الشبهة المصداقية

قد يكون مصب المصلحة موردًا إذا جُعِل في العهدة لزم ضياع إرادة المولى وغرضه. فيجعل المولى مقدمته في العهدة. فكثيرًا ما يقع العبيد في الشبهات المصداقية. فإذا أمر بذي المقدمة لقال: أنا عاجز عن تحقيق المراد ولا طريق لي، والشكّ في القدرة شكّ في فعالية التكليف، فأجري البراءة. فلكي يضمن المولى تحقيق أغراضه يأمر بالمقدمة التي يرى الكلف قادرًا عليها دون أن يقع في شبهة مصداقية.

فالظاهر من قوله - تعالى - : ﴿وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾ وجوب الإخبار. فبحثوا: أوجب القبول؟ أهنالك ملازمة بين وجوب الإخبار وبين وجوب القبول؟ قالوا: لا ملازمة؛ إذ قد يأمر بالإخبار سواء حصل للطرف الآخر علم من هذا الإخبار أم لا. ومع ذلك لا يجب على الآخر القبول ما لم يحصل له العلم. وإنما أمر بالإخبار مطلقاً لأنه إن قيّد وجوب الإخبار بصورة حصول العلم للطرف الآخر لحصلت للعبد شبهة مصداقية في عدم حصول العلم للطرف الآخر كثيراً، بحيث يُجري البراءة عند حصول الشبهة. وكذا النهي عن المنكر، سواء ارتدع الطرف المنهيّ أم لا. وكذا عدم جواز النظر إلى الأجنبية، فيمكن المولى أن ينهى عن النظر المحرم، ويمكنه أن ينهى عن النظر مطلقاً؛ احترازاً عن وقوع العبد في شبهة مصداقية وبنائه على الجواز.

المبرر الثالث: العدول إلى مقدّمة هي مصب للمصلحة أيضاً

لا يُدخل في المولى الفعل في العهدة من جهة أنّ المقدمات هي مصبّ الطاعة والامثال. فإذا كان للمطلوب أكثر من طريق، ولكنّ المولى يرى أنّ هذه المقدمة المفضية توجب تحقق عنصر الانقياد والطاعة، والعبد لا يسلكون هذا الطريق، فيأمرهم بسلوكه ليُظهروا الانقياد. فالتقوى يمكن تحصيله بالحجّ، ويمكن تحصيله بطريق آخر؛ لأنّ فيها أفعلاً يُظهر العبد بها عبوديّته. فقد يكون مصب المعتبر ضيقاً، ومصب الاعتبار واسعاً، وقد يكون مصب الاعتبار ضيقاً، ومصب المعتبر واسعاً.

المبرر الرابع: العدول إلى المقدمات التي لا ينبغي فوات ذي المقدمة من جهتها قد لا يكون اهتمام المولى بغرض معين وصل إلى درجة يسدّ جميع أبواب عدمه، ولكن تعلق غرضه بسد باب معين من الأبواب. فالمولى إذا أراد الصلاة مع الطهور في الوقت، ولم يستطع العبد على التطهر حين الوقت، ولكنه قادر عليه قبل الوقت. أوجب عليه تحصيل الطهارة قبل الوقت؟

هذا خاضع للملاك عند المولى. فتارة يريد المولى تحقيق الصلاة مع الطهور في الوقت بأيّ طريق كان بحيث تنسدّ جميع أبواب العدم. فيقول للمكلف: لا تُرِق الماء قبل الوقت، أو حصّل الطهارة قبل الوقت؛ لأنّ تحقيق الصلاة بالطهور مهمّ عند المولى.

وأخرى لا يكون غرضه بدرجة تحرّكه نحو حفظ الفعل حتى إذا فرضنا أنّ المكلف طهارة في الوقت. فيقول: شرط الواجب إنّما يجب تحصيله إذا فرضت فعلية الوجوب، وقبل الوقت لا فعليّة. فأرِق الماء؛ لأنّ غرضي تعلق بالصلاة مع الطهور على تقدير الاستطاعة في الوقت، لا بأيّ طريقة كانت. فلا تجب المقدمة المفوّتة.

فإنّ تعلقت المصلحة بشيء وانقدحت إرادة نحو تحقيقه، فيأمر بالمقدمات التي بعضها يجب تحصيلها بأيّ نحو أمكن، وبعضها ليست بتلك الأهمية. فلا يمكنه الأمر بذى المقدمة مباشرة؛ لأنّ منها مقدمات ليس تحصيلها واجباً بأيّ

نحو أمكن. فيأمر بالمقدمات التي لا يريد عدم ذ المقدمة من جهة تلك المقدمات.

المبرر الخامس: العدول إلى ما يُعرف حدوده

أن يكون الملاك الذي انقذت طبقه الإرادة عناوين لا يُعرف حدودها سعةً وضيقًا. فإذا ألقاها مع ما فيها من الإبهام لأدّى إلى ضياع غرضه. فيجعل عنوانًا مشيرًا محققًا لذاك الغرض. فبدلًا من أن يحرم الصوت المناسب لمجلس اللهو يحرم عناوين محددة تحقق الغرض الأساسي للمولى. هذا بعض ما ذكر من المبررات في كلماتهم. وكل هذه المطالب مقدمة للدخول في شبهة ابن قبة.

شبهة ابن قبة:

الكلام في مطلب مهم حرّك عجلة علم الأصول، وهو إمكان التعبد بالظنون. أفيمكن أن يعبدنا الشارع بالظنّ - كما في خبر الثقة والبيئة-؟ طرح محمد بن عبد الرحمن بن قبة الرازيّ بعد استبصاره من الاعتزال إشكالين: إشكال مختص بخبر الواحد، وهو أنّه إنّ جاز الاعتماد على خبر الواحد لجاز في النبوة.

وإشكال عامّ، وهو أنّ الشارع إنّ عبّدا بالظنّ لزم تحريم الحلال وتحليل الحرام. وصار التركيز على الإشكال العامّ الثاني. وعبارة ابن قبة مجملة استخرج منها الأعلام أربع صياغات، سمّيت بإشكالات ابن قبة، وهي إنّما تشريح لكلامه:

١- شبهة اجتماع الضدين أو النقيضين

٢- شبهة نقض الغرض

٣- شبهة الإلقاء في المفسدة

٤- شبهة تنجّز الواقع المشكوك

وتعرّض له جميع الأعلام في أوّل بحث الظنون، وإنّما جاء به في أوّل الأصول السيد المصنّف.

وهو بحث معنون في كلماتهم بـ "إمكان التعبد بالأمارات والأصول" و "الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري".

وتعرض له النائيني في الفوائد: ج ٢: ص ٨٨.

ويمكن تلخيص هذه البراهين فيما يلي:

١ - إنّ جعل الحكم الظاهريّ يؤدّي إلى اجتماع الضدّين أو المثلين؛ لأنّ الحكم الواقعيّ ثابت في فرض الشكّ بحكم قاعدة الاشتراك المتقدّمة، وحينئذٍ فإن كان الحكم الظاهريّ المجمعول على الشكّ مغايرًا للحكم الواقعيّ نوعًا - كالحلّيّة والحرمة - لزم اجتماع الضدّين، وإلّا لزم اجتماع المثلين.

وما قيل سابقًا من أنّه لا تنافي بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ لأتّهما [٢٧] سنخان مجرد كلامٍ صوريّ إذا لم يُعطَ مضمونًا محدّدًا؛ لأنّ مجرد تسمية هذا بالواقعيّ وهذا بالظاهريّ لا يُخرجهما عن كونهما حكمين من الأحكام التكليفية، وهي متضادّة.

كان البحث في الشبهات المستلّة من كلام ابن قبة، وهي أربع أو ثلاث:

الشبهة الأولى:

قياس استثنائي حاصله: إنّ عبّدنا الشارع بالظنون لزم اجتماع المثلين أو الضدين. والتالي فاسد فالمقدم مثله.

وتقريب هذا الاستدلال متوقف على مقدمات ثلاثة:

المقدمة الأولى: مرّ بنا أنّ الأحكام التكليفية الخمسة متضادة في نفسها والتضاد بينها بلحاظ عالم المبادئ، أي: الملاك والإرادة، لا بلحاظ الاعتبار؛ فإنّ الاعتبار المجرد سهل المؤونة. فلا مانع من اعتبار الوجوب والحرمة. ولا مانع من فرض اعتبار أمرين متضادين، بل لا تضادّ إذا لوحظ الوجوب مع الحرمة بما هما اعتبار.

وإنّما المانع من جهة روح الحكم ومبادئه. فالوجوب بمعنى المصلحة الموجبة لانقذاح الإرادة اللزوميّة نحو الفعل، والحرمة بمعنى المفسدة الموجبة لانقذاح الكراهة اللزوميّة نحو الفعل. ويستحيل الجمع بين الإرادة اللزوميّة والكراهة اللزوميّة. بل كذا الوجوب والاستحباب، والوجوب والكراهة.

وكلّ هذا التنافي بلحاظ عالم المبادئ، أي: المصالح والمفاسد والإرادة والكراهة. ولو جرّد الحكم من مبادئه ونظرنا إليه بما هو اعتبار محض، فلا تضادّ بينهما. **المقدمة الثانية:** كما يستحيل اجتماع حكمين متضادين، كذلك يستحيل اجتماع حكمين متماثلين على موضوع واحد، بأنّ يثبت للفعل وجوبان، أو حرمتان، وهكذا.

والمشهور بينهم أنّ اجتماع المثلين مستحيل، خلافاً لجماعة -منهم الميرزا النائيني قدس سره-.

وذكر المشهور أنّ مقتضى ثبوت الوجوب الأول للفعل: وجود إرادة لزومية مستقلة، ومقتضى الثاني: إرادة أخرى كذلك. فيلزم اجتماع إرادتين مستقلتين

على مراد واحد، وهو مستحيل؛ من جهة اقتضاء الإرادة المستقلة مرادًا مستقلًا.

فلا معنى -عند المشهور- لفرض مراد واحد لإرادتين مستقلتين. هذا بلحاظ عالم الإرادة. وكذلك بملاحظة عالم المصالح والمفاسد؛ إذ فرض وجوبين يستلزم وجود مصلحتين مستقلتين موجبتين لإرادتين مستقلتين. المقدمة الثالثة: قاعدة الاشتراك. قد بنينا على هذه الكبرى، ومقتضاها أنّ الحكم الواقعي محفوظ في مورد الشك والجهل والتردد وأنّ الأحكام الواقعية سيّالة مطّردة.

بيان الإشكال: إذا اتضحت المقدمات الثلاث السابقة، يأتي الإشكال الأوّل على التعبد بالحكم الظاهريّ في مورد الظنّ.

فالمفروض أنّ المكلف جاهل بالحكم الواقعيّ، وأنتم تقولون: يشرّع في حقّ الجاهل بالحكم الواقعيّ ما يسمى بالحكم الظاهري. ويقول ابن قبة أنّه يلزم من هذا أحد محذورين: اجتماع الضدين، أو اجتماع المثلين.

فإذا جاءنا ثقة وأخبر بجرمة لحم الأرنب، فلا يخلو هذا الخبر من أنّ يكون مطابقًا للحكم الواقعيّ، ومن أنّ يكون غير مطابق:

فإنّ كان مطابقًا لزم اجتماع حكّمين -وهما الحرمة الواقعية والحرمة الظاهرية- على موضوع واحد -وهو: أكل لحم الأرنب-. فصار أكل لحم الأرنب معروضًا لحرمتين. فيجتمع المثلان في موضوع واحد.

وإن لم يكن مطابقاً لزم اجتماع حكمين متضادين: الإباحة الواقعية، والحرمة الظاهرية.

وهذه المشكلة ناشئة من دعوى اشتراك الأحكام بين العالم وبين الجاهل وعدم تغير الواقع؛ إذ مقتضى القاعدة انحفاظ الحكم الواقعي في مورد تشريع الحكم الظاهري -أي: الجهل بالحكم الواقعي-. وأما إن رفعنا اليد عن هذه القاعدة لم يلزم الاجتماع، فلا يوجد إلا الحرمة المستفادة من خبر الثقة. وكذا على مذهب المعتزلة؛ فإنّ الحكم الواقعي مقيّد بعدم قيام حجة على الخلاف. فلا يوجد بعد قيام الأمانة إلا حكم واحد. وفي مورد إصابة الأمانة للواقع لا يوجد إلا حكم واقعي.

فالمشكلة ناتجة من قاعدة الاشتراك التي يُنكرها الأشعري والمعتزلي. وعين الإشكال يأتي في الأصول العملية، وإن كان أوّل طرحه في باب الأمارات.

الجواب الأوّل:

ما تقدم في الحلقة الثانية من أنّ التضاد يُشترط فيه اجتماع الوحدات الثمان أو التسع.

فإذا جئنا إلى مثل "القيود" و "القيام" لم يكن بينهما تضادّ ما لم تجتمع الوحدات الثمان. فلا تضادّ بين «زيد قائم» وبين «عمرو قاعد»، وكذا بين «زيد قائم في الليل» وبين «زيد قاعد في النهار».

فكذا في المقام؛ إذ بعض الوحدات الثمان غير منحفظة، وهو اتحاد المحمول.
ففي لحم الأرنب يُقال: «هذا حلال واقعًا» و «هذا حرام ظاهرًا». ومن
الواضح أنّ المحمولين غير متحدين. ولا مانع من اجتماعهما بعد اختلافهما
في الجنس.

وبمثله تُردّ استحالة اجتماع المثليين.

وإنّ شئت قلت: درسنا أنّ الحكم الواقعيّ حكم له تقرر لموضوع بلحاظه هو
هو، من دون أنّ يؤخذ في موضوعه الشكّ. بخلاف الحكم الظاهريّ الثابت
للموضوع بما حكمه الواقعيّ مشكوك.

فبعد فرض اختلاف الموضوعين لا مانع من اجتماع الحكمين.

وإنّ شئت قلت: تارة نفسر الجواب بتغاير المحمول، وأخرى نفسره بتغاير
الموضوع، بأنّ نقول: تارة نفترض الحلية الثابتة للموضوع بما هو هو -وهي
الحلية الواقعيّة-، وأخرى نفترض الحلية الثابتة للموضوع بما هو مشكوك
حكمه الواقعيّ. فالموضوع ليس بواحد.

وقد يحلّل المطلب ثالثًا باختلاف الرتبة، بأنّ يُقال: الحكم الظاهريّ متأخر
عن الحكم الواقعيّ برتبتين. فلا مانع من الحرمة في رتبة والحلية في رتبة أخرى.
فهذه أجوبة ثلاثة مذكورة في كلمات الأعلام كالشيخ الأعظم والمجدد
الشيرازي وما فسّر به كلام الآخوند.

إيراد على الجواب الأوّل:

مجرد التركيز على اختلاف السنخ لا ينفع في حل المشكلة؛ فإنّ مرجع اختلاف السنخ إلى وجود اعتبارين وجعلين من الشارع: اعتبار للحكم الواقعيّ، واعتبار للحكم الظاهريّ. والمفروض - كما ذكرنا في المقدمة الأولى - أنّ مصبّ التنافي في الأحكام ليس لحاظ عالم الاعتبار، بل عالم المبادئ. ولو لاحظنا عالم الاعتبار لما وجدنا تنافيًا بين الحكمين، بل ما وجدنا تنافيًا بين الحكمين الواقعيّين.

بيانه أنّكم قلتم: شرّع الشارع الحكم الظاهريّ، كما إذا قامت الأمانة على حرمة أكل لحم الأرنب. فهنا حرمة ظاهريّة في الشاك في الحكم الظاهريّ، فنسأل: أهذه الحرمة ملاك؟ أم لا؟

فإنّ لم يكن له ملاك فهذا مورد لإشكالين: لزوم الجزاف، وخلف ما تصرّر عليه العدلية من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد.

فالمفروض أنّ الشارع جعل الحرمة الظاهريّة، فهنا مفسدة أوجبت انقذاح المبعوضة، فشرّع المولى الحرمة. فرجع الإشكال؛ لأنّ الإباحة الواقعيّة أيضًا لها مبادئ. سواء اختلفا في الرتبة والسنخ أم لا.

فهذا الكلام الذي يركّز على سنخ الحكم ورتبة كل من سنخيه لا يحل المشكلة؛ لأنّه ناظر إلى الاعتبار لا المبادئ. بل لا بد من إبراز اختلاف في السنخ يحل المشكلة بلحاظ المبادئ.

ولهذا جاء الأعلام وبحثوا الاختلاف المعنويّ بين الحكمين وراء الاختلاف الظاهريّ بحيث يحلّ التضادّ بلحاظ المبادئ.

ولهذا يُقال: مجرد إبراز اختلاف بين الرتب لا ينفع؛ لأنّ الحكم الواقعي محفوظ حتى في رتبة الشكّ.

ونفس هذه الفكرة تأتي في حلّ مشكلة الترتب بين الواجبات، إذا دار الأمر بين صرف القدرة في إنقاذ هذا الغريق، وبين صرفها في إنقاذ الثاني، قال الأصحاب بأنّهما مترتبان بحسب الأهميّة، واستشكل الآخوند ذلك؛ لأنّ وجود الأهم في رتبة امتثال المهم يستلزم اجتماع النقيضين في هذه الرتبة. انظر الفوائد: ج ٣: ص ١٠٥-١٠٨.

قوله: «وما قيل سابقاً»:

في الحلقة الثانية: ص ١٧٩-١٨٠

شبهة التضادّ ونقض الغرض:

أمّا الاعتراض الأوّل فقد أجيب عليه بوجوه:

منها: ما ذكره المحقّق النائيني -قدس سره- من أنّ إشكال التضادّ نشأ من افتراض أنّ الحكم الظاهريّ حكم تكليفيّ، وأنّ حجّة خبر الثقة -مثلاً- معناها جعل حكم تكليفيّ يطابق ما أخبر عنه الثقة من أحكام، وهو ما يسمّى بـ «جعل الحكم المماثل» فإنّ أخبر الثقة بوجوب شيءٍ وكان حراماً في الواقع، تمثّلت حجّيته في [٢٨] جعل وجوب ظاهريّ لذلك الشيء وفقاً لما أخبر به الثقة.

فيلزم على هذا الأساس اجتماع الضدّين، وهما: الوجوب الظاهري والحرمة الواقعية.

ولكنّ الافتراض المذكور خطأ؛ لأنّ الصحيح أنّ معنى حجّة خبر الثقة -مثلاً- جعله علماً وكاشفاً تامّاً عن مؤداه بالاعتبار.

فلا يوجد حكم تكليفيّ ظاهريّ زائداً على الحكم التكليفيّ الواقعيّ ليلزم اجتماع حكمين تكليفيّين متضادّين؛ وذلك لأنّ المقصود من جعل الحجية

للخبر -مثلاً- جعله منجّزًا للأحكام الشرعية التي يحكي عنها، وهذا يحصل بجعله علمًا وبيانا تامّاً؛ لأنّ العلم منجّز، سواء كان علمًا حقيقةً كالقطع، أو علمًا بحكم الشارع كالأمانة. وهذا ما يسمّى بمسلك «جعل الطريقة».^١

الجواب الثاني:

وصل بنا الكلام إلى الجواب الثاني الذي ذكره المصنّف على إشكال التضادّ، وهو جواب المحقق النائيني -قدس سره-.

عالج النائيني إشكال التضادّ تارة بلحاظ عالم الإمارات، وأخرى بلحاظ الأصول المحرزة، وثالثة بلحاظ الأصول العمليّة المحضة غير المحرزة -كالبراءة- . ولكنّ المصنّف إنّما نقل الجواب الذي لوحظت فيه الإمارات. فهو يعالج جزء المشكلة -وهو تشريع الحكم الظاهري في الإمارات-.

ينبغي أن يُعلم أنّ المشكلة تتعلق بالتضاد والتماثل. والنائيني عالج الإشكال بلحاظ التضاد لا بلحاظ التماثل؛ والوجه فيه أنّ الميرزا النائيني لا يرى محذورًا في اجتماع المثليين الواقعيين، فضلًا عن المثل الواقعيّ مع مثله الظاهريّ.

فلا بد من الالتفات إلى خصوصيّات الجواب التي يركّز عليها الميرزا.

بعد الالتفات إلى ذلك نبيّن مراده بنقاط:

النقطة الأولى: إذا ركّزنا على مصب المشكلة التي طرحها ابن قبة -وهو أنّ الأحكام التكاليفيّة متضادة بغضّ النظر عن اختلاف السنخ- ولم نقبل جواب

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٧-٢٨

الشيخ الأعظم أنّ اختلاف السنخ يعالج المشكلة بأيّ صياغة من الصياغات الثلاث؛ لأنّ الأحكام التكليفيّة تبقى متضادة، يأتي كلام النائيّ.

النقطة الثانية: منشأ هذه الشبهة هو ما ارتكز عند قدماء أصحابنا من أنّ المجعول الظاهري في مورد الأمارات هو الحكم المماثل.

بيانه أنّه لا إشكال في تشريع الشارع حكمًا ظاهريًا في مورد الأمانة. فما هو الحكم الظاهريّ؟ عدة اتجاهات:

١ - **مسلك جعل الحكم المماثل:** ما يظهر من كلمات المتقدمين وكثير من المتأخرين من أنّ مرجع الحكم الظاهريّ المجعول هو جعل الحكم المماثل لما قامت عليه الأمانة.

فالشارع عندما أراد أن يجعل الحكم الظاهريّ في لوح التشريع شرّع الحكم المماثل بنحو القضية الحقيقيّة، بأن قال: «جعلت حكمًا مماثلًا لما أخبر به الثقة» مثلاً، بنحو القضية الحقيقيّة، وليس المقصود أنّ المولى ينتظر قيام الأمانة ليجعل الحكم المماثل.

فإذا جاء زرارة وأخبر بوجوب صلاة الجمعة، يجعل الشارع وجوبًا مماثلًا لما أخبر به، فيجعل الوجوب الظاهريّ لصلاة الجمعة. ولهذا يقول: هناك خصوصيّات لهذا المسلك:

أ. إذا سألنا أصحابه عن الحكم الظاهريّ المجعول، أهو حكم تكليفيّ؟ أم وضعيّ؟ لقالوا ليس محدّدًا، بل هو مماثل لما قامت عليه الأمانة. فإنّ

قامت على تكليفيّ فالحكم المماثل تكليفيّ، وإن قامت على وضعيّ فالمماثل وضعيّ.

فإذا أخبر الثقة عن ضمان الصبيّ، كان الضمان المجعول ظاهريّاً.
ب. يتحدد الحكم الظاهريّ باختلاف الأمارات. فلا حكم واحداً مجعولاً بخلاف من قال بجعل المنجزية.

٢- مسلك جعل الطريقيّة: ما جعله الشارع في مورد الأمارات هو الطريقيّة وجعل العلميّة والكاشفية التامة اعتباراً. وهو مسلك جعل العلميّة والطريقيّة. وهو ما اختاره الميرزا ويظهر من بعض عبارات الشيخ في الرسائل.
فليس مفاد أدلة الحجج تشريع الحكم المماثل، بل الصحيح أنّ مرجع الحكم الظاهريّ المجعول هو جعل العلميّة والطريقيّة للأمارّة على طريقة المجاز السكاكيّ.

بيانه أنا إذا جئنا إلى العلم الوجدانيّ وجدنا له خصائص:
أ. خصوصيّة تكوينيّة، وهي رفع التحير. كما إذا دعا الوسواس أن يُرزَق علماً يرفع تحيره، ولا يلاحظ الكاشفيّة عن الواقع أو عن غير الواقع.
ب. خصوصيّة المراتيّة والكاشفيّة التامة عن الخارج.
ت. خصوصيّة اقتضائه جرياً عمليّاً وتحركاً. فإذا علم الشخص أنّ في هذا الطريق سبعا، لترتب عليه الانزجار عن سلوك ذاك الطريق. وهي حيثية المحرّكيّة. فهذه الحيثية تكون بحيث تعلّق غرض الشخص

بالمنكشف، قد يتحرّك بعلم ولا يتحرّك بعلم آخر. فالمحرّكة من لوازم القطع عن تعلق الغرض بالمنكشف.

ث. خصوصيّة المنجزية والمعدّرية؛ فإنّ العقل يُدرك أنّ الإنسان إذا قطع بتكليف ثبتت له الملوّية وحقّ الطاعة كان القطع منجزاً بحيث يستحق العقوبة ما لم يعمل على قطعه. وهذه حيثية المنجزية والمعدّرية. فأربع خصوصيّات للقطع.

فإذا رأى الشارع أنّ هناك مصاديق يترتب عليها هذه الآثار بلا جعل جاعل، وأراد أنّ يعتبر الأمانة التي لها كاشفيّتها تامّة، لاحظ الحيثية الثانية من الحيثيات الأربع ليُسرّحها إلى الأمانة.

أمّا الحيثية الأولى فلا يمكن تسريتها ولا تحقق إلا بالقطع الصفتي. بل ليست محلّ نظر للشارع؛ لأنّه أراد أنّ يجعل شيئاً يقوم مقام العلم في تحصيل مراداته وأغراضه، وليس اهتمامه بمجرد رفع التحير، بل اهتمامه بطريقة الأمانة نحو الواقع.

وهناك فرق بين مسلك السكاكيّ -الذي هو من مقولة الاعتبار- وبين التنزيل؛ فإنّ في التنزيل نحافظ على الاثنيّة بين المشبه وبين المشبه به. وغايته أنّ نريد تسرية بعض الآثار من المشبه به إلى المشبه. كأنّ يقول الشارع: «العصير العنبيّ كالخمر» فيعترف بالاثنيّة، وإنّما غرضه من عملية تنزيل المشبه منزلة المشبه به تسرية بعض الآثار كحرمة الشرب. كذا اعتباره الطواف صلاةً.

وأما الاعتبار فهو في رتبة سابقة على الاستعمال، ولا اعتراف فيه بالاثنيّة، بل يوسّع في رتبة سابقة المعنى الحقيقيّ الموضوع له اللفظ. فلفظ "الأسد" موضوع للحيوان المفترس، ويأتي المعتر ويعتبر الرجل الشجاع أسداً، فيُوجد فرداً اعتبارياً لعنوان الأسد، فيُصبح الأسد شاملاً للفرد الحقيقيّ ولل فرد الاعتباري. ففي طول ذلك يقول: «رأيت أسداً»، وليس مجازاً، بل توسعة للمعنى المستعمل فيه اللفظ. وبعد ذلك تترتب جميع آثار المعنى الحقيقيّ.

فالمولى عندما يرى العبيد يلتفتون إلى ترتب آثار الكاشفيّة عن الواقع على العلم، وتتبعها المحرّكيّة والمنجزية والمعدّرية، يعتبر الأمانة علماً، لا أنّه ينزلها منزلة العلم في أثر دون أثر. فيقول: «جعلت الأمانة علماً» أي: «فرداً من أفراد عنوان العلم» وفي طوله تترتب عليها آثار العلم. هذا معنى جعل الأمانة علماً.

فمفاد مسلكنا أنّ المجعول في مورد الأمارات اعتبار العلميّة والكاشفيّة التامة. وبناءً على ذلك نأتي إلى خصوصيّات هذا المسلك، فنقول: المجعول في الأمارات حكم وضعيّ يسمّى جعل الطريقيّة، بلا فرق بين كون المؤدى الوجوب، أو الحرمة، أو الضمان، أو تعلق الخمس.

هذا في الأمارات، أمّا في الأصل العملي المحرز فلاحظ خصوصيّة الجري العمليّة والمحرّكيّة، وأمّا في الأصل العمليّ فالملحوظ المنجزية والمعدّرية.

فعندما نقول: «جعل الشارع الحجية للأمرة» هو تعبير مرن، ينبغي كشف الستار عن معناه. فأصحاب جعل الحكم المماثل يقصدون بالحجية: الحكم المماثل. والميرزا النائيني يقصد بها: كونه علمًا اعتبارًا.

النقطة الثالثة: إذا اتضح الفرق بين المسلكين تبين أنّ إشكال التضادّ إنّما ينشأ من مسلك جعل الحكم المماثل. فلمّا رأى ابن قبة العلماء في ذاك الزمان يظهر من عباراتهم جعل الحكم المماثل، سجّل عليهم الإشكال؛ إذ صيغ إشكاله هكذا:

إذا جاء الثقة وقال بحرمة لحم الأرنب، وكانت الأمرة مخالفة للواقع، لزم اجتماع حكّمين متضادين؛ إذ الحكم الواقعيّ للحم الأرنب الحلية، وبقيام الأمرة على الحرمة وبناءً على مسلك تشريع الحكم الظاهريّ لنا حرمة ظاهرية لأكل لحم الأرنب. وحيث إنّ الأحكام التكليفية متضادة بغضّ النظر عن اختلاف السنخ، لزم إشكال التضادّ.

وهذه الصياغة بنت على أنّ الحكم الظاهريّ هو المؤدّي. وأمّا على مسلك الميرزا فالجمعول هي الطريقيّة، وهي حكم وضعي. فإذا جاءت الأمرة القائلة بحرمة لحم الأرنب لم يجعل الشارع الحرمة للحم الأرنب ظاهرًا، بل جعل حكمًا وضعيًا، ولا تضادّ بين الحكم التكليفيّ وبين الحكم الوضعي. فلا يلزم الجمع بين المتضادين على هذا المسلك.

نعم. إذا بنيتم على جعل الحكم المماثل وردت المشكلة؛ لأنّ الأحكام المجعولة الظاهريّة تكون تكليفيّة، ولا مفرّ من الإشكال، ونفس هذا شاهد على بطلان مسلك جعل الحكم المماثل.

ولهذا يقول الميرزا النائيني لا يلزم اجتماع الضدين في مورد القطع؛ لأنّه لا تشريع للحكم الظاهريّ في مورد القطع. فكذا القطع الاعتباريّ.

قوله: «لأنّ المقصود من جعل الحجية للخبر -مثلاً- جعله منجزاً»: بعضهم استشكل هذه العبارة بأنّه خلط بين مسلك جعل العلميّة وبين مسلك جعل المنجزية. يأتي دفعه.

والجواب على ذلك أنّ: التضادّ بين الحكمين التكلّيفيّين ليس بلحاظ اعتباريهما حتى يندفع بمجرد تغيير الاعتبار في الحكم الظاهريّ من اعتبار الحكم التكلّيفيّ إلى اعتبار العلمية والطريقة، بل بلحاظ مبادئ الحكم، كما تقدّم في الحلقة السابقة.^١

كان البحث في الجواب الذي ذكره المحقق النائيني لدفع إشكال التضاد، وبقي في كلامه مطلب يحتاج إلى مزيد بيان ليتضح كلام المصنّف، وهو مطلب تعرّض له النائيني نفسه. بيانه أنّ الحكم الظاهري حكم مولويّ صدر من المولى بغرض تنجيز الواقع أو التعذير من الواقع؛ حيث إنّ للمولى أحكاماً واقعيّة تابعة للمبادئ، فتارة نفترض أنّ المولى تعلّق اهتمامه بالغرض الموجود في الحكم الواقعي بنحو لا يرضى المولى تركه حتى في حالة الجهل، فيريد من العبد تحصيل الحكم للغرض بحيث لا يرضى بعدم الحكم حتى في صورة الجهل والشكّ، فيجعل وجوب الاحتياط مثلاً في مورد الشكّ لإيصال الواقع عبر وجوب الاحتياط. فالغرض من هذا الجعل: تنجيز ذاك الحكم الواقعي وإدخاله

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٨

في العهدة حتى في مورد الشك والتردد، فيقول: «احتط عند الشك»؛ إذ بهذا الأمر يحافظ على غرضه اللزومي، فيقال: الاحتياط حكم ظاهريّ طريقيّ للحفاظ على الواقع المشكوك، والغرض منه الإيصال إلى الواقع. وقد يعبر عن هذا الغرض بتنجيز الواقع المشكوك.

وإن لم يكن الغرض بتلك الأهمية التي تقتضي حفظه حتى في مورد الشك والتردد، يجعل البراءة للتأمين تجاه الحكم الواقعي المشكوك، بحيث حتى لو اقتحم العبد وخالف الحكم الواقعي في صورة الجهل يكون معذورًا، فيرى المولى مصلحة التسهيل أهم من الملاك الموجود في الحكم الإلزامي. فالبراءة شُرعت لأجل التعذير عن الواقع المشكوك.

وهذا حال الأمارات الظاهريّة؛ إذ هي طريقيّة إلى حفظ الواقع. فوقع البحث: أتريدون معذريّة الحكم الظاهريّ ومنجزّيته؟ أم المعذريّة والمنجزّيّة من أحكام العقل؟

المرجع في المنجزية والمعذريّة إلى العقل، وحكم العقل بهما معناه: حكم العقل باستحقاق لعقوبة وعدم استحقاق العقوبة. فمعنى المنجزية: استحقاق العقوبة ومعنى المعذرية: عدم استحقاق العقوبة.

والاستحقاق وعدم الاستحقاق منوطان بقضية سابقة على المنجزية والمعذرية، وهي تحديد نطاق حق الطاعة للمولى.

فالمولى أله حق الطاعة؟ بمعنى أنّ العقل يُدرك لزوم اتباع أوامر المولى، بحيث إن لم يجر نحوها لفعل قبيحًا وظلمًا وسلبًا للحق. أم ليس له حق الطاعة؟

قلنا سابقاً أنّ العقل يُدرك ذلك، وذكرنا مناشئ لهذا الإدراك.
في طول هذا الإدراك يُدرك استحقاق العقوبة؛ لارتكاب القبيح وعدم أداء الحقّ.

وتارة يُدرك العقل أنّ العبد لا يستحقّ العقوبة فيقبح العقاب.
فلا بد من تحديد حدود حق الطاعة لكي يستطيع العقل من الحكم. فيقول المشهور: يحسن العقاب بالبيان، ويقبح بلا بيان. سواء علمنا بتكاليفه بالوجدان والقطع، أم بالحجة التي نصبها وأمر باتباعها، وسواء كانت الحجة في مورد أمارة أم في مورد أصل عمليّ.

فإذا قال المولى: «اتبع الاستصحاب في تحصيل أوامريّ» حكم العقل بحقّ الطاعة للمولى في انصياع هذه الحجج.
فحدود حق الطاعة حدود قيام الحجة على التكليف، وما لم تقم حجة واحتملنا التكليف فلا حقّ.

وحيث إنّ العقل حكم بكون دائرة حق الطاعة وجود البيان، فقال: يحسن العقاب مع البيان، ولا يحسن دونه. وهي قضية حقيقية.
وليست وظيفة العقل الحاكم تحديد الموضوع. والموضوع تارة يتنقح بالعلم، وأخرى بالحجّة والأصول المعتبرة من الشارع.

فوظيفة الشارع إيجاد موضوع حكم العقل. لا التنجيز والتعذير مباشرة؛ لأنّ استحقاق العقوبة وعدمه من حكم العقل الذي لا يتدخل فيه الشارع. ولولا

حكم العقل لم ينقطع السؤال؛ إذ له أن يسأل ثانيًا: من قال أنه على المكلف الطاعة في وجوب أداء حق الطاعة؟

فعندما يُقال: الحجية هي المنجزية والمعدنية فهي الحجية العقلية لا الشرعية. ووظيفة الأحكام الظاهرية إيجاد موضوع هذه المنجزية والمعدنية.

ومن هنا نقول: وظيفة جميع الأحكام الظاهرية التوصل إلى تنجيز الواقع. ومن هنا أيضًا يتضح علة إصرار الميرزا على مسلك الاعتبار، عدم ارتضائه التنزيل؛ إذ لو قلنا بمقولة التنزيل لقلنا باعتراف الشارع بالاثنيّة، ولا يكون غرض في جعل الحكم الظاهريّ إلا تسرية الأثر من العلم إلى الأمانة، وهي المنجزية والمعدنية. وبما أن هذا الأثر أثر عقليّ ليس بيد الشارع تسريته. بخلاف الحكم بالحرمة مثلاً؛ فحيث إنه بيد الشارع يمكنه تسريته من الخمر إلى الفقاع مثلاً. أمّا الأثر التكويني كالإسكار أو العقليّ فليس بيد الشارع.

فلا طريق إلى تسرية المنجزية والمعدنية إلا بإيجاد الموضوع. فالعقل أدرك حق الطاعة وحسن العقاب مع البيان، والشارع يوجد بياناً ويعتبر الأمانة بياناً. وموضوع حكم العقل هو البيان الأعم من الوجداني والتعبديّ.

إذا اتضح ذلك يتضح أن عبارة المصنّف لا تهافت فيها حينما قال: «وذلك لأنّ المقصود من جعل الحجية للخبر - مثلاً - جعله منجزاً للأحكام الشرعية التي يحكي عنها، وهذا يحصل بجعله علمًا وبيانًا تامًّا؛ لأنّ العلم منجز».

اعتراض على الجواب الأوّل

اعترض المصنف على جواب الميرزا النائنيّ بأنّه جواب لا يعالج المشكلة المطروحة -وهو اجتماع الضدين-؛ لأنّ الميرزا النائنيّ دخل في المطلب من باب التركيز على المجعول في الحكم الظاهريّ. فهنا مسلكان والإشكال ناتج من اعتبار المجعول الحكم المماثل.

والحال أنّ منشأ المشكلة ليس المجعول والمعتبر، بل مبادؤه، فلا بدّ من علاج المشكلة من مصبها ومحورها، لا اللجوء إلى تحليل شيء خارج عن محل المشكلة.

فنسأل النائنيّ: هذه الطريقة التي ادعيت جعلها، إذا لاحظتها في عالم الاعتبار قلنا لا تضاد بينها وبين الحكم التكليفيّ؛ لأنّها حكم وضعيّ. ولكن إذا لاحظتها في عالم المبادئ، إمّا أن تقولوا بأنّه لا مبدأ لها فوردت عليكم الإشكال الوارد على الشيخ الأعظم. وإمّا أن تقولوا بأنّ لها مبدأ، فالحكم الواقعيّ فيه مفسدة، والحكم الظاهريّ فيه مصلحة، فرجعت المشكلة، وكذلك بلحاظ الإرادة والمبغوضية.

فلا فرق بين تسمية هذا الحكم بالحكم الظاهريّ أم بالحكم الواقعيّ، كما لا فرق بين تسمية هذا الحكم بالحكم الوضعيّ أم بالحكم التكليفيّ. فحلّ النائنيّ لا يتكلف رفع المشكلة في عالم المبادئ الذي هو محط المشكلة، وإمّا ركّز على ما ليس محطاً لها وهو عالم الاعتبار.

دفع الاعتراض:

قد يُقال: النائني ملتفت إلى ما ذكرتموه ولا يرد عليه؛ لأنّا تارة ننظر إلى كلام الميرزا وكأنه يريد حل المشكلة بأنّ الحكم الظاهري حكم وضعي غير تكليفيّ، فيرد عليه ما ذكرتموه. وأخرى ننظر إليه وهو يقول مصب التنافي هو الاعتبار المحتوي للمبادئ. فالاعتبار الخلو من المبدأ هو الذي لا تضادّ فيه، والاعتبار بلحاظ مبادئه يضادّ الاعتبار الآخر بلحاظ مبادئه.

وحينئذٍ يقول: الإباحة الواقعيّة التكليفيّة المتضمنة للمبادئ لا تتنافى مع الحجية بمعنى الطريقيّة التي هي الحكم الوضعي الظاهري بما له من المبادئ؛ لاختلاف مصبّ المبدأين. فلا يلزم اجتماع المبادئ على موضوع واحد. بخلاف الحكمين التكليفيّين؛ إذ سنخ مبادئهما واحد.

فمبادئ الحكم التكليفيّ في متعلقه، ومبادئ الحكم الوضعيّ في جعله. وهذا ما يظهر من كلمات النائنيّ، ويأتي تعميقه.

وحيثُ إن قيل بأنَّ الحكم الظاهريَّ ناشئ من مصلحةٍ ملزمةٍ وشوقٍ في فعل المكلف الذي تعلّق به ذلك الحكم، حصل التنافي بينه وبين الحرمة الواقعية مهما كانت الصيغة الاعتبارية لجعل الحكم الظاهري. وإن قيل بعدم نشوئه من ذلك - ولو بافتراض قيام المبادئ بنفس جعل الحكم الظاهريّ - زال التنافي بين الحكم الواقعيّ والحكم الظاهري، سواء جُعِلَ هذا حكمًا تكليفيًا، أو بلسان جعل الطريقيّة.

ومنها: ما ذكره السيّد الأستاذ من أنّ التنافي بين الحرمة والوجوب [٢٩] - مثلاً - ليس بين اعتباريهما، بل بين مبادئهما من ناحية؛ لأنّ الشيء الواحد لا يمكن أن يكون مبغوضًا ومحبوبًا، وبين متطلّباتهما في مقام الامتثال من ناحيةٍ أخرى؛ لأنّ كلّاً منهما يستدعي تصرّفًا مخالفًا لما يستدعيه الآخر.

فإذا كانت الحرمة واقعيّة والوجوب ظاهريًا فلا تنافي بينهما في المبادئ؛ لأنّنا نفترض مبادئ الحكم الظاهريّ في نفس جعله، لا في المتعلق المشترك بينه وبين الحكم الواقعي، ولا تنافي بينهما في متطلّبات مقام الامتثال؛ لأنّ الحرمة الواقعية غير واصله - كما يقتضيه جعل الحكم الظاهريّ في موردّها - فلا امتثال لها ولا متطلّبات عملية؛ لأنّ استحقاق الحكم للامتثال فرع الوصول والتنجّز.^١

كان الكلام في تعليق المصنف على جواب الميرزا النائيني حيث أفاد ما ملخصه أنّ الميرزا ركّز على صياغة الحكم -أي: المعتبر-، مع أنّ مصب المشكلة مبادئ الحكم؛ إذ الحكم الظاهريّ بأيّ صياغة افترضتموها لا بد له من مبادئ، وهذه المبادئ تتنافى مع الحكم الواقعيّ.

وذكرنا إمكان الدفاع عن الميرزا بأنّ مقصوده ليس الاعتبار بما هو اعتبار، بل هو ناظر إلى الاعتبار بما له من مبادئ. وبما أنّ مبدأ الحكم التكليفيّ غير مبدأ الحكم الوضعيّ؛ إذ مصب مبادئ الحكم التكليفيّ فعل المكلف، ومصبّ مبادئ الحكم الوضعيّ نفس الجعل؛ إذ لا يهم المولى أنّ خبر الثقة قائم على الوجوب أم على الإباحة، وإنّما يرى طريقة الحكم الظاهريّ للحفاظ على الأحكام الواقعيّة والأغراض بالنظر المجموعيّ، فلا يرد الإشكال.

فلا تضاد بين التكليفيّ الواقعيّ وبين الوضعيّ الظاهريّ كما لا تضادّ بين التكليفيّ الواقعيّ والوضعيّ الواقعيّ.

إيراد على الاعتراض:

إنّ قلتم أنّ التنافي بين الأحكام والاعتبارات والجعل بما لها من مبادئ، فإنّما أنّ نفرض اتحاد مبادئ الحكم الواقعيّ في المصّب مع مبادئ الحكم الظاهريّ، وإنّما أنّ نفرض عدم اتحاد المصّب. فإنّ قلنا باتحاد المصّب ورد الإشكال بغضّ النظر عن حقيقة المجعول في الحكم الظاهريّ. وإنّ قلنا بعدم اتحاد المصّب بين مبادئ الواقعيّ وبين مبادئ الظاهريّ، انحلت المشكلة بغضّ النظر عن حقيقة

المجوعول في الحكم الظاهريّ واختلاف المسالك فيه. مع أنّ النائيّ بنى الدفع على مسلك جعل الطريقيّة.

فهذا منبه إلى أنّ الميرزا لم يركّز على المبادئ، بل على الصياغة والمجوعول، فيرجع الإشكال بلا إشكال.

دفع الإيراد:

يمكن التعليق على ما أفيد بأنّا نرجع ونقول: نظر الميرزا إلى حل المشكلة في رتبة الاعتبار بما له من مبادئ؛ إذ لا تنافي بين الأحكام التكميليّة بما هي أحكام مجردة من المبادئ. فعندما نختار مسلك جعل الحكم المماثل أو الطريقيّة أفيختلف المسلكان في صياغة الحكم؟ أم صياغة تستبطن الفرق بلحاظ الملاكات والمبادئ؟

الميرزا يقول: مبادئ الحكم الظاهريّ منصّبة على فعل المكلف -أي: المتعلق- على مسلك جعل الحكم المماثل. أمّا على مسلك الطريقيّة فالطريقيّة بنفسها مصبّ لمبادئ الحكم الظاهريّ. فليس نظرنا في مسلك الطريقيّة إلى مجرد صياغة.

وبناءً عليه يتضح سبب إناطة النائيّ المطلب بالمجوعول، وسبب إرجاع المشكلة إلى مسلك جعل الحكم المماثل.

فيندفع اعتراض المصنّف؛ إذ نقول باختلاف المبادئ بين الحكمين ولا يمكن أن يقول بذلك من قال بمسلك الحكم المماثل. وهذا ما يظهر من الفوائد: ج ٣: ص ١١٥ وأجود التقريرات: ج ٢: ص ٢٩ وص ١٧٨.

ولهذا جعل الأعلام مسلك السببيّة متناسبة مع مسلك جعل الحكم المماثل.
الجواب الثالث:

ما أفاده السيد الخوئي في الدراسات: ج ٣: ص ١٢٠، وفي المصباح: ج ٢: ص ١٢٥.

النقطة الأولى: وقبل الدخول في بيان جوابه لا بد من التساؤل: ألم يقبل السيد الخوئي جواب الميرزا؟ أم قبله، فلم تصدّي لجواب آخر؟
ذكر السيد الخوئي أنّ الميرزا قسّم البحث إلى ثلاثة أقسام: الأمارات، والأصول المحرزة، والأصول غير المحرزة.

والنتيجة التي انتهى إليها أنّه ذكر جواباً عن الأمارات والأصول المحرزة، وجواباً عن الأصول غير المحرزة، وأنّه لا جواب بناءً مسلك جعل الحكم المماثل. ففي كلامه عقد إيجابيّ وعقد سلبيّ.

ومن هنا جاء السيد الخوئي وقال بتماميّة كلامه في الأمارات والأصول المحرزة، واستشكل جوابه في الأصول غير المحرزة. ثم نفى العقد السلبيّ في كلامه، وذكر جواباً يناسب جميع المسالك حتى مسلك الحكم المماثل، ويناسب جميع أنحاء الحكم الظاهريّ بغض النظر عن أنحائه والمسالك فيه.

النقطة الثانية: متى يحصل التنافي بين الحكمين لكي نعرف أهو متحقق؟ أم لا؟

فتارة نلاحظ عالم الاعتبار، وأخرى المبادئ، وثالثة الامتثال. فهنا ثلاث مراحل.

أمّا الاعتبار فمن الواضح عدم تنافي الأحكام فيه. فلا تنافي بين الوجوب وبين الحرمة الواقعيّين، والظاهريّين، والمختلفين في الاعتبار.

وأمّا المبادئ فمن الواضح وجود التنافي فيها؛ إذ مبدأ الوجوب هو المصلحة والإرادة اللزوميّة، ومبدأ الحرمة هو المفسدة والمبغوضيّة اللزوميّة، ومبدأ الإباحة عدم الشوق وعدم البغض، وهكذا.

وأمّا الامتثال فالوجوب يقتضي الامتثال، والحرمة يقتضي الانزجار، فمتطلبات الوجوب تختلف عن متطلبات الحرمة، كما تختلفان عن متطلبات الكراهة والاستحباب.

فبأيّ معنى فسرتم الحكم الظاهريّ، أتقصّدون التنافي في الاعتبار؟ أم المبدأ؟ أم الامتثال؟

النقطة الثالثة: من الواضح عدم التنافي في الاعتبار، كما لا تنافي بلحاظ الامتثال؛ فإنّ التنافي إنّما يحصل إذا وصل كلا الحكمين إلى المكلف. فالتنافي فرع الوصول. ويستحيل وصول كلا الحكمين معاً؛ لأنّ الحكم الواقعيّ رافع لموضوع الحكم الظاهريّ.

فلا تنافي بلحاظ متطلبات عالم الامتثال؛ لأنّ الامتثال فرع المنجزية، والمنجزية فرع الوصول.

فلا يبقى إلا التنافي بلحاظ المبدأ؛ إذ مبدأ الواقعيّ فعل المكلف، ومبدأ الظاهريّ جعل الحكم الظاهريّ كالتسهيل على المكلف.

وهذا جواب تامّ على جميع المسالك؛ لاختلاف مصب مبدأ الحكمين الظاهري والواقعي.

قوله: «ليس بين اعتباريهما»: لأنّ التضادّ من شؤون الواقع لا الاعتبار.

ولكن نتساءل: هل يمكن أن يجعل المولى وجوباً أو حرمةً لملاكٍ في نفس الوجوب أو الحرمة؟ ولو اتفق حقاً أنّ المولى أحسّ بأنّ من مصلحته أن يجعل الوجوب على فعلٍ بدون أن يكون مهتماً بوجوده إطلاقاً، وإنّما دفعه إلى ذلك وجود المصلحة في نفس الجعل - كما إذا كان ينتظر مكافأة على نفس ذلك من شخص، ولا يهتم به بعد ذلك أن يقع الفعل؟ أو لا يقع؟ -.

أقول: لو اتفق ذلك حقاً فلا أثر لمثل هذا الجعل، ولا يحكم العقل بوجوب امتثاله. فافتراض أنّ الأحكام الظاهرية ناشئة من مبادئ في نفس الجعل يعني تفرغها من حقيقة الحكم ومن أثره عقلاً.

فالجواب المذكور في افتراضه المصلحة في نفس الجعل غير تام، ولكنّه في افتراضه أنّ الحكم الظاهريّ لا ينشأ من مبادئ في متعلّقه بالخصوص تام، فنحن بحاجةٍ إذن في تصوير الحكم الظاهريّ إلى افتراض أنّ مبادئه ليس من المحتوم تواجدها في متعلّقه بالخصوص؛ لأنّ يلزم التضاد، ولكنّها في نفس الوقت ليست قائمةً بالجعل فقط؛ لأنّ يلزم تفرغ الحكم الظاهريّ من حقيقة الحكم.

وذلك بأن نقول: إنّ مبادئ الأحكام الظاهرية هي نفس مبادئ الأحكام الواقعية.^١

كان البحث في جواب السيد الخوئي عن إشكال التضاد في تشريع الحكم الظاهريّ، وبقيت نقطتان:

النقطة الأولى: ما ذكره السيد مبني على أنّ مبادئ الحكم الظاهريّ إنّما هي في جعله لا في الفعل والمتعلق. فلا يتحد مصب مبادئ الأحكام الظاهرية مع مبادئ الأحكام الواقعية.

فقد يقول قائل: ما أفيد مصادرة؛ إذ من أين نعلم أنّ مبادئ الحكم الظاهري في نفس الجعل؟ فقد يكون في المتعلق - كما يظهر من أصحاب مسلك جعل السببية -.

فهذه دعوى عهدتها على مدعيها، ولا تنفع جواباً عن الإشكال؛ إذ جواب الإشكال متوقف على إثبات كون المبادئ في نفس الجعل.

والسيد الخوئي لم يبرهن على ذلك في كلامه، وإنّما ذكره كفرضية. أفيرد هذا الإشكال على كلامه؟

الجواب عن هذا الإشكال بأنّ هنا مسألة كبروية عامة، وهي أنّ الإشكال تارة يكون ثبوتياً ومحلّ النقض والإبرام المعقوليّة الثبوتية، وأخرى في مقام الإثبات. فإنّ كان البحث بحثاً ثبوتياً كانت المشكلة مشكلة ثبوتية يدّعي

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٩

صاحبها عدم المعقوليّة، ويكفي لدفعها تصوير معقوليّة المطلب ولو على تقدير وافتراض. فلا يُقال حينئذٍ: عهدة الدعوى على مدعيها.

والمشكلة التي طرحها ابن قبة مشكلة ثبوتية - وهي مشكلة اجتماع الضدين - ، فيكفي لدفعها وإثبات الإمكان إبراز فرضية.

وهذا له نظائر عديدة في الأبحاث الأصوليّة والكلاميّة. ففي الأصول ترى يبحثون فعليّة الأمرين اللذين تقصر قدرة المكلف عن الجمع بينهما - كالأمر بإزالة النجاسة والأمر بالصلاة في الوقت مع ضيق وقتها-، فقالوا: يكفي في حل هذه المشكلة الثبوتية فرض عدم كون الأمرين في عرض واحد، بل فرضهما مترتبين، ولا تقصر قدرة المكلف عن امتثال الأمرين الطويلين.

وسيّأتي أنّ نفس الإمكان الثبوتيّ إذا لم يوجد طريق غيره لحل المشكلة الثبوتية يتعيّن. ولذا يقولون: إمكان الترتب يساوق وقوعه.

والسيد الخوئيّ يكرّر في مقامنا أنّ المسألة ثبوتية. فلا يرد على من يفترض حلّاً للمشكلة أنّه لم يُبرز دليلاً على مدّعاها.

النقطة الثانية: هناك اختلاف بين الأعلام في فهم مسلك جعل الحكم المماثل: أهو من المسالك المندرجة في السببية؟ أم لا؟

ذكرنا في بعض الجلسات أنّ هناك اختلافاً بين الأصوليين في مناط جعل الحجية للأمانة، وهم على مسلكين: مسلك السببية ويدخل فيه التصويب الأشعريّ والتصويب المعتزليّ وتصويب المصلحة السلوكية، ومسلك الطريقة، دون لحاظ السببية في حدوث المصلحة. وأصحاب مسلك الطريقة اختلفوا

في أنّ المَجْعول هو العلميّة والطريقيّة؟ أم وجوب اتباع الأمانة؟ أم الاحتجاج؟ أم المنجزية والمعدرية؟ وهكذا.

فالتاريخية التي في مقابل وجوب الاتباع غير التاريخية في قبال السببية. ولهذا يُقال: التاريخية بالمعنى الأعمّ والتاريخيّة بالمعنى الأخصّ؛

إذ تارة تُطلق التاريخية في مقابل السببية، وذلك في بحث تولّد المصلحة من قيام الأمانة. فإنّ قلنا بعدم التوليد ما معنى الحجية؟

فجاء الأعلام وبُحثوا: أيقع جعل الحكم المماثل في التاريخية؟ أم في السببية؟ فبعضهم يُدرجه تحت السببية، وينسب بعضهم إلى الشيخ الأعظم أنّها حيث رأى قيام الأمانة سبباً في نشوء المصلحة بنى على جعل الحكم المماثل. وبعضهم يُدرجه تحت التاريخية.

ويظهر من بعض عبارات النائيني -قدس سره- أنّه يُدرجه تحت السببية، وأنّ الحكم المماثل سبب في نشوء المصلحة والمفسدة.

ولهذا بنى على أنّنا إذا التزمنا بمسلك جعل الحكم المماثل لم ينحلّ إشكال ابن قبة؛ لأنّ مبادئ الحكم الواقعيّ تتحد مع مبادئ الحكم الظاهريّ. فلا طريق إلى حلّ الإشكال إلا مسلك التاريخية.

وجماعة كالسيد الخوئي والسيد الصدر في بعض كلماته يظهر منهم أنّ جعل الحكم المماثل يندرج تحت التاريخية.

وبناءً على هذا الفهم يقول السيد الخوئي للنائيني: يندفع الإشكال بناءً على جعل الحكم المماثل؛ لأنّ جعل الحكم المماثل لا يقول بالسببية.

فكما أنّك تلتزم بأنّ المصلحة في الجعل، كذا صاحب مسلك جعل الحكم المماثل.

فالنزاع نزاع صغرويّ.

اعتراض على الجواب الثالث:

الالتفات إلى الإيراد بالالتفات إلى نقاط:

النقطة الأولى: أفاد أنّ الحكم ينقسم إلى حقيقيّ وصوريّ. والمراد بالحقيقيّ ما يكون موضوعاً لحكم العقل بوجوب الامتثال. والمراد بالصوريّ ما لم يكن موضوعاً لحكم العقل بوجوب الامتثال، ولم يدخل في دائرة حق الطاعة ولم تكن له الدعوة نحو العمل.

النقطة الثانية: الحكم إنّما يكون موضوعاً لحكم العقل بوجوب الامتثال إذا لم يتحقق الغرض إلا بامتثاله. فيقول العقل: أغراض المولى وإراداته لا يمكن أن تتحقق إلا بالوقوع في صراط الامتثال، أي: الجري والتحرك والانبعاث نحو الغرض.

وهنا يحكم العقل بأنّ الحكم حكم حقيقيّ وموضوع لحكم العقل بوجوب الامتثال.

وإن كان الغرض حاصلاً في رتبة سابقة على الامتثال، أو كان الغرض سيحصل سواء امتثل المكلف أم لا، لا يحكم العقل بأنّ الحكم موضوع لحق الطاعة، ولا تكون له المحرّكة نحو الامتثال.

النقطة الثالثة: الحكم الذي لا يتحقق غرض المولى إلا بامثاله، هو ما كان الغرض منه يتحقق بفعل العبد وكان متعلقه فعل العبد، تحقيق الغرض منه منوط بإيجاد الفعل، بخلاف ما لم يكن الغرض منه يتحقق بفعل العبد.

النقطة الرابعة: إذا لم تكن المبادئ في فعل العبد بل في الجعل الذي هو فعل المولى، فالعبد أجنبي عن تحقيق غرض المولى، تحقق الغرض منه متى شرع المولى. ونتيجته أنّ المبادئ التي في نفس الجعل يكون الحكم فيها حكماً صورياً غير حقيقي؛ إذ يكفي جعل المولى وإنشاؤه لتحقيق غرضه، ولا حالة منتظرة يُلزم فيها العقل العبد بالامثال. فلا داعوية ولا محرّكية ولا حقّ طاعة في هذا الحكم.

الحاصل: لا يخلو الحكم الظاهري من أنّ تكون له مبادئ ترجع إلى المتعلق الذي هو فعل العبد، ومن أنّ تكون المبادئ في نفس الجعل.

فعلى الأول يرجع إشكال اجتماع الضدين، وعلى الثاني وإن لم يرد إشكال اجتماع الضدين، إلا أنّ الحكم يتفرّغ عن حقيقته ويكون حكماً صورياً، وغير داخل في حقّ الطاعة والمحرّكية.

فهربتم من إشكال ووقعتم في إشكال أشدّ.

ومن هنا يتبين أنّ إشكال ابن قبة مستحكم؛ إذ إمّا أن تقولوا باتحاد المبادئ فتقعون في إشكال اجتماع الضدين، وإمّا أن تقولوا باختلاف المبادئ فتقعون في تفرغ الحكم عن داعويته.

ولهذا يقول السيد الصدر أنّ السيد الخوئي ركّز على قضيتين:

١ - ليست مبادئ الحكم الظاهريّ في فعل المكلف.

٢ - مبادئ الحكم الظاهريّ في نفس الجعل.

وبما ذكره في الركيزة الثانية تقع المشكلة؛ حيث إنّ العقد الإيجابيّ يلزم منه تفريغ الحكم عن حقيقته. والركيزة الأولى نلتزم بها. فكيف نحافظ على العقد السلبيّ وعلى محتوى الحكم.

فالحل أن يُقال: ليس للحكم الظاهريّ مبادئ إلا مبادئ الحكم الواقعيّ، فلا يلزم اجتماع الضدين. يأتي بيانه.

قوله: «وجود المصلحة في نفس الجعل»:

كما إذا أراد أن يعلمّ المولى أن يعلمّ ولده طريقة إصدار الأوامر. فلا غرض في الانبعاث، بل في إصدار الأوامر.

وكذا إذا جعل المولى مكافأة على أمر العبد غيره، فأراد المولى العرفيّ تحصيل تلك المكافأة.

كان البحث فيما أفاده المصنّف إشكالاً على السيد الخوئيّ، وخلاصته أنّ المبادئ للحكم الظاهريّ إذا كانت مبادئ كامنة في نفس جعل الحكم الظاهريّ، خرج الحكم عن حقيقته، وكان صورياً. وهذا يعني تجريد الحكم عن حقيقته من جهة، وعدم كونه موضوعاً لحكم العقل بوجوب الامتثال من جهة أخرى. وهذا واضح الفساد؛ فإنّ المدعى أنّ الحكم الظاهري حكم حقيقيّ صدر من الشارع، ليس خلواً من الداعويّة والمحركيّة، ودوره التنجيز والتعذير، ومحقق لكونه بياناً وحجّةً في حكم العقل بحسن العقاب مع البيان.

والحاصل أنّ المصنّف يرى المولى تارة يفترض المصالح لا تحصل إلا بامتثال العبد، فيكون حكماً حقيقياً وموضوعاً لحقّ الطاعة، وأخرى يفترض المصالح في ذات الجعل، كماظهار القيمومة والآمريّة. فلا مصلحة في المتعلق، بل في إظهار القيمومة والآمريّة، وهي تحصل بمجرد الجعل. فبمجرد الجعل تحصل المصلحة؛ لأنّ المصلحة قائمة في الجعل وقد تحقّق. وهذا السنخ من الأحكام لا تكون موضوعاً لحكم العقل بلزوم الطاعة.

دفع الاعتراض على الجواب الثالث:

ويمكن التأمل على ما أفيد بأنّ في قول من يقول بكون المصلحة في نفس الجعل تصوريين:

التصور الأول: لحاظ الجعل بنحو الموضوعيّة، وذلك بلحاظ المصلحة الكامنة في الجعل، وأمثله كلّ ما سبق ممّا أوردنا عليه الإشكال.

التصور الثاني: لحاظ الجعل بنحو الطريقيّة والمشيروّة، وذلك بلحاظ المصلحة الكامنة في الجعل من حيث طريقيته. وذلك كما إذا رأى المولى العرفي عبده لا يستطيع أن يصل إليه في كلّ وقت، فلكي يحافظ على أغراضه ولا تضيع يجعل بينه وبين عبده أمانة، فيقول: هذه الأمانة -وهو خبر الثقة- حجة بيني وبينك. فإذا جاءت الثقة وأخبرك بما أريد لا تعتذر بعدم العلم؛ فإنّ خبر الثقة حجة عليك.

فجعل المولى خبر الثقة حجة لأجل المصلحة التي في جعل حجية خبر الثقة، وهي قائمة في نفس الجعل، لا بأنّ تتحقق المصلحة بمجرد الجعل، حتى لا يقتضي الامتثال من العبد؛ إذ ليست المصلحة في الجعل بما هو جعل، بل من باب الطريقيّة والمرآتية للحفاظ على الواقع. والواقع لا يُحفظ إلا بالجري والامتثال.

فالحكم الظاهريّ إنّما شرّع لأجل تنجيز الواقع والتعذير منه، فلو حظ بما هو مرآة وطريق لحفظ الواقع.

فجعل حجية خبر الثقة وحجية الظهور وما شابههما لحفظ الواقع. وكذا جعل الاحتياط والبراءة، فالمصلحة في الاحتياط الحفاظ على الواقع، وفي البراءة التسهيل.

فالإشكال إنما ينشأ من تفسير كلمات السيد الخوئي بالجعل بنحو الموضوعية. وهذا ما لا يصدر من مثل السيد الخوئي وهو واضح، بل لا يمكن حمل عباراته -بل وعبارات غيره أيضاً- على الموضوعية. ويكفيك النظر إلى ما في الدراسات:

وأما فيما إذا كان أحد التكاليفين واقعياً والآخر ظاهرياً فلا مضادة بينهما. أما من ناحية المبدأ فلما أفاده في الكفاية من أن الأحكام الظاهرية ناشئة عن مصالح في جعلها، والأحكام الواقعية ناشئة عن المصلحة في متعلقاتها، سواء كانت راجعة إلى المكلف -بالكسر- فيما أمكن ذلك، أو إلى المكلف -بالفتح- كما في الأحكام الشرعية، فلا يلزم من اجتماعهما وجود المصلحة ولمفسدة أو وجود المصلحة أو المفسدة وعدمه في شيء واحد، وهكذا الشوق والكرهية، ففي الأحكام الواقعية يكون الشوق أو الكراهية متعلقاً بنفس المتعلق، وفي الأحكام الظاهرية بنفس الجعل، كما في إيجاب الاحتياط حفظاً للواقع، أو جعل البراءة تسهيلاً على المكلفين.

وأما من ناحية المنتهى، فالأنه لا يعقل وصولها معاً إلى المكلف؛ إذ عند وصول الحكم الواقعي لا يبقى موضوع للحكم الظاهري، وما لم يصل الحكم الواقعي يكون الواصل هو الحكم الظاهري فقط، فأين وصولهما عرضاً ليقى المكلف

متحيراً في مقام الامتثال؟! ولعل ما ذكرناه من اختلاف الحكمين سنخا هو مراد بعض الأعلام من توجيه الإشكال باختلاف المحمول.^١

وكذا قوله:

نعم لو دلت الأمانة على وجوب ما كان حراما واقعا، أو حرمة ما كان واجبا واقعا كان تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة مستندا إلى المولى لإلزامه بذلك، لكنه لا قبح في ذلك مطلقاً، بل لا بد من ملاحظة ما يترتب على حجية الأمانة من التحفظ على الواقع، فإن كان ذلك أولى بالمراعاة للأقوائية أو الأكثرية كان التعبد بالأمانة حسناً وإن أوجب فوات الواقع في بعض الموارد. [١٠٩]

وبالجملة المورد من صغريات كبرى تنزاحم الملاكين، فإذا فرض تقدم ملاك التحفظ على الواقع في موارد إصابة الأمانة كان التعبد بها حسناً وإن استلزم تفويت الملاك الواقعي في بعض الموارد.

هذا كله في فرض انسداد باب العلم.

وأما إذا فرضنا انفتاحه وإمكان الوصول إلى الواقع ولو بسؤال الإمام -عليه السلام- [١١٠ - ١١١ ...] وأما على الثاني -أعني القول بالطريقة المحضة- فالصحيح في الجواب عن الإشكال أن يقال: إنا وإن فرضنا انفتاح

^١ دراسات في علم الأصول: ج ٣: ص ١٢١

باب العلم وإمكان وقوعه خارجا ولكن إلزام المكلفين بتحصيل العلم عسر على نوع العباد، ومناف لسهولة الشريعة وسماحتها، فمصلحة التسهيل على النوع في التعبد بالأمارات غير العلمية تزاحم الملاك الواقعي، فللشارع أن يقدم المصلحة النوعية العامة على المصالح الشخصية تسهيلا للدور وحفظا للمصلحة العامة، ولا قبح في ذلك.^١

وهذا عين المطلب الذي سيأتي من المصنّف نفسه أيضاً من ملاحظة الشارع الجانب الكميّ تارة، والكيفيّ أخرى، فيضحّي بالمهم لأجل الأهمّ كما هو مقتضى أسلوب العقلاء.

وهذا الظاهر من كلمات الميرزا النائيني حيث يكرر أنّ المصلحة في الجعل، بمعنى حافِظيّة هذا الجعل للواقع، وكونه طريقاً إلى حفظ الواقع، وإنّ أدّى إلى ضياع بعض الملاكات.

ولهذا قد تكون أمانة أقوى من أخرى، ولكن تُجعل الحجية للأضعف دون الأقوى، كما إذا قيل: الاطمئنان في الشبهات الموضوعيّة ليست بحجّة، ولكنّ خبر الثقة حجّة؛ وما ذلك إلا لتعريض حجية الأقوى بعض ملاكات المولى للضياع.

وهكذا في الفوائد^٢، وأجود التقريرات^٣، ونهاية الأفكار^٤.

^١ دراسات في علم الأصول: ج ٣: ص ١٠٨-١١١

^٢ فوائد الأصول: ج ٣: ص ١١٥

^٣ أجود التقريرات: ج ٢: ص ١٢٩ و ١٨٧

^٤ نهاية الأفكار: ج ٣: ص ٤٧٧

هذا تمام الكلام في التعليق على ما ذكره المصنف على كلام أستاذه.

الجواب الرابع:

الكبرى التي يستند إليها أنّ الحكم الظاهريّ ليست مصلحتها في نفس فعل المكلف. ولكن ليست أيضاً في نفس الجعل؛ لأنّه تفرّغ للحكم عن حقيقته وإخراجه من نطاق وجوب الامتثال. بل مبادئ الحكم الظاهريّ عين مبادئ الحكم الواقعيّ. فلا موضوع لاجتماع الضدين؛ لأنّه فرع وجود الاثنيّة. ولكن كيف تكون مبادئ الحكم الظاهريّ عين مبادئ الحكم الواقعيّ؟ مع أنّ الحكم الواقعيّ وجوب صلاة الجمعة والحكم الظاهريّ يفضي إلى عدم وجوبها؟ فكيف يقتضي مبدأ واحد حكّمين متنافيين؟

يأتي تحليل كلامه -قدس سره-، فراجع البحوث^١ والمباحث.

^١ البحوث: ج ٤: ص ٢٠١

٣٨- شبهة ابن قبة ٨

١٤٤١/٤/٢٦ - الاثنين

بيان جواب المصنف عن شبهة التضاد في نقاط:

النقطة الأولى: مر في الحلقة السابقة أنّ الحكم تارة إلزامي، وأخرى ترخيصي، والمراد بالثاني مطلق ما ليس بإلزام، أي: الترخيص بالمعنى الأعم. فيشمل الاستحباب والكراهة والإباحة الاقتضائية.

والإباحة بالمعنى الأخص - في قبال الإباحة بالمعنى الأعم - تارة تكون اقتضائية وأخرى غير اقتضائية.

فالاقتضائية هي الناشئة من مبدأ التسهيل على المكلف وكون المكلف مرخي العنان.

وغير الاقتضائية وقع الخلاف في تفسيرها:

أُيراد بها ما ليس فيه ملاك أصلاً؟ فتكون الإباحة بلا ملاك ومبدأ، وهذا يعني أنّ جميع الأحكام الشرعية ليست تابعة للملاكات.

أم يُراد بها ما خلا من الملاك الراجح، لا من طبيعي الملاك. ففيها مفسدة ومصلحة، ولكن لا رجحان لإحدهما على الأخرى. فلا تخلو الأحكام من ملاك.

النقطة الثانية: الملاكات محفوظة لا تتغير بالعلم والجهل؛ لكبرى الاشتراك. ولو كان العلم والجهل دخیلاً في تغیر الملاكات لتغیرت الأحكام، ولما كانت الأحكام شاملة للجاهل والعالم. فمقتضى قاعدة الاشتراك أنّ مبادئ الأحكام الواقعيّة محفوظة في مورد التردد والجهل.

النقطة الثالثة: تارة يعلم المكلف بالحكم الواقعيّ فلا بحث ولا نقاش ولا كلام؛ لأنّ البحث في مورد تشريع الحكم الظاهريّ، ومورده مورد عدم العلم بالحكم الواقعيّ، سواء أصاب الواقع أم لم يُصِب. وأخرى يتردد في الحكم الواقعيّ: أهو الحرمة؟ أم الوجوب؟ أم الرخصة؟ والمفروض أنّ التردد لا يغيّر الواقع، وكانت للمولى أغراض ومبادئ ولذا أنشأ الأحكام الواقعيّة على طبق تلك المبادئ. فوظيفة المولى حينئذٍ رفع الشبهات الحكميّة. ولم تتعلق الحكمة الإلهيّة بطرق باب كل شخص لرفع الجهل والإيصال إلى الواقع.

فلا بد للمولى من أن يتصدى لحفظ أغراضه الواقعيّة وإرادته، وإعطاء حل للعبد، بأنّ يحدد له أمارات وأصولاً يحفظ بها الواقع، فيقول: اتبع خبر الثقة والاطمئنان والشهرة والإجماع المحصّل.

فلا بد من تحديد المولى موقفاً تجاه تردد العبد، قضیة حکمته.

النقطة الرابعة: المولى خلال تحديده للتشريع والحكم الظاهريّ وصياغة القانون عند الشك والتردد بين خيارات:

أ. يقول للعبد بأن يحتاط في جميع الشبهات، فعلاً في الوجوبية، وتركاً في التحريمية.

ب. يشرع الترخيص وإرخاء العنان في جميع الشبهات.

ت. التفصيل، كأن يفصل بين الشبهات الوجوبية وبين الشبهات التحريمية. وليس محل البحث.

فما هو الموجب لترجيح أحدها على الآخر؟ الموجب هو كون الخيار حافظاً للملاك الأهم.

فللمولى أحكام إلزامية، وله إباحات اقتضائية، وإذا حكم بالاحتياط انحفظت ملاكات الأحكام الإلزامية، وضاعت ملاكات الإباحة الاقتضائية. بخلاف البراءة؛ فإنّها تحفظ ملاكات الإباحات وتضيّع ملاكات الأحكام الإلزامية. وإذا تزاخم المهمّ الأهمّ، يحكم العقلاء بتقديم الأهمّ. فإمّا أن يشرع الاحتياط، بحسب ما يراه من المصلحة، وإمّا أن يشرع البراءة.

وإذا تساوت الملاكات خيّر المولى عبده، ولكنّ هذا التخيير في قوّة البراءة. فتبيّن من جميع ذلك أنّ الحكم الظاهريّ ليس له مبدأ، بل هو اعتبار قانوني لحفظ الملاك الأهم عند الشكّ والتردد. فمبادئ الأحكام الظاهرية عين مبادئ الأحكام الواقعية.

فعندما يشرع المولى البراءة والاحتياط لا يوجد هناك ملاك غير ملاك الواقع. فلا اجتماع للضدين.

النقطة الخامسة: الغرض التكوينيّ أو التشريعيّ إذا اشتبه متعلقه بغيره، فإنّ كان بدرجة من الأهميّة بحيث لا يرضى صاحبه بفوته، توسعت دائرة محرّكية غرضه، فتكون أوسع من متعلق غرضه. فلنا دائرة لمتعلق الغرض، ولنا دائرة لمحرّكية متعلق الغرض.

مثاله ما إذا تعلق الغرض التكويني للمولى بإكرام زيد العالم. وتردد زيد العالم عند المولى بين عشرة أشخاص. والمفروض أنّ هذا الغرض التكويني لا يرضى المولى بفواته. فلا بد من توسيع دائرة المحرّكية بإكرام الأشخاص العشرة. لا أنّ الغرض توسّع إلى إكرام العشرة. فإكرام العشرة من باب المقدمة العلميّة والتوسعة في المحرّكية فقط.

وليس هذا من باب الوجوب الغيريّ ولا من باب الوجوب المقدميّ. فلا يسري الوجوب من الواحد إلى التسعة.

هذا بلحاظ الأغراض التكوينيّة، وكذلك الأمر بلحاظ الأغراض التشريعيّة؛ فإذا كان الغرض بدرجة عالية بحيث لا يرضى الشارع بفوته، اتسعت دائرة المحرّكية لغرضه من دون أنّ يتوسع نفس الغرض، والتوسعة تكون بجعل الخطابات الظاهريّة. فجعل الخطابات الظاهريّة ليست إلا توسعةً لدائرة محرّكية الغرض اللزوميّ. والأغراض لا تسري من متعلقاتها إلى غيرها بحيث تصير الأحكام الظاهريّة مصبّاً للحب والبغض.

ومن هنا يتضح أنّ الأحكام والخطابات الظاهريّة ليس لها غرض في متعلقاتها، ولكنّها مع ذلك ليست مصلحة جعلها في نفس جعلها.

النقطة السادسة: ذكر المصنّف أنّ الحكم الظاهريّ هو الحكم الحافظ للغرض الأهم في مقام التزاحم الحفظيّ.

فحقيقة الحكم الظاهري أنّه حكم حافظ للملاك الواقعي الأهم في مورد التزاحم الحفظيّ. سواء سمّيته بالعلمية، أم بالحكم المماثل، أم بوجوب الاتباع. فما المراد بالتزاحم الحفظيّ؟

ذكر المصنّف أنّ هناك أقسامًا للتزاحم ثلاثة:

أ. التزاحم الملاكي في رتبة المبادئ قبل جعل الأحكام الواقعيّة بأنّ يرى المولى مثلاً: في الربا مصالح ومفاسد، فيلاحظ بعد الكسر والانكسار المفسدة النهائيّة.

ب. التزاحم الامتثاليّ، وهو قصور قدرة العبد عن الجمع بين التكليفين الفعليّين. بأنّ وُجد جعلان ووصلا إلى مرحلة الفعلية، ولكنّ قدرة العبد قصرت عن الجمع بينهما وامتثالهما.

ت. التزاحم الحفظيّ، وهو أنّ يرى مبادئ محفوظة في مورد التردد والجهل بعد جعل الأحكام الواقعيّة، وليس له حفظ جميع الأحكام الواقعيّة، فيحصل عنده التزاحم في مرتبة الحفاظ على أحد ملاكيه. فيقدم الملاك الأهم على المهم.

وهذا الثالث هو محل الكلام.

وتوضيح ذلك أنّ:

كلّ حرمةٍ واقعيةٍ لها ملاك اقتضائيّ، وهو المفسدة والمبغوضة القائمتان بالفعل، وكذلك الأمر في الوجوب. وأمّا الإباحة فقد تقدم في الحلقة السابقة أنّ ملاكها قد يكون اقتضائيّاً وقد يكون غير اقتضائيّ؛ لأنّها قد تنشأ عن وجود ملاكٍ في أن يكون المكلف مطلق العنان، وقد تنشأ عن خلوّ الفعل المباح من أيّ ملاك.

وعليه فإذا اختلطت المباحات بالمحرّمات ولم يتميّز بعضها عن البعض، لم يؤدّ ذلك إلى تغييرٍ في الأغراض والملاكات والمبادئ للأحكام الواقعية.

فلا المباح بعدم تمييز المكلف له عن الحرام يصبح مبغوضاً، ولا الحرام بعدم تمييزه عن المباح تسقط مبغوضيّته. فالحرام على حرمة واقعة ولا توجد فيه سوى مبادئ الحرمة، والمباح على إباحته ولا توجد فيه سوى مبادئ الإباحة.

غير أنّ المولى في مقام التوجيه للمكلف الذي اختلطت عليه المباحات بالمحرّمات بين أمرين: إمّا أن يُرخصه في ارتكاب ما يحتمل إباحته، وإمّا أن يمنعّه عن ارتكاب ما يحتمل حرمة. وواضح أنّ اهتمامه بالاجتناب عن المحرّمات الواقعية يدعوه إلى المنع عن ارتكاب كلّ ما يحتمل حرمة، لا لأنّ

كلّ ما يحتمل حرمة فهو مبغوض وذو مفسدة، بل لضمان الاجتناب عن المحرّمات الواقعية الموجودة ضمنها، فهو منع ظاهريّ ناشئ من مبغوضية المحرّمات الواقعية والحرص على ضمان اجتنابها.

وفي مقابل ذلك إن كانت الإباحة في المباحات الواقعية ذات ملاكٍ لا اقتضائيّ فلن يجد المولى ما يحول دون إصدار المنع المذكور، وهذا المنع [٣١] سيشمل الحرام الواقعيّ والمباح الواقعيّ أيضاً إذا كان محتمل الحرمة للمكلّف.

وفي حالة شموله للمباح الواقعيّ لا يكون منافياً لإباحته؛ لأنّه - كما قلنا - لم ينشأ عن مبغوضية نفس متعلّقه، بل عن مبغوضية المحرّمات الواقعية والحرص على ضمان اجتنابها.

وأما إذا كانت الإباحة الواقعية ذات ملاكٍ اقتضائيّ، فهي تدعو - خلافاً للحرمة - إلى الترخيص في كلّ ما يحتمل إباحته، لا لأنّ كلّ ما يحتمل إباحته ففيه ملاك الإباحة، بل لضمان إطلاق العنان في المباحات الواقعية الموجودة ضمن احتمالات الإباحة، فهو ترخيص ظاهريّ ناشئ عن الملاك الاقتضائيّ للمباحات الواقعية والحرص على تحقيقه.

وفي هذه الحالة يزنّ المولى درجة اهتمامه بمحرّماته ومباحاته، فإن كان الملاك الاقتضائيّ في الإباحة أقوى وأهمّ رخص في المحتملات، وهذا الترخيص سيشمل المباح الواقعيّ والحرام الواقعيّ إذا كان محتمل الإباحة، وفي حالة شموله للحرام الواقعيّ لا يكون منافياً لحرمة؛ لأنّه لم ينشأ عن ملاكٍ للإباحة في

نفس متعلّقه، بل عن ملاك الإباحة في المباحات الواقعية والحرص على ضمان ذلك الملاك. وإذا كان ملاك المحرّمات الواقعية أهمّ منع من الإقدام في المحتملات ضماناً للمحافظة على الأهمّ.

وهكذا يتّضح أنّ الأحكام الظاهريّة خطابات تعيّن الأهمّ من الملاكات والمبادئ الواقعية حين يتطلّب كلّ نوعٍ منها الحفاظ عليه بنحوٍ ينافي ما يضمن به الحفاظ على النوع الآخر.^١

تقدم بيان حقيقة الحكم الظاهري الذي ذكره المصنف في دفع شبهة التضاد. وبيّنا أنّ الحكم الظاهري هو الخطاب الذي شرّعه المولى لأجل الحفاظ على الملاك الأهم في موارد التزاحم الحفظي. وتبيّن أنّ حقيقة الحكم الظاهريّ ليست متوقمة بالصياغة اللسانية من جعل العلمية، أو جعل الحكم المماثل، أو التنزيل، أو غير هذه من الصياغات. بل حقيقته ثبوتية. فالصياغات ليست الحكم الظاهريّ، بل هو حكم شرعي شرّع للحفاظ على الأهمّ، بأيّ صياغة عبّر عنه.

ولذا لا يصح ما يظهر في كلمات الأصوليين من قيام الحكم الظاهري بنكته إثباتية.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٣٠-٣١

وبالبيان المتقدم يتضح أيضاً وجه تشريع الحكم الظاهري في مورد الأمارات؛ حيث إنّ المصنف ركّز على بيان المطلب من جهة الأصول العملية، ولعل ذلك لصعوبة المشكلة عندهم فيها. وأمّا الأمارات فأمرها سهل عندهم. فدخل المصنف في محل النقاش مع الأصوليين، وهو مورد الأصول.

فالمفروض أنّ ملاكات الأحكام الواقعية ثابتة في مورد الجهل والتردد، فيرى المولى أنّ جعل الحجية لأمانة أيحفظ الملاكات الواقعية في مورد التزام الحفظي؟ على تقدير إصابة الأمانة ما هي الملاكات المحفوظة؟ وعلى تقدير عدم الإصابة ما هي الملاكات المحفوظة؟ فإذا رأى الأمانة تحفظ الأغراض والملاكات الواقعية في مقام التزام الحفظي، قال: اعتبرت الأمانة حجة. سواء قلت إنّ جعلها علماً، أم قلت إنّ جعل حكماً مماثلاً، أم غير ذلك. وهذه قضية يمارسها العقلاء - كما تقدم-.

هذا تمام الكلام في شرح ما أفاده المصنف. واتضح من عرض كلامي الميرزا والسيد الخوئي أنّ الكلّ متفق في حقيقة الحكم الظاهريّ أنّه تشريع لحفظ ملاكات الواقع، سواء كانت ملاكات لأحكام إلزامية أم لملاك التسهيل. ومن يعبر بأنّ المباد في الجعل يريد أنّ التشريع حافظ للملاك، لا أنّ المصلحة في الجعل بنحو الموضوعية.

قوله: «كل حرمة واقعية»:

هذه المقدمة الأولى.

قوله: «ملاك اقتضائي»:

ذكر الآخوند أنّ للحكم مراتب: الاقتضاء والإنشاء والفعلية والتنجز. أمّا رتبة الاقتضاء فالشارع يلاحظ فيها الحرمة التي يريد أن يجعلها ويقول: فيها ملاك اقتضائي يدعو نحو جعل الحرمة لها، والمولى يلاحظ الحرمة بما هي هي. فالحرمة في رتبة الاقتضاء، أي: فيها مفسدة ومبغوضية فعلية. ولا تصل إلى مرحلة الإنشاء إلا إذا فرض عدم المانع. وأمّا مع المانع فلا تصل الحرمة الواقعية في رتبة الاقتضاء إلى الحرمة الواقعية في رتبة الإنشاء والاعتبار. ولذا قالوا إنّ ترتب الاعتبار على المصلحة والمفسدة ليس قهرياً. ورتّب المصنف على هذا مطلباً وهو أنّ العبد إذا اطلع على الإرادة والمبغوضية لا يكون موضوعاً لحكم العقل بلزوم الامتثال. بل لا بد من إبراز الإرادة. فإذا خلت من المانع وأبرز الإرادة صار موضوعاً لحكم العقل. بل الجعل بلا إبراز لا يكون موضوعاً لحكم العقل بلزوم الامتثال.

قوله: «المفسدة والمبغوضية»:

المبغوضية غير الملاك، بل هي أمر ينقذ بعد الملاك.

قوله: «وقد تنشأ عن خلو الفعل من أيّ ملاك»:

أيقصد من أيّ ملاك كان؟ أم من أيّ ملاك راجح؟ ظاهر عبارته الأوّل. فيمكن أن يخلو بعض الأحكام من أيّ ملاك. ولهذا أنكر بعضهم جعل الإباحة غير الاقتضائية، وذهب إلى أنّ الأمر ليس كما يُقال من أنّ الواقعة لا تخلو من حكم. أفيمكن القول بخلوه من المبادئ مع كونه مجعولاً؟

قوله: «وعليه» إلى آخره:

هذه المقدمة الثانية.

قوله: «اختلطت المباحات»:

المباحات بالمعنى الأعمّ.

قوله: «تغيّر في الأغراض»:

الأغراض هي الملاكات.

قوله: «غير أنّ» إلى آخره:

هذه المقدمة الثالثة.

قوله: «ذات ملاكٍ لا اقتضائي»:

ظاهر هذا التعبير أنّ الإباحة غير الاقتضائية فيها ملاك ولكنه غير راجح.
أي: ملاك لا يقتضي. فلم يتضح مراد المصنف بالإباحة غير الاقتضائية.

قوله: «أقوى وأهم»:

النكته في تشريع الإمارات هي الأقوائية في الكاشفية، وفي الأصول العملية
غير المحرزة الملاحظ العامل الكيفي، وفي المحرزة الملاحظ مجموع الكم والكيف.

قوله: «الأحكام الظاهرية خطابات»:

فسّر الأحكام بالخطابات، وهو قد استشكل هذا التفسير في الحلقة السابقة.
فالتعبير تسامحي، والأولى أن يُقال: «الأحكام الظاهرية اعتبارات».

٤٠ - شبهة ابن قبة ١٠

١٤٤١/٤/٢٨ - الأربعاء

إنّ الحكم الظاهريّ إذا خالف الحكم الواقعيّ، فحيث إنّ الحكم الواقعيّ بمبادئه محفوظ في هذا الفرض -بحكم قاعدة الاشتراك-، يلزم من جعل الحكم الظاهريّ في هذه الحالة نقض المولى لغرضه الواقعيّ بالسماح للمكلّف بتفويته؛ اعتماداً على الحكم الظاهريّ في حالات عدم تطابقه مع الواقع، وهو يعني إلقاء المكلّف في المفسدة، وتفويت المصالح الواقعيّة المهمّة عليه. [٢٨ ... - ٣١ ...]

وبهذا اتّضح الجواب على الاعتراض الثاني، وهو أنّ: الحكم الظاهريّ يؤدّي إلى تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة، فإنّ الحكم الظاهريّ وإن كان قد يسبّب ذلك، ولكنّه إنّما يسبّبه من أجل الحفاظ على غرضٍ أهمّ.^١

وصل بنا البحث إلى الاعتراض الثاني في تشريع الحكم الظاهريّ، ونتعرض أولاً لبيان الاعتراض:

الشبهة الثانية:

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٧-٣١

تارة يتوافق الحكم الظاهري مع الحكم الواقعيّ، فلا إشكال. وأخرى يختلف عنه في النتيجة - كما إذا كان الواقعي حرمة أكل لحم الأرنب، والظاهريّ البراءة- فيُفْضَى إلى ارتكاب ما هو محرّم، فبمقتضى قاعدة الاشتراك احتفاظ الأحكام الواقعية في مورد الشكّ، واحتفاظ المبعوضة حتى بالنسبة إلى الشاكّ، فيلزم نقض المولى لغرضه الواقعيّ؛ إذ الغرض الواقعي القائم في مبادئ الحكم الواقعي: عدم ارتكاب المحرّم. فالسماح إيقاع في المفسدة إن كان الواقع هو الحرمة، وتفويت للمصلحة إن كان الواقع الوجوب أو الإباحة الاقتضائية. وكل هذا قبيح مستحيل على المولى.

فالمحذور حاصل من الجمع بين قاعدة الاشتراك وبين تشريع الحكم الظاهريّ. هذه صياغة الشبهة بحسب ما في كلام المصنّف في الكتاب، ولكنّا بمراجعة كلمات الأصوليين وكلمات السيد المصنّف في تقريراته أنّ العبارة دُججت فيها شُبّهتان: شبهة نقض الغرض، وشبهة تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة. وهما شبهتان مستقلتان. فتراه قال في البحوث:

٢- انه يؤدي إلى نقض الغرض المولوي من الأحكام الواقعية المفعولة وهو محال في حق المشرع الملتفت والمهتم بأغراضه التشريعية. وهذا المحذور أيضاً بلحاظ مدركات العقل النظريّ.

٣- انه يؤدي إلى إيقاع المكلف في مفسدة الحرام وتفويت مصلحة الواجب عليه بناءً على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد وهو قبيح لا يصدر من

الحكيم وهذا محذور على مستوى مدركات العقل العملي، أي انه يتوقف محذوريته على افتراض حكمة المولى المشرع.^١

أما أولى الشبهتين فبيانها في خطوات:

الخطوة الأولى: الحكم الشرعيّ فعل اختياريّ للمولى؛ لأنّه جعل واعتبار؛ إذ حقيقة الحكم جعل واعتبار، والجعل والاعتبار فعل اختياريّ للمولى.

الخطوة الثانية: كل فعل اختياري يحتاج على الأقل إلى علة فاعلية وإلى علة غائية، وذكروا أنّ العلة الغائية أسبق تصورًا؛ لتقدم العلة على المعلول ثبوتًا، وإن كانت بلحاظ التحقق والوجود الخارجي متأخرة زمانًا. فالعلة الغائية بوجودها التصوري سابقة وبوجودها الخارجي متأخرة. فصناعة السرير من النجار فعل اختياري صادر من النجار، فيحتاج إلى علة فاعليّة وعلة غائيّة. فالغائية بالنسبة إلى النجار غرضه الذي يتصوره فتوجب انبعائه نحو صرف القدرة في صنع السرير، وهو الاستلقاء للنائم مثلاً. وبعد صرف القدرة وتحقيق السرير يتحقق الاستلقاء الخارجي.

فالغرض علة غائية نحو تحقيق الفعل ونسبته إلى الفعل نسبة العلة الغائية إلى المعلول.

الخطوة الثالثة: الغرض من إصدار المولى للفعل في عالم الإنشاء تجنّب المكلف من المفسدة الواقعية وإيصاله إلى المصلحة الواقعيّة؛ فإنّ العلة الغائية وصول الإنسان إلى الكمال.

^١ البحوث: ج ٤: ص ١٨٩

النتيجة: إذا شرّع المولى الحكم الظاهري المخالف للحكم الواقعي للزم التفكيك بين المعلول وبين العلة. والتالي باطل فالمقدم مثله في البطلان.

بيان الملازمة أننا إذا فرضنا أنّ الحكم الظاهريّ غير موافق للواقع كما إذا كان الواقعي هو الوجوب، فالغرض منه جعله إيصال المكلف إلى مصلحة الواقع، وكان الظاهريّ الإباحة، لزم انفكاك الغرض عن الفعل. فبلحاظ أنّه علة غائية علة لذلك المعلول -وهو تشريع الحكم الواقعيّ- وبلحاظ تشريع الحكم الظاهري تعلق غرضه بعدم الإيصال إلى المصلحة الواقعيّة. فما فرضناه علة ليس علة وانفكّ المعلول عن العلة؛ إذ بتشريع الحكم الظاهري تنفكّ العلة الغائية عن معلولها. وهذا مستحيل عقلاً.

فمجرّد فرض كون الإيصال إلى المصلحة علة غائيّة ينافي تشريع الحكم الظاهري الذي بمعنى ارتفاع العلة. وليس هذا ذا علاقة بفرض حكمة المولى. فمتى فرضنا وجود علة غائية توجب تحقق الفعل في الخارج والمفروض أنّ الأغراض ما زالت باقية لا يُعقل نقض المولى غرضه المولويّ. فهذه الاستحالة جارية حتى إن قلنا بفعل المولى القبيح.

هذا إلا أنّ يغفل؛ فإنّ غير الملتفت قد ينقض غرضه، والعلة الغائية علة بوجودها التصوريّ. فبالغفلة ترتفع العلة الغائيّة.

وأما ثمانية الشبهتين فبيان أنّ المولى حكيم، ومقتضى حكمته وجود مصالح ومفاسد واقعية في تشريعه الواقعيّ، محفوظة في مورد الشكّ والجهل، وتشريع الحكم الظاهريّ فتح لباب الإيقاع في المفسدة وتفويت المصلحة، وتعرض

العبد لذلك. والعقل يُدرك أنّ إلقاء العبد في المفسدة وتفويت المصلحة من الحكيم قبيح. وهذه الاستحالة لا تأتي في غير الحكيم. وهذا من مدركات العقل العمليّ.

الجواب عن الشبهة الثانية بصياغتها:

بعد ما تبين دفع إشكال التضاد، وبيان حقيقة الحكم الظاهريّ وأنّه حكم شرّع لأجل الحفاظ على الملاك الواقعيّ الأهمّ، يتبين أنّ الأحكام الظاهريّة توسّع دائرة محرّكيّة الأحكام الواقعيّة. فهي تحفظ الغرض لا أنّها تفوّت الغرض. وقبح الإلقاء في المفسدة ليس قبحاً ذاتيّاً - كالظلم -، فإنّ كان لأجل ما هو أهمّ منه فهو عين ما تقتضيه الحكمة. نعم. تفويت مصلحة في فرض عدم التزاحم يرجع إلى الظلم وهو قبيح. فينبغي عدم الخلط بين القبح الاقتضائي وبين القبح الذاتيّ.

سيأتي الكلام عن الشبهة الثالثة، وقد بحثها المصنف في بحث قيام الأمانة مقام القطع الطريقيّ والموضوعيّ.^١

قوله: «قد يسبب»:

لأنّه يعرّض العبد لذلك، قد يسبّب وقد لا يسبّب.

^١ البحوث: ج ٤: ص ٧٣

تقريرات عبد الساتر: ج ٨: ص ١٨٨

الحلقة الثالثة: ص ٦٦

إنَّ الحكم الظاهريَّ من المستحيل أن يكون منجَّزاً للتكليف الواقعيَّ المشكوك ومصحَّحاً للعقاب على مخالفة الواقع؛ لأنَّ الواقع لا يخرج عن كونه مشكوكاً بقيام الأصل أو الأمانة المبتنيتين للتكليف. ومعه يشمل حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان - بناءً على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان -، والأحكام العقلية غير قابلةٍ للتخصيص. [٢٨ - ٣٢]

شبهة تنجز الواقع المشكوك:

وأما الاعتراض الثالث فقد أجيب بأنَّ: تصحيح العقاب على التكليف الواقعي الذي أخبر عنه الثقة بلحاظ حجّة خبره لا ينافي قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لأنَّ المولى حينما يجعل خبر الثقة حجّةً يعطيه صفة العلم والكاشفية اعتباراً على مسلك الطريقة المتقدم، وبذلك يخرج التكليف الواقعي عن دائرة قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّه يصبح معلوماً بالتعبّد الشرعي؛ وإن كان مشكوكاً وجداناً.

ونلاحظ على ذلك أنّ: هذه المحاولة إذا تمت فلا تجدي في الأحكام الظاهرية
المجعولة في الأصول العملية غير المحرزة، كأصالة الاحتياط. على أنّ المحاولة غير
تامة - كما يأتي إن شاء الله تعالى -^١.

الشبهة الثالثة: شبهة تنجز الواقع المشكوك

إنّ شرّع المولى الحكم الظاهريّ تلزم اللغوية؛ إذ الغرض منه تنجيز الواقع
المشكوك.

بيانه أنّكم تقولون أنّ المولى مهتم بأغراضه الزومية فيشرّع الحكم الظاهري -
كأصالة الاحتياط أو الحجية- والغرض من هذا الحكم تنجيز الواقع. فيكون
الحكم الظاهريّ حكمًا واقعيًا غير صوريّ، وموجبًا لحكم العقل بحق الطاعة.
وكل هذا محل إشكال، والحكم الظاهري حكم صوري؛ لأنّا نسأل: أيعلم
المكلف بالحكم الواقعي المشترك بين العالم والجاهل في ظرف الحكم الظاهريّ؟
إنّ علم به فتشريع الظاهري لغو؛ إذ لا وجود له مع العلم بالحكم الواقعيّ.
وإنّ لم يعلم به فالعقل يُدرك قبح العقاب بلا بيان؛ إذ العقل يقول: متى لم
يعلم المكلف بالشيء قبح العقاب على مخالفته. فكيف يعاقبه المولى على
مخالفة الحكم الواقعيّ؟ ونحن نعلم أنّ الحكم الظاهري لا عقاب على مخالفته.
ومعناه أنّ الواقع المشكوك لا يتنجّز بقيام الأمارات والأصول العمليّة؛ لانهفاظ
موضوع قبح العقاب بلا بيان.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٧-٣٢

نعم. إن قلمم بالتصويب كان قيام الأمانة سبباً في حدوث الحكم الواقعيّ أو في انقلابه، ولم يرد الإشكال؛ إذ يحسن العقاب حينئذٍ مع وجود البيان.

إن قلت: نتمسك بالتخصيص؛ إذ لنا كبرى تقول: كل مورد لم يوجد على حكمه الواقعيّ بيان لم يكن عقاب عليه. وجاء الشارع وقال: اعمل بخبر الثقة والاستصحاب وأصالة الاحتياط، وعلى مخالفة هذه الأحكام العقاب.

فلنا دليلان، أحدهما عام والآخر خاصّ، وكلما وُجد دليلان هكذا أعملنا صناعة التخصيص. فنخصص قبح العقاب بلا بيان بمورد الأحكام الظاهريّة.

قلنا: لا يُعقل التخصيص في الأحكام العقليّة. فليس كلما وُجد عام وخاصّ أعملنا صناعة التخصيص، بل موردها ما كان العام قابلاً للتخصيص. والأحكام العقليّة غير قابلة للتخصيص؛ والوجه في ذلك أنّ نسبة الموضوع في الحكم العقليّ إلى الحكم نسبة العلة إلى المعلول. ومعنى التخصيص افتراض وجود الموضوع -أي: العلة- وعدم القول بثبوت المعلول -أي: المعلول-؛ لأنّ التخصيص هو الحفاظ على الموضوع مع الخروج المحموليّ.

والحاصل أنّه لا فائدة من تشريع الأحكام الظاهريّة؛ لقبح العقاب بلا بيان.

إن قلت: تظهر الثمرة في الحكم الظاهريّ المعذّر، قلنا: لا فائدة منه أيضاً بعد حكم العقل بقبح العقاب.

الجواب الأوّل عن الشبهة الثالثة:

تعرض المحقق النائني إلى هذه الشبهة في بحث قيام الأمانة مقام القطع
الطريقيّ، وأفاد المصنف في تقرير كلام المحقق أنّه أجاب عن هذا الاعتراض
بمسلكه في الحجية المجعولة في مورد الحكم الظاهريّ. بيانه:

قد تقدم أنّ النائني يرى المجعول في مورد الأمانة هي الطريقيّة والعلميّة على
طريقة المجاز السكاكيّ بأنّ يعتبر الشارع الأمانة فردًا من أفراد العلم وفي طول
ذلك سيكون للعلم مصداقان: مصداق حقيقي -وهو اليقين- ومصداق
تعدي -وهو الانكشاف الناقص المتّم باعتبار الشارع-.

فبناءً على مسلك الطريقيّة تنحل المشاكل، وذلك بالالتفات إلى أنّ دليل
الحجية يكون حاكمًا على قاعدة قبح العقاب بلا بيان على هذا المسلك.

فإنّ قال المولى: «أكرم العالم» ثم قال: «المتقي عالم» فالدليل الثاني حاكم
على الدليل الأوّل؛ لأنّه ناظر إلى موضوعه وموجد لفرد اعتباريّ غير حقيقيّ
للموضوع. فإدخال المتقي في عنوان العالم -وهو ما تكفله الدليل الثاني-
تعديّ. ودخوله أيضًا تعديّ؛ إذ ليس مصداقًا للموضوع حقيقةً بل اعتبارًا.
وكذا في الحكمة المضيّقة، فالإخراج والخروج فيه تعديّان. كما إذا قال: «أكرم
العالم» ثم قل «النحوي ليس بعالم»؛ فإخراجه بالتعبد، وخروجه بالتعبد.

أمّا الورود فالإخراج والإدخال فيه تعديّان، والخروج والدخول وجدانيّان. كما
إذا قال: «لا تُفْتِ إِلَّا بِحُجَّةٍ» ثم قال: «خبر الثقة حجة». فإدخال خبر الثقة
تحت عنوان الحجة تعديّ، وبعد الإدخال يكون مصداقًا حقيقيًا للحجة،
فالدخول وجدانيّ.

وكذا في الإخراج.

أمّا التخصيص فليس فيه إدخال ولا إخراج لموضوع تتحت عنوان، بل المخصص يبيّن حكمًا على موضوع. غايته أنّ القضية تنافي القضية الأولى لاختلاف حكميهما. فإذا نسبنا: «أكرم العلماء» إلى «لا تكرم العالم الفاسق» كانت النتيجة تخصيص الأولى بالثانية.

والتخصص واضح؛ إذ لا حاجة إلى دليل ثانٍ من الشارع فيه. فإذا قال: «أكرم العالم» كان خروج الجاهل بالتخصص.

إذا اتضح ذلك نأتي إلى محل البحث:

يقول النائبى -بحسب تقرير المصنف- بحكومة دليل الاعتبار على قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ حيث إنّ موضوع القاعدة: عدم العلم. وجاء الشارع ونظر إلى موضوع هذه القاعدة العقلية فقال: «خبر الثقة علم». فأخرج الخبر عن دائرة عدم العلم تعبدى، وخروج أيضًا تعبدى. وإنّ لاحظت حسن العقاب ببيان كان الإدخال والدخول تعبديين.

ومن هنا يُنكر النائبى مسلك التنزيل؛ إذ الشارع يعترف بالاثنية وعدم كون الخبر علمًا، ومع الاثنية يريد أن يسرى أثر العلم إلى الظنّ. فلا بد لتسرية الأثر من الاعتراف بالوحدة والتصرف في الموضوع.

وبالحكومة تكون النتيجة مع الدليل الحاكم.

الاعتراض الأوّل على الجواب الأوّل:

اعترض المصنف على النائبني باعتراض غير صريح، وهو أنّها محاولة غير تامّة.
فلك أن تسأل: لم غير تامّة؟

الاعتراض الثاني على الجواب الأوّل:

شبهة تنجز الواقع المشكوك إنّما هي شبهة عامة في تشريع الحكم الظاهري سواء في مورد الأمارات أم في مورد الأصول، وسواء كان الأصل محرّزاً أم غير محرّز. ومحاولتكم إنّما تتم في مورد الأمارات؛ لأنّها هي التي يكون المجعول فيها الطريقيّة؟ ولكن كيف ينحل الإشكال في الأصل غير المحرز كأصالة الاحتياط؟ فإنّ النائبني يعترف بأنّ المجعول في الأصل غير المحرز ليس الطريقيّة. فيرجع الإشكال فنقول: إذا جعل المولى الاحتياط في الأموال والأنفس والفروج، لا مورد لهذا لجريان قبح العقاب بلا بيان. وهنا عدة مطالب ينبغي بحثها:

● لم خصّص الاعتراض الثاني بمسألة الأصول العملية المحضة ولم يذكر المحرزة؟

● ما المراد بعدم تماميّة المحاولة؟ فما الإشكال فيها؟

● أيرى النائبني هذا البيان الذي قرّره المصنّف؟ أيرى الحكومة؟ أم يرى الورود؟ فما المراد بالبيان في قاعدة قبح العقاب بلا بيان؟

قوله: «لأنّه يصبح معلوماً بالتعبّد الشرعي»:

هذه العبارة تناسب الورود كما تناسب الحكومة، ولكنّه في التقارير صرّح بأنّ النائبني يرى الحكومة، كما صرّح بذلك في وفاء الدليل بالقطع الطريقي والموضوعي.^١

^١ الحلقة الثالثة: ص ٦٦

٤٢ - شبهة ابن قبة ١٢

١٤٤١/٥/١ - السبت

قد تقدم الجواب المناسب مع مدرسة الميرزا النائيني الذي نقله المصنف جواباً عن شبهة تنجز الواقع المشكوك، وهو أنّ الأمانة لوحظت فيها صفة الكاشفية تبعداً، فيخرج التكليف الواقعي عن دائرة قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّه يصير معلوماً بالتعبد الشرعيّ.

وقلنا: لا بد من البحث في نقاط:

النقطة الأولى:

ركّز المصنّف في المناقشة على النقض بالأحكام الظاهرية المجعولة في الأصل العملية غير المحرزة كأصالة الاحتياط؛ إذ ليس المجعول فيها العلميّة، فيرجع فيها الإشكال المذكور. ولم يذكر الأصل العملي المحرز لنكتتين:

١ - اختلف أصحاب هذه المدرسة في وجود أصول عمليّة محرزة، فذهب بعض أصحاب مدرسة الميرزا إلى عدم وجود أصل محرز، وإنّما القسمة ثنائية: المجعول إمّا الطريقية - وذلك في الإمارات -، وإمّا مجرد تحديد الوظيفة العملية تجاه الواقع المشكوك - وذلك المسمى بالأصل غير محرز -، وقد اختار هذا السيد الخوئي - قدس سره -.

وحيث لم ينسب المصنف الجواب إلى النائني، وأراد ذكر إشكال جامع يرد على المسالك المختلفة المبتنية على مدرسة الميرزا، لم يذكر الأصل المحرز، وإنما ذكر الأصل غير المحرز.

٢- بناءً على وجود الأصل المحرز، ما هو المجمعول في الأصول المحرزة؟ يظهر من كلمات الميرزا النائني أنّ المجمعول فيها الكاشفية والطريقية بلحاظ الجري العملي. وفرق بين المحرزية المترتب عليها الجري العملي، وبين المحرزية بلحاظ الجري العملي بحيث يكون الجري العملي حثية تقييدية فيه.

وبناءً عليه يأتي نفس الجواب المذكور في الأمارات، في الأصول المحرزة أيضاً. وإنما يرد الإشكال في الأصول غير المحرزة؛ حيث إنّ النائني يقول: المجمعول نفس أصالة الاحتياط مثلاً، لا العلمية والكاشفية.

النقطة الثانية:

ذكر المصنّف أنّ محاولة الميرزا غير تامّة، حتى في الأمارات والوجه في ذلك إحدى نكتتين:

١- هذا الجواب مبنائي؛ إذ مبني على أنّ المجمعول هي العلمية والطريقية، ولا نسلم به، ولا يسلم به غيره ممّن يبني على قاعدة قبح العقاب بلا بيان - كالشيخ الأعظم والمحقق العراقي -. فلا ينفع هذا المسلك حلاًّ لجواب المشكلة. فماذا تقولون بناءً على غيره من المسالك؟

٢- ما هو المراد من البيان في قاعدة «قبح العقاب بلا بيان»؟ يظهر من كلمات المشهور القائلين بهذه القاعدة أنّ المراد به العلم والقطع؛ لأنّ منشأ

هذه القاعدة هو بحث القطع؛ حيث قيل إنّ دائرة حق طاعة المولى إنّما هي في مورد القطع بالحكم الواقعيّ. فإذا قطع المكلف به حسنّ العقاب، وكان موردًا لحق الطاعة، وإذا لم يقطع، بل احتمل فلا حقّ للطاعة. فيقبح العقاب بلا بيان، أي: بلا علم. فلا ينفع مسلك جعل العلمية في حل المشكلة؛ لعدم معقولية التخصيص في الأحكام العقلية. ومتى وُجد موضوع الحكم العقلي، ثبت؛ لاستحالة الانفكاك بين المعلول وبين العلّة. فلا تنفع دعوى الحكومة في المقام؛ لأنّ مرجع الحكومة إلى التخصيص، وإنّما هي مسألة صياغية. غايته أنّ التخصيص تارة بلسان رفع الحكم وأخرى بلسان رفع الموضوع.

فتطبيقًا في المقام نقول: قامت الأمانة وجعل الشارع لها العلمية، ولكن أيصّح المكلف قاطعًا بالحكم الواقعيّ بالأمانة؟ لا يَصِحُّ قاطعًا، ولو قال ألف مرّة: إنّ الأمانة علم.

فمرجع الحكومة إلى أنّ العلم الوجدانيّ غير موجود ولكن يحسنّ العقاب. وهذا غير مقبول عند العقل.

فمسلك العلمية لا ينفع في حل المشكلة.

فيظهر من كلمات أصحاب هذه المدرسة أنّ المراد بالبيان العلم والقطع. وعدم العلم متحقق حتى بعد قيام الأمانة التي جعلت لها العلمية.

ولهذا أفاد أنّ هذه المحاول غير تامة.

النقطة الثالثة:

إذا رجعنا إلى كلمات المشهور القائلين بقبح العقاب بلا بيان، أُريد بالبيان العلم الوجداني؟ أم الأعم من الوجداني ومن التعبدي؟
هنا ثلاثة احتمالات:

١ - ما يفسّر به السيد المصنف كلمات الأصوليين من أنّ المراد بالبيان: العلم بالحكم الواقعي.

فإذا جاء دليل الأمانة، يكون دليل الاعتبار والحجية حاكمًا على قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّ البيان العلم الإجماليّ خاصّة، فيكون الإدخال والدخول تعبديين.

بناءً على معقوليّة حكومة بيان الشارع على الحكم العقليّ، وستأتي المناقشة في ذلك من المصنّف.

٢ - المراد بالعلم والبيان: مطلق العلم، الأعم من الوجدانيّ والتعبديّ. فالعقل يقول: متى قام بيان على التكليف - سواء بالوجدان أو بالتعبد - حسن العقاب. ومتى لم يتم قبح.

وبناءً عليه يكون دليل جعل الحجية - أي: العلميّة - واردًا على موضوع حكم العقل؛ لأنّ إدخال خبر الثقة تحت دائرة العلميّة بالتعبد والدخول وجدانيّ. وهذه ضابطة الورود. ولا مانع من ورود الشرعي على الحكم العقلي عند المصنّف. ولكن يأتي الإشكال في مورد الأصل العملي غير المحرز.

٣- المراد مطلق الحجة على الواقع، سواء كان إثباتاً وجدانيّاً، أم تعبديّاً، أم تنجيزيّاً أو تعذيريّاً. فيدخل في الحجة العلم الوجداني والأمارات والأصول العملية المحرزة وغير المحرزة، بل الأصول العملية العقلية. هذا ما عبّرنا عنه في تعريف علم الأصول بالإثبات. وعبر عنه الأصفهانيّ بعبارة «قيام الحجة».

فبناءً على هذا المحتمل يندفع الإشكالات، فلا يرد إشكال في الأمارات، ولا في الأصول المحرزة، ولا في غير المحرزة.

فيقول العقل: متى قامت الحجة على الواقع حسن العقاب، وإلا قبّح. وإذا راجعنا كلمات أصحاب هذه المدرسة وجدناها ظاهرة في أنّ المراد بالبيان ما كان مثبتاً للواقع، ولو تنجيزاً وتعذيراً.

فإذا رجعنا إلى نكتة قبّح العقاب بلا بيان، لا ندور مدار الإثبات الوجدانيّ للواقع؛ فإنّ العقل يقول: متى ثبت الواقع -ولو بالأصل العمليّ المجعول من قبل المولى- حكم العقل بحسن العقاب.

فمتى تصدّى لجعل طريق يحتجّ بهم، كانت مخالفة ذاك الطريق موجبةً لحكم العقل بحسن العقاب. فهو علم بالتكليف الواقعيّ ولو في مرحلة التنجيز. فليس المراد بالبيان: الإثبات الوجدانيّ للتكليف الواقعيّ يُقال: لا إثبات وجدانيّ بالأمارة.

فالأصوليّ إذا قال في بحث القطع: التكليف المحتمل خارج عن دائرة حق الطاعة يريد بذلك التكليف غير المعلوم ولو تنجيزاً وتعذيراً.

وبناءً عليه: متى ثبتت الحجّة للاحتياط مثلاً علم العبد بقيام الحجة، وحسن عقابه بمخالفته.

وذكر الأصوليون هذا المعنى في عدّة مواضع:
ففي مقالات العراقيّ:

إنّ البيان [الرافع] لموضوع القبح: مطلق ما يحكم العقل [بمنجزيته].^١

وفي أجود التقريرات:

وبالجملة: موضوع القاعدة ليس هو الشك بل كل ما لا يكون حجة وبيّناً فالظن الذي لا يكون حجة يجري عليه حكم الشك ويحكم معه العقل بقبح العقاب بلا بيان.^٢

وفيه أيضاً:

وأما الدليل العقلي وحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فإنما يصح الاستدلال به على تقدير عدم تمامية [١٨٦] أخبار الاحتياط وإلا فورود تلك الأخبار على الحكم العقلي ورفعها لموضوعه في غاية الوضوح.^٣

ولا يصح التعبير بالورود إلا بتفسير البيان بمطلق الحجّة.
وفي أصول الفقه للشيخ حسين الحلّي:

^١ مقالات الأصول: ج ٢: ص ١٣٦

^٢ أجود التقريرات: ج ٢: ص ١٢٦

^٣ أجود التقريرات: ج ٢: ص ١٨٥-١٨٦

لأنّ المراد من البيان في قبّح العقاب بلا بيان، هو: مطلق قيام الحجة، ولو الحجة العقلية من جهة الاحتياط العقلي.^١

وإنّما جعل الاحتياط العقلي في عبارته فردًا خفيًا من جهة أنّ العقل يقول بقبح العقاب بلا بيان، ومع ذلك الاحتياط العقلي رافع لموضوع قبّح العقاب بلا بيان في بعض الموارد، كما في المقدمة المفوّتة، وفيما قبل الفحص، وفي العلم الإجمالي.

^١ الحلّي: أصول الفقه: ج ١: ص ٥١١

٤٣ - شبهة ابن قبة ١٣ - أقسام الحكم الظاهريّ

١٤٤١/٥/٢ - الأحد

والصحيح أنّه: لا موضوع لهذا الاعتراض على مسلك حقّ الطاعة؛ لِمَا تقدّم من أنّ هذا المسلك المختار يقتضي إنكار قاعدة قبح العقاب بلا بيانٍ رأسًا. وقد تلخّص ممّا تقدم أنّ: جعل الأحكام الظاهريّة ممكن.

الأمارات والأصول:

تنقسم الأحكام الظاهريّة إلى قسمين:

أحدهما: الأحكام الظاهريّة التي تُجعل لإحراز الواقع، وهذه الأحكام تتطلّب وجود طريقٍ ظنّيٍّ له درجة كشفٍ عن الحكم الشرعي، ويتولّى الشارع [٣٣] الحكم على طبقه بنحوٍ يلزم على المكلف التصرف بموجبه. ويسمّى الطريق بـ "الأمانة"، ويسمّى الحكم الظاهريّ بـ "الحجّة"، من قبيل حجّة خبر الثقة.

والقسم الآخر: الأحكام الظاهريّة التي تُجعل لتقرير الوظيفة العملية تجاه الحكم المشكوك، ولا يراد بها إحرازه، وتسمّى بـ "الأصول العملية".^١

^١ الحلقة الثالثة: ص ٣٢-٣٣

حاصل ما أفاده المصنف في جواب شبهة تنجز الواقع المشكوك بيّن في ثلاث نقاط:

النقطة الأولى: لا موضع لهذا الاعتراض بناءً على مسلك حق الطاعة؛ فإنّه إنّما نشأ بسبب الالتزام بقاعدة قبح العقاب بلا بيان. فيقال: يقرر العقل: متى لم يحصل علم بالتكليف الواقعيّ، يحكم بقبح العقاب بلا بيان ولو بعد تشريع الحكم الظاهريّ.

وأما بناءً على حق الطاعة فالعقل لا يقول بقبح العقاب عند عدم العلم بالواقع، بل يقول بحق الطاعة. أي: ما لم تلم بالترخيص فوظيفتك الاحتياط العقليّ؛ لسعة دائرة حق الطاعة للتكاليف غير المعلومة -أي: المحتملة-. فمع عدم العلم بالتكليف يتنجز الواقع بحكم العقل. فكيف يتنافى مع تشريع الحكم الظاهريّ المنجز؟ فقبل أن ينجز الشارع الحكم الظاهريّ يحكم العقل بالمنجزية. فلا مقابلة لا بينونة بين حكم العقل وبين تشريع الحكم الظاهريّ المنجز.

النقطة الثانية: إذا قال الشارع: «احتط» أو «صدّق الثقة» وقام خبر الثقة على حكم إلزاميّ، فما النسبة بين الحكم الظاهريّ المنجز وبين حكم العقل بالمنجزية في مورد احتمال التكليف الواقعيّ؟

وقع الخلاف بين الأعلام في الورود أو الحكومة بين الأصول المتوافقة، فذهب المشهور إلى أن الحكومة والورود يأتیان في الأصول المتوافقة في النتيجة. فإن كانت البراءة متوافقة مع الاستصحاب في الرخصة، يكون الاستصحاب حاكماً أو وارداً على البراءة.

وذهب المصنف أنه لا حكومة ولا ورود في الأصول المتوافقة في النتيجة. فإذا فرضنا أن لنا براءة ولنا استصحاب وهما متوافقان، جريا معاً، من دون حكومة أحدهما على الآخر؛ لعدم التعارض والتنافي بينهما؛ إذ الحكومة والورود من مصاديق الجمع العرفي، وموضوع الجمع العرفي التعارض، ومع مسألته الأصليين يكون أحدهما مؤكداً للآخر ولا مجال لقواعد الجمع العرفي بينهما.

فإذا شكّ المكلف في أن اللحم ممّا يجوز أكله؟ أم لا؟ وكان مقتضى الاستصحاب: عدم التذكية، ومقتضى أصالة الاحتياط -مثلاً- أيضاً: الحرمة، تتأكد المنجزية في المورد. وكذا بين المعذرين.

وبناءً على ذلك نقول: يُدرك العقل حق الطاعة قبل مجيء الشرع، فإذا جاء الشارع وقال «احتط» تأكدت المنجزية، ولا يكون الأصل الشرعي رافعاً لموضوع الأصل العقلي.

وأما بناءً على المسلك الأول فالقاعدة الشرعية رافعة لموضوع القاعدة العقلية، فلا تجري القاعدة العقلية بعد ورود القاعدة الشرعية عليها، سواء كانت القاعدة الشرعية موافقة للعقلية أم مخالفة لها.

النقطة الثالثة: إذا كانت الحجة معذرةً، قد يُقال برجوع الإشكال مرة أخرى على مسلككم؛ لأنكم استشكلتم قول القائلين بالبراءة العقلية بالحكم الظاهري المنجز، ونفس الإشكال يرد على مسلككم في الحكم الظاهري المعذر. فإذا قام حكم ظاهريّ معذر مع حكم العقل بالمنجزية لاحتماله الواقع حتى بعد قيام الحجة، لم تكن فائدة في تشريع البراءة والحجج الترخيصية. فتزد

شبهة "ترخيص الواقع المشكوك"، إن أوردت على المشهور "تنجز الواقع المشكوك".

أفاد المصنف أنّ هذا الإشكال لا يرد على مبنا؛ لأنّ حكم العقل بأصالة الاحتياط في مورد الشكّ ليس أصليّاً، وإنّما هو ناشئ من تبعات دائرة حق الطاعة. ففرق بين حق الطاعة وبين أصالة الاحتياط؛ إذ بينهما طولية.

فالعقل يقول: حيث إنّ المدرك متعلق بحق الطاعة للمولى، فهو يدور مدار ترخيص المولى وعدم ترخيصه. فإذا رخص للعبد في الاقتحام عند الشكّ في الواقع، ولم يكن المولى مهتمّاً بحفظ ملاكاته، لم يُدرك العقل بعد ذلك حق الطاعة للمولى.

فإذا أبرز المولى اهتمامه بملاك التسهيل وعدم اهتمامه بملاك الواقع الإلزامي، لم يُدرك العقل وجوب الاحتياط في التكاليف الواقعية المشكوكة. فمتى رخص المولى ارتفع موضوع حكم العقل.

ولكنّ عين هذا البيان يمكن أن يأتي بناءً على مسلك قبح العقاب بلا بيان؛ فإنّهم يقولون: العقل يُدرك قبح العقاب بلا بيان، فلا يرون للمولى حقّاً في التكاليف الواقعي المشكوك. ونفس العقل القائل بقبح العقاب بلا بيان يقول: إذا شرّع المولى الحجّة المنجزة، أدركنا في مثل هذا المورد لزوم التحفظ على ملاكات المولى.

فالنكته واحدة، فلا يرد الإشكال على رأي المشهور كما لا يرد على رأي المصنّف.

هذا تمام الكلام في إثبات إمكان الحكم الظاهريّ.

أقسام الحكم الظاهريّ

ينقسم الحكم الظاهري إلى قسمين، ومنشأ القسمين أنّ المولى في مقام جعله تارة يجعل الحكم لأجل إحراز الواقع، وأخرى يجعل الحكم لأجل تحديد الوظيفة العملية تجاه الواقع.

فهنا صورتان:

الأولى: الحكم الظاهري في مورد الأمارات. فحيث إنّ في الأمانة طريقة ومرآة ذاتية للواقع، ولو ناقصة، يأتي الشارع في مقام جعل الحكم الظاهريّ ويجعل الحجية -بأيّ معنى فسرنا الحجية- لإحراز الواقع. وقد تقدم الخلاف في هذا الحكم المجعول في مقام إحراز الواقع: أهو جعل الطريقة؟ أم الحكم المماثل؟ أم وجوب اتباع الأمانة؟ أم الاحتجاج؟

الثانية: الحكم الظاهريّ الذي يُجعل لتقرير الوظيفة العملية تجاه الواقع. فهو يعترف بالشكّ الواقع وليس الغرض منه إحراز الواقع، وإنّما يحدد الوظيفة، والمجعول فيها نفس البراءة أو الاحتياط أو غيرها.

وهذا المطلب قد تقدم في الحلقة السابقة. وإنّما الجديد بيان أنحاء الأصل العملي: محرز، وتنزيليّ، ومحض. أينقسم الأصل العملي تقسيمًا ثنائيًا؟ أم ثلاثيًا؟ ثم إذا كان ثلاثيًا، فما الفرق بين التنزيليّ وبين المحرز؟ وإذا كان ثنائيًا فلم يضعوا له اصطلاحين؟ أهناك لحاظان؟ وما حقيقة الأصل المحرز؟ فكيف هو محرز ومع ذلك لا يُحزر الواقع؟

٤٤ - أقسام الحكم الظاهريّ ٢

١٤٤١/٥/٣ - الاثنين

كان البحث في الحكم الظاهريّ المجعول في مورد الأمانة وفي مورد الأصول العملية، وذكرنا في البحث السابق أنّ المصنّف أفاد أنّ الحكم الظاهري في القسم الأوّل مجعول لغرض إحراز الواقع، وهذا يتطلب أن تكون للأمانة طريقية إلى الواقع، ولو ناقصة. فلأجل الطريقية والكاشفية الناقصة يجعل الشارع هذه الأمانة مُحْرَزة للواقع، ويكون الإحراز بها تعبدياً.

وهذا المطلب محل كلام بين الأصوليّين؛ إذ يسلمون جعل الحكم الظاهري في الأمارات لإحراز الواقع، ولكن لا يسلمون بلزوم وجود طريقية ذاتية ناقصة للطريق الذي تُجعل له الحجية، بخلاف ما يظهر من المصنّف. وههنا مسلكان:

المسلك الأوّل: ما ذهب إليه المصنّف في الكتاب، وذكره بعض أقطاب الأصول - كالنائيّ -. وهو أنّ لا يمكن أن نفترض جعل الحجية للطريق إلا بعد الفراغ عن وجود طريقية ذاتية له.

وبناءً عليه: فمتى فرضنا عدم الطريقية الذاتية الناقصة لم يمكن أن يكون المجعول فيه الحجية.

المسلك الثاني: ما يظهر من كلمات جمع من الأصوليّين من أنّ الشارع يجعل الحجية للأمانة لأجل إحراز الواقع، ولكن لا يتوقف ذلك على اتصافها

بالطريقة الناقصة. بل يمكن للشارع أن يجعل أمرًا لا طريقة له، مُحَرِّزًا للواقع. سواء كان عدم المحرزية لذاته، أم كان لملاбسات.

فمثل القرعة ليست لها الطريقة إلى الواقع في نفسها. ومع ذلك ذهب جمع من الأصوليين إلى أنها أمانة على الواقع؛ لما يظهر من لسان دليلها؛ حيث جاء فيه: «القرعة تُخرج سهم المحقّ». ولذا ذهب السيد البجنوردي وجماعة إلى أماريتها.

وأما مثل سوق المسلمين فله طريقة ناقصة إلى التذكية. ولكن الطوارئ، والملاбسات، وإهمال أهل السوق للأحكام، يُفقدنها أماريتها وكاشفيتها عن الواقع. ومع ذلك جعله الشارع مُحَرِّزًا للواقع مع احتمال التذكية وعدم القطع بعدم التذكية.

ومثله اليد في البلد الذي كثرت فيه السرقة؛ فإنّ النظر العقلائي لا يرى أمارية لليد على الملكية، ومع ذلك جعلها الشارع مُحَرِّزةً للملكية. وكذا الظهور في مورد قيام مناشئ عقلائية على الخلاف؛ فإنّ المشهور على حجّيته.

وكذا الخبران المتعارضان إذا رُجِحَ أحدهما بمزية تعبدية، فجعله الشارع مُحَرِّزًا للواقع.

ولهذا التزم جمع من الأعلام بأنّ أمارية سوق المسلمين وقاعدة اليد تسقط في هذه الموارد، إلا إنّ قيل بكونهما أصليين عمليين.

هذا ما يتعلق بقول المصنّف «تتطلب» في عبارته السابقة:

وهذه الأحكام تتطلب وجود طريقٍ ظنيٍّ له درجة كشفٍ عن الحكم الشرعي.^١

أقسام الأصل العملي:

قسّم المصنّف الأصول العمليّة إلى أقسام ثلاثة:

• الأصل العملي المحض

• الأصل العملي التنزيلي

• الأصل العملي المحرز

وقد صرّح في بحث الأصول العمليّة تحت عنوان "الأصول التنزيلية والمحركة" بأنّ القسمة ثلاثيّة.^٢

فأفاد أنّ الأصول العمليّة الشرعيّة تارة تكون وظائف عملية لم تُبدل فيها العناية في مقام الاعتبار والجعل، وأخرى تكون وظائف عمليّة بُدلت فيها عناية في مقام الاعتبار والجعل.

فالجامع بين الأصول العمليّة أنّها وظائف عمليّة. ولكن في مقام الاعتبار والجعل، تارة لا يبذل الشارع أيّ عناية، وأخرى يبذل عناية إضافية، وهي النظر إلى الأحكام الواقعيّة.

فالأوّل يكون بلسان حكم تكليفيّ ترخيصي - كالبراءة - أو إلزامي - كوجوب الاحتياط - دون النظر إلى الأحكام الواقعيّة. وهو الأصل العمليّ المحض.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٣٣

^٢ الحلقة الثالثة: ص ٣٢٣

والثاني يكون بلسان تحديد الوظيفة العملية مع نظر إلى الواقع. فإذا فرضنا أنّ الشارع قال: «مشكوك الحلية حلال» فهنا عدّة عناصر لا بد من وضع اليد عليها:

● مشكوك الحلية، ويعبر عنه في كلمات الميرزا والمصنف بـ "مؤدى الأصل" و "المشكوك".

● الشك

● ذات الأصل، وهي الحلية الظاهريّة.

● الشاك

أمّا الأصل التنزيليّ فهو تحديد وظيفة عملية مع إجراء عناية في دليل الاعتبار بتنزيل المشكوك منزلة الواقع.

فمتى كان الحكم الظاهريّ المجعول وظيفة عملية بلسان تنزيل مؤدى الأصل -أي: المشكوك- منزلة الواقع فهو أصل تنزيليّ، كما قيل في أصالة الحلّ وأصالة الطهارة؛ فقد ورد في دليل أصالة الحلّ: «كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام» والمراد بـ "الشيء" مشكوك الحليّة كدحم الأرنّب. فمفاد دليل التنزيل: كلّ مشكوك الحليّة حلال. وكذا ورد في أصالة الطهارة: «كلّ شيء لك نظيف حتى تعلم أنّه قدر» فاستفاد الأعلام أنّ "الشيء" المشكوك نُزّل منزلة الطاهر. ولم يقل: «كُل» أو «البس» ليكون أصلاً محضاً.

فإن قلت: ما الثمرة وراء تنزيل مشكوك الحلية منزلة الحلال الواقعيّ؟ وما فائدة هذه العناية في الأصل التنزيليّ على الأصل العمليّ المحض؟

قلنا: تترتب آثار على هذا اللسان، كما إذا قال الشارع: «عذرة محلل الأكل طاهرة» وشككنا في حيوان: أمحلّل الأكل؟ فجاء الشارع وقال: «مشكوك الحلية حلال واقعاً» فتترتب آثار الحيوان محلل الأكل واقعاً على هذا الحيوان. وهذا ما يسمى بحكومة دليل التنزيل على الأدلة الأوليّة المأخوذ في موضوعها الحلال الواقعيّ.

وكذا في الطهارة، إذا قال: «لا تصلّ إلا بطهور» وقال: «مشكوك الطهارة طاهر واقعاً»، فمقتضى التنزيل ثبوت كل أثر للطاهر الواقعيّ على مشكوك الطهارة.

بخلاف الأصل العمليّ المحض؛ إذ لا تترتب عليه أحكام الطهارة الواقعيّة والحلية الواقعيّة.

وستأتي الآثار المترتبة على ذلك.

هذا بخلاف ما إذا قلنا بأنّ أصل الإباحة ليس تنزيليّاً، بل محضّ، وكذا أصالة الطهارة. فلا تترتب آثار الطهارة والحليّة الواقعيّتين على مشكوك الطهارة ومشكوك الحليّة.

ومن هنا يتضح الفرق بين أصالة البراءة؛ إذ هو أصل محض، وبين أصالة الإباحة؛ إذ هو أصل تنزيليّ.

وأما الأصل المحرّز فهو تحديد الوظيفة العملية مع تنزيل الشكّ منزلة اليقين.

فلنا تنزيل الشكّ منزلة اليقين، وتنزيل الأصل منزلة الحكم الواقعيّ، وتنزيل الشاكّ منزلة المتيقن. وكلّها أصول محرزة. وأمّا الأصل التنزيليّ فهو تنزيل للمشكوك منزلة الواقع المعلوم.

راجع البحوث،^١ والتطبيق السابع من تطبيقات الجمع العرفيّ في الكتاب^٢، لتبيّن الفرق بين أنحاء التنزيل في الأصل المحرز.

^١ البحوث: ج: ٥: ص ١٦

^٢ الحلقة الثالثة: ص ٥٥٦

٤٥ - أقسام الحكم الظاهريّ ٣

١٤٤١/٥/٤ - الثلاثاء

ويبدو من مدرسة المحقق النائيني -قدس سره- التمييز بين هذين القسمين على أساس ما هو المفعول الاعتباري في الحكم الظاهري، فإن كان المفعول هو الطريقيّة والكاشفيّة دخل المورد في "الأمارات". وإذا لم يكن المفعول ذلك وكان الجعل في الحكم الظاهريّ متّجهاً إلى إنشاء الوظيفة العملية دخل في نطاق "الأصول".

وفي هذه الحالة إذا كان إنشاء الوظيفة العملية بلسان تنزيل مؤدّى الأصل منزلة الواقع في الجانب العملي، أو تنزيل نفس الأصل أو الاحتمال المقوم له منزلة اليقين في جانبه العملي لا الإحرازيّ، فالأصل تنزيلي، أو أصل محرز. وإذا كان بلسان تسجيل وظيفةٍ عمليةٍ محدّدةٍ بدون ذلك، فالأصل أصل عمليّ صرف.^١

كان الكلام في بيان تقسيم الأصول العمليّة، ووصلنا إلى القسم الثالث، وهو ما يسمّى بالأصل العمليّ المحرز. وبيانه أنّ حقيقة هذا الأصل أنّه حكم

^١ الحلقة الثالثة: ص ٣٣

ظاهريّ محدّد للوظيفة العملية، وفيه عناية إضافية بالنظر إلى الواقع. غايته أنّه يختلف عن الأصل التنزيليّ في لحاظ المنزل ولحاظ المنزل عليه؛ إذ الملحوظ في الأصل التنزيليّ: تنزيل مؤدّى الأصل منزلة الحكم الواقعيّ، بأنّ يُقال: مشكوك الحليّة حلال واقعا. فالمنزل مشكوك الحليّة والمنزل عليه الحلية الواقعيّة.

وأما الملحوظ في الأصل المحرز تنزيل ذات الأصل - كالحلية الظاهريّة والطاهرة الظاهريّة والاستصحاب - منزلة الحكم الواقعيّ، أو الشكّ الذي عند المكلف - وهو موضوع الأصل - منزلة اليقين، وذلك بأنّ يقول الشارع: «أنت على يقين بالطهارة الواقعيّة».

وذكر الميرزا النائيني لتوضيح ذلك مقدّمة، وقد تقدّمت علينا، وهي أنّ العلم واليقين والقطع له مراتب أربع:

- الصفة النفسانيّة، وهي استقرار النفس وزوال التحير.
- الكاشفيّة عن الواقع
- الجري العمليّ على طبق القطع، إقداما أو هروبا
- التنجيز والتعذير

والشارع اعتبر الأمانة بمنزلة اليقين والقطع من حيث المرتبة الثانية وهي الكاشفيّة. واعتبر الشكّ منزلة اليقين في الأصل المحرز بلحاظ الخصوصيّة الثالثة وهي الجري العمليّ. فالأصل المحرز والأمانة نزلا منزلة العلم، غايته أنّ التنزيل

في الأمانة بلحاظ الخصوصية الثانية وفي الأصل المحرز بلحاظ الخصوصية الثالثة.

وهذا معنى قولنا: نزل الأصل المحرز منزلة العلم واليقين، أي: من حيث الجري العملي. وأمّا في الأمانة فمن حيث الإحراز.

ولهذا ذكر النائي -قدس سره- أنّا إذا جئنا إلى دليل الاستصحاب رأيناها ظاهرة في أنّ الشارع نزل الشكّ منزلة اليقين، أو نزل إبقاء الحالة السابقة منزلة اليقين بالحالة السابقة، فقد ورد في صحيحة زرارة الأولى: «فإنّه على يقين من وضوئه» فمفاد الدليل: التعبد باليقين بالحالة السابقة. وهذا مفاد الأصل المحرز.

وتبيّن بهذا البيان نكتة تسمية الأصل المحرز؛ إذ الشارع اعتبر الأصل محرزاً وبقيناً في مقام العمل. ولهذا يعبر النائي أنّ المجعول في الأمانة والأصل المحرز هو الطريقيّة والحزبيّة، غايته أنّ المجعول في الأمانة هو الحزبية لا بشرط، وفي الأصل هو الحزبية من حيث الجري العملي. ولذا يعبر أنّ المجعول في الأصل المحرز هي الطريقيّة، بخلاف الأصل التنزيلي.

ثمرّة التفريق بين الأصل المحرز وبين الأصل التنزيلي:

للتفريق بينهما ثمرات، نذكر بعضها:

الثمرّة الأولى: الثمرة المترتبة في قيام الأصل مقام القطع الموضوعي. فإذا قال المولى: «إذا تيقنت بالهلال فاشهد» كان القطع موضوعياً. ووقع البحث: إذا

لم يقطع الشخص بالهلال وإنما قامت له أمانة على خروج الهلال، كخبر الثقة،
أتقوم الأمانة مقام القطع الموضوعي؟

وكذا إذا ثبت المورد بالأصل كالاستصحاب وأصالة الحلّ وأصالة الطهارة.
أفيقوم الأصل مقام القطع الموضوعي إذا فرضنا له أثرًا؟

فإذا قال الشارع: «إذا قطعت بحليّة اللحم جاز بيعه» فجعل موضوع جواز
البيع: القطع بحليّة اللحم. فإذا ثبتت الحلية بالاستصحاب أو بأصالة الحلّ،
أيقوم الأصل مقام القطع الموضوعي؟ ويترب عليه جواز البيع. فقالوا أنّ
القطع الموضوعي تارة بنحو الطريقي وأخرى بنحو الصفتي. ومحل بحثنا
الموضوعي الطريقي.

فإذا لم يقطع المكلف بالحليّة، وإنما ثبتت له الحلية بالأصل، فالكلام في
صورتين: ثبوت الحلية عن طريق أصالة الحلّ، وثبوت الحلية عن طريق
الاستصحاب.

أما الصورة الأولى فكما إذا رأى لحمًا مطروحًا وشكّ في كونه محللاً، وفرضنا
جريان أصالة الحلّ، وكذا في الجبن، أو في لحم الحصان بنحو الشبهة الحكميّة،
فغاية ما يستفاد من دليل أصالة الحلّ: تنزيل مشكوك الحلية منزلة الحلية
الواقعيّة تبعّدًا. ولا يستفاد منه تعبد الشارع بترتيب آثار اليقين بالحليّة؛ فإنّ
للشارع آثارًا للحليّة، وآثارًا لليقين بالحليّة. ومن آثار الحلية: طهارة الحيوان
المحلل الأكل. وهذا لا يكفي لترتيب آثار اليقين بالحليّة. فالأصل التنزيلي لا
يقوم مقام القطع الموضوعي.

وأما الصورة الثانية فكما إذا شككنا في بقاء حلية حيوان لأجل الشك في أنه صار جلالاً، فاستصحبنا بقاء الحلية، وبه عبدنا الشارع بأننا على يقين بأنه حلال؛ إذ مفاد دليل الاستصحاب أنك على يقين. فإذا قال الشارع: اليقين بالحلية موضوع لجواز البيع، ترتب بالاستصحاب آثار اليقين بالحلية؛ لأن الشارع عبّداً باليقين. ولهذا ذهب أصحاب مدرسة الميرزا إلى أنّ الأصل التنزيهي لا يقوم مقام القطع الموضوعي.

الثمرة الثانية: الثمرة المترتبة في بحث العلم الإجماليّ، وهو أنّ المكلف إذا علم إجمالاً بأنّ أحد الحيوانين محرّم الأكل، ووضع اليد على الحيوان الأوّل جرى استصحاب عدم التذكية، ونتيجته حرمة الأكل. وكذا في الحيوان الثاني. أفجري الأصول العملية التنجيزيّة في أطراف العلم الإجماليّ؟ إنّ كانت ترخيصيّة لم تجر؛ لأنّ مقتضى جريان الأصول الترخيصيّة: الترخيص في المخالفة القطعيّة.

فقالوا: إنّ كان الاستصحاب أصلاً تنزيهياً فلا مانع؛ إذ لا يلزم من جريان الأصلين الترخيص في المخالفة القطعيّة. وغاية ما يلزم منه ترك ما هو محلّ في الواقع.

وإنّ كان الاستصحاب أصلاً محرّزاً فلا يمكن إجراء الأصلين؛ للتنافي بين التبعّد بالطرفين وبين العلم بالجامع.

بيانه أنّ لنا علمًا بأنّ أحدهما حلال والآخر حرام. والعالم بالموجبة الجزئية لا يمكنه أن يصدّق ويتعبد بالعلم بحرمة كليهما. فليس المشكلة في الأصلين المنجزين الترخيص في المخالفة القطعية، بل المشكلة فيهما التنافي بين الأصل وبين العلم الإجمالي.

ولهذا قالوا: الأصول العملية المحرزة لا تجري في أطراف العلم الإجمالي وإن كانت منجزة.

الثمرة الثالثة: الثمرة المترتبة في الأصل المثبت؛ إذ يرى البعض أنّ لوازم الأصل العملي المحرز كالأمارات حجة. فكما أنّ لوازم الأمارات حجة فكذا لوازم الأصول المحرزة حجة.

ثمرة التفريق بين الأمانة وبين الأصل المحرز

ما هي الثمرة المترتبة على تنزيل الأمانة منزلة اليقين، وتنزيل الأصل منزلة العلم بلحاظ الجري العمليّ؟ ذكروا ثمرات في الأصل المحرز، وفي باب التعارض. يأتي تعميقه في محله. فراجع.

هل يرى النائيين التقسيم الثلاثيّ؟

إذا راجعنا عبارات الميرزا لا نجد فيها تصريحًا بالتقسيم الثلاثيّ، بل كثيرًا ما يعطف الأصل التنزيليّ على الأصل المحرز، الظاهر منه كونه عطف تفسير. وبعض أعلام مدرسة الميرزا النائيين صرح بالتقسيم الثلاثيّ، منهم الشيخ حسين الحلبيّ، حيث قال:

والأولى في التقسيم هو جعل الأقسام ثلاثة: أصول إحرارية، وأصول تنزيلية، وأصول لا إحرارية ولا تنزيلية.

والأول هو الاستصحاب ونحوه من قاعدتي الفراغ والتجاوز وأصالة الصحة، والثاني هو قاعدة الحل والطهارة بناءً على كون مفادهما هو تنزيل المشكوك الحلية منزلة الحلال الواقعي ومشكوك الطهارة منزلة الطاهر الواقعي، ويقابل أصالة الحل قاعدة الحرمة في الأموال والنفوس والفروج، بأن يكون مفاد قاعدة الحرمة في الأموال مثلاً هو الحكم على المال المشكوك الحرمة والحلية بالحرمة، بأن يقال إنَّ كلَّ مال هو حرام عليك حتّى تعرف الحلال بعينه.

وعلى كلِّ حال، فإنَّ مفاد أصالة الحل هو تنزيل ما هو مشكوك الحلية منزلة الحلال الواقعي في ترتيب أثر الحلية حتّى يعرف أنّه حرام، وهكذا الحال في قاعدة الطهارة، فيكون مفادهما التنزيل منزلة الحلال الواقعي والطاهر الواقعي، لا [٥٣٧] الحكم على المشكوك بأنّه حلال ليكون مفادهما جعل الحكم في مورد الشك.

غايته أنّها تكون حلية لاحقة للشيء بعنوانه الثانوي الذي هو الشك، في قبال الحلية المجعولة له بعنوانه الأولي أعني كونه غنماً مثلاً أو ماءً؛ فإنّها بناءً

على ذلك تتضمّن حكمًا واقعيًا ثانويًا، وتكون من هذه الجهة ملحقة بالأصل
غير الإحرازي وغير التنزيلى.^١

وأما النائنيّ ففي أثناء الأبحاث التفصيليّة ربّ آثارًا على صياغة التنزيل وآثارًا
على صياغة الإحراز. واختلاف الآثار يكشف عن عدم وحدة الحقيقة، وإنْ
لم يصرّح بالاثنيّة.

ولذا ذكر المصنّف: «ويبدو من مدرسة المحقّق النائني -قدس سره- التمييز». وعبارة المصنّف هنا غير صريحة في التقسيم الثلاثي، وأعمق منها وأوضح منها
عبارته في القسم الثاني من الكتاب.

^١ الحلبي: أصول الفقه: ج ١١: ص ٥٣٦-٥٣٧

٤٦ - أقسام الحكم الظاهريّ ٤

١٤٤١/٥/٥ - الأربعاء

وهذا يعني أنّ الفرق بين الأمارات والأصول ينشأ من كيفية صياغة الحكم الظاهريّ في عالم الجعل والاعتبار.

ولكنّ التحقيق أنّ: الفرق بينهما أعمق من ذلك، فإنّ روح الحكم الظاهريّ في موارد الأمانة تختلف عن روحه في موارد الأصل بقطع النظر عن نوع [٣٤] الصياغة، وليس الاختلاف الصياغيّ المذكور إلاّ تعبيراً عن ذلك الاختلاف الأعمق في الروح بين الحكمين.^١

وصل بنا الكلام إلى ما علّق به المصنّف على ما أفاده الميرزا النائيني، فتبيّن من هذا العرض أنّ النائيني يفرّق بين الأمارات والأصول في جعل الحكم الظاهريّ بحسب الصياغة الاعتباريّة. فالفارق بينهما إنّما نشأ من كيفية صياغة الحكم الظاهريّ في عالم الجعل والاعتبار. فإنّ صيغ يجعل العلميّة كان مورد أمانة، وإنّ صيغ بتحديد وظيفة عملية بجهة كان أصلاً محضاً. وإنّ صيغ باعتبار الأصل علماً من جهة المحرزيّة كان أصلاً محرّزاً. وإنّ صيغ بلسان تنزيل مؤدى الأصل منزلة الحكم الواقعي كان أصلاً تنزيلياً.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٣٣-٣٤

فهذه الفوارق نشأت من كيفية الصياغة في عالم الجعل والاعتبار. والمصنّف أشار إلى نقطة مهمة، لدفع ما توهم من كلام النائبني، من أنّ النائبني عندما يفرّق بهذا التفريق، يلاحظ عالم الأدلة والإثبات، فيكون الفارق صياغيًا إثباتيًا. فلا بد من التركيز على ما هو المستظهر من الدليل.

وهذا غير صحيح، وليس مقصودًا للمصنّف أيضًا؛ إذ فرق بين عالم الصياغات الإثباتية وبين عالم الصياغات الثبوتية؛ إذ ذكرنا أنّ الحكم تارة يُبحث في مقام الثبوت، وأخرى في مقام الإثبات. ففي عالم الثبوت لنا ملاك وإرادة وحكم وإنشاء. ولنا بعد ذلك إبراز للحكم والاعتبار، وهو ما تتكفله الأدلة الشرعية.

فعندما نقول: النائبني يرى الفارق صياغيًا، أفيريد به الصياغة في عالم الإثبات والأدلة؟ أم في عالم الثبوت ومرحلة العنصر الثالث؟

بعض الأعلام تلقى كلام النائبني وفهمه بأنّه ناظر إلى الصياغة الإثباتية، ولهذا لا بدّ من التركيز على الأدلة. فصحيحة زارة الأولى في الاستصحاب مثلاً أتجعل فردًا اعتباريًا من أفراد العلم؟ لتكون أمانة؟ أم تجعل الشكّ يقينًا؟ لتكون أصلًا محرزًا. أم تنزل مشكوك البقاء منزلة الحكم الواقعي؟ لتكون أصلًا تنزيليًا. أم تحدد الوظيفة العملية؟ لتكون أصلًا عمليًا محضًا.

فيكون المدار على الصياغة الإثباتية.

وبعض الأعلام تلقاه بأنّه ناظر إلى الصياغة الثبوتية؛ حيث إنّ الحكم الظاهري من مقولة الثبوت عند النائبني وغيره. فالحكم الظاهريّ فعل للمولى ويكون عنصرًا ثبوتيًا، وهو ثالث عناصر عالم الثبوت المتوقف على الإرادة والملاك.

فالأحكام الظاهريّة كالأحكام الواقعيّة لها وجود في عالم الإنشاء. فما هو المنشأ في عالم الثبوت؟ إن كان المنشأ جعل خبر الثقة علمًا كان أمانة. وإلا فلا.

وأما التركيز على الإثبات فليس لموضوعيّة في الإثبات بل بما هو مُبرز لعالم الثبوت؛ حيث لا كاشف عن ذاك العالم إلا هذا المبرز.

والسيد المصنّف يقرّر كلام النائيّ بأنّ مراد النائيّ بلحاظ عالم الثبوت. ولو كان البحث في الصياغات الإثباتيّة لتوقف الأمر على وجود دليل لفظي، ولولاه - كما في السيرة العقلانيّة وإمضاءها - لما أمكن تمييز الأصل عن الأمانة. ولكنّا ننظر في مثل السيرة العقلانيّة على النظر العقلانيّ، فإنّ تعامل العقلاء مع خبر الثقة تعامل العلم كان إمضاء الشارع للتمسك بخبر الثقة إمضاءً لهذا النظر. وكذا إذا تعامل العقلاء مع قاعدة اليد كقاعدة نظاميّة، غير معتبرة علمًا، فإمضاء الشارع إمضاء لهذا النظر.

فما عالم الإثبات إلا كاشف عن عالم الثبوت.

الإشكال الأوّل على النائيّ:

الحكم - كما عرفت - له مبادئ، فتارة نضع يدنا على مبادئه، وأخرى على ذاته - أي: العنصر الثالث -. وقلنا أنّ حقيقة الأحكام بمبادئها لا بصياغتها. فلنا أن نسأل النائيّ: لم يتوسل المولى في عالم الاعتبار تارة بجعل الشيء فردًا من العلم؟ وأخرى يجعله كذلك من حيث الجري العمليّ؟ وثالثة يقول: نزلت

مشكوك الحلية منزلة الحلية الواقعية؟ ورابعة لا يُعمل أيّة عناية؟ أفهذا جزاف لا مبرّر له؟

فلا بدّ من وجود أمر وراء هذه الصياغة الاعتباريّة يكون مبرّرًا لتولّد الصياغات المختلفة في عالم الاعتبار والجعل. فروح الأمانة تختلف عن روح الأصل، وكلّ أصل قد يختلف عن الآخر.

والنائيّ - بل وغيره - لم يوجّه هذا الأمر الذي به تفترق الصياغات. قال المصنّف في بحث "خصائص الأصول العمليّة" من الكتاب:

عرفنا فيما تقدّم أنّ الاصول العملية نوع من الأحكام الظاهرية الطريقية المجمولة بداعي تنجيز الأحكام الشرعية أو التعذير عنها، وهو نوع متميّز عن الأحكام الظاهرية في باب الأمارات. وقد مُيّز بينهما بعدّة وجوه:

الأول أنّ: الفرق بينهما ينشأ من اختلافهما في سنخ المجمعول في دليل حجّية الأمانة ودليل الأصل [...] وقد تقدّم الكلام عن ذلك، ومّر بنا أنّ هذا ليس هو الفرق الحقيقي.^١

ومقصوده بـ «وقد تقدّم الكلام في ذلك» مقامنا.

وراجع البحوث^٢، والمباحث^٣، وتقاريرات عبد الساتر^٤.

الإشكال الثاني على النائيّ:

^١ الحلقة الثالثة: ص ٣١٩

^٢ البحوث: ج ٥: ص ١١

^٣ المباحث: ج ٣: ص ٢٥

^٤ تقاريرات عبد الساتر: ج ١١: ص ١٨

لفظ "الأصل" أو "الأمانة" لم يرد في دليل لكي نبحثهما ونبحث الظاهر منهما والفرق بينهما. بل الأمانة عنوان مشير إلى مجموعة من الآثار عند الأصوليين، وكذا الأصل. وهناك آثار ارتكازية عند الأصوليين لكل منهما، فمن آثار الأمانة أنها تقوم مقام القطع الطريقي، ومنها أن لوازمها حجة. ومن آثار الأصل عدم قيام مقام القطع الموضوعي الطريقي ولا الصفتي، ومنها أن لوازمه ليست حجة. ومن آثارها أن الأمانات تقدم على الأصل، وترفع موضوع الأصل. وهكذا.

فأيّ فارق يُذكر بين الأمانة وبين الأصل لا بدّ أن يفي ببيان الآثار الارتكازية للأمانة وللأصل.

ويقول المصنّف إنّ هذه المحاولة التي ذكرها النائيني وركّز فيها على الصياغة، لا يفي -بغضّ النظر عن الإشكال الأوّل- بالآثار الارتكازية المعهودة لكلّ من الأمانة والأصل. وسيأتي أنّ التركيز على مسلك جعل العلميّة يقف في موارد لا حلّ لها عند المصنّف.

فكأنّ النائيني فرّق أولاً بين الأمانة وبين الأصل، ثم جاء إلى الآثار، والمصنّف لا يرى هذه الطريقة صحيحة، فلا بدّ من ملاحظة الآثار والتفريق بين الأصل وبين الأمانة بلحاظ هذه الآثار.

نوكل تحقيق مراد النائيني إلى بداية الأصول العمليّة حيث قال المصنّف:

وحاصل فذلّة الموقف: أنّه لم يرد عنوانا «الأمانة» و «الأصل» في دليل ليتكلّم عن تمييز أحدهما عن الآخر بأيّ نحو اتّفق، وإنّما تعبّر بالأمانة عن تلك

الحجّة التي لها آثارها المعهودة بما فيها إثباتها للأحكام الشرعية المترتبة على
[٣٢٠] اللوازم العقلية لمؤدّاها، ونعبر بالأصل عن ذلك الحكم الظاهري الذي
ليس له تلك الآثار. وقد عرفنا سابقاً أنّ مجرد كون المجعول في دليل الحجّة
الطريقة لا يفي بإثبات تلك الآثار للأمانة.^١

^١ الحلقة الثالثة: ص ٣١٩-٣٢٠

وتوضيح ذلك: أننا عرفنا سابقاً أنّ الأحكام الظاهرية مردّها إلى خطاباتٍ تُعيّن الأهمّ من الملاكات والمبادئ الواقعية حين يتطلّب كلّ نوعٍ منها ضمان الحفاظ عليه بنحوٍ ينافي ما يضمن به الحفاظ على النوع الآخر، وكلّ ذلك يحصل نتيجة الاختلاط بين الأنواع عند المكلف، وعدم تمييزه المباحات عن المحرّمات مثلاً.

والأهميّة التي تستدعي جعل الحكم الظاهري وفقاً لها: تارةً تكون بلحاظ الاحتمال، وأخرى بلحاظ المحتمل، وثالثةً بلحاظ الاحتمال والمحمّل معاً؛ فإنّ شكّ المكلف في الحكم يعني وجود احتمالين أو أكثر في تشخيص الواقع المشكوك، وحينئذٍ فإنّ قُدِّمت بعض الاحتمالات على البعض الآخر، وجعل الحكم الظاهريّ وفقاً لها، لقوة احتمالها وغلبة مصادفته للواقع بدون أخذ نوع المحتمل بعين الاعتبار، فهذا هو معنى الأهميّة بلحاظ الاحتمال، وبذلك يصبح الاحتمال المقدّم أمانة، سواء كان لسان الإنشاء والجعل للحكم الظاهريّ لسان جعل الطريقة، أو وجوب الجري على وفق الأمانة.^١

^١ الحلقة الثالثة: ص ٣٤

وصل بنا الكلام إلى ما أفاده المصنف في تحليل الفرق بين الأمانة وبين الأصل. وقد تقدم في أبحاث الجمع بين الحكمين الظاهري والواقعي -أي: في دفع شبهة ابن قبة- أنّ حقيقة الحكم الظاهري هي ما يعين الملاك الأهم في مقام التزاحم الحفظي.

فأيّ حكم ظاهريّ، سواء في مورد الأمارات أم في مورد الأصول العمليّة لا بد من أن يكون إنشاءً محدّدًا للملاك الأهم في مقام التزاحم الحفظي عند اختلاط الملاكات على المكلف.

فلنا أحكام واقعيّة، وهي لها أنواع متعددة، كالوجوب والحرمة والإباحة. وكلّ حكم من هذه الأحكام له مبادئ واقعيّة من المصلحة أو المفسدة أو التسهيل. فإذا حصل الاختلاط عند العبد بين الأحكام الواقعيّة، وفرضنا بحسب قاعدة الاشتراك أنّ المبادئ الواقعيّة ما زالت منحفظة في حين الاشتباه، فيُنشئ حكمًا ظاهريًّا ليحافظ على الملاكات الواقعيّة الأهم عند اختلاطها على العبد والاشتباه؛ إذ للمولى أغراض وملاكات، وهذا يستدعي تقديم الأهم على المهم في مقام التزاحم والاختلاط.

فإذا لاحظ مبادئ الإلزام اقتضى التحريك نحو حفظ الملاكات الإلزاميّة في مورد الشكّ، وإذا لاحظ مصلحة التسهيل اقتضى حفظ هذه المصلحة بإطلاق العنان. فالجعل والإنشاء -الذي هو حكم ظاهريّ- يحدّد لنا الملاك الأهم - كما تقدم تفصيله-.

ولكن ما هو الميزان في الحفظ على الملاك الأهم؟ وكيف يتحقق الحفظ؟

تارة يكون ملاك الحفظ ومحققه قوّة الاحتمال وقوّة الكشف، وأخرى قوّة المحتمل، وثالثة المجموع المركب من الأولين.

ففي الحالة الأولى يرى المولى أنّ في خبر الثقة -مثلاً- قدرة على حفظ الملاك الأهم في مقام التزام الحفظي؛ لأجل قوّة كاشفيّته وغلبة مطابقته للواقع بنحو يستدعي أن يكون محققاً للحفاظ على الملاك الأهم. فيلاحظ حيثية المطابقة للواقع وعدمه. ويرى هذه الحيثية تقتضي حفظ ملاك الأحكام الواقعيّة.

فخبر الثقة تارة يكون حافظاً لسبعين ملاكاً من مائة، فحفظه أكثر من تفريطه، أيّاً كان الحكم المنكشف به، سواء كان حكماً بالوجوب، أم بالحرمة، أم بغيرهما. فهو غير محدّد الهويّة ولا يلاحظ نوع خاصّ منه في تشريع الأمانة، بخلاف ما إذا دار بين الوجوب والإباحة مثلاً؛ فإنّ نوعاً خاصّاً من الحكم قد لوحظ فيه.

فإذا كانت حيثية الكاشفيّة قادرة على حفظ الملاك الأهم، وإنّ أدّى إلى وجود جهة عدم مطابقة بنسبة أقلّ، جعل المولى الحكم الظاهريّ في مورد الأمانة. فصار أمانة شرعيّة بعدما كان أمانة عقلائيّة.

ثم يأتي سؤال:

أتقصّدون أكثرية نسبة المطابقة من نسبة الخطأ بغضّ النظر عن الحكم القائمة عليه الأمانة؟ لازم هذا أنّ المولى متى رأى نسبة الكاشفيّة أكثر من نسبة الخطأ

شرّعها، وإن كان الحكم الذي أخطأت فيه الأمانة أهمّ ملائماً. والعقلاء لا يتمسكون بحشية الكمّ دون الكيف، بل يلاحظون المعادلة الكمية والكيفية. على أنّ كلّ أمانة نسبة مطابقتها للواقع أكثر من نسبة خطئها، وهذا مقتضى الأمانة. فلا بدّ من تشريع جميع الأمانات من الشارع، أو قبول الشارع كلّ أمانة أقوى في جهة الكاشفة من أخرى شرّعها. فليس هذا مقصوداً للمصنّف قطعاً.

جواب الإشكاليين

هنا تحليلان لكلام المصنّف:

التحليل الأوّل: مراد المصنّف أنّنا نلاحظ الأمانة، فإذا رأى المولى أنّها غالبية المطابقة للواقع بنحو تكون حافظة لعدد أكبر من الأحكام الواقعية شرّعها. فيأتي الإشكاليان المذكوران.

ويمكن دفع الإشكال على هذا التحليل بأنّ الأمانة تُلاحظ فيها حيثية الكاشفة بلحاظ الملابس الخارجية، أو بلحاظها أمانةً وبما هي هي. فتارة نلاحظ خبر الثقة بما هو خبر ثقة، بغضّ النظر عن الملابس الخارجية، فنرى له كاشفة نوعية عن الواقع، بغضّ النظر عن الملابس. وأخرى نلاحظها في طول الملابس الخارجية، كما إذا لاحظناه مع لحاظ كثرة الكذابين والمزورين في الخارج. فالملابسات الخارجية في هذا الفرض تؤدي إلى ضعف نسبة المطابقة للواقع. فالظنّ الفعليّ يضعف.

ولا شكّ أنّ المولى يلاحظ الحالة الفعلية للأمانة مع ما يلبسها في الخارج.

فإذا علم الشارع بالملابس التي تكتنف بهذه الأمانة دون تلك، قد يرى أنّ هذه ليس فيها غلبة مطابقة فيما سبّلت به العبد، فلا يجعلها حجة. وإن كانت الأمانات بلحاظ مجموعها ودون لحاظ الملابس غالبية المطابقة. ولا يهم الشارع خبر الثقة بما هو خبر ثقة، بل يهمه خبر الثقة الداخل في أغراضه.

فلا يرد أيّ من الإشكالين؛

فلا ينبغي أن يُقال: لا بد من حجية جميع الأمانات.

ولا أنّ الأمانة الأقوى مقبولة إذا كان الأضعف منها حجة؛ إذ لا يعلم العبد بالملابس.

التحليل الثاني: مراده أنّ الملاك في جعل الشارع للحكم الظاهريّ في مورد الأمانات هو قوّة الكاشفيّة بما هي حافظة للملاك الأهم في مقام التزام الحفظيّ. فلنا أحكام واقعيّة وملاكات مختلفة، والمولى يرى مستوى من الملاك أهمّ من غيره. فخير الثقة والشهرة الفتوائيّة أمانتان كاشفتان غالبًا، ولكنّ ذلك لا يساوق كون الغلبة حافظة للملاك الأهمّ. فإذا كان للمولى مائة تكليف، وكانت الشهرة تصيب الواقع بنسبة ستين بالمائة، ولكنّها لا تحافظ على الملاك الأهمّ، لم يشرّعها المولى. بخلاف خبر الثقة مثلاً إذا رآه حافظاً للملاك الأهمّ، فيشرّعه وإن لم تزد في كاشفيّته على ستين بالمائة.

فالمهم هي الكاشفيّة المستدعية للحفاظ على الملاك الأهمّ.

فلا يرد أيّ من الإشكالين على هذا التحليل أيضًا؛

لأنّ المدعى أنّا نستكشف بجعل الشارع أنّ هذه الأمانة تحفظ الملاك الأهم في مقام التزاحم الحفظي.

وربّ أمانة نسبة الكشف فيها أقوى، ولكن لا تقع في سياق حفظ الملاك الأهم.

ولهذا ذهب جمع إلى عدم حجية الاطمئنان، مع أنّ الاطمئنان أقوى من خبر الثقة. وكذا ذهب جمع إلى عدم حجية خبر الثقة في الموضوعات، مع أنّه أقوى من قاعدة اليد وسوق المسلمين مثلاً. وهذا التحليل هو مراد المصنّف بحسب كلماته.

قوله: «مرّدّها إلى خطابات»:

أي: إلى اعتبارات وإنشاءات في عالم الثبوت.

قوله: «بلحاظ الاحتمال»:

أي: بلحاظ الكاشفيّة.

قوله: «يصبح الاحتمال المقدّم أمانة»:

ظاهر العبارة أنّ الأمانة هي الاحتمال المقدم، أي: جهة الصدق فيها.

٤٨ - أقسام الحكم الظاهريّ ٦

١٤٤١/٥/٩ - الأحد

وإن قُدِّمت بعض الاحتمالات على البعض الآخر لأهمّيّة المحتمل بدون دخلٍ لكاشفية الاحتمال في ذلك كان الحكم من الأصول العملية البحتة، كأصالة الإباحة وأصالة الاحتياط الملحوظ في أحدهما أهمّيّة الحكم الترخيصيّ المحتمل، وفي الآخر أهمّيّة الحكم الإلزاميّ المحتمل بقطع النظر عن درجة الاحتمال، سواء كان لسان الإنشاء والجعل للحكم الظاهريّ لسان تسجيل وظيفة عملية، أو لسان جعل الطريقة.

وإن قُدِّمت بعض الاحتمالات على البعض الآخر بلحاظ كلا الأمرين من [٣٥] الاحتمال والمحمّل، كان الحكم من الأصول العملية التنزيلية أو المحرزة - كقاعدة الفراغ -.

نعم. الأنسب في موارد التقديم بلحاظ قوّة الاحتمال أن يصاغ الحكم الظاهريّ بلسان جعل الطريقيّة. والأنسب في موارد التقديم بلحاظ قوّة المحتمل أن يصاغ بلسان تسجيل الوظيفة. لا أنّ هذا الاختلاف الصياغيّ هو جوهر الفرق بين الأمارات والأصول.^١

^١ الحلقة الثالثة: ص ٣٤-٣٥

مورد الأمانة

كان البحث في حقيقة الحكم الظاهريّ في مورد الأمانة والأصل، وكيفية التفريق بينهما. فانتبهنا إلى أنّ الملاك في الجعل إذا كان لحاظ حيثية الكاشفية بما يوجب حفظ الملاك الواقعي في مورد التزام الحفظيّ، كان المورد مورد الأمانة. فيلاحظ الشارع حيثية كاشفية الأمانة عن الواقع بما يكون حافظاً للملاك الأهمّ. ولا علاقة لنا بنوع المحتمل؛ لعدم تعيين الهوية. فإذا أخبر الثقة بعدم وجوب صلاة الجمعة، أو جواز أكل لحم الأرنب، فالشارع في مقام اعتبار الأمانة حجةً شرعيةً لاحظ كاشفية خبر الثقة عن الواقع بما يُوجب حفظ الملاك الأهمّ في مورد التزام الحفظيّ. ولم يلاحظ نوع الحكم القائم عليه الخبر. فالخبر هنا قام على حكم ترخيصيّ، وحجتيه ليست لأجل أهمية المباحات في أخبار الثقات من غير المباحات؛ إذ لم ينظر إلى نوع الحكم المستفاد من خبر الثقة. بل جعل الحجية لخبر الثقة قبل تحديد هويّة حكمه. فالنكته أنّ للمولى أحكاماً واقعيةً ومبادئ للأحكام الواقعية. ولخبر الثقة جهة الصدق والمطابقة وجهة الكذب وعدم المطابقة. فإذا رأى المولى أنّ جهة الصدق سنخ جهة تقتضي حفظ الملاك الأهمّ شرع الأمانة وجعلها حجةً. فالمولى ينظر إلى المقدار الذي يُحفظ بهذه الأمانة من أحكامه - بما يعمّ الوجوب والحرمة وغيرهما - والمقدار الذي يفوت به، أف تكون جهة الصدق حافظة للملاكات الواقعية في التزام الحفظيّ من حيث الكمّ والكيف؟ أم لا؟ فليس المدار على غلبة الصدق، بل الغلبة التي تحفظ الملاك الواقعيّ.

وبهذا البيان تندفع الإشكالات على المصنّف.

مورد الأصل المحض

هذا كله في مورد الأمانة. أمّا الأصل العمليّ فهو الحكم الظاهريّ الذي يشرّع لحفظ الملاك الأهمّ في مورد التزاحم الحفظيّ لا لحشية قوّة الاحتمال -أي: قوّة الكشف-.

وهذا تارة تُلحظ فيه قوّة المحتمل محضاً، ويسمّى بالأصل العمليّ المحض. وأخرى يُلحظ فيه المجموع المركّب بما هو مجموع، أي: حشية المحتمل والاحتمال.

أمّا الأصل العمليّ المحض فقد قرّرناه في الجمع بين الحكمين الظاهري والواقعيّ. وهو أنّ المكلف إذا اختلط عليه الواقع ولم يعلم: الحكم في المورد أهو الحرمة؟ أم غيرها ما عدا الوجوب؟ كما إذا شكّ في التّن أهو حرام؟ أم لا؟

فهناك أحكام واقعيّة إلزاميّة وهناك أحكام واقعيّة ترخيصيّة. فينظر المولى: الأهمّ عنده في مورد الاشتباه ملاك الأحكام الترخيصيّة؟ لتقدح الداعوية من قبل مصلحة التسهيل نحو ما يقتضي هذا الملاك حتى في مورد الشكّ. ومقتضى توسيع دائرة المحرّكيّة لمورد الجهل والشكّ: تشريع أصالة البراءة؛ إذ يحفظ بها الملاك الواقعيّ الأهمّ -وهو ملاك الأحكام الترخيصيّة-. لا لأنّ أصالة البراءة فيها أماريّة وكاشفيّة عن الواقع. وإنّما شرّعت بالنظر إلى حكم محدّد، وهو الإلزام بالحرمة أو الوجوب.

أم الأهم في مورد اشتباه ملاك الأحكام الإلزامية؟ لتتقدح الداعوية نحو تشريع الاحتياط في مورد الشك - كما يقول الأخباري على خلاف بينهم في شموله للشبهات الوجوبية-.

مورد الأصل المحرز

وهناك حالة وسطية يلاحظ فيها المولى الكاشفية ويلاحظ نوع الحكم المشكوك، وهو في الأصل المحرز، كقاعدة الفراغ. فالظاهر من تحليل قاعدة الفراغ أن الشارع اعتبرها لنكتتين معاً:

- الكاشفية - وهي المسمّاة بالاذكارية-.

فيقال: يوجد كاشف ظني في مورد قاعدة الفراغ عن صحة العمل. وهو أن المكلف في مقام التصدي للامتنال غالباً ما يكون ملتفتاً للمركب الذي هو في صدد امتثاله. ولذا ورد في الرواية: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» وهذا كاشف ظني عن مطابقة المأتي به للمأمور به.

ولو خلينا وهذه النكتة لقلنا بكون قاعدة الفراغ أمانة، ولكن الذي يظهر من النصوص أن الكاشفية ليست الملاك الوحيد. بل لا بد من نكتة أخرى:

● كون العمل عملاً قد فرغ عنه

ولذا ذهب كثير منهم بعدم جريانها في حال الامتنال والاشتغال بالعمل. فإذا كان المكلف في حال الوضوء وشك حين غسل اليد في غسل الوجه بنحو صحيح. فنكتة الكاشفية والاذكارية موجودة، ولكن الشارع قال: لا تجري قاعدة الفراغ في أثناء الوضوء حتى لو قلنا بجريانها أثناء الصلاة.

واختلفوا أيضاً في اختصاص القاعدة بالصلاة أو جريانه في غيرها.
فنوع الحكم المشكوك ملحوظ في جعل هذه القاعدة؛ لأنّ القدر المتيقن منها
الشكّ في العمل بعد الفراغ عنه.
وكذا في قاعدة التجاوز؛ حيث يُشترط فيها الدخول في الغير، وهذه النكته
لا علاقة لها بالكاشفيّة.

فالحاصل أنّ لحاظ مجموع النكتتين هو الموجب لحفظ الملاك الواقعيّ الأهمّ في
التزاحم الحفظيّ. فيكون أصلاً محرّزاً، وإنّ كان عند العقلاء أمانةً. فالشارع في
مقام الاعتبار والجعل لاحظ حيثيّة الكاشفيّة وحيثيّة نوع الحكم كليهما.
فالحكم الظاهريّ في حكم الأمارات أو الأصول المحضة أو غير المحضة شرّع
لحفظ الملاك الواقعيّ الأهمّ في التزاحم الحفظيّ، وغايته أنّ النكته الحافظة إمّا
الكاشفيّة، وإمّا نوع الحكم فقط، وإمّا كلاهما.

وبهذا يتبين أنّ المدار ليس على الصياغة في عالم الاعتبار، سواء صاغ المولى
حكمه بجعل العلميّة، أم بجعل الحكم المماثل، أم بوجوب اتباع الأمانة، أم
بوجوب ترتيب الأثر. بل المدار على لحاظ حيثية الاعتبار لحفظ الملاك الأهمّ،
أو لحاظ غيرها.

فالحاصل أنّ: النقطة المشتركة في أيّ حكم ظاهري سواء في مورد الأمانة أو
الأصل هي الحافظة للملاك الأهمّ.

فلو جعل الشارع الحكم الظاهري في مورد الأمانة كان ذلك على أساس قوة
الاحتمال بنحو يكون العامل المذكور حافظاً للملاكات الواقعية الأهمّ.

فقوة الاحتمال والعامل الكمي ان كان حافظا للملاكات الواقعية الالهة
اقتضى ذلك جعل الأمانة على أساسه وإلا فلا. فالحافظة في الأمانة بلحاظ
العامل الكمي. فليس الملحوظ دائرة المباحات مثلاً واعتبار أهميتها من غيرها،
بل الملحوظ النسبة المئوية المنحظة من الأحكام، وبعض هذه النسبة مباحات
وبعضها واجبات وهكذا. وهذا المجموع أهم من الذي سيفوت.

وأما في الأصول فالحافظة بلحاظ العامل الكمي بحيث يلحظ نوع الحكم
المحدد، كالدوران بين الإلزام والإباحة.

فتارة يكون الحكم المشكوك محدد الهوية، كما في دوران الأمر بين الإلزام
والإباحة في مورد الشبهة الحكمية في التكليف، فيلاحظ المولى الملاك الواقعي
الأهم: أهو ملاك الإلزام؟ أم ملاك الإباحة الاقتضائية؟ ويجعل الحكم على
طبقه. وهذا هو الأصل.

وأخرى يكون غير محدد الهوية، كمورد قيام خبر الثقة، سواء دلّ على الوجوب
أم على الحرمة أم على الإباحة.

فهنا لا يلاحظ أهمية المحتمل بمعنى أنه لا يلاحظ هوية محددة يدور الأمر بينه
وبين غيره، بل يلاحظ الكاشفية والعامل الكمي الذي سينحفظ في مجموع
الأحكام المختلفة الهوية والنوع. فإن كان المجموع المنحفظ أهم مما ينحفظ
بعدم جعل الحجية، شرع الحجية للأمانة.

والنكته هي أنّ العامل الكمي هنا سيكون حافظاً لمجموع الملاكات الواقعة الأهم التي بعضها مباحات وبعضها واجبات وبعضها محرمات. وليس الملحوظ في تشريع حجية الأمانة كون ملاك المباحات أهمّ من ملاك الإلزام كما قلنا في الأصول العملية؛ لعدم تحدد الهوية للحكم كما عرفت في مورد الأمارات.

قوله: «كان الحكم من الأصول العملية التنزيلية أو المحرزة»: فلا فرق عند المصنّف بين الأصل التنزيلي وبين الأصل المحرز. بل الأصل العمليّ محض وغير محض.

قوله: «الأنسب»: هو الأنسب مناسبة عرفيّة، وليس حقيقة الحكم.

٤٩ - أقسام الحكم الظاهريّ ٧ - تنافي الأحكام الظاهريّة

١١/٥/١٤٤١ - الثلاثاء

التنافي بين الأحكام الظاهريّة:

عرفنا سابقاً أنّ الأحكام الواقعية المتغايرة نوعاً - كالوجوب والحرمة والإباحة - متضادّة، وهذا يعني أنّ من المستحيل أن يثبت حكمان واقعيّان متغايران على شيءٍ واحد، سواء علم المكلف بذلك، أو لا؛ لاستحالة اجتماع الضدّين في الواقع.

والسؤال هنا هو أنّ: اجتماع حكمين ظاهريّين متغايرين نوعاً هل هو معقول؟ أو لا؟ فهل يمكن أن يكون مشكوك الحرمة حراماً ظاهراً ومباحاً ظاهراً في نفس الوقت؟

والجواب على هذا السؤال يختلف باختلاف المبنى في تصوير الحكم الظاهريّ والتوفيق بينه وبين الأحكام الواقعية. فإن أخذنا بوجهة النظر القائلة بأنّ مبادئ الحكم الظاهريّ ثابتة في نفس جعله لا في متعلّقه أمكن جعل حكمين ظاهريّين بالإباحة والحرمة معاً. [... ٣٦ ...]

وأما على مسلكننا في تفسير الأحكام الظاهرية وأنها خطابات تحدّد ما هو الأهمّ من الملاكات الواقعية المختلطة، فالخطابان الظاهريان المختلفان - كالإباحة والمنع - متضادّان بنفسيهما.^١

ما زال البحث فيما أفاده المصنف في التفريق بين الأمانة وبين الأصل، وقد تلخّص أنّ الفارق بينهما فارق سابق على رتبة الصياغة، فهو في رتبة الاعتبار والجعل.

فتارة يلاحظ المولى حيثية الكاشفية التي تحفظ الملاك الأهم في مقام التزام الحفظي، فيكون المورد الملاحظ فيه نكتة الكاشفية مورد الأمانة، سواء عبّر عنه بلسان جعل العلمية أم لا.

وأخرى لا يكون تمام النكتة الكاشفية فليس المورد مورد أمانة، بل مورد الأصل، سواء لوحظت قوة المحتمل، أم المجموع من المحتمل والاحتمال. وبناءً على ذلك لا تهمّنا الصياغات المختلفة للأدلة. غايته أنّنا لا نستطيع الوصول إلى الملاك والنكتة التي اقتضت الجعل، بل لا بد من كاشف عن تلك النكتة، لنعلم: ألاحظ نكتة الكاشفية في مقام الاعتبار؟ أم المحتمل؟ أم مجموعهما؟

فالبحت في حاقّ الفرق بين الأمانة وبين الأصل فرقاً ثبوتياً. وقد بيّناه. وأما كيفية استكشاف لحاظ المولى في مقام الاعتبار فهو بحث لا علاقة له بمحلّ

^١ الحلقة الثالثة: ص ٣٥-٣٦

كلامنا. فالكلام في القضايا الحقيقيّة بغضّ النظر عن تشخيص المورد الخارجيّ.

فلا بدّ من مراجعة مناسبات الحكم والموضوع، والكاشف الإثباتي، وما إلى ذلك لتشخيص المورد الخارجيّ.

وهذا يأتي على كلام الميرزا النائينيّ أيضاً؛ حيث يرى الفارق في الصياغة الثبوتية لا الإثباتية. فلنا أن نسأله: ما أدراك كيف صاغ المولى حكمه في مرحلة الجعل؟ فلا بد من بحث مستأنف في الكاشف عن الصياغة الثبوتية.

بل هو من وظيفة الفقيه أكثر من أن يكون وظيفة للأصوليّ.

ولهذا وبناءً على كلام المصنّف، إذا كانت الصياغة الإثباتية: وجوب اتباع خبر الثقة، لا جعل العلمية، ولكن استكشفنا لحاظ المولى حيثية الكاشفية، كان أمانة وإن لم تكن الصياغة الإثباتية صياغة جعل العلمية.

تنبيه:

بمراجعة كلمات السيد المصنّف نجده ذكر في البحوث في بحث الجمع بين الحكمين الواقعيّ والظاهريّ، وفي بحث الفرق بين الأمارات والأصول ما ذكرناه من التحليل. ولكنّا بملاحظة ما قرّر في المباحث^١ نجد تحليلاً آخر غير ما هو موجود في البحوث وفي الحلقة الثالثة، وحاصله أنّ لا بدّ من التفصيل في حقيقة الحكم الظاهريّ بين ما إذا عمل المقنن الغيب في تقنينه، وبين ما إذا لم يُعمله. فإنّ كنّا نتكلم عن لحاظ المولى لأجل معالجة الاشتباه والاختلاط

^١ مباحث الأصول: ج ٣: ص ٢٥-٢٦

الواقع على عبيده بما هو مولى يعلم الغيب، فلا يوجد ترجيح بقوة الاحتمال، بل كـله بلحاظ المحتمل، أي: بلحاظ مبادئ الأحكام الواقعية كمّا أو كيفاً. فليست حيثة الكاشفية ملحوظة رأساً. فقال:

وليس مقصودنا من الترجيح في جانب المحتمل هو الترجيح الكيفي فحسب، بل قد يكون الترجيح بلحاظ الكمّ. ولا ينبغي الخلط بين الترجيح بأقوائية المحتمل بلحاظ الكمّ، والترجح بأقوائية الاحتمال.^١

فلا فرق بين الأمانة وبين الأصل بهذا اللحاظ، ويترتب عليه أنّ مثبتات الأمارات ليست بحجة. وأما إنّ لم تتعلق مصلحة المقنّن بإعمال الجانب الغيبيّ، وإمّا نزل نفسه منزلة المقنّن العقلانيّ، فيصحّ التقسيم المذكور بمراعاة قوة الاحتمال تارة، ومراعاة قوّة المحتمل بلحاظ العامل الكيفيّ أخرى، ومراعاتهما معاً ثالثة. وعلى هذا تكون لوازم الأمارات حجة. وهذا هو الموافق لكلماته في لوازم الأمارات. فانظر في وجه الفرق بين ما هو مذكور في المباحث، وبين ما هو مذكور في باقي كلمات المصنّف.

التنافي في الأحكام الظاهرية

^١ مباحث الأصول: ج ٣: ص ٢٦

الغرض من هذا البحث أن يُجاب عن سؤال، وهو أنكم قلتم بتضاد الأحكام الواقعية فيما بينها، فلا يمكن اجتماعها على موضوع واحد، وقد أثبتنا في مناقشة ابن قبة عدم المانع من اجتماع حكم ظاهري مع حكم واقعي. أفيمكن اجتماع حكمين ظاهريين على موضوع واحد؟ بأن يكون أكل لحم الأرنب مثلاً معروضاً للإباحة الظاهرية بأصالة الحلّ والحرمة الظاهرية بالاستصحاب. ولهذا البحث آثار عملية يأتي بيانها.

ولا علاقة لهذا البحث بعلم المكلف وجهله، وإنما الكلام في تحقق التنافي في المبادئ.

والجواب عن هذا السؤال مبني على اختلاف المسالك في الجمع بين الحكمين الظاهري والواقعي، وهنا مسلكان:

المسلك الأول: ما ركّز عليه السيد الخوئي في رفع إشكال التضاد والجمع بين الحكمين، من أنّ ملاك الظاهري في الجعل، وملاك الواقعي في المتعلّق. فلا مانع -على هذا- من اجتماع حكمين ظاهريين متغايرين نوعاً على موضوع واحد.

المسلك الثاني: ما ركّز عليه المصنّف من أنّ مبدأ الحكم الظاهري عين مبدأ الحكم الواقعي، لا في جعله. فيستحيل -على هذا- اجتماع حكمين ظاهريين على موضوع واحد كاستحالة اجتماع الواقعيين. فهنا دعويان ينبغي بيان دليليهما.

قوله: «متغايرين نوعاً»:

لأنّ البحث لا يأتي في المتغايرين جنساً كالوجوب وتعلّق الزكاة.

٥٠ - تنافي الأحكام الظاهرية ٢

١٢/٥/١٤٤١ - الأربعاء

فإن أخذنا بوجهة النظر القائلة بأن مبادئ الحكم الظاهري ثابتة في نفس جعله لا في متعلقه، أمكن جعل حكمين ظاهريين بالإباحة والحرمة معًا، على شرط أن لا يكونا واصلين معًا؛ فإنّه في حالة عدم وصول كليهما معًا لا تنافي بينهما، لا بلحاظ نفس الجعل؛ لأنّه مجرد [٣٦] اعتبار، ولا بلحاظ المبادئ؛ لأنّ مركزها ليس واحدًا، بل مبادئ كلّ حكمٍ في نفس جعله لا في متعلقه، ولا بلحاظ عالم الامتثال والتنجز والتعذير؛ لأنّ أحدهما على الأقلّ غير واصلٍ فلا أثر عمليّ له. وأمّا في حالة وصولهما معًا فهما متنافيان متضادّان؛ لأنّ أحدهما ينجز والآخر يؤمّن.

وأمّا على مسلكنا في تفسير الأحكام الظاهرية وأنها خطابات تحدّد ما هو الأهمّ من الملاكات الواقعية المختلطة، فالخطابان الظاهريان المختلفان - كالإباحة والمنع - متضادّان بنفسيهما، سواء وصلا إلى المكلف أو لا؛ لأنّ الأوّل يثبت أهميّة ملاك المباحات الواقعية، والثاني يثبت أهميّة ملاك المحرّمات الواقعية، ولا يمكن أن يكون كلّ من هذين الملاكين أهمّ من الآخر، كما هو واضح.^١

^١ الحلقة الثالثة: ص ٣٥-٣٦

كان الكلام في التنافي بين الأحكام الظاهريّة، وذكرنا أنّ في تنافي الأحكام الظاهريّة مسلكين:

المسلك الأوّل: مسلك السيد الخوئيّ

أفاد السيد الخوئيّ في بحث الجمع بين الحكم الواقعي وبين الحكم الظاهريّ أنّ التنافي بينهما تارة بلحاظ المبدأ، وأخرى بلحاظ المنتهى، وثالثة بلحاظ الاعتبار. فعندما تدّعون التنافي بين الحكمين، أتعونه بلحاظ المبدأ؟ أم المنتهى؟ أم الاعتبار؟

فإنّ كان المراد التنافي بلحاظ الاعتبار فالجواب واضح؛ إذ الاعتبار بما هو اعتبار سهل المؤونة، ولا تنافي بين الاعتبارين، ولو كانا اعتبارين لحكمين واقعيّين، فضلاً عن الظاهريّ والواقعيّ.

وإنّ كان المراد بلحاظ المحرّكيّة، فالمفروض أنّ الحكم الواقعيّ والحكم الظاهريّ لا يصلان إلى المكلف معاً، فالظاهريّ قد أخذ في موضوعه الجهل بالحكم الواقعيّ.

وإنّ كان بلحاظ المبادئ فهو فرع وحدة المصّب، والمفروض أنّ مصّب مبدأ الظاهريّ في الجعل، ومصّب مبدأ الواقعيّ في المتعلق. والتنافي فرع وحدة المصّب والموضوع.

ونفس هذا التحليل يمكن تطبيقه في التنافي بين الظاهريّين، فإذا فرضنا أنّ هناك حرمة ظاهريّة، وإباحة ظاهريّة، فالموجب للتنافي بينهما:

تارة يُفرض بلحاظ المبادئ، فلا تنافي؛ لأنّ مبدأ الإباحة الظاهريّ ملاك في جعل الإباحة، ومبدأ الحرمة الظاهريّة ملاك في جعله الحرمة، فهناك مصبّان، ولم يجتمع المبدآن في محلّ واحد ليحصل التنافي.

وأخرى يُفرض بلحاظ الاعتبار بما هو اعتبار؛ إذ الاعتبار سهل المؤونة. كيف؟ ويمكن اجتماع اعتبارين واقعيّين.

وثالثة يُفرض بلحاظ عالم الوصول. فإذا فُرض وصولهما معًا حصل التنافي؛ لأنّ متطلبات عالم الامتثال للحرمة غير متطلبات عالم الامتثال للإباحة أو الوجوب؛ فإنّ متطلبات الحرمة الزاجرية ويكون موضوعًا لحكم العقل بالمنجزية وحسن العقاب مع البيان. بخلاف الإباحة الظاهريّة فإنّها تقتضي إرخاء العنان والمعدوريّة.

فيحصل التنافي بلحاظ مرحلة الوصول. ومن هنا ينكشف الفارق المهم بين التنافي في الأحكام الواقعيّة وبين التنافي في الأحكام الظاهريّة؛ فإنّ التنافي في الأحكام الواقعيّة نفس أمريّ في عالم الثبوت بغضّ النظر عن الوصول وعدم الوصول، والتنافي في الأحكام الظاهريّة عرضيّ في عالم الإثبات.

فلا مانع من أن يشرّع المولى في عالم الثبوت الوجوب الظاهريّ الإنشائيّ والحرمة الظاهريّة الإنشائيّة، إلا أنّ فعليّتهما معًا غير معقولة. ويكفي لرفع التنافي عدم وصول أحد الحكمين.

هذا تحليل مبنى السيد الخوئيّ -قدّس سره-.

تنبيه:

عندما نقول: «التنافي بينهما بلحاظ المنتهى ومتطلبات الامتثال» أنريد بذلك التنافي بين الحكمين الظاهريين في مرحلة الفعلية؟ أم في مرحلة التنجّز والوصول؟

ينبغي التفريق بين مرحلتَي الفعلية والتنجّز؛ فإنّ الفعلية -على مبنى المشهور- منوطة بتحقيق موضوع الحكم في الخارج، سواء علم به المكلف أم لا. فمتى وُجد مستطيع في الخارج صار وجوب الحج فعليًا. ولكنّ الفعلية ليست موضوعًا لوجوب الامتثال والمنجزية والمعدّرية والمحرّكية والزاجرية؛ فإنّها منوطة بوصول الحكم الفعلي والعلم به، وجدانًا أو بأمانة. فإذا علم المكلف بوصول الكبرى -وهي وجوب الحج على المستطيع- وعلم بالصغرى -وهي أنّه مستطيع- صارت الفعلية معلومة عنده، فيحكم العقل بالمنجزية؛ فإنّ موضوع المنجزية هو التكليف الفعليّ الواصل.

ومقامنا من هذا القبيل؛ فإنّ المشكلة في الوصولين لا في الفعليتين. فإذا جئنا إلى أصالة الإباحة وجدنا موضوعها: الشك في أنّ الشيء حلال، فالحليلة الظاهرية ثابتة سواء أعلّم المكلف بأصالة الحلّ، أم لم يعلم.

وكذا الاستصحاب، تثبت الوظيفة الفعلية متى كان المكلف على يقين بالحالة السابقة، سواء أعلّم بتشريع الاستصحاب، أم لم يعلم.

ففعليّة الأحكام غير مرتبطة بعلم المكلف بالقضايا الجعلية. فلا مانع من أن يشرّع الشارع الإباحة الظاهرية وأن يشرّع الحرمة الظاهرية؛ حيث إنّ المكلف لم يصل إليه الحكمان الظاهريان معًا.

وإنّما المشكلة إذا علم بهما؛ فإنّ العقل يحكم حينئذٍ بوجود التنافي بين الفعليتين الظاهريّتين. فالمشكلة في وصولهما، لا في الفعليتين. فيحصل التعارض بين مقتضى إطلاق دليل الاستصحاب وبين إطلاق دليل الإباحة، فيبحث كيفية حلّ التعارض في بابه.

المسلك الثاني: مسلك المصنّف

يقول المصنّف أنّ التنافي بين الحكمين الظاهريّين واقعيّ بلحاظ المبادئ، سواء وصلا إلى المكلف أم لا، كالتنافي بين الحكمين الواقعيّين. فكما لا يُعقل تشريع الوجوب الواقعيّ والحرمة الواقعيّة في موضوع واحد، كذلك لا يُعقل تشريع الوجوب الظاهريّ والحرمة الظاهريّة في موضوع واحد؛ لما عرفت من أنّ مبادئ أحكام الظاهريّة عين مبادئ الأحكام الواقعيّة، فهي في فعل المكلف.

فالحكم الظاهريّ شرّع لأجل حفظ الملاك الأهمّ في التزام الحفظيّ، فلا يخلو من أن يقتضي الملاك الأهمّ حكماً واقعياً بالإباحة؛ لكون الملاك الأهمّ ملاك الإباحة الاقتضائية، ومن أن يقتضي الملاك الأهمّ حكماً واقعياً بالإلزام، ومقتضى الحرمة الظاهريّة أو الوجوب الظاهريّ أنّ الملاك الأهمّ الواقعيّ هو ملاك الإلزام. فلا يُعقل أن يكون الأهمّ هو الإباحة، ويكون الأهمّ هو الإلزام، فيشرّع حكمين ظاهريّين متنافيين.

فالمشكلة تنشأ في عالم الثبوت قبل أن يصل إلى المكلف.

وسياقي الأثر العملي المترتب على هذا الخلاف فيما عنونه المصنّف بـ "موارد جريان الأصول العمليّة"^١؛ حيث قال:

وقد يعترض على ذلك بأنّ: الأحكام الظاهريّة - كما تقدم في الجزء السابق - متنافية بوجوداتها الواقعيّة.^٢

إلى آخره.

تنبيه ثانٍ:

إذا راجعنا كلمات السيد الخوئي وجدناه يصرّح بثبوت التنافي بين الحكمين الظاهريّين في مرحلة سابقة على مرحلة الوصول - كالأحكام الواقعيّة -، فقد ورد في الدراسات:

فالتكليفان الإلزاميان أحدهما بفعل شيء والآخر بتركه وإن كانا اعتباريين، ولا مضادة بينهما ذاتاً، ولكن حيث أنّ الإلزام بالفعل ناشئ عن الشوق به أو ثبوت مصلحة فيه، [١٢١] والإلزام بالترك ناشئ عن كراهة الفعل أو ثبوت مفسدة فيه، واجتماع الأمرين مستحيل كما هو واضح، فتقع المضادة بين التكليفين بواسطة المبدأ، وكذلك بواسطة المنتهى، فإنّ المكلف بعد وصول كلا التكليفين إليه لا يمكنه امتثالهما معاً، وهكذا الكلام فيما إذا تعلق تكليف

^١ الحلقة الثالثة: ص ٣٢٥-٣٢٦

^٢ الحلقة الثالثة: ص ٣٢٦

الإلزامي وتكليف ترخيصي بشيء واحد. وهذا التضاد العرضي إنما يلزم فيما إذا كان الحكمان كلاهما واقعيتين، أو كلاهما ظاهريتين.^١

فيظهر أنّ التنافي بين الحكمين الظاهريين كالتنافي بين الحكمين الواقعيين وبلحاظ المبدأ.

فكيف يمكن الجمع بين ما ذكره المصنّف وبين مبنى السيد الخوئي؟
يمكن توجيه كلام المصنّف بأنّه ليس في مقام تبين رأي السيد الخوئي في المسألة، وإنّما يتكلم عن لوازم المبنى. فيريد أن يقول: البناء على مسلك السيد الخوئي في مبادئ الحكم الظاهريّ لم يصح القول بالتنافي بينهما في مرحلة المبادئ. فهو في مقام إلزام السيد الخوئي -قدّس سرّه-، لا أنّ السيد الخوئيّ -قدّس سرّه- ملتزم بذلك.

هذا، ولكنّ المشكلة ناشئة من تفسير المصنّف لمبنى السيد الخوئيّ؛ فإنّ قلنا أنّ المبادئ في الجعل بنحو الموضوعيّة صحّ الإشكال، وإنّ قلنا أنّ المبادئ في الجعل بنحو الطريقيّة وبما هو طريق إلى الواقع، فلا يرد ما ذكره المصنّف. فلا يمكن أن يكون ذو الطريق الواحد مجعولاً للحفاظ عليه الإلزام والإباحة.
ومن هنا يكون التنافي على مبنى السيد الخوئيّ بينهما في مرحلة الجعل.

^١ الدراسات: ج ٣: ص ١٢٠-١٢١

وظيفة الأحكام الظاهرية:

وبعد أن اتضح أنّ الأحكام الظاهرية خطابات لضمان ما هو الأهم من الأحكام الواقعية ومبادئها، وليس لها مبادئ في مقابلها، نخرج من ذلك بنتيجة، وهي أنّ: الخطاب الظاهري وظيفته التنجيز والتعدير بلحاظ الأحكام الواقعية المشكوكة.

فهو ينجز تارةً ويعذر أخرى، وليس موضوعاً مستقلاً لحكم العقل بوجوب الطاعة في مقابل الأحكام الواقعية؛ لأنّه ليس له مبادئ خاصّة به وراء مبادئ الأحكام الواقعية.

فحين يحكم الشارع بوجوب الاحتياط ظاهراً يستقلّ 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 أنّ الأحكام الظاهرية طريقية لا حقيقية. فهي مجرد وسائل وطرق لتسجيل الواقع المشكوك وإدخاله في عهدة المكلف، ولا تكون [٣٧] هي بنفسها موضوعاً مستقلاً للدخول في العهدة؛ لعدم استقلالها بمبادئ في نفسها.

ولهذا فإنّ من يخالف وجوب الاحتياط في موردٍ ويتورّط نتيجةً لذلك في ترك الواجب الواقعيّ لا يكون مستحقّاً لعقابين بلحاظ مخالفة الوجوب الواقعيّ ووجوب الاحتياط الظاهري، بل لعقابٍ واحد، وإلاّ لكان حاله أشدّ ممّن ترك الواجب الواقعيّ وهو عالم بوجوبه.

وأما الأحكام الواقعيّة فهي أحكام حقيقيّة لا طريقيّة، بمعنى أنّ لها مبادئ خاصّة بها، ومن أجل ذلك تُشكّل موضوعاً مستقلاًّ للدخول في العهدة، ولحكم العقل بوجوب امتثالها واستحقاق العقاب على مخالفتها.^١

الحكم مولويّ وإرشاديّ

وصل بنا الكلام إلى بحث وظيفة الأحكام الظاهريّة، وبيانه أنّ الحكم ينقسم إلى مولويّ وإلى إرشاديّ. والمولويّ ينقسم إلى حقيقيّ وإلى طريقيّ. وقد ذكروا في بحث الأوامر عدة تقسيمات للأمر، ومنها انقسامه إلى أمر إرشاديّ وإلى أمر مولويّ.

والملاك الملحوظ في تقسيمهم هذا أنّ المولى في مقام إصدار الأمر، أصدر منه الأمر بلحاظ إعمال المولويّة؟ أم بما هو مُخبر ومُرشد؟ فتارة يصدر منه الأمر بداعي المولويّة، وأخرى يصدر بداعي غير المولويّة. وعلى الأوّل يكون الأمر مولويّاً، وعلى الثاني يكون إرشاديّاً.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٣٦-٣٧

وهذا ثابت في الموالى العرفيّة؛ إذ تارة يقول المولى لعبده: «اشتر اللحم من السوق» بحيث يصدر منه الحكم بما هو مولى، وأخرى يقول له: «لا تشرب الحامض؛ فإنّه مضرّ» وهذا الخطاب الصادر من المولى لم يصدر منه بما هو مولى بل بما هو مُرشد. فيريد المولى أن يُخبر بوجود خصوصيّة تؤثر الضرر على المعدة، لا أن يأمر وينهى بما هو مولى وله حق المولويّة وحقّ الطاعة.

أمّا الأمر الإرشاديّ فمثاله الواضح: الأمر بالطاعة، كقوله -تعالى-: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾ فهو إرشاد إلى ما يُدركه العقل من لزوم الامتثال. فاتباع أوامره مما ينبغي فعله، وليس أمراً مولويّاً. ولو كان مولويّاً لدار أو تسلسل؛ إذ للمكلف أن يسأل: من أوجب الإطاعة في قوله: ﴿أطيعوا﴾؟ إن كان نفس قوله هذا حصل الدور، وإن كان أمر آخر حصل التسلسل إلى لا نهاية من الأوامر. ولو كان مولويّاً لاستحق العبد على كل مخالفة عقوبتين؛ لأنّ من يترك الصلاة يستحقّ عقوبة على ترك الصلاة وعقوبة على ترك الإطاعة. والحال أنّ تارك الصلاة لا يستحقّ إلا عقوبة واحدة. وهكذا في النواهي.

وأمّا المولويّ فهو ما نشأ بداعي المولويّة، وينقسم إلى حقيقيّ وإلى طريقيّ. ذكر المصنّف وغيره -كالعراقيّ والنائيّ- أنّ الحكم الناشئ من ملاك ومصلحة مستقلّ في الفعل يدعو إلى جعله يسمّى: حكماً حقيقيّاً، والحكم الناشئ من ملاك ومصلحة في حكم آخر يدعو إلى جعله يسمّى: حكماً طريقيّاً.

فالحكم الطريقيّ حكم مولويّ ناشئ من إرادة وملاك غير مستقلّ، بل في حكم آخر أوجب جعل هذا الحكم.

سؤال: ما الفرق بين الواجب الغيريّ وبين الواجب الطريقيّ؟

وظيفة الأحكام الظاهريّة

الأحكام الظاهريّة شرّعت لضمان ما هو الأهمّ من الأحكام الواقعيّة، ولا مبادئ لها في قبال مبادئ الأحكام الواقعيّة، ولا ملاك ولا إرادة إلا بلحاظ الأحكام الواقعيّة.

فيصحّ أن يُقال: الأحكام الظاهريّة ليست أحكاماً ذات مبادئ وملاكات مستقلّة، وإنما هي في الأحكام الواقعيّة.

فلمَ شرّع الأحكام الظاهريّة؟

الجواب عن ذلك واضح؛ لأنّ الأحكام الظاهريّة شرّعت لإحراز الواقع المشكوك بحسب درجة اهتمام الشارع. فالحكم الظاهريّ ليس إلا تعبيراً عن اهتمام الشارع بالواقع في فرض الجهل. ولو لم يهتمّ به في ظرف الجهل لما شرّعه.

فالغرض من الأحكام الظاهريّة إثبات المنجزية والمعدريّة. فإنّ كان الواقع الإلزام لم يرض الشارع بتفويته في فرض الجهل. وأصالة الاحتياط حكم ظاهريّ يوجب تنجيز الحكم الواقعيّ الإلزاميّ في ظرف الجهل والاشتباه.

وأما إنّ كان الملاك الواقعيّ الأهمّ هو الإباحة فيشرّع البراءة لحفظ الأهمّ. ففائدة البراءة: المعدريّة للمكلف إنّ خالف الواقع.

فتبيّن أنّ وظيفة الحكم الظاهريّ: التنجيز والتعذير بلحاظ الأحكام الواقعيّة. ويتفرّع عليه سؤال: مخالفة الحكم الظاهريّ بعنوانه أيكون موضوعاً لاستحقاق العقوبة؟

إذا خالف المكلف الاستصحاب المنجز، أو الأمانة القائمة على الحكم الإلزامي، أو أصالة الاحتياط، في استحقاقه العقوبة مبنيان:

المبنى الأوّل: ما ذهب إليه مشهور المتقدمين من استحقاق العقوبة بحكم العقل؛ فإنّ وظيفة العقل أنّ يحكم بلزوم انبعاث العبد والجري على طبق ما حكم به المولى. ومخالفته تضييع لحق المولى وخلع للباس العبوديّة. ولو اتفق أنّه لم يخالف الحكم الواقعيّ. فمخالفة الأمر بنفسه موضوع مستقلّ للعقاب. ولا يُنات العقاب بمصادفة الواقع.

المبنى الثاني: ما ذهب إليه مشهور الأصوليين المتأخرين من بعد الشيخ الأعظم من عدم كونه موضوعاً لاستحقاق العقوبة؛ لأنّا لا نسلم بكون كل أمر صادر بداعي المولويّة موضوعاً لحكم العقل باستحقاق العقوبة. بل هو الأمر الصادر بداعي وجود مصلحة وملاك وإرادة مستقلّة تدعو إلى جعله والأمر به -وهو ما سمّيناه بالحقيقيّ لا الطريقيّ-. فمخالفة الطريقيّ بعنوانه ليس موضوعاً لحكم العقل باستحقاق العقوبة؛ فإنّ حكم العقل بالاستحقاق يرجع إلى حكم العقل بدائرة حق الطاعة.

وإذا سُئل العبد عن دائرة حق طاعة المولى، لم يرَ له حقّ الطاعة إلا في مورد صدر منه الحكم بداعي المولويّة وكان الداعي للحكم مصلحة وإرادة توجب

جعل هذا الحكم بحيث تكون المصلحة مستقلة. وأمّا إن جعل حكمًا ليس إلا بنحو الطريقيّة إلى الحكم الآخر فلا يُدرك أنّ حق الطاعة يسعه.

فالمدار على ملاك الواقع والإرادة المتعلقة بالواقع، فإن انحفظ الملاك لم يستحقّ، وإن انحفظ استحقّ على مخالفة الواقع المنجز.

ولو صحّ ما ذكرتم لكان الأمر الطريقيّ ذا موضوعيّة، مع أنّ قوام الطريقيّة بطريقيّته إلى الحكم الآخر.

فلا يُدرك العقل أنّ مخالفة الأمر الطريقيّ موضوع لاستحقاق العقوبة. ويتربّ عليه أنّ العبد إن خالف الحكم الظاهريّ الذي هو طريقيّ، وتبيّن مطابقته للواقع، لم يستحقّ العقوبة إلا على مخالفة الواقع المنجز. وإن خالف وتبيّن مخالفته للواقع، لم يستحقّ عقوبةً لا على الواقع؛ لأنّه لا واقع إلا الترخيص، ولا على الظاهر؛ لأنّه طريقيّ.

نعم. يندرج المورد في عنوان التجري، بمعنى اقتحام الواقعة بلا معذر شرعيّ، بل مع منجز ظاهريّ. فيدخل في بحث التجري: أيستحق عليه العقوبة؟ أم لا؟ وليس بحثنا فيه، بل في مخالفة الحكم الظاهريّ بما هو حكم ظاهريّ.

وعلى القول باستحقاق المتجري العقاب قد يُقال باستحقاقه ثلاث عقوبات: على مخالفة الواقع، وعلى مخالفة الظاهر، وعلى التجري. وليس الكلام الآن في التجري.

فلا بد من الرجوع إلى حق الطاعة: أيحكم الوجدان بأنّ مخالفة الحكم الطريقيّ بعنوانه موضوع مستقل؟ أم لا؟

فقد يُقال من جهة: ليس التعويل في العقاب على المصادفة مع مخالفة الحكم الظاهريّ في كلتا صورتَي المصادفة وعدمها ليس في محلّه. وقد يُقال من جهة أخرى: المدار على تضييع المصلحة، وكيف يستحق العقاب على مخالفة لا يضيع بها ملاك؟ وهذه المسألة محلّ خلاف بينهم إلى زماننا. فما تجده في الوجدان؟ وإنّ شككنا فما هو المرجع؟

ويدخل في هذا البحث نسبة مخالفة الحكم الظاهريّ إلى التجري، فقد يكون متجريًا ولا يخالف حكمًا ظاهريًا، كما في مخالفة العلم الإجماليّ. وهل هناك صورة يكون فيها المكلف مخالفًا للحكم الظاهريّ ولا يكون متجريًا؟ يأتي الكلام في التصويب في الأحكام الظاهريّة، ويتعرض له الأعلام في البحث المعنون بـ "الإجزاء" في كتبهم، أي: إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعيّ. فراجع: الكفاية^١، ومنتهى الدراية^٢، وتقارير المصنّف^٣، ومصباح الأصول^٤.

قوله: «وليس لها مبادئ في مقابلها»: ورد هذا المعنى في مقالات المحقّق العراقيّ.^٥

^١ الكفاية: ص ٨٦

^٢ نهاية الدراية: ج ٢: ص ٨٦

^٣ تقارير عبد الساتر: ج ٤: ص ٤٥٤

المباحث: ج ٢: ص ٣١٤

البحوث: ج ٢: ص ١٥٧

^٤ مصباح الأصول: ج ٢: ص ٦٧

^٥ مقالات الأصول: ج ٢: ص ٢٠ و ٢٢ و ٢٣

قوله: «وظيفته التنجيز والتعذير بلحاظ الأحكام الواقعية المشكوكة»: فينجز غيره ويعذر عن غيره.

قوله: «لأنه ليس له مبادئ خاصة به»:

فحقيقته أنه طريق، وليس له شأن نفسي كي يُعاقب المكلف على مخالفته. ثم العقوبة على مخالفة المبادئ؟ أم على مخالفة المجعول والمعتبر؟ فإن كان الأول خالف ما تقدّم من أنّ المدار في حقّ الطاعة على عالم الاعتبار، بل يكون على المبادئ. وإنما حللنا مشكلة الواجب الغيريّ بإناطة حقّ الطاعة بعالم الاعتبار؛ إذ حتّى مثل الصلاة أيضًا شرّع لكونه معراجًا للمؤمن، فهو شرّع لأجل غيره، فيكون غيريًّا.

وإن كان الثاني كان المكلف المخالف للحكم الظاهريّ مخالفًا لاعتبار الشارع. فاستحقّ العقوبة.

حاول المصنّف أن يقول: ليس مصبّ حقّ الطاعة المبادئ بما هي مبادئ ولا الاعتبار بما هو اعتبار، بل الاعتبار لمبادئ تكون مدعاةً لوجود غرض في نفس متعلق الاعتبار. وإن كان مصب الاعتبار أوسع أو أضيق من تلك المبادئ.

أمّا ما كان اعتباره ناشئًا من مبادئ غيره فلا يسعه حقّ الطاعة.

قوله: «يستقل العقل بلزوم التحفظ على الوجوب الواقعي»:

لأنّ أصالة الاحتياط تعبير عن درجة اهتمام الشارع بالواقع.

٥٢- وظيفة الأحكام الظاهريّة ٢

١٤٤١/٥/١٦ - الأحد

تلخّصت من البحث السابق عدة نقاط:

النقطة الأولى:

هناك فارق جوهري بين الأمر الإرشادي وبين الأمر الطريقي؛ فإنّ الطريقيّ من سنخ الأوامر المولويّة، بخلاف الإرشاديّ. ووظيفة الأوامر المولويّة: الدخول في دائرة حق الطاعة فتنقيح موضوع حكم العقل باستحقاق العقوبة وعدمه. فتدخل في دائرة التنجيز والتعذير.

غايته أنّ الحكم تارة يتنجّز بنفسه - كالأحكام الواقعيّة الحقيقيّة النفسيّة - وأخرى ينجّز غيره - وهو في الأحكام الطريقيّة -. إلا أنّ حيثية ترتب المنجزية والمعذرية ثابتة لكلا القسمين.

توضيحه أنّ هناك مدرّكاً عقليّاً، وهو قبح العقاب بلا بيان، وحسن العقاب مع البيان. وقلنا أنّ المراد بالبيان المحقّق للمنجزية وحكم العقل باستحقاق العقوبة: مطلق الإثبات.

فتارة نعلم بالحكم الواقعيّ - الذي عبّرنا عنه بالحقيقيّ - بحيث يكون ملاكه في متعلقه. ومتى علم به المكلف ترتبت على علمه المنجزية.

وأخرى لا نعلم بالحكم الواقعيّ، وإنّما يتحقّق بالإثبات التعبديّ، وذلك بقيام حكم ظاهريّ يوجب إدخال الواقع المجهول في عهدة المكلف. فالمكلف لا

يعلم بالواقع، وإنما غاية ما قام عنده حكم ظاهريّ، ووظيفة هذا الحكم الظاهريّ تنجيز الحكم الواقعيّ بإيصاله إلى المكلف وإدخاله في عهده. ولهذا ذكرنا في أوائل الأبحاث أنّ الحكم الظاهريّ سنخ من إثبات الحكم الواقعيّ تبعّدًا.

فيتبين من هذا أنّ هناك أمرًا مشتركًا بين الأحكام الواقعيّة إذا علم بها المكلف وبين الأحكام الظاهريّة إذا علم بها المكلف، وهذا الأمر المشترك هو تنجيز الواقع، إمّا مباشرة وإمّا بالواسطة.

ولهذا قلنا أنّ الحكم المولويّ -الحقيقي والطريقي- يقوم بدور التنجيز، فإمّا أنّ ينجز نفسه وإمّا الواقع المشكوك. وهذا بخلافه في الحكم الإرشاديّ؛ فإنّ وظيفة الأحكام الإرشاديّة ليست تنجيزها بنفسها ولا تنجيز غيرها. فالحكم الإرشاديّ لا يقوم بوظيفة التنجيز أو التعدير.

فتبيّن أنّ هناك فرقًا بين الحكمين الإرشاديّ والطريقيّ.

النقطة الثانية:

القسمة الثنائيّة هي أنّ الحكم مولويّ وإرشاديّ، والمولويّ طريقيّ وحقيقيّ. ومن هنا يتضح أنّ الحكم الحقيقيّ له عدّة إطلاقات -بيّنّا بعضها في تقسيم الحكم إلى واقعيّ وظاهريّ-، ومنها ما يُقابل الحكم الصوريّ، أي: الحكم الذي لا يُراد به الانبعاث أصلاً.

ولم نقل أنّ المراد بالحكم الطريقيّ هو الحكم الظاهريّ، بل قلنا أنّ الظاهري من مصاديق الحكم الطريقيّ.

وقد ذكر الأعلام أنّ الحكم الطريقيّ كلّ حكم يُجعل بداعي التنجيز والتعذير
لغيره. وله أمثلة وقع البحث فيها مفصلاً في الفقه والأصول،

منها: وجوب التعلّم؛ حيث وقع بحث طويل الذيل في التعلّم: أهو واجب
شرعاً؟ تمسكاً بما ورد أنّ العبد يُخاطب في الحساب بـ «هلا تعلّمت؟». أم
واجب عقلاً؟ ثم أهو إرشاديّ؟ أم مولويّ؟ حقيقيّ؟ أم طريقيّ؟

فقالوا أنّ وجوبه إرشاديّ طريقيّ؛ لأنّ الملاك ليس في نفس التعلم، بل في
غيره، وهو طريق لحفظ مصلحة غيره.

فوجوب التعلم حكم طريقيّ لغرض تنجيز الواقع على المكلف، فيكون الواقع
منجّزاً عليه بوجوب التعلم ولو خالف ولم يتعلّم. ودليل وجوب التعلّم معذّر
أيضاً عند عدم المطابقة للواقع.

ومنها: وجوب الاستظهار من الدم؛ حيث إنّ المرأة إذا شكّت في انقطاع
الحيض وجب عليها الاستظهار، وجوباً طريقيّاً عند جمع من الأعلام. وكذا
وجوب الاختبار.

وغيرهما من الأحكام.

فالحكم الطريقيّ ليس المأخوذ في موضوعه الشكّ في الحكم الواقعيّ المسمّى
بالحكم الظاهريّ، بل الظاهري مصداق من مصاديقه.

النقطة الثالثة:

يترتب أثر مهم على التفريق بين الحكمين الإرشادي والطريقيّ، فقد وقع
البحث في أدلة الاحتياط التي ساقها الإخباريّ لإثبات لزوم الاحتياط في

الشبهة الحكميّة؛ حيث ورد فيها: «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت» وغير ذلك من التعابير الدالة على مطلوبية الاحتياط. فذهب المحدثون إلى أنّه أمر طريقيّ، أي: شرّع لتنجيز الواقع. وأجاب الشيخ الأعظم وبتبعه الآخوند بأنّها إرشاديّة غير طريقيّة؛ إذ تُرشد إلى مطلوبية الاحتياط. فنفس الأمر بالاحتياط لا يستطيع تنجيز الواقع. بل لا بد من الرجوع إلى المرشد إليه، فنرى: هناك احتياط لازم، وهناك احتياط حسن. أمّا اللازم ففي مورد العلم الإجماليّ؛ فإنّ مطلوبية الاحتياط فيها بنحو اللزوم بإدراك العقل، وكذا الشبهة قبل الفحص. أمّا الحسن ففي مثل الشكّ في أصل التكليف؛ فإنّ العقل يحكم بحسن الاحتياط، لا بلزومه؛ لقبح العقاب بلا بيان. وليس الأمر بالاحتياط منجزاً.

وكذلك قد يُقال في أوامر التعلم إنّها إرشاديّة، فلا بد من الرجوع إلى المرشد إليه.

النقطة الرابعة:

مما ذكرنا يتضح الفرق بين الوجوب الطريقيّ وبين الوجوب الغيريّ؛ فإنّ الطريقيّ هو الأمر الذي جعله المولى لتنجيز وتعذير غيره. والغيريّ -بناءً على كونه معمولاً بخلاف ما ذهب إليه أكثر المتأخرين- هو الأمر الذي جعله المولى لتوقف الامتثال عليه. فليست وظيفة الوجوب الغير تنجيز ولا تعذير. فطبيّ المسافة معروض للوجوب الغيريّ، وذلك لتوقف الواجب النفسيّ -وهو

الحجّ - عليه. فوجوب الحجّ تنجّز وفُرج عنه، ورتبة الوجوب الغيريّ بعد تحقق التنجّز. وكذا الركوب على الدرج لامتنال الأمر بالكون على السطح. وأمّا الطريقيّ فلا علاقة له بتوقف الوجوب الآخر عليه في الخارج.

النقطة الخامسة:

اتضح مما ذكرنا أنّ المستفاد من كلمات المصنّف أنّ مجرد كون الأمر مولويّاً لا يصيِّره موضوعاً لحكم العقل باستحقاق العقوبة على تقدير المخالفة، وإنّ كانت وظيفته التنجيز والتعذير. فينبغي التفريق بينا لتنجيز وبين استحقاق العقوبة. فالعقوبة على مخالفة الواقع المنجّز به، لا على مخالفته.

ولا دليل على إدراك العقل لحق الطاعة للمولى للأمر بما هو أمر؛ لما ذكرنا مراراً من أنّ الاعتبار بما هو اعتبار ليس موضوعاً لحق الطاعة، بل موضوع حقّ الطاعة هو الاعتبار المبرز للمبادئ بحيث ينحفظ فيه روح الحكم.

فلا بد من فرض نشء الاعتبار عن مصلحة، وإلا فليس موضوعاً لحكم العقل بالمنجزية، وهذا له مصداقان:

تارةً محض لا مبدأ وراءه، فهو حكم صوريّ.

وأخرى له مبادئ ولكن في غيره، وهو الحكم الطريقيّ.

وكلاهما خارجان عن دائرة حكم العقل بحق الطاعة والمنجزية.

والعقل إنّما يقول بحق الطاعة واستحقاق العقوبة على المخالفة فيما إذا كان الحكم له مبادئ في نفسه.

فإذا تنقّح أنّ دائرة حق الطاعة هو الاعتبار الناشئ من المبادئ، نسأل: موضوع الدخول في العهدة واستحقاق العقوبة أهى ذات المبادئ بما هي مبادئ؟ أم يتدخل عالم الاعتبار بحيث يكون المعتبر هو مصب الطاعة؟ وهذا السؤال خارج عمّا نحن فيه، وفي طوله.

فللمولى أن يحدد دائرة طاعته بلحاظ معتبره الناشئ عن إرادات وملاكات، ويجعل المعتبر بحسب ما يراه من الملاك سعةً وضيقاً - كما ذكرنا في مبررات اختلاف المعتبر عن المراد-. ففرق بين ما ذكرنا هناك وما نذكره هنا، فلا يصح الإشكال بأنّ ما ذكرتموه في هذا البحث إلغاء لما تقدم من أنّ الاعتبار يحدّد مصب حق الطاعة؛ فإنّ ذاك البحث في رتبة متأخرة عن هذا البحث. فالاعتبار بما هو اعتبار ليس موضوعاً لحق الطاعة. نعم الاعتبار الناشئ من المبادئ مصب له.

هكذا يتم البحث في تحديد وظيفة الأحكام الظاهريّة. ويأتي بحث التصويب في الأحكام الظاهريّة. فانظر في هذه الأسئلة:

١- أيّدعي الآخوند في نظريّته التفريق بين الأمارات وبين الأصول العمليّة؟ ثم أيفرّق بين الأقسام الثلاثة للأصل العمليّ؟

٢- وهل هناك فرق بين الأصل القائم على الموضوع وبين الأصل القائم على الحكم؟ فقد يستصحب المكلف بقاء وجوب صلاة الجمعة ثم يتبين أنّها غير واجبة. أفيقال بالإجزاء؟ أم مورده في الموضوعات؟

٣- عبّر المصنّف بـ «الأصول الجارية في الشبهات الموضوعيّة». أفصحّ تقييد نظرية الآخوند بخصوص الشبهات الموضوعيّة؟ ثم ما مراده بالشبهات الموضوعيّة؟

٤- يظهر من عبارة الشهيد أنّ الآخوند لم يقل بالإجزاء في مورد الأمانة لأنّه لا يرى الأمانة من باب جعل الحكم المماثل. أفصحّ هذا؟

٥- أيدعي الآخوند أنّ النسبة بين أصالة الطهارة وبين «لا تصلّ إلا بطهور» نسبة الحكومة؟ أم نسبة الورود؟ وعلى تقدير الحكومة أهى واقعيّة؟ أم ظاهريّة؟

٥٣- التصويب في الأحكام الظاهرية

١٧/٥/١٤٤١ - الاثنين

وصل بنا البحث إلى التصويب بالنسبة إلى بعض الأحكام الظاهرية.

قد تقدم علينا مطلبان دخيلان في هذا البحث:

المطلب الأول: الأحكام الواقعية مشتركة بين العالم والجاهل، فلا ترتفع في صورة الجهل، ولا يكون الجهل مانعاً عن شمول الحكم في مستوى الجعل للجاهل. سواء كان في مثل وجوب صلاة الجمعة، أم مثل شرطية الطهارة في الطواف والصلاة.

المطلب الثاني: لا مانع من اجتماع الأحكام الظاهرية مع الأحكام الواقعية. فالحكم الواقعي بالرغم من بقاءه في صورة الشك، يجتمع مع حكم ظاهري. فالشاك مخاطب بخطابين: خطاب الحكم الواقعي وخطاب الحكم الظاهري. ولا منافاة بينهما.

وذكرنا أنّ الحكم الظاهري لا يغيّر الحكم الواقعي، وإلا للزم منه التصويب المعتزليّ القائل بانقلاب الحكم الواقعي.

هذان مطلبان قد تقدما.

مسألة الإجزاء:

وقع البحث في باب الأوامر عن مسألة الإجزاء، وذلك في مقامين: إجزاء الأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي. وإجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي.

والمقام المرتبط بمحلّ بحثنا هو المقام الثاني.

فإنّ اعتمد المكلف على حكم ظاهريّ، كما إذا اعتمد على الأمانة القائمة على وجوب صلاة الجمعة، فصلّى الجمعة ثم تبين له خطأ الأمانة وأنّ الوظيفة صلاة الظهر لا الجمعة. فهل الأمر الظاهريّ الذي اعتمد عليه يُجزي عن الوظيفة الواقعيّة؟

وكذا إذا قال المولى: «صلّ بثوب طاهر» وشكّ المكلف في طهارة ثوبه واعتمد على استصحاب طهارته أو أصالتها، فصلّى، ثمّ تبين نجاسته، أُنجزى الصلاة المأتي بها عن الصلاة مع الطهارة؟

ذهب المشهور إلى عدم الإجزاء بحسب مقتضى القاعدة؛ لأنّ عدم الامتثال قد انكشف له، والحكم الظاهريّ لا يغيّر الواقع، وإنّما ينجز الواقع. وذهب جماعة إلى الإجزاء في بعض الموارد، ومنهم الآخوند في كفايته.

توضيح مسلك الآخوند:

النقطة الأولى: ذكر الآخوند أنّ الحكم الظاهريّ تارة يقوم على إثبات الحكم، وأخرى على إثبات غير الحكم كالشرط والموضوع. وعلى كلّ حال، تارة يكون في مورد الأمانة وأخرى في الأصل المحض، وثالثة في غير المحض. فهنا ستّ صور:

١ - قيام الأمانة على الحكم كما إذا أخبرنا الثقة بوجوب صلاة الجمعة، إذا اعتمد عليها المكلف ثم تبين خطأها.

- ٢- قيام الأمانة على غير الحكم، ومحل الكلام الشرط، كما إذا قامت البينة على طهارة الثوب المشروط بها الصلاة مثلاً، ثم تبين خطأها. وكذا إذا قامت الأمانة على أن القبلة بهذا الاتجاه، فصلى المكلف باتجاهها ثم تبين خطأها.
- ٣- قيام الأصل المحض على الحكم، كالبراءة القائمة على وجوب صلاة الجمعة عند الشك في وجوبها، إذا أجراها المكلف ثم تبين خطأها.
- ٤- قيام الأصل المحض على الشرط، كما إذا شك في مانعية الثوب من صحة الصلاة من جهة الشك في نجاسته، وأجرينا البراءة عن مانعية النجاسة. وإذا شككنا: أهو طاهر؟ فأجرينا أصالة الطهارة بناء على كونها أصلاً عملياً محضاً. وإذا شككنا في جلد الحيوان أهو ممّا يحلّ؟ فأجرينا قاعدة الحلّ بناءً على كونها أصلاً محضاً، فصلّى بذلك الجلد ثم تبين الخطأ.
- ٥- قيام الأصل المحرز على الحكم، كالبراءة إذا بنينا على كونها محرزة، وبنينا عليها لنفي وجوب صلاة الظهر، ثم تبين وجوبها. وكذا الاستصحاب، إذا كان المكلف على يقين من وجوب صلاة الجمعة في زمان الظهر، وشك في وجوبها في زمان الغيبة، فاستصحب الوجوب، ثم تبين خطأ الاستصحاب وأنّ الوجوب لصلاة الظهر.
- ٦- قيام الأصل المحرز على الشرط، كاستصحاب طهارة الثوب عند اليقين بطهارته السابقة، إذا تبين بعد الصلاة نجاسته. وكالاعتماد على أصالة الحلّ بناءً على كونها أصلاً تنزيلاً.

والآخوند يدّعي الإجزاء في الصورة الأخيرة دون ما قبلها. فإذا كان لنا أصل عمليّ مُحَرَز نَقَّح لنا شرط التكليف أو موضوع التكليف، أجزأ عن الحكم الواقعيّ، وإنّ تبَيَّن خلافه.

وحيث إنّ القاعدة هي عدم الإجزاء، يحتاج إثبات الإجزاء في الصورة السادسة إلى البحث، بخلاف عدم الإجزاء في الصور الخمس الباقية.

النقطة الثانية: النكته في هذا البحث هي مفاد الحكم الظاهريّ. فتارةً يكون مفاده التعبّد وإحراز فرد من أفراد الشرط تعبّداً، وأخرى لا يكون كذلك، سواء كان إخباراً عن الواقع - كما في الأمارات - أم مجرد تحديد الوظيفة العمليّة تجاه الواقع المشكوك تنجيّزاً أو تعذيراً - كما في الأصل المحض -. والإجزاء يكون في الأوّل دون الثاني.

بيانه أنّ ما يُمكن تصوّره من الألسنة للحكم الظاهريّ ثلاثة:

- لسان مفاده الإخبار عن الواقع، لا جعل فرد قبال الواقع، كلسان الأمارات؛ فإنّ مفاد خبر الثقة الإخبار عن الواقع. والشارع جعل الحجية لهذه الأمانة. فإذا قامت البيئة على الطهارة كانت مخبرة عن الطهارة الواقعيّة، ولم تجعل فرداً في قبال الواقع. ولا يأتي الإجزاء في هذا اللسان.
- لسان مفاده تحديد الوظيفة العمليّة تجاه الواقع المشكوك؛ لأجل التعذير والتنجيز. فمفاد أصالة البراءة وأصالة الاحتياط ليس إلا تحديد الوظيفة العمليّة للتنجيز والتعذير. ولا يُستفاد منهما جعل المولى فرداً من أفراد

الشرط في قبال الشرط الواقعيّ. ولا نقول في هذا اللسان بالإجزاء؛ لعدم تأتّي النكته التي سندكرها.

● لسان مفاده التعبد بوجود فرد في مرحلة الظاهر. وهذا مفاد الأصل التنزيليّ. فمفاد أصالة الطهارة أنّ المولى جعل طهارة ظاهرية للشوب وهذه الطهارة غير الطهارة الواقعية. لا أنّ مفادها الإخبار عن الطهارة ولا تحديد الوظيفة العملية فقط.

ولذا كان مفاد دليل الاستصحاب التعبد بوجود طهارة ظاهرية في فرض الشكّ. وكذا استصحاب الحل، وأصالة الحلّ.

وهذا اللسان هو الذي يكون مصبّا للإجزاء إنّ كان يبيّن الشرط لا الحكم.

النقطة الثالثة: هناك دليل يدلّ على الشرطية، وهو دليل الحكم الواقعيّ: «لا صلاة إلا بطهور». وهناك دليل آخر يعبّدنا بإيجاد فرد من الطهارة يسمّى بالطهارة الظاهرية، وهو دليل أصالة الطهارة.

وكلما وُجد دليلان، وكان أحدهما ناظرًا إلى موضوع الدليل الآخر ومعالجًا له تحققت الحكومة؛ لأنّه من باب الإعداد الشخصيّ. فالحاكم مفسّر للمحكوم. ومقتضى الحكومة ونظر دليل أصالة الطهارة إلى موضوع دليل الشرعية: توسّع دليل الشرطية، وإلا لزم لغوية جعل الطهارة الظاهرية. فلا فائدة في قول المولى: «المتقي عالم» ما لم يكن هناك دليل مفاده: «أكرم العالم» مثلاً.

فيتوسع موضوع شرطية الطهارة من الطهارة الواقعية إلى الطهارة الأعم من الواقعية والظاهرية.

وبناءً عليه -وبعد توسّع موضوع الشرطية- إذا صلى المكلف صلاة الظهر بثوب قد أجرى فيه أصالة الطهارة، ثم تبين نجاسته، أجزأه ذلك؛ لأنه صلى الظهر بثوب طاهر ظاهرًا، وشرط صحة الصلاة الطهارة الأعم من الواقعية ومن الظاهرية. فالصلاة واجدة للشرط واقعًا؛ لأنّ موضوع الشرطية أعم. ولكنّه بعد الالتفات لا يستطيع أن يصلي العصر؛ لأنّ الطهارة الظاهرية انتهى أمدّها؛ إذ لا تبقى بعد الالتفات.

النقطة الرابعة: تمام النكته عند الآخوند مبني على ركيزتين: كون مفاد الحكم الظاهري التعبد بفرد ظاهريّ قبال الفرد الواقعيّ. والحكومة المؤدية إلى توسعة دائرة الموضوع. فلا إجزاء لولا الركيزتان كلتاهما. ولذا خصّص مورد الإجزاء بالأصل العملي التنزيلي القائم على إحراز غير الحكم؛ إذ اللسان إن لم يكن لسان التعبد بوجود الفرد -كلسان الأمارات والأصول المحضة- بطلت الركيزة الأولى؛ إذ الأمانة تعبد بالواقع، والأصل المحض يحدّد الوظيفة العملية، ولا يتكفلان جعل فرد للطهارة، فلا مجال للإجزاء في موردتهما.

وأما الأصل العمليّ التنزيليّ المتكفل لبيان الحكم فتبطل فيها الركيزة الثانية؛ لأنّ مفاده تعبد بوجود فرد ظاهريّ في مقابل الفرد الواقعيّ، ولكنّ الدليل المعالج لرتبة الحكم لا يكون ناظرًا إلى رتبة غير الحكم. فيكون الدليلان في عرض واحد.

فإذا أجرينا الاستصحاب وأثبتنا به أنّ وظيفة المكلف: وجوب صلاة الجمعة. فمفاده: الوجوب الظاهري لصلاة الجمعة في مقابل الوجوب الواقعي لصلاة الظهر. ولا حكومة لأحدهما على الآخر، ويُشترط في الحكومة أن يكون أحد الدليلين موسّعاً لرتبة غير الحكم في الدليل الآخر. فغاية ما يقوله الدليل هو وجود وجوب ظاهريّ من غير تصرّف في الوجوب الواقعيّ. فتبيّن أنّ مورد نكتة الإجزاء هو الحكم الظاهري في مورد الأصل العمليّ المحرز الذي لسانه التعبد بوجود فرد ظاهريّ في قبال الفرد الواقعيّ. ولذا قال الآخوند:

المقام الثاني في إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري وعدمه. والتحقيق أنّ ما كان منه يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف وتحقيق متعلقه وكان بلسان تحقق ما هو شرطه أو شرطه كقاعدة الطهارة أو الحلية - بل واستصحابهما في وجه قويّ- ونحوها بالنسبة إلى كل ما اشترط بالطهارة أو الحلية يجزي؛ فإنّ دليله يكون حاكماً على دليل الاشتراط ومبيناً لدائرة الشرط وأنّه أعم من الطهارة الواقعيّة والظاهريّة. فانكشف الخلاف فيه لا يكون موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه بل بالنسبة إليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل.^١

^١ الكفاية: ص ٨٦

التصويب بالنسبة إلى بعض الأحكام الظاهرية:

تقدّم أنّ الأحكام الواقعية محفوظة ومشتركة بين العالم والجاهل، واثّض أنّ الأحكام الظاهرية تجتمع مع الأحكام الواقعية على الجاهل دون منافاة بينهما، وهذا يعني أنّ الحكم الظاهري لا يتصرّف في الحكم الواقعي. ولكن هناك مَنْ ذهب إلى أنّ الأصول الجارية في الشبهات الموضوعية - كأصالة الطهارة - تتصرّف في الأحكام الواقعية، بمعنى أنّ الحكم الواقعي بشرطية الثوب الطاهر في الصلاة - مثلاً - يتّسع ببركة أصالة الطهارة؛ فيشمل الثوب المشكوك طهارته الذي جرت فيه أصالة الطهارة حتّى لو كان نجسًا في الواقع، وهذا نحو من التصويب الذي ينتج أنّ الصلاة في مثل هذا الثوب تكون صحيحةً واقعاً، ولا تجب إعادتها على القاعدة؛ لأنّ الشرطية قد اتّسع موضوعها. [٣٨]

وتقريب ذلك: أنّ دليل أصالة الطهارة بقوله: «كلّ شيء طاهر حتى تعلم أنّه قدر» يعتبر حاكماً على دليل شرطية الثوب الطاهر في الصلاة؛ لأنّ لسانه لسان توسعة موضوع ذلك الدليل وإيجاد فرد له، فالشرط موجود إذن. وليس الأمر كذلك لو ثبتت طهارة الثوب بالأمانة فقط؛ لأنّ مفاد دليل حجّة الأمانة ليس جعل الحكم المماثل، بل جعل الطريقية والمنجّزية، فهو بلسانه لا

يوسّع موضوع دليل الشرطية؛ لأنّ موضوع دليلها الثوب الطاهر، وهو لا يقول: هذا طاهر، بل يقول: هذا محرز الطهارة بالأمانة، فلا يكون حاكمًا.^١

ما زال الكلام في بيان نظرية الآخوند، وقد تلخّص أنّ الحكم الظاهريّ إمّا ناظر إلى أصل التكليف، وإمّا ناظر إلى متعلق التكليف. والأوّل كالشكّ في وجوب الظهر يوم الجمعة، واستصحاب بقاء الوجوب، وتبيّن وجوب الظهر بعد ذلك. ولا ريب في عدم الإجزاء فيه. والثاني يفرّق فيه بين ما إذا كان لسانه لسان الإخبار عن الواقع أو المنجزية والمعذرية للواقع، فلا إجزاء، وبين ما إذا كان لسانه لسان تحقق فرد بإزاء الواقع، فيكون حاكمًا على دليل الشرطية ويوسّع موضوع الشرطية ومتعلق التكليف.

والشرطية إذا لاحظناها بالنسبة إلى الصلاة كانت متعلّقًا للتكليف؛ لأنّ الواجب على المكلف تقييد الصلاة بالشرط. وإذا لاحظناها بما هي حكم، فموضوعها الطهارة الواقعية أو الظاهرية. فلا فرق بين: «توسعة موضوع الشرطية» وبين: «توسعة متعلق التكليف».

النقطة السادسة:

هنا احتمالان: الورد والحكومة.

المحتمل الأوّل: الورد

^١ الحلقة الثالثة: ص ٣٧-٣٨

عندما يقول دليل الشرطيّة: «صل بثوب طاهر» يستظهر منه مطلق الطهور، سواء كانت الطهارة واقعيّة أم ظاهريّة. فالمراد طبيعيّ الطهارة الأعمّ. والشرط الحقيقيّ للصلاة هي الطهارة الأعمّ. وبناءً عليه إذا جاءنا دليل أصالة الطهارة وحكم بكون الثوب طاهرًا ظاهرًا، أوجد فردًا حقيقيًا لموضوع الشرطيّة. وهذا ما يُعبّر عنه بـ "الورود".

نظير أن يقول الشارع: «لا تفتنّ إلا بحجّة» ثم يقول: «خبر الثقة حجّة»، فيكون الثاني واردًا؛ لأنّه يوجد فردًا حقيقيًا للأوّل. فالدخول حقيقي والإدخال تعبديّ.

فإذا فهمنا من الطهور في دليل الشرطيّة الأعمّ، كان دليل أصالة الطهارة واردًا على دليل الشرطيّة.

ولهذا حمل جمع عبارة الآخوند في الكفاية على إرادة الورد، وإنّ عبّر بالحكومة؛ إذ كثيرًا ما يُتسامح في التعبير عن الورد باستعمال لفظ الحكومة.

المحتمل الثاني: الحكومة الاصطلاحية

لما قُرّر في محله من أنّ العناوين ظاهرة في معانيها الواقعيّة لا الظاهريّة. فعندما يُقال: «لا صلاة إلا بطهور» تُراد الطهارة الواقعيّة.

ولا معنى لتفسير "الطهور" بما يشمل الظاهريّة؛ إذ لا يخلو:

من أن تكون مطابقة للواقعيّة، فلا أثر لاشتراط الظاهريّة بعد تحقق الطهارة الواقعيّة،

ومن أن تكون غير مطابقة للواقعية، ومعناه وجود نجاسة واقعية. ولا إشكال أن من صلى بثوب نجس لا يقال إنه صلى بثوب طاهر؛ وذلك لأنّ العناوين تُحمل على معانيها الواقعية.

وهذا هو المستظهر في جميع أدلة الشرطية والممانعية بل في نفس الواجبات والمحرمات، فعندما يقال: «يُحرم الكذب» لا يُراد به الكذب الظاهري، بل الواقعي. فما ثبت بالاستصحاب أنه كذب وكان في الواقع صدقاً، وأخبر به المكلف، لا يُقال عنه إنه كاذب.

وكذا عندما يقول: «تجب الصلاة» لا يُراد الصلاة الظاهرية. فإذا شكّ المكلف في أنه صلى؟ أم لا؟ وأجرى قاعدة الفراغ أو قاعدة الحائل، ثم تبين الخلاف، لا يُقال إنه صلى.

وبناءً عليه لا يكون المورد مورد الورد، بل الحكومة. ودليل أصالة الطهارة لا تحقق موضوعاً حقيقياً لدليل الشرطية، بل موضوعاً اعتبارياً.

فهو نظير: «أكرم العالم» و «المتقي عالم»؛ إذ بعد الدليل الثاني يكون دخول المتقي في الدليل الأول دخولاً اعتبارياً.

فيُحمل كلام الآخوند على ظاهره.

النقطة السابعة:

خبر الثقة بناءً على جعل الحكم المماثل أيدخل في دائرة الحكومة؟ أم لا؟ يظهر من المصنّف أنّ المسألة منوطة بجعل الحكم المماثل وعدم جعل الحكم المماثل.

اختلف الأعلام بحسب ما يظهر من كلماتهم:

التصوير الأول: يظهر من عبارة المصنّف أنّ فكرة الحكومة تأتي بناءً على جعل الحكم المماثل. فإذا قال الثقة: «الثوب طاهر» وبنينا على أنّ الشارع جعل حكمًا مماثلًا لما أخبر به الثقة، أي: جعل طهارة ظاهرية للثوب، بحسب مفاد خبر الثقة. فمفاد دليل حجية الأمانة كمفاد أصالة الحل والطهارة والاستصحاب - بناءً على استفادة جعل فرد ظاهري للمتيقن السابق -.

التصوير الثاني: يظهر من المحقق الأصفهانيّ في الإجزاء أنّ المسألة غير مبنية على جعل الحكم المماثل، ولذا لم يربط الآخوند المطلب بجعل الحكم المماثل، ولم يدخل في البحث من جهة ما هو المجهول في الأمارات. فيقول: على جميع المباني في حجية الأمارات لا نقول بالحكومة. والوجه في ذلك أنّ أصحاب مسلك الحكم المماثل لا يريدون جعل فرد ظاهري مقابل الواقع. بل جعل للواقع تعبدًا، نظير من يقول بجعل العلمية. فما يُخبر به الثقة: الطهارة الواقعية للثوب. ويأتي الشارع ويجعل حكمًا ظاهريًا بالطهارة الواقعية تعبدًا.

فمفاد جعل الحكم المماثل: الطهارة بما هي واقع، لا بما هي مقابل الواقع. وإلا لما كان فرق بين أصالة الطهارة وبين الأمانة. مع أنّهم يفرّقون بينهما. فلا فرق بين المسالك في جعل الحجية للأمانة، ولا نقول على جميعها بالإجزاء.

ولذا قال المحقق الأصفهاني في نهايته:

قوله: «والتحقيق أنّ: ما كان منه يجري» إلى آخره:

توضيحه أنّ: مفاد القواعد وأدلة الأمارات -على المشهور- بحسب اللب والواقع وإن كان إنشاء أحكام مماثلة للواقع -ومقتضاه عدم الفرق لبّا بين الحكم بالطهارة بالقاعدة أو بدليل الأمانة؛ حيث إنّ من أحكامها الشرطية، فإن كانت منشأة حينئذ وكانت الصلاة مع الشرط، كان الأمر كذلك على أيّ تقدير، وإلا فلا-، إلا أنّ لسان الدليل حيث إنه مختلف، فلا محالة يختلف مقدار استكشاف الحكم المماثل المنشأ بقاعدة الطهارة أو بدليل الأمانة.

ومن الواضح أن مفاد قوله -عليه السلام-: «كلّ شيء طاهر أو [٣٩٣] حلال» هو الحكم بالطهارة أو الحلّة ابتداء من غير نظر إلى واقع يحكي عنه، والحكم بالطهارة حكم بترتيب آثارها، وإنشاء لأحكامها التكليفية والوضعية -ومنها الشرطية-، فلا محالة يوجب ضمّه إلى الأدلة الواقعية: التوسعة في الشرطية.

ومثله ليس له كشف الخلاف؛ لأنّ ضمّ غير الواقع إلى الواقع لم ينكشف خلافه.

بخلاف دليل الأمانة إذا قامت على الطهارة؛ فإنّ معنى تصديقها وسماعها: البناء على وجود ما هو شرط واقعاً، فيناسبه إنشاء أحكام [٣٩٤] الشرط الموجودة -كجواز الدخول في الصلاة-، لا إنشاء الشرطية؛ إذ المفروض دلالة العبارة على البناء على وجود الطهارة الثابتة شرطيّتها واقعاً بدليلها [٣٩٥]

الحاكمي عنها، لا الحكم بالطهارة ابتداء. فإذا انكشف عدم الطهارة واقعاً فقد انكشف وقوع الصلاة بلا شرط.^١

ولعلّ المصنّف بنى على تفسير آخر لجعل الحكم المماثل. ولكنّا في مقام تقرير كلام الأعلام لا بدّ من أن نلتزم بتفسير الأعلام لمسالكتهم. وكلام الآخوند صريح في عدم الإجزاء على جميع المباني، مع أنّه يلاحظ اختلاف مبانيهم في الحجية في غير هذه المسألة.

قوله: «الأصول الجارية في الشبهات الموضوعية» إلى آخره:
لا يخلو من إشكال؛ إذ قد عرفت أنّ الآخوند لم يفصل بين جريان الأصل في الشبهة الموضوعية وبين جريانه في الشبهة الحكمية. ونكتة الإجزاء ليست خصوص الشبهة الموضوعية. بل المناط في تكفل إيجاد فرد ظاهريّ لموضوع الدليل، سواء جرى في شبهة موضوعية أم في شبهة حكمية.
فأصالة الطهارة وأصالة الحل يمكن تصويرهما في الشبهة الموضوعية، كالشك في طهارة الثوب، ويمكن تصويرهما في الشبهة الحكمية، كالشك في نجاسة دم البيض، ونجاسة الوذي. فقاعدة أصالة الطهارة تُثبت طهارة ظاهرية في الشبهتين. ومقتضاها طهارة الثوب ظاهراً وإيجاد فرد ظاهريّ للموضوع. وكذا الشك بنحو الشبهة الحكمية في نجاسة الوبر، تأتي الأصالة وتُثبت طهارته. فتأتي فكرة الحكومة في الشبهة الحكمية.

^١ نهاية الدراية: ج ١: ص ٣٩٢-٣٩٥

وكذا حال أصالة الحلّ. فتخصيص البحث بالشبهة الموضوعيّة محل إشكال أيضاً.

نعم. إذا أراد به الأصول الموضوعيّة، بمعنى الأصل الذي ينقّح موضوع دليل، صحّ ما ذكر. فإنّ الدليل إذا قال: «الماء المطلق طاهر» وكلّ أصل أثبت كون هذا الماء مطلقاً كان أصلاً موضوعيّاً. فلعلّ مراده بالأصول الجارية في الشبهات الموضوعيّة: الأصول المنقّحة للموضوع، وهو لا يخلو من حزازة.

قوله: «وتقريب ذلك»:

كان الأولى أنّ يقدّم كلام الآخوند ثمّ يذكر إشكاله.

قوله: «كل شيء طاهر» إلى آخره:

الموجود في الرواية: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنّه قدر فإذا علمت فقد قدر».

قوله: «بالأمانة فقط»:

لم عبّر بـ «فقط»؟ تأمل.

وعلى هذا الأساس فصل صاحب الكفاية بين الأمارات والأصول المنقحة للموضوع، فبنى على أنّ الأصول الموضوعية توسّع دائرة الحكم الواقعي المترتب على ذلك الموضوع دون الأمارات، وهذا غير صحيح. وسيأتي بعض الحديث عنه - إن شاء الله تعالى -^١.

بقيت عبارة متعلقة بالمطلب السابق، حيث قيّد عدم الإجزاء بمورد قيام الأمانة فقط. فما السرّ في هذا التقييد؟

الجواب عن هذا السؤال مبني على نظرية للمصنّف فيما وقع فيه الخلاف بين الأصوليين من جريان الأصل العملي الموافق لمفاد الأمانة أو اختصاص تقديم الأمانة على الأصل بالأصل المخالف، فاشتهر أنّ الواقعة التي فيها دليل اجتهادي لا تصل النوبة فيها إلى الدليل الفقاهتي. أفيختص هذا التقديم بصورة التخالف؟ أم تأتي في صورة التوافق أيضاً؟

المشهور على تقديم الأمانة على الأصل سواء كان أصلاً موافقاً أم مخالفًا. فلا مجرى للأصل الموافق فضلاً عن المخالف في ظرف وجود الأمانة.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٣٨

والمصنف خالف المشهور وذهب إلى اختصاص تقديم الأمانة على الأصل بمورد الاختلاف. أمّا في التوافق فكلاهما يجريان. فإن كان الاستصحاب على وجوب صلاة الجمعة والأمانة على الحرمة، حصل التنافي بينهما، وقُدّمت الأمانة على الاستصحاب. أمّا إن كان كلاهما على الوجوب، فلا حاجة إلى معالجة التعارض؛ فإنّ الحكومة والورود والتخصيص من نكات الجمع العرفيّ موضوعها التعارض والتنافي، ولولا هذه النكته لما كان للبحث عن جريان الحكومة والورود والتخصيص معنى.

فالأصل يكون مؤكّداً للمنجزية والمعدّرية المستفادة من الأمانة.

وفي المقام إذا قامت بينة على أنّ الثوب طاهر، وكان مقتضى استصحاب الطهارة أو أصالة الطهارة: الحكم بطهارة الثوب أيضاً. فحصل التوافق بين الأمانة وبين الأصل التنزيليّ، أفئقال بالإجزاء؟ أم لا؟

إذا لاحظنا الأمانة لم نقل بالإجزاء، وإذا لاحظنا الأصل قلنا بالإجزاء. فبناءً على نظرية المشهور من أنّ الأمانة تُميت الأصل العمليّ، تكون الصلاة باطلة وتجب الإعادة والقضاء؛ لعدم إجزاء الأمانة عن الحكم الواقعيّ. وبناءً على نظرية المصنّف يجري الدليلان في المورد، فنقول بالإجزاء بلحاظ تعبيد الشارع لنا بالأصل العمليّ. وعدم اقتضاء الإجزاء في الأمانة لا ينافي اقتضاء الإجزاء في الأصل العمليّ.

فإنّما لا نقول بالإجزاء إذا وُجدت الأمانة ولم يوجد أصل عمليّ تنزيليّ في المورد.

وهنا موارد لجريان الأمانة دون الأصل:

- ١- بناءً على ما ذهب إليه كثير من الأعلام من عدم جريان أصالة الطهارة في الشبهات الحكمية، والبناء على ما ذهب إليه السيد الخوئي والراقي على عدم جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية، إذا شككنا في طهارة صوف الحيوان المتولد من الشاة والخنزير، وقامت بينة على حكم الشارع بطهارته. ومفادها التعبد بالطهارة الواقعية. وأصالة الطهارة والاستصحاب لا يجريان.
- ٢- إذا كان الجاري في المورد استصحاب نجاسة الثوب؛ حيث إنَّ حالته السابقة كانت نجسة، وقامت بينة على تطهير الثوب. فهنا أمانة على طهارته بلا وجود أصل عملي ينقح الطهارة؛ لأنَّ الاستصحاب يثبت النجاسة ومع وجوده لا تصل النوبة إلى أصالة الطهارة. فأصالة الطهارة معارضة بأصل مقدم عليها. فلا يوجد إلا الأمانة التي تثبت الطهارة. ونقول هنا أيضًا بعدم الإجزاء.

ولكنَّ هذا إقحام لمبنى المصنف في شرح كلام الآخوند، والآخوند يرى تقدم الأمانة على الأصل وإنَّ كان أصلاً موافقاً، فلا معنى للتقييد بـ "فقط".

الإشكال على نظرية الآخوند

استشكلت نظرية الآخوند بأنَّها تقتضي التصويب الباطل، ولأجل هذا الإشكال طُرحت نظريته في المقام.

بيانه أنَّنا ذكرنا في الأبحاث السابقة أنَّ الحكم الظاهري لا يتصرّف في الحكم الواقعي، بل يبقى الواقعي على حاله بلا تبدل، وإنَّ شرع الحكم الظاهري في

الواقعيّ. وأيّ تغيّر للحكم الواقعيّ بسبب الحكم الظاهريّ يعني التصويب، سواء كان تغيّراً بالإزالة، أم بالتضييق، أم بالتوسعة؛ فإنّ أصل وجود الأحكام الواقعيّة، وضيقتها، وسعتها، ناشئة من الملاكات الواقعيّة التي لا تتبدّل بلحاظ علم المكلف بها والجهل بها.

وعلى هذا التصوير -أي: حكومة دليل أصالة الطهارة على دليل شرطيّة الطهارة في الصلاة والطواف- يلزم أنّ يؤثر الحكم الظاهري في الحكم الواقعيّ، ويوسّع الشرطيّة. وهذا نحو من أنحاء التصويب؛ إذ المفروض أنّ الشرطيّة لها دائرة محفوظة بالنسبة إلى العالم والجاهل. وتوسّع دائرة الشرطيّة بقيام الأمانة بحيث تشمل الطهارة الظاهريّة بعد شمولها خصوص الواقعيّة تفصيل تصرّف في الحكم الواقعيّ ويكشف عن تغيّر في الملاكات.

وإنّ شئت قلت: لنا دليلاً، أحدهما دليل الشرطيّة، والآخر دليل أصالة الطهارة. ومن الواضح أنّ دليل الشرطيّة يتكفل ببيان الشرطيّة الواقعيّة لا الظاهريّة. وإذا سألنا الشارع: ما هو موضوع الشرطيّة الواقعيّة؟ قال: الطهارة الواقعيّة. وبناءً عليه إذا جاءت أصالة الطهارة أو استصحاب الطهارة في مورد ووسّعت موضوع الشرطيّة الواقعيّة، كشف ذلك عن تغيّر الملاك في الواقع وتصرّف الظاهر في الواقع. ولا فرق بين هذا وبين ما يقوله المعتزلة.

نعم. إنّ قلتم بالورود وأنّ موضوع دليل الشرطيّة شامل للطهارتين الواقعيّة والظاهريّة من أوّل الأمر، لم يكن الظاهر متصرّفاً في الواقع، ولم يلزم التصويب.

بل كان دليل أصالة الطهارة إيجاد مصداق لموضوع دليل الشرطيّة، دون تغيير في نطاق موضوع دليل الشرطيّة.

فمن فسّر كلام الآخوند بالورود أغلق الباب على إشكال التصويب. ومن فسّره بالحكومة - كالميرزا النائيني والسيد الخوئي - فتحه.

إن قلت: لم يقل الآخوند بالتوسعة الحكم الواقعي، وإنما قال بالحكومة. أفقولون بأنّ «المتقي عالم» يوسّع دائرة الجعل في «أكرم العالم» ويستلزم التصويب؟ فالحكومة يكشف عن السعة من أوّل الأمر، لا أنّ الحكم كان ضيقاً ثم بمجيء الدليل الحاكم صار واسعاً. فلا يتصرّف الدليل الحاكم في المحكوم بحيث يستلزم منه تغيير الواقع. بل هو كاشف عن الواقع الذي كان على هذه السعة من أوّل الأمر.

جاء النائيني^١ ليدفع هذا الإشكال، فقسّم الحكومة إلى واقعيّة وظاهريّة. وتعرض له المصنّف في تقريراته^٢ أيضاً.

قوله: «وسياتي بعض الحديث عنه»:

في بحث دلالة الأوامر الظاهرية على الإجزاء عقلاً، حيث قال:

نعم، يبقى إمكان دعوى الإجزاء بتوهم حكومة بعض أدلّة الحجّية على [٢٨٦] أدلّة الأحكام الواقعية وتوسعتها لموضوعها، وقد أوضحنا ذلك

^١ فوائد الأصول: ج ١: ص ٢٥٠

^٢ تقارير عبد الساتر: ج ٤: ص ٤٥٣

سابقًا، وهو أجزاء مبني على الاستظهار من لسان دليل الحجّة، ولا علاقة له بالملازمة العقلية.

ويأتي دفع هذا التوهم عند التمييز بين الحكومة الواقعية والحكومة الظاهرية في مباحث التعارض إن شاء الله تعالى.^١

ولكنّه لم يبحث هذه المسألة في باب التعارض.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٨٥-٢٨٦

٥٦- التصويب في الأحكام الظاهريّة ٤

١٤٤١/٥/٢٠ - الخميس

استُشكل ما أفاده الآخوند -قدّس سرّه- بما يرجع إلى مقدمتين:

المقدمة الأولى:

هناك فرق بين الحكومة الظاهريّة وبين الحكومة الواقعيّة.

فالمراد بالحكومة الواقعيّة ما كان الدليل الحاكم ناظرًا إلى مرحلة الواقع من الدليل المحكوم. فيكون ناظرًا إلى الحكم الواقعي وكاشفًا عن سعتة وضيقه. ولذلك أمثلة:

١- حكومة حديث الرفع في غير فقرة «ما لا يعلمون» على الأدلة الأوليّة. فلنا أدلة على وجوب الحج والصوم والصلاة، هي أدلة أوليّة تبين الحكم على الموضوع بما هو هو، وتبين الحكم الواقعيّ.

فإذا جاءنا حديث الرفع وقال: «رُفع عن أمّي ما اضطرّوا إليه ما لا يطيقون» إلى باقي الفقرات ما عدا «ما لا يعلمون»، كان الرفع فيها رفعًا واقعيًّا، بمعنى أنّ الحديث ناظر إلى الأدلة الأوليّة وكاشف عن سعة المجعول أو ضيقه في مرحلة الواقع. فهو لسان إثباتيّ كاشف عن عالم الثبوت بلحاظ الحكم الواقعيّ. ويبيّن أنّ وجوب الصوم والوضوء لا شمول له لمورد العناوين المذكورة في حديث الرفع من أوّل الأمر. فلا يشمل وجوب الوضوء مورد الاضطرار والعسر وعدم الإطاقة.

فالحكومة تسمى بالحكومة الواقعية، بمعنى أنّها تكشف عن سعة المحكوم وضيقه بلحاظ مرحلة الواقع. ولهذا تسمى حكومة واقعية. فالنتيجة من هذه الحكومة أنّ الملاك من أوّل الأمر ضيق.

٢- إذا قال الشارع: «الخمير حرام» ثم قال: «الفقاع خمير»، فهذا الدليل إذا نُسب إلى الأوّل ظهر أنّه ناظر إلى موضوعه، وحيث إنّهُ يوسّع الموضوع ويوجد فردًا اعتباريًا بالتعبّد كان المورد من الحكومة.

ومفاد الدليل الثاني أنّ الحرمة الواقعية الثابتة للخمير تشمل مورد الفقاع في مرحلة الواقع. فهي تكشف عن أنّ الحرمة الثابتة في مرحلة الواقع لا تختص بالخمير بل تشمل الفقاع. فالفقاع يكون محرّمًا واقعًا لا ظاهرًا.

فهذه حكومة واقعية، بمعنى أنّها تبين شمول الحرمة الواقعية مورد الفقاع.

٣- إذا قال الشارع: «يشترط في الصلاة الطهور» ثم قال: «الطواف بالبيت صلاة»، فمن الواضح أنّ الثاني ناظر إلى موضوع الدليل الأوّل، ومفاده الحكومة. وهذه الحكومة واقعية؛ لأنّ مفاده يبيّن أنّ الحكم الواقعي -وهو شرطية الطهارة في اللباس- يشمل مورد الطواف واقعًا.

٤- إذا قال الشارع: «من شكّ بين الثالثة والرابعة فليبن على الأكثر ويصلّ ركعة الاحتياط» ثم قال: «لا شكّ لكثير الشكّ»، كان مفاد الثاني نفي الموضوع الموجود في الدليل الأوّل ونحوه من الأدلة المبينة للوظيفة في الشكّ. فتكون الحكومة مضيقّة واقعية، مفادها أنّ موضوع البناء على الشكّ والوظيفة

من عالم الجعل لا يشمل مورد كثير الشكّ. فهي تُخبر عن ضيق في مرحلة
المجول في الواقع.

فهذه موارد نظر الحاكم إلى مرحلة الواقع وكشفه عن سعة هذه المرحلة.
والحكومة الواقعيّة لا محذور فيه، ولا تستلزم التصويب؛ لأنّها لسان إثبات
يكشف عن عالم الثبوت سعةً وضيقًا.

والمراد بالحكومة الظاهريّة ما إذا لم يكشف الدليل الحاكم عن سعة أو ضيق
في مرحلة الواقع، بل كان حكمًا في مرحلة الظاهر. فتبيّن لنا الوظيفة الظاهريّة
دون السعة والضيق الواقعيّين.

فالحكومة الظاهريّة لسان إثبات يكشف عن شيء في مرحلة الحكم الظاهريّ.
وأمثله: الدليل الحاكم الذي يتكفل بيان الحكم الظاهريّ كدليل جعل الحجية
لخبر الثقة وأدلة الأصول العمليّة؛ فإنّها تتكفل بيان حكم ظاهريّ، ويكون
لسانها الكشف عن مرحلة الحكم الظاهريّ. وما كان هذا حاله لا يطال
مرحلة الحكم الواقعيّ ولا يكشف عن مرتبة الحكم الواقعيّ.

فأصالة الطهارة مفاده دليلها جعل طهارة للمشكوك في مرحلة الظاهر كحكم
ظاهريّ، لا واقعيّ.

فالأدلة في الحكومة الواقعيّة لا تتكفل بيان حكم ظاهريّ، والأدلة في الحكومة
الظاهريّة تتكفل بيان حكم ظاهريّ أخذ في موضوعه الشكّ.
ففارق جوهرى بين الحكومة الواقعيّة وبين الحكومة الظاهريّة.

المقدمة الثانية:

نواجه دليلين في مقامنا: دليل شرطية الطهور في الصلاة المتكفل لبيان حكم واقعيّ. ودليل أصالة الطهارة المتكفل لبيان حكم ظاهريّ. والنسبة بين الدليلين تكشف عن أنّ دليل أصالة الطهارة مفادين:

أ. جعل الشارع طهارة ظاهريّة لما شكّ في طهارته، ومقتضاه أنّ هذا الثوب جُعِلَ له الطهارة الظاهريّة. فدليل أصالة الطهارة الذي هو أمانة يكشف عن هذا، لا أصالة الطهارة نفسها.

ب. توسعة الدليل لموضوع ما أُخذت في موضوعه الطهارة، وإلا لكان جعل الطهارة الظاهريّة لغوًا. فدليل أصالة الطهارة ناظر إلى كل ما أُخذ فيه الطهور موضوعًا.

ويقول النائيني أنّ في حكومة دليل أصالة الطهارة احتمالين:

أ. تكون حكومة واقعيّة، بمعنى أنّ أصالة الطهارة مدلولها الالتزاميّ هو: الإخبار عن أنّ موضوع الشرطيّة من أوّل الأمر واسع يشمل مورد الطهارة الظاهريّة -على غرار باقي الحكومات الواقعيّة-.

ولو كان المراد بالحكومة الحكومة الواقعيّة لصحّت دعوى الإجزاء؛ لأنّ ذلك يكشف عن سعة في موضوع الشرطيّة من أوّل الأمر. ولا يلزم من هذا التصويب، كما لم يلزم من باقي الحكومات الواقعيّة.

ب. تكون حكومة ظاهريّة؛ لأنّ دليل أصالة الطهارة دليل يكشف عن مرحلة الحكم الظاهري، ولا ينال مرتبة الحكم الواقعيّ؛ إذ هو في طوله ومتأخر عنه رتبةً. فلا لسان لدليل أصالة الطهارة لتوسعة الحكم

الواقعيّ. ومرحلة الحكم الظاهريّ متأخر برتبتين عن مرحلة الحكم الواقعيّ. وما كان متأخرًا عن شيء لا يكشف عن ذلك الشك. فليس مفاد دليل أصالة الطهارة الحكومة الواقعيّة؛ لأنّه من سنخ الأحكام الظاهريّة ولا علاقة له بالحكم الواقعيّ. وهذا ظاهر من أخذ الشكّ في موضوعه.

فمعنى الحكومة الظاهريّة أنّ دليل أصالة الطهارة يتكفل بيان مطلبين: مدلول مطابقٍ وهو جعل الشارع حكمًا ظاهريًّا في لوح التشريع يسمّى بالحكومة الظاهريّة لما شكّ في طهارته. ومدلول التزاميّ وهو مفاد الحكومة. فتلك الآثار الواقعيّة التي جعلت للطهور ثابته في مرحلة الظاهر للطهارة الظاهريّة. فالشرطيّة تتسع في مرحلة الظاهر وتنال الطهارة الظاهريّة.

وفرق بين إحراز الشرطيّة في مرحلة الواقع وبين إحراز الشرطيّة في مرحلة الواقع.

فالدليل الحاكم في الحكومة الظاهريّة يقوم بتوسعة الحكم الواقعيّ في مرحلة الظاهر. فكما لنا شرطيّة واقعيّة موضوعها الطهارة الواقعيّة، لنا شرطيّة ظاهريّة موضوعها الطهارة الظاهريّة.

النتيجة:

الحكم الواقعيّ لا يتغيّر في الحكومة الظاهريّة، ولا يلزم منها التصويب، ولا يمكن القول بالإجزاء معها؛ لأنّ المطالب به: الصلاة مع ثوب طاهر واقعًا،

والمركب عدم عند عدم أحد أجزائه. فيتبين لي أنّ الحكم الواقعيّ ما زال في عهدة المكلف؛ لعدم الامتثال. ولا ينفع إحراز الطهارة الظاهريّة، ولا دليل على إجزاء هذه الطهارة عن الطهارة الواقعيّة.

فمقتضى القاعدة عدم الإجزاء، إلا أنّ يُقال: الحكم الظاهريّ يغيّر الواقعيّ، وأنّ يلتزم بالتصويب، بحيث تتسع الشرطيّة الواقعيّة بالحكم الظاهريّ وتشمل الطهارة الظاهريّة. فإنّ أصررت على الحكومة الظاهريّة وأصررت على الإجزاء، فمعناه تغيّر الحكم الواقعيّ، والقول بالتصويب. ولهذا قيل للآخوند: القول بإجزاء بعض الأحكام الظاهريّة عن الواقع يستلزم التصويب، لا الحكومة، لا الواقعيّة ولا الظاهريّة.

ولذا قال النائيني في فوائده:

فإنّ الحكومة التي توجب التوسعة والتضييق إنّما هي بالنسبة إلى الأدلة الأولية الواقعية بعضها مع بعض - كما في مثل قوله: «لا شك لكثير الشك»؛ حيث يكون حاكماً على مثل قوله: «إن شككت فابن على الأكثر» - . وأين هذا من حكومة أدلة الأحكام الظاهرية على أدلة الأحكام الواقعية؟ وإجمال الفرق بينهما - وإن كان تفصيله موكولاً إلى محله - هو أنّ الحكمين اللذين تكفلهما الدليل الحاكم والدليل المحكوم في الأدلة الواقعية إنّما يكونان عرضيين، بأنّ يكونا مجعولين في الواقع في عرض واحد؛ لأنّ الحكومة بمنزلة التخصيص، وحكم الخاص إنّما يكون مجعولاً واقعياً في عرض جعل الحكم العام من دون أنّ يكون بينهما طولية وترتب.

فكان هناك حكم مجعول على كثير الشك، وحكم آخر مجعول على غير كثير الشك، وتسمية ذلك حكومة لا تخصيصاً إنما هو باعتبار عدم ملاحظة النسبة بين الدليلين، وإلا فنتيجة الحكومة التخصيص.

وأما الحكومة في الأدلة الظاهرية فالمجعول فيها إنما هو في طول المجعول الواقعي وفي المرتبة المتأخرة عنه، خصوصاً بالنسبة إلى الأصول التي أُخذ الشك في موضوعها.

وبعبارة أخرى: المجعول الظاهري إنما هو واقع في مرتبة إحراز الواقع والبناء العملي عليه بعد جعل الواقع وانحفاظه على ما هو عليه من التوسعة والتضييق. فلا يمكن أن يكون المجعول الظاهري موسّعاً أو مضيقاً للمجعول الواقعي، مع أنه لم يكن في عرضه وليس هناك حكمان واقعيان مجعولان. ولتفصيل الكلام محل آخر.

والغرض في المقام مجرد بيان أنّ الأحكام الظاهرية ليست موسعة للأحكام الواقعية ولا مضيقة لها، ولا توجب تصرفاً في الواقع أبداً.^١

وبعد ذلك جاء بعض الأعلام وحاول أن يدافع عن الآخوند، ويقول بأنّ الحكومة واقعية لا ظاهرية. فراجع تقارير المصنّف.

^١ فوائد الأصول: ج ١: ص ٢٥٠

٥٧- التصويب في الأحكام الظاهرية ٥ - القضيتان الحقيقية والخارجية

١٤٤١/٥/٢١ - السبت

قد انتهينا في الأبحاث السابقة إلى بيان نكتة التصويب، وقد تبين أنّ الاعتراض المسجل على الآخوند ذكره النائي.

ودفع عن الآخوند في هذا المطلب بأننا نسلم التفريق بين الحكومتين الواقعية والظاهرية، ولكننا نحتاج إلى التدقيق في حقيقة الفرق بينهما، فقد يختلف الأمر بحسب مقام التعبير. فهنا دعويان في تصوير الحكومة الواقعية وضابطها:

الضابط الأول: كلما وُجد دليلان وكان أحدهما ناظرًا إلى موضوع الآخر، وكان الحاكم يتكفل بيان حكم واقعي كانت الحكومة واقعية؛ لأنّ الحاكم والمحكوم كلاهما يكشفان عن عالم الواقع. وإن كان الحاكم يتكفل بيان حكم ظاهري كانت الحكومة ظاهرية؛ لأنّ مفاد الحاكم بيان حكم ظاهري. ففرق بين: «لا شكّ لكثير الشكّ» المفيد لحكم واقعي، الحاكم على «من شكّ في الرباعية بنى على الرابعة»، وبين دليل أصالة الحل ودليل أصالة الطهارة ودليل الاستصحاب؛ فإنّها أدلة لأحكام ظاهرية، وحكومتها على أدلة الأحكام الواقعية حكومة ظاهرية.

فحكومة أصالة الطهارة وأصالة الحلّ حكومة ظاهرية. فيأتي فيه إشكال التصويب.

الضابط الثاني: المناط في الحكومة الواقعية والحكومة الظاهرية ليس مفاد الدليل الحاكم. بل المناط في النسبة بين الدليلين، فتارة يكون مفاد الدليل الثاني مأخوذاً فيه الشكّ في مفاد الدليل المحكوم، بحيث توجد طولية بين المفادين من حيث أخذ الشكّ في موضوع مفاد الثاني. وإن لم يؤخذ فيه الشكّ في مدلول الدليل المحكوم، بل كان بين المدلولين عرضية كانت الحكومة حكومة ظاهرية.

فإن أخذ الشكّ في مفاد الأول موضوعاً في مفاد الثاني كانت الحكومة ظاهرية، وإلا فواقعية.

وفي المقام لنا دليان: دليل شرطية الطهور في الصلاة، ودليل أصالة الطهارة المفيد أنّ مشكوك الطهارة طاهر ظاهراً.

فالطهارة الظاهرية أخذ في مفادها الشكّ في الطهارة الواقعية، وإلا لما كان معنى للتعبد بالطهارة الظاهرية مع العلم بالطهارة الواقعية أو النجاسة الواقعية. فالطهارة الظاهرية حكم ظاهريّ أخذ في موضوعه الشكّ في الطهارة الواقعية. فما أخذ موضوعاً للطهارة الظاهرية هو الشكّ في الطهارة الواقعية، لا الشكّ في الشرطية؛ إذ لا علاقة لدليل أصالة الطهارة بالشرطية.

وبناءً عليه: لا ترتّب ولا طولية بين الطهارة الظاهرية وبين الشرطية الواقعية؛ إذ لم يؤخذ في موضوع الطهارة الظاهرية الشكّ في الشرطية، ولم يتحقق مناط الحكومة الظاهرية. بل بين المفادين عرضية. ومقتضاه أنّ حكومة دليل أصالة الطهارة على دليل الشرطية حكومة واقعية، وإن تكفل دليل أصالة الطهارة

بيان حكم ظاهريّ. وإذا كانت الحكومة واقعيّة لم يأت إشكال التصويب، ولا يلزم من كلام الآخوند -قدّس سرّه- المحذور المذكور. ولهذا ذكر المصنّف فيما قرّر له:

وتوضيحه، أن الدليل الحاكم مع المحكوم على قسمين: [٤٥٧]

أ- القسم الأول هو أن يكون الدليل الحاكم مع الدليل المحكوم في عرض واحد ليس بينهما طولية ولا ترتّب، كما هو الحال في دليل لا صلاة إلا بطهور مع دليل «الطواف بالبيت صلاة» [...] وهذه الحاكمة هنا تكون قائمة بين دليلين عرضيين؛ لأن أحد الدليلين لم يؤخذ في موضوعه الشك في مفاد الدليل الآخر، إذن فلا موجب لافتراض التأخر الرتبي لأحد الدليلين عن الآخر.

وفي مثل ذلك تكون الحاكمة حاكمة واقعية. [...]

ب- القسم الثاني من الحاكمة هو أن يكون الدليل الحاكم في طول الدليل المحكوم، وذلك بأن يكون الدليل الحاكم مفاده حكمًا ظاهريًا، والحكم الظاهري أخذ في موضوعه الشك في الأحكام الواقعية، فلا محالة يكون في طول دليل الحكم الواقعي. فإذا كان في طوله باعتبار أنه أخذ الشك في الواقع في موضوعه فيكون متأخرًا عن الشك في الواقع، [...] ٤٥٨ ...]

وهذا الاعتراض لا يرد على صاحب الكفاية بعد أن نميّز في أدلة الأحكام الواقعية بين دليل ودليل.

وتوضيح ذلك، أنه في مقابل دليل أصالة الطهارة، «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر»، يوجد عندنا دليلان واقعيان مفادهما الحكم الواقعي.

أ- الدليل الأول: هو دليل أن الثوب إذا أصابه البول يتنجس.

ومفاد هذا الدليل الذي هو الحكم بالنجاسة ينطبق على هذا الثوب المشكوك الذي أجرينا فيه أصالة الطهارة لأنه في علم الله قد أصيب هذا الثوب فهو مشمول لإطلاق الدليل القائل بأنه كلما أصاب البول الثوب تنجس.

ب- الدليل الثاني: وهو دليل آخر على حكم واقعي آخر نسبته إلى الحكم الواقعي الأول نسبة الحكم إلى الموضوع كما في دليل صلّ في الطاهر وهو دليل وجوب الصلاة في الطاهر.

ومفاد هذا الدليل غير مفاد الدليل الأول؛ لأن مفاد الدليل الأول نفي الطهارة وإثبات النجاسة، بينما مفاد هذا الدليل هو عبارة عن الحكم بوجوب إيقاع الصلاة مع الطهارة.

إذن فنسبة مفاد الدليل الثاني إلى الأول نسبة الحكم إلى الموضوع. وحينئذ فلو فحصنا نسبة دليل أصالة الطهارة إلى هذين الدليلين نجد أن مفاد دليل أصالة الطهارة متأخر رتبة عن مفاد الدليل الأول من هذين الدليلين؛ لأنه أخذ في موضوع أصالة الطهارة عدم العلم بالتقذارة [...] ٤٥٩ ...]

وأما بلحاظ الدليل الثاني الذي دلّ على وجوب إيقاع الصلاة مع الثوب الطاهر فلم يؤخذ في موضوع دليل أصالة الطهارة الشك في أن الطهارة شرط أو ليست بشرط وإنما الذي أخذ في موضوع أصالة الطهارة هو الشك في النجاسة الواقعية إذن فلا موجب لافتراض أن يكون دليل أصالة الطهارة مفاداً في طول مفاد الدليل الثاني، وإنما هو في طول مفاد الدليل الواقعي الأول. وصاحب الكفاية لا يريد أن يقول: إنّ دليل أصالة الطهارة حاكم على الدليل الأول ومحدث للنجاسة الواقعية حقيقة وموسع لدائرة الطهارة الواقعية حقيقة وإلا لورد عليه الإشكال.^١

هذا تنقيح الفرق بين الحكومتين، ولا يأتي تنقيحه في محل آخر من الكتاب. وبه اتضح أنّ هناك اختلافاً في ضابطتهما، أهي كون الحاكم متكفلاً لبيان حكم واقعيّ أو ظاهريّ - كما ذكر المحقق النائيني والسيد الخوئي -؟ أم هي كون مفاد الدليل الحاكم مأخوذاً فيه الشكّ في مفاد المحكوم؟ واتضح أنّ المصنّف لا يورد هذا الإشكال على الآخوند، وإنما نقل إشكال النائيني.

القضيّة الحقيقيّة والقضيّة الخارجيّة

نتعرض في هذا المطلب إلى الفرق بين القضيتين الحقيقيّة والخارجيّة، وأثر الفرق بينهما. والكلام في ثلاثة مقامات:

^١ تقريرات عبد الساتر: ج ٤: ص ٤٥٦-٤٥٩

١ - تعريف القضية الحقيقية والقضية الخارجية

٢ - الآثار العملية المترتبة على كلّ من القضيتين

٣ - تعلق الأحكام بالطبائع أو الأفراد الخارجية

المقام الأول: تعريف القضية الحقيقية والقضية الخارجية

وفيه نقاط:

النقطة الأولى: تحديد القضية الخارجية والحقيقية ليس بحثاً أصولياً؛ حيث إنّهُ ليس من العناصر المشتركة لاستنباط الحكم الشرعيّ. ولكنّه مبدأ لتنقيح كثير من المسائل الأصوليّة. فهو مبدأ تصوّريّ لبعض المباحث الأصوليّة، ومبدأ تصديقيّ لبعضها الآخر.

ويأتي هذا البحث في مسألة الشرط المتأخر، ومسألة أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم، ومسألة الواجب المشروط، ومسألة الواجب المعلق، ومسألة الترتب، ومسألة المفاهيم، ومسألة تعلق الأحكام بالطبائع، وباب التعارض.

النقطة الثانية: قسّم أهل المنطق القضية إلى حملية وشرطيّة، ثمّ الحملية إلى شخصيّة، ومهملة، وطبيعيّة، ومحصورة. والمحصورة إلى كليّة وجزئيّة. ثمّ الكليّة إلى خارجيّة وحقيقيّة وذهنيّة.

فالمقسم للقضايا الخارجيّة والحقيقيّة والذهنيّة هو القضية الحملية المحصورة الكليّة.

وأوّل من ذكر هذا التقسيم الثلاثيّ للقضية الحملية المحصورة الكليّة هو ابن سينا - كما قرّر في علمي المنطق والفلسفة -.

أمّا الأصوليون فلم يتطرقوا للقضية الذهنيّة، بل اقتصروا على الحقيقيّة وخارجيّة؛ إذ لا غرض لهم في هذا البحث إلا التمهيد لاستنباط الحكم الشرعيّ. وما يرتبط باستنباط الحكم الشرعيّ هو الموضوع الموجود في الخارج، أمّا الكلّي غير المتقرر إلا في الذهن فلا علاقة لنا به كما لا علاقة له باستنباط الأحكام الشرعيّة؛ فإنّ وعاءه الذهن فقط.

وإنّما تطرّقوا للقضيتين لأنّ المذكور في المنطق والفلسفة من المباحث لا يُشبع حاجة الأصوليّ، فعمّقوا المطلب في كتبهم للكشف عن بعض زواياه. وقد شيّد أركان هذا البحث المحقّق النائيّ، فلاحظ.^١

٥٨ - القضيتان الحقيقية والظاهرية ٢

١٤٤١/٥/٢٣ - الأحد

القضية الحقيقية والخارجية للأحكام:

مرّ بنا في الحلقة السابقة أنّ الحكم تارة يُجعل على نهج القضية الحقيقية، وأخرى يُجعل على نهج القضية الخارجية. [٣٩]

والقضية الخارجية هي: القضية التي يجعل فيها الحاكم حكمه على أفرادٍ موجودةٍ فعلاً في الخارج في زمان إصدار الحكم، أو في أيّ زمانٍ آخر.

^١ فوائد الأصول: ج ١: ص ١٧٠ و ٢٧٦ و ٥١١

فلو أتيح لحاكم أن يعرف بالضبط من وُجد ومن هو موجود ومن سوف يوجد في المستقبل من العلماء فأشار إليهم جميعًا وأمر بإكرامهم فهذه قضية خارجية.

والقضية الحقيقية هي: القضية التي يلتفت فيها الحاكم إلى تقديره وذهنه بدلاً عن الواقع الخارجي، فيشكّل قضيةً شرطية؛ شرطها هو الموضوع المقدّر الوجود، وجزأؤها هو الحكم، فيقول: «إذا كان الإنسان عالمًا فأكرمه»، وإذا قال: «أكرم العالم» قاصدًا هذا المعنى فالقضية رويًا شرطية وإن كانت صياغةً حملية.

وهناك فوارق بين القضيتين: منها ما هو نظري، ومنها ما يكون له مغزى عملي.

فمن الفوارق أننا بموجب القضية الحقيقية نستطيع أن نشير إلى أيّ جاهلٍ ونقول: «لو كان هذا عالمًا لوجب إكرامه»؛ لأنّ الحكم بالوجوب ثبت على الطبيعة المقدّرة، وهذا مصداقها، وكلّما صدق الشرط صدق الجزاء، خلافاً للقضية الخارجية التي تعتمد على الإحصاء الشخصي للحاكم، فإنّ هذا الفرد الجاهل ليس داخلًا فيها، لا بالفعل ولا على تقدير أن يكون عالمًا؛

أَمَّا الْأَوَّلُ فَوَاضِحٌ، وَأَمَّا الثَّانِي فَلَأَنَّ الْقَضِيَّةَ الْخَارِجِيَّةَ لَيْسَ فِيهَا تَقْدِيرٌ وَافْتِرَاضٌ،
بَلْ هِيَ تَنْصَبُّ عَلَى مَوْضُوعٍ نَاجِزٍ.^١

كَانَ الْكَلَامُ فِي الْفَرْقِ بَيْنَ الْقَضِيَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ وَبَيْنَ الْقَضِيَّةِ الْخَارِجِيَّةِ، وَوَصَلْنَا
إِلَى:

النقطة الثالثة: الملاك في هذا التقسيم الثلاثي هو ظرف تحقق الموضوع الكليّ:
فتارة ينصبّ الحكم على الموضوع بما هو موجود في الذهن وبلحاظ وجوده
الذهني، فتسمّى الضية ذهنيّة، كقولك: «الإنسان كليّ»؛ فإنّ حمل «الكلي»
على «الإنسان» لا يكون إلا بكون المراد بالثاني مفهوماً في الذهن، وإلا فهو
في الخارج يساوق التشخص والجزئيّة الشخصيّة، ولا يكون متصفاً بالكلية.
وكذلك قولك: «الحيوان جنس» و «النوع ذاتيّ» و «الكاتب عرض».
وأخرى يكون الحكم للموضوع بما هو موجود في غير وعاء الذهن، فإمّا أن
يلحظ وجوده المحقّق وإمّا أن يُلحظ وجوده المقدّر، فإنّ لوحظ الوجود المحقّق
قليل: القضية خارجيّة، وإنّ لوحظ الوجود المقدّر قليل: القضية حقيقيّة.

فيتبيّن بهذا التقسيم الثلاثي أنّ الملاك فيه هو ظرف وجود الموضوع.
وهكذا يتضح المراد بالقضية الخارجيّة، وهي التي يجعل الحاكم فيها حكمه
على الأفراد الموجودة فعلاً في الخارج، سواء ألاحظ في حكمه الموضوع الموجود
فعلاً في الخارج في زمان إصدار الحكم، أم لاحظ الموضوع الموجود في الخارج

^١ الحلقة الثالثة: ص ٣٨-٣٩

في الزمان الموجود فعلاً وفي الزمان المستقبل، أم لاحظ الموضوع الموجود في الخارج في الأزمنة الثلاثة.

فالقضية الخارجيّة هي التي لاحظ الحاكم بها الموضوع الموجود في الخارج في أيّ زمان من الأزمنة الثلاثة. هذا المراد بالقضية الخارجيّة.

فإذا أحصى الشخص من هو موجود في الصف، وقال: «يجب إكرام الطالب في الصف»، ولاحظ عنوان "الطالب" مشيراً إلى الذوات الخارجيّة الموجودة في الصف حين إصدار الحكم، كانت القضية خارجيّة.

وإذا أحصى كلّ من دخل الصف منذ وجود الصف، وقال: «كل من تحقق منه وجود في الصف أكرمه» ولاحظ الموجودين الآن والموجودين في السابق. وأراد إكرام الأفراد المشار إليهم بهذا العنوان المشير، كانت القضية خارجيّة أيضاً.

وإذا أحصى من كان ومن سيكون في الصف، فلاحظ الأفراد الموجودين في السابق، والموجودين الآن، ومن سيوجد، وقال: «أكرم كلّ من يتحقق منه كون في الصف» وأراد إكرام الأفراد المشار إليهم بهذا العنوان المشير، كانت القضية خارجيّة أيضاً؛ لأنّ حكم انصبّ على الموضوع المتحقق في زمان ما؛ فإنّ الحاكم قد أحصى من وُجد ومن سيوجد.

فالقضية الخارجيّة لم يؤخذ فيها شرطية مقارنة أفراد الموضوع لأفراد الحكم، بل قد تكون سابقة، أو مقارنة، أو لاحقة.

نعم. بحسب الاصطلاح المنطقيّ - كما ذكرنا- ولكي نحافظ عليه لا بدّ من افتراض كون القضية محصورة كليّة. فلا بدّ من الإتيان بسور "كلّ" أو إدخال "أل" على الجمع -بناءً على إفادتها مفاد السور-. ولولا السور لكانت مهمة وخرجت عن محلّ الكلام.

النقطة الرابعة: المراد بالقضيّة الحقيقيّة القضية التي كان الموضوع الكلي فيها مقدّر الوجود، لا الأفراد محقّقة الوجود. فالحكام لاحظ في مقام الحكم إلى موضوع تقديريّ بغضّ النظر عن مصاديقه الخارجيّة في أحد الأزمنة الثلاثة. وإنّما يفترض الموضوع فرضاً ويقدره تقديرًا، ويصبّ الحكم على الموضوع مقدّر الوجود، كأنّ يقول: «المستطيع يجب عليه الحجّ» من دون لحاظ أفراد محقّقة الوجود محصاة وإرادة صب الحكم عليها.

فمتى وُجدت الطبيعة في الخارج -ووجودها بوجود أفرادها- كان الحكم فعليًا؛ لأنّ فعليّة الموضوع تقتضي فعليّة الحكم.

وكذا: «الخمر حرام»؛ فإنّ الحاكم لم يلاحظ الأفراد ولم يحصها بحيث يكون عنواناً مشيرًا إلى أفراد خارجيّة. بل هو غاضّ الطرف عن الأفراد المحقّقة في أحد الأزمنة الثلاثة.

وحفظ المصطلح المنطقي يقتضي أن يُقال: «كلّ خمر حرام»، وليست هذه الحيثيّة محلًّا للبحث فعلاً.

المقام الثاني: بيان الفوارق بين القضيتين

هناك فوارق بين القضيتين، وقد أشار المصنّف إلى عدّة فوارق يمكن إرجاعها إلى أربعة:

الفارق الأوّل: الفارق المرتبط بلحاظ القوّة والفعل، وبيانه أنّ موضوع القضية الخارجية موضوع خارجيٍّ محقّق الوجود، ومتى كان محقّق الوجود فهو فعليٌّ وله وجود ناجز في أحد الأزمنة الثلاثة؛ لأنّ الوجود الخارجي المحقّق مساوق للفعليّة، ولا يُعقل أن يكون الوجود الخارجي تقديرًا تعلقيًا؛ فإنّ وعاء الخارج وعاء التشخّص. وحيث لوحظ في القضية الخارجية الموضوع المحقّق فيكون موضوعًا ناجزًا، بخلاف القضية الحقيقيّة؛ فلم يلحظ الموجود الخارجي المحقّق، بل قوامها بكون الموضوع معلّقًا.

ويتربّ عليه أنّ المولى إذا قال: «العالم يجب إكرامه» ورأينا جاهلاً فعليًا محقّق الوجود، أصبح وضع اليد عليه ويُقال: لو كان هذا الجاهل عالمًا لوجب إكرامه؛ لقول المولى: العالم يجب إكرامه؟

إنّ كانت القضية حقيقيّة صحّ، وإنّ كان خارجيّة لم يصحّ؛ لأنّ القضية إذا كانت حقيقيّة كان مفادها وجوب إكرام كلّ فرد صدق عليه أنّه عالم، بغضّ النظر عن الأفراد المتحققة فعليًا. فمفاد القضية الحقيقية ثبوت الحكم على الموضوع المقدّر. فنقدّر كون هذا الجاهل عالمًا، فيصدق. وأمّا القضية الخارجية فالمملحوظ فيها الوجود المنجز، لا الموضوع المقدّر. فإذا أشرنا إلى هذا بلحاظ وجوده المنجز لم يكن مصداقًا للعالم.

فيمكن للمولى -إذا كان يعلم بأنّ هذا الجاهل سوف يكون عالماً في المستقبل- أن يستثنيه من وجوب الإكرام؛ لأنّ عنوان "العالم" عنوان مشير وهو مبني على الإحصاء الشخصي. فلعلّه لا يريد إكرامه حتى لو صار عالماً في المستقبل. فلعلّ للمولى مائة دينار يريد إكرام العلماء المائة المقصودين بها، أو يرى فيه مانعاً من الإكرام من فسق أو عداوة. وهذا الفارق فارق نظريّ؛ إذ القضية سواء كانت حقيقة أم خارجيّة لا نكرم هذا الجاهل. فلا فرق بين القضيتين من الجهة العمليّة.

قوله: «على أفراد موجودة»:

أيعقل تعلّق الحكم بالفرد الخارجيّ؟ مع أنّ الحكم في الذهن، والفرد في الخارج. فقد يُقال يستلزم انقلاب الذهني خارجيّاً أو الخارجيّ ذهنيّاً. ولدفع هذه الشبهة اضطرّ المصنّف أن يبحث التذنيب الآتي، فقال إنّ الأحكام دائماً تنصبّ على الموجود في الذهن، ولكنّ هذا الموجود في الذهن تارة أفراد محقّقة وأخرى مقدّرة.

قوله: «فيشكّل قضية شرطية»:

ليس المراد أنّ حقيقة القضية الحملية قضية شرطية، بل ترجع إلى الشرطيّة لنكته ليس الآن حين بيّناها.

ومن الفوارق أنّ: الموضوع في القضية الحقيقية وصف كلّيّ دائماً يفترض وجوده فيرتّب عليه الحكم، سواء كان وصفاً عرضياً كالعالم، أو ذاتياً كالإنسان.

وأما الموضوع في القضية الخارجية فهو الذوات الخارجية -أي ما يقبل أن يُشار إليه في الخارج بلحاظ أحد الأزمنة- ومن هنا استحال التقدير والافتراض فيها؛ لأنّ الذات الخارجية وما يقال عنه (هذا) خارجاً لا معنى لتقدير وجوده، بل هو [٤٠] محقق الوجود.

فإن كان وصف ما دخیلاً في ملاك الحكم في القضية الخارجية تصدّى المولى نفسه لإحراز وجوده، كما إذا أراد أن يحكم على ولده بوجوب إكرام أبناء عمّه وكان لتدّيّنهم دخل في الحكم، فإنّه يتصدّى بنفسه لإحراز تدّيّنهم، ثمّ يقول: «أكرم أبناء عمّك كلّهم»، أو: «إلا زيّداً»، تبعاً لما أحرزه من تدّيّنهم كلاًّ أو مجلّلاً.

وأما إذا قال: «أكرم أبناء عمك إن كانوا متديّنين» فالقضية شرطية وحقيقية من ناحية هذا الشرط؛ لأنّه قد افترض وقُدّر.^١

الفارق الثاني: المولى في القضية الحقيقيّة يصبّ الحكم على الموضوع المتعنون بعنوان هو الملاك والسبب في ثبوت الحكم. وفي القضية الخارجيّة لا سببيّة للعنوان، بل هو مشير إلى أفراد خارجية محققة الوجود وهي مصب الحكم. فالملاك ليس في العنوان.

فإن قال المولى: «أكرم من في المعسكر» تارة تكون القضية حقيقية وأخرى تكون خارجيّة.

فعلى الأوّل يكون العنوان المأخوذ في رتبة الموضوع -وهو الكون في المعسكر- هو السبب والعلة في ثبوت الحكم لأيّ فرد. فهو سنخ عنوان ذي ملاك يقتضي جعل المولى الحكم عليه.

وعلى الثاني: لا يستفاد من الدليل أنّ الكون في المعسكر هو النكته في وجوب الإكرام، بل لم يؤخذ إلا مشيراً إلى الذوات الخارجيّة المحققة الوجود المعبر عنها بتعبير جامع.

فلعلّ نكته إكرام الذات الأولى كونها عاملة، والثانية كونها هاشميّة، والثالثة كونها جاراً. فهي صياغة تنظيميّة بدلاً من: «أكرم زيّداً وعمراً وبكرًا». فإنّ تلبس

^١ الحلقة الثالثة: ص ٣٩-٤٠

من هو خارج المعسكر بالكون في المعسكر لا يكون ذلك سبباً لوجوب إكرامه بعد تلبسه.

فتنقح مما ذكرنا أنّ الملاك والمناطق في ثبوت المحمول في القضايا الحقيقية ملاك واحد وهو العنوان المترتب عليه الحكم. وأمّا العنوان في القضايا الخارجية فمشير ولا يكشف عن ملاك الحكم.

ويتفرّع على ما أفيد أنّ العنوان حيث إنّّه ليس سبباً وليس عليه إلا المشيريّة، كان على المولى في القضايا الخارجية أنّ يتصدّى بنفسه لإحراز وجود الملاك في الذات الخارجية. فإن رأى الذوات المجتمعة في المعسكر فيها الملاك قال: أكرم من في المعسكر. ولا يستطيع المخاطب بهذا الخطاب أن يُحرز وجود الملاك فيها.

بخلاف القضايا الحقيقية؛ فمن يتصدّى لإحراز الملاك في المصداق هو المكلف. فكون الشخص في المعسكر مناط وعلة لوجوب الإكرام. وعلى المكلف أن يُحرز وجود الملاك في الأفراد.

وكذا إذا كان الملاك الواقعي لوجوب الإكرام هو التدين، فتارة يتصدّى نفس المولى ويراه موجوداً في أبناء عمومة المكلف، فيُنشئ قضية خارجية ويقول: «أكرم أبناء عمومتك»، وليس كونهم أبناء العمومة ملائماً للإكرام. وأخرى لا يتصدّى ولا يُحرز كون أبناء العمومة متدينين، فيقول: «أكرم أبناء عمومتك إن كانوا متدينين»، فوظيفة العبد أن يبحث عن وجود الملاك في هذا والآخر وهكذا.

هذا بلحاظ وصف التدنّ، ويمكن تصوير القضية حقيقيّة وخارجيّة بلحاظ وصف «ابن العمّ»، فتارة يُراد به المشار إليهم، وأخرى يُريد كلّ من صدق عليه ابن العمّ.

فالقضيّة الواحدة قد تكون حقيقيّة بلحاظ قيد، وخارجيّة بلحاظ قيد آخر. وكيف كان فالمولى تارة يهتم بأن لا يضيع ملاكه؛ إذ العبد يقع كثيراً ما يكرم الفاسق ويترك إكرام المتدين الواقعيّ؛ لشبهة مصداقية تحصل له. فالمولى بنفسه يتكفل إحراز الملاك.

وأخرى يرى أنّ تكفل إحراز الملاك بنفسه يسبب الخلاف بين العباد، فيترك الإحراز للعبد.

هذا الفارق العمليّ، وله مغزى عملي بخلاف الفارق الأوّل.

الفارق الثالث: اتضح مما تقدم أنّ القضية الحقيقيّة ترجع روحاً إلى قضية شرطية. بيانه:

ذكر في المنطق من أنّ مفاد القضية الحملية الاتحاد بين الموضوع وبين المحمول. فعندما يُقال: «زيد قائم» تفيد تحقق الاتحاد بين "زيد" وبين "قائم". ومفاد القضية الشرطية: التلازم بين الشرط والجزاء والتعليق.

وقد تقدّم أنّ المناط في ثبوت المحمول لموضوع القضية الحقيقيّة هو العنوان الموجود في الموضوع.

فإذا قال المولى بنحو القضية الحقيقيّة: «العالم واجب الإكرام» أفادت مدلولين: الاتحاد كباقي القضايا الحملية، والسببية بين الوصف المأخوذ

موضوعًا وبين الحكم. فإذا تحققت العلية تحقق مفاد القضية الشرطيّة. فيمكن صياغة القضية الحملية بلحاظ مدلولها الالتزاميّ بنحو القضية الشرطيّة، فيُقال: «إذا كان الشخص عالمًا كان واجب الإكرام» ويُجعل الوصف المتحقق به الملاك في رتبة الشرط.

فيصح إرجاع الحملية الحقيقيّة إلى الشرطيّة؛ للمدلول الالتزاميّ وبنكته الفارق الثاني.

وبهذا يتبيّن الاشتباه في كلمات من أورد على إرجاع الأصوليين القضية الحملية الحقيقيّة إلى القضية الشرطيّة.

ولما لم يكن للقضيّة الخارجيّة المدلول الالتزاميّ المذكور لم يُمكن إرجاعها إلى وجود التلازم بين العنوان وبين المحمول.

وهذا الفارق لم يذكره المصنّف ودججه في تعبيراته في الفارق الثاني.

ومن الفوارق المترتبة على ذلك أنّ: الوصف الدخيل في الحكم في باب القضايا الحقيقية إذا انتفى ينتفى الحكم؛ لأنّه مأخوذ في موضوعه.

وإن شئت قلت: لأنّه شرط، والجزاء ينتفى بانتفاء الشرط.

خلافاً لباب القضايا الخارجية؛ فإنّ الأوصاف ليست شروطاً، وإنّما هي أمور يتصدّى المولى لإحرازها، فتدعوه إلى جعل الحكم.

فإذا أحرز المولى تدبّر أبناء العمّ فحكم بوجوب إكرامهم على نهج القضية الخارجية ثبت الحكم، ولو لم يكونوا متدبّرين في الواقع، وهذا معنى أنّ الذي يتحمّل مسؤوليّة تطبيق الوصف على أفرادهِ هو المكلف في باب القضايا الحقيقية للأحكام، وهو المولى في باب القضايا الخارجية لها.^١

كان الكلام في الفوارق بين القضيتين الخارجيّة والحقيقيّة.

الفارق الرابع: حيث إنّ الوصف دخيل في تحقق موضوع القضايا الحقيقيّة، إذا انتفى، انتفى الموضوع، وإذا انتفى الموضوع انتفى الحكم بانتفائه؛ إذ لا يُعقل ثبوت الحكم بانتفاء الموضوع.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٤٠

بخلاف القضية الخارجيّة؛ فإنّ موضوعها عنوان مشير، ولا سببيّة بينه وبين حكمها. فلا يمكن أن يُقال: إذا انتفى الوصف انتفى وجوب الإكرام؛ إذ لعلّ وجوب الإكرام يثبت لذات أخرى ليست في المعسكر لوجدانها لملاك الحكم، ويبين المولى ذلك في خطاب آخر.

فالوصف المأخوذ في رتبة الموضوع في القضايا الخارجيّة ليس إذا انتفى، انتفى حكمها.

وقد اتضح هذا من البحث السابق.

الفارق الخامس: الحاكم في القضايا الخارجيّة - كقوله: «يجب إكرام من في الدار» أو «من في المعسكر» - هو المتصدي لإحراز ملاك الإكرام في المشار إليه بالعنوان. وليس من وظيفة العبد. ويترتب عليه أنّ ما هو داخل في دائرة حقّ الطاعة بالنسبة إلى العبد هو ما صدر من المولى، وهو وجوب إكرام الذات الخارجيّة المشار إليها بالعنوان.

فإذا تبين للمأمور خطأ المولى في إحراز الملاك في ذات ما، واشتبه في واجديّة المصداق للملاك، فلم يكن في زيد الموجود في الدار ملاك التدين مثلاً، وجب عليه الامتثال؛ إذ وظيفته الامتثال، لا إحراز الملاك في المصاديق. ولذا يلوم العقلاء المأمور إنّ أعمال معتقده في إحراز الملاك. وكذا إذا أخطأ المولى فرأى الملاك في مصداق ولم يره المأمور فيه.

والعكس بالعكس؛ فإنّ كانت القضية حقيقيّة لم يكن لإخبار المولى موضوعيّة، بل المدار كلّ على إحراز العبد.

ولهذا قامت السيرة العقلائيّة على وجوب امتثال الأوامر على العبد، ولو لمصلحة نظاميّة؛ إذ إقحام معتقدات العبد قد يضيّع أغراض العبد.

المقام الثالث: تعلق الأحكام بالأفراد أو بالطبائع

هذا ما جعله المصنّف تذييلًا، وقد عقد الأعلام له بحثًا مستقلًا. والكلام حوله في مطالب:

المطلب الأوّل: وجه التعرّض له هنا

قد يُتوهّم من تعبيرنا في البحث السابق أنّ الفارق بين القضيتين هو أنّ الحكم في الخارجيّة منصبّ على الأفراد الخارجيّة، أي: على الذوات. والحكم في الحقيقيّة منصبّ على الموضوع المقدّر الوجود. ووعاء وجود هذا الموضوع ليس الخارج؛ حيث إنّهُ ليس بناجز، بل هو الذهن. ولدفع هذا التوهّم عقد المصنّف هذا البحث هنا.

المطلب الثاني: منشأ البحث

منشأ هذا البحث مواجعتهم مشكلة في بعض العلوم - كالمنطق والفلسفة والأصول -، وهي مركبة من قضيتين:

أوّلاً: إنّ المولى إذا أراد أن يجعل حكمًا كالحرمة على موضوع الخمر، صدر منه الحكم إذا كانت هناك مصلحة أو مفسدة أوجبت انقذاح الإرادة. ومن الواضح أنّ مصبّ المصالح والمفاسد ليس في الخمر بوجوده الذهنيّ وبالحمل الأوّل، بل بوجوده الخارجيّ وبالحمل الشائع.

وكذا الصلاة عبارة عن مجموعة من الأفعال، ليس الملاك في وجودها المتحقق في وعاء الذهن.

فمصّب المصالح والمفاسد الوجودات الخارجيّة، وهي التي أوجبت انقذاح الإرادة والحكم.

وثانيًا: إنّ الحكم أمر ذهنيّ لا يتعلق إلا بالذهنيّ، فلا بد من اتحاد وعاء موضوعه بوعائه. فيتصوّر الموضوع ويتصوّر الحكم، ثم يُحكم بهذا الحكم على ذاك الموضوع.

والنتيجة: مصّب الملاك هو الخارج، ومصّب الحكم هو الذهن، فجعل الحكم على موطن الملاك غير ممكن، وجعل الحكم على ما يمكن جعل الحكم عليه ليس موطنًا للملاك.

فما يُتراءى من تعلّق الحكم بالأفراد الخارجيّة مستحيل.

المطلب الثالث: المراد بتعلّق الحكم بالطبيعة

أيتعلّق الحكم بالطبيعة بما هي مقيدة بالوجود الذهنيّ؟ أم بما هي مشيرة إلى الخارج؟

يظهر من بعض كلماتهم أنّ الأحكام متعلقة بالطبيعة بما هي صور ذهنيّة، ومن بعضها أنّ الأحكام متعلقة بالطبيعة بما هي حاكية عن الخارج. وسيأتي تفصيل المسلكين.

هذا تمهيد، والبحث الأساسيّ جعله المصنّف في نقطتين:

١- أيعقل تعلّق الأحكام بالأفراد الخارجيّة؟ أم لا؟ وما هو دليل استحالة؟

٢- بعد الفراغ عن استحالة تعلّق الأحكام بالأفراد الخارجيّة، نسأل: كيف
تتعلّق بالصور؟ وكيف يُدفع الإشكال المذكور؟
راجع كلماتهم في برهان الاستحالة.^١

^١ الشهاجي: المقدمات والتنبيهات: ج ٤: ص ١٦٧

ينبغي أن يُعلم أنّ: الحاكم - سواء كان حكمه على نهج القضية الحقيقية أو على نهج القضية الخارجية، وسواء كان حكمه تشريعياً كالحكم بوجوب الحجّ على المستطيع، أو تكوينياً وإخبارياً كالحكم بأنّ النار محرقة أو أنّها في الموقد - إنّما يصبّ حكمه في الحقيقة على الصورة الذهنية، لا على الموضوع الحقيقي للحكم؛ لأنّ الحكم لَمَّا كان أمراً ذهنياً فلا يمكن أن يتعلّق إلّا بما هو حاضر في [٤١] الذهن، وليس ذلك إلّا الصورة الذهنية.^١

وصل بنا الكلام إلى التذييل، وقلنا أنّه مشتمل على مطلبين:

- أتتعلق الأحكام بالأفراد الخارجيّة؟ أم بالصور الذهنيّة والطبائع؟
- كيف يتعلّق الحكم بالطبيعة والصورة الذهنيّة؟

المطلب الأوّل: تعلق الأحكام بالأفراد أو الطبائع

خلاصة ما ذُكر أنّ تعلق الأحكام بالفرد الخارجي غير معقول، فليس الخارج معروضاً للحكم. وعليه دليلان:

الدليل الأوّل: مركّب من مقدمتين: صغرى وكبرى.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٤٠-٤١

● الحكم من الأمور الذهنيّة.

● الذهني لا يتعلق إلا بالذهنيّ.

ونتيجهما أنّ الحكم لا يتعلق إلا بما هو ذهنيّ.

أمّا الصغرى فإثباتها بخطوات:

١- تقرّر في محله أنّ الوجود الخارجي يباين الوجود الذهنيّ. فلنا وعاءان، وفرق بين النار المتحققة في كلّ من الوعاءين عن النار المتحققة في الوعاء الآخر، فإحدهما مُحرقَة والأخرى ليست كذلك. فاختلاف الأثر دليل على اختلاف المؤثر.

وبعض الأمور ليس لها تقرر إلا في الذهن، كالكليّ العقليّ. فلا إشكال في وجود وعاء آخر غير وعاء الخارج.

٢- للعوارض قسمان:

أولهما العوارض التي تعرض على الشيء الخارجيّ، فيكون المعروض خارجيّاً، كالسواد العارض على الجدار، والحرارة العارضة على الحديدية. وثانيهما العوارض التي تعرض على الشيء الذهنيّ، كالكليّة العارضة على الإنسان.

فلنا إنسان في الخارج ولنا إنسان في الذهن. وعندما نقول: «الإنسان كليّ» تعرض الكلية على الإنسان بما هو موجود في الذهن؛ إذ لا يمكن أن تكون عارضة على الموجود الخارجيّ.

٣- الحكم الشرعيّ من قبيل العوارض؛ لأنّ المراد بالعارض كل ما وقع محمولاً في القضية. فالوجوب في «الصلاة واجبة» يعني عروض الوجوب على الصلاة. ولهذا يقوم الحاكم بإثبات العارض للمعروض.

فإذا كان الحكم من قبيل العوارض، أمعروضه ذهنيّ؟ أم خارجيّ؟
الجواب منوط بكون المحمول -أي: الحكم الشرعيّ- من شؤون الخارج أو الذهن، فإنّ كان من شؤون الخارج صار معروضه خارجيّاً، وإنّ كان من شؤون الذهن صار خارجيّاً.

من الواضح أنّ الوجوب ليس إلا اعتباراً، وهو من شؤون النفس والذهن، يحكم من خلاله بثبوت شيء لشيء. فالاعتبار من الأمور الذهنيّة غير الخارجيّة. فلا محالة يكون معروضه ذهنيّاً. فصحّ أن يُقال: الحكم من قبيل العوارض التي تعرض على الموجود الذهنيّ. فيعتبر الوجوب للصلاة بما هي موجودة في وعاء الذهن.

بهذه الخطوات تثبت الصغرى، وهي أنّ الحكم من الأمور الذهنيّة.
وأما الكبرى فوجهها أنّ مفاد القضية الحملية هو الهوية والاتحاد بين الموضوع وبين المحمول. ومقتضى الاتحاد، الاتحاد في نحو الوجود. فإنّ كان العارض خارجيّاً كان المعروض خارجيّاً، وإنّ كان ذهنيّاً كان ذهنيّاً. فالخارجيّ يتعين أنّ يعرض على الذهنيّ.

الدليل الثاني: إذا تعلق الحكم بالأمر الخارجيّ لزم تحصيل الحاصل، أو التعلق بالمعدوم، وكلاهما باطلان.

بيانه أنّ المولى إذا قال: «الصلاة واجبة» يجعل الوجوب للصلاة، والمعرض فيه الصلاة بما هي فعل خارجي لا بما هي صورة ذهنية، فإن كان التعلق قبل وجودها في الخارج لزم تعلقه بالمعدوم، وإن كان بعد وجودها في الخارج لزم تحصيل الحاصل.

فيستحيل تعلق الحكم بالفرد الموجود في الخارج. وهناك منبهات أخرى، بل كون ثبوت الحكم للموضوع من الأمور الذهنية واضح.

ولهذا اشتهر أنّ الخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت. بمعنى أنّ الحكم يتعلق بالطبيعة في الذهن، ويسقط بالامتثال الخارجي. ولهذا بحثوا هذا البحث في اجتماع الأمر والنهي.

المطلب الثاني: كيفية تعلق الحكم بالصورة

بعد الفراغ عن تعلق الحكم بالطبيعة الموجودة في الذهن، ما هي كيفية التعلق؟ والغرض من طرح هذا البحث هنا: الجمع بين أنّ مصب الملاك هو الخارج، وبين أنّ معرض الحكم هو الصورة. وهنا عدة احتمالات:

١- ما يظهر من عبارات السيد الخميني في تهذيب الأصول^١ من إنّ الحكم يتعلق بالطبيعة بما هي هي، لا بالطبيعة بما هي موجودة في الخارج، ولا بما هي موجودة في الذهن.

٢- الحكم متعلق بالماهية المشروطة باللحاظ الذهني.

^١ تهذيب الأصول: ج ١: ص ٤٨٩

٣- الحكم يتعلق بالصورة الذهنية لا مقيّدة باللاحظ الذهنيّ، بل بما هي مرآة وطريق للخارج، وهو المعبر عنه في الفلسفة بالوجود الذهنيّ.

فإذا لاحظت الصورة بما لها من موضوعيّة وآثار من رفع الجهل واستقرار النفس، كان لحاظًا لوجود خارجيّ. وإذا لاحظتها بما هي طريق إلى الخارج، كان لحاظًا لوجود ذهنيّ.

وقد بحث المصنّف هذا المطلب في البحوث تحت عنوان "تعلق الأمر بالطبيعة أو الأفراد"^١، إلا أنّ بيانه هناك معقّد دقيق. وقد تعرّض له أيضًا في بحث اجتماع الأمر والنهي^٢.

^١ البحوث: ج ٢: ص ٣٩٥

^٢ البحوث: ج ٣: ص ٢٩

وهي وإن كانت مباينةً للموضوع الخارجي بنظرٍ ولكنّها عينه بنظرٍ آخر. فأنّت إذا تصوّرت "النار" ترى بتصوّرك نارًا، ولكنّك إذا لاحظت بنظرةٍ ثانيةٍ إلى ذهنك وجدت فيه صورةً ذهنيّةً للنار، لا النار نفسها، ولما كان ما في الذهن عين الموضوع الخارجي بالنظر التصوّري وبالحمل الأوّلٍ صحّ أن يحكم عليه بنفس ما هو ثابت للموضوع الخارجي من خصوصيات كالإحراق بالنسبة إلى النار.

وهذا يعني أنّه يكفي في إصدار الحكم على الخارج إحضار صورةٍ ذهنيّةٍ تكون بالنظر التصوّريّ عين الخارج وربط الحكم بها، وإن كانت بنظرةٍ ثانويةٍ فاحصةٍ وتصديقيةٍ -أي: بالحمل الشائع- مغايرةً للخارج.

تعلق الحكم بالطبيعة بما هي هي

ما زال البحث في كيفية تعلق الحكم بالصورة الذهنيّة، وذكرنا أنّ هناك محتملات ثلاثة فيها، أوّلها تعلقه بالصورة الذهنية بمعنى الطبيعة بما هي هي، لا الطبيعة بقيد وجودها الذهنيّ، ولا الطبيعة بقيد وجودها الخارجي؛ فإنّها

تارة تلحظ بما هي موجودة في الذهن، وأخرى في ضمن الأفراد، وثالثة بما هي هي. فيُقال: متعلق الأمر هو الطبيعة بما هي هي.

وهذا المحتمل باطل؛ لأنّ الطبيعة بما هي ليست إلا هي، لا هي مطلوبة، ولا هي غير مطلوبة، لا هي مصب المصلحة ولا هي مصب المفسدة. والمراد بذلك أنّا إذا لاحظنا الطبيعة كطبيعة الإنسان لم يُر في مقام ذاتها إلا ذاتياتها المقوّمة لها، دون أيّ شيء خارج عن ذاتياتها. فإذا لاحظت الإنسان بما هو إنسان لم يُر فيه إلا ذات الإنسان وذاتياته من الجنس والفصل. فلا ترى المطلوبة، ولا عدم المطلوبة. والحال أنّ متعلق الأمر مصبّ للملاك والمصلحة والإرادة.

وقد ورد هذا التعبير في تهذيب الأصول^١ وحاول السيد أن يوجّهه، ولكنه بظاهره محل إشكال ونظر إلا أن يرجع إلى الاحتمال الثالث الآتي.

تعلق الحكم بالطبيعة بما هي ملحوظة ذهنًا

ليس متعلق الحكم بالأفراد الخارجيّة من الطبيعة، فيتعين أن يكون الطبيعة المقيدة باللحاظ الذهنيّ.

وإن شئت قلت: متعلق الطبيعة لا يخلو من أن يكون الطبيعة المقيدة باللحاظ الخارجيّ، وهو غير معقول؛ لاستحالة تعلق الحكم بالخارجيّ، ومن أن يكون الطبيعة بما هي، وقد عرفت الكلام فيه، ومن أن يكون الطبيعة المقيدة باللحاظ الذهنيّ. فيثبت المطلوب.

^١ تهذيب الأصول: ج ١: ص ٤٨٩

وأما الطبيعة المطلقة التي هي لا بشرط من حيث الوجود الذهني والخارجي فيرد عليها الإشكال؛ إذ باستحالة التقييد يستحيل الإطلاق. ويُجاب عن هذا المسلك بأنّ الكليّ على أقسام ثلاثة: الطبيعي، والمنطقي، والعقليّ.

فعندما يُقال: «الإنسان كليّ» يكون الموضوع مصداقاً للكليّ الطبيعيّ. ويكون المحمول كليّاً منطقيّاً. والكليّ الطبيعيّ من المعقولات الأوّليّة، والكليّ المنطقيّ من المعقولات الثانويّة، ولهذا فرّقوا بين الكليّين. وكلّ معقول يتوقف في تصوّره على معقول آخر ومصاديقه خارجيّة غير ذهنيّة يسمّى معقولاً ثانويّاً منطقيّاً. فمصاديق الكليّ المنطقيّ هو كلّ مفهوم قابل للانطباق على كثيرين ولو بالفرض.

وإذا لاحظت الموضوع بقيد المحمول، أي: الإنسان بقيد الكليّة كان كليّاً عقليّاً. فالكليّ العقليّ هو لحاظ الشيء مقيداً بأمر ذهنيّ. ورتبوا عليه أنّ الكليّ العقليّ لا وجود له في الخارج بل يستحيل؛ لأنّ ما هو مقيد بأمر لا يوجد في الخارج يستحيل أن يوجد في الخارج. ولهذا يُقال: يستحيل وجود الكليّ العقليّ في الخارج.

إذا اتضح نرجع إلى المقام، فنقول: متعلق الأمر إنّ كان الطبيعة المقيدة باللحاظ الذهنيّ لم يمكن وجوده في الخارج. فيستلزم استحالة إيجاد الصلاة التي وقعت متعلّقاً للحكم. مع أنّ ظرف امتثال التكليف هو الخارج. والذهني ليس مصبّاً للمصلحة والمفسدة، وإلا لكفى تصوّر الصلاة.

تعلق الحكم بالصورة الموجودة في الذهن بلحاظ كونها مرآة للخارج
ذكروا في بحث الوجود الذهني أنّ ما في الذهن -وهي الصور- يمكن لحاظها
بلحاظين:

تارة تُلاحظ الصورة الموجودة في وعاء النفس بما هي مرآة للخارج، ويسمّى
باللحاظ المرآتيّ، وبالحمل الأوّل، وبالنظر الساذج،
فعندنا معلوم بالذات وهو ما في الذهن، وعندنا معلوم بالعرض وهو ما في
الخارج. فالصورة المعلومة بالذات قد تُلاحظ بكونها مرآة للمعلوم بالعرض،
وهي النظرة المتعارفة عندنا.

فعندما نقول: «النار محرقة» ليس الحكم بالإحراق على الفرد الموجود في
الخارج، بل هي قضية تصوّر فيها الحاكم الجزأين الذهنيين، فمتعلق الحكم
بالإحراق صورة النار، وإنّما لوحظت الصورة بما هي مرآة حاكية عن النار
الخارجيّة.

وبهذا اللحاظ لا يرى الناظر إلا النار الخارجيّة، ولا ينظر إلى المرآة.
فالمصحح لقولنا «زيد قائم» مع عدم تعلق القيام بالذهنيّ، هو الرؤية المرآيّة،
ولهذا ترتّب الآثار الثابتة لزيد على المعلوم بالذات.
فالصورة الذهنيّة المعلومة بالذات عين المعلوم بالعرض بهذا اللحاظ، ولا تُرى
الاثنينيّتين بينهما. والذي ينظر إلى المرآة نظرًا طريقيًا لا يرى شيئين: المرآة
والصورة، بل لا يرى إلا الصورة.
وهذا ما يعبر عنه في المعقول بالوجود الذهنيّ.

وأخرى تُلاحظ الصورة بلحاظ موضوعي ونقطع النظر عن المعلوم بالعرض. فليس لنا مشار إليه بهذا العنوان. وبتعبير المحقق العراقي: ما فيه يُنظر لا ما به يُنظر. نظير ما إذا أراد النظر في المرأة لأجل شرائها، بغضّ النظر عن الصورة المنعكسة فيها. وهذا يعبر عنه في المعقول بالوجود الخارجي، وهو منشأ بعض الآثار كرفع الجهل.

والصورة بهذا اللحاظ تباين المعلوم بالعرض، وليس لها آثار الخارج كالإحراق؛ فإنّ الإحراق أثر لما هو من مقولة الجوهر، والصورة من مقولة الكيف النفساني. فبهذا اللحاظ تكون الصورة الذهنية غير الخارج. والصورة بالنظر الأولى غير داخلية تحت أيّ مقولة.

وهذه النظرة الثانية تسمى بتعبيرات المصنّف بالنظرة الدقيقة الفاحصة، لا الأولى.

سؤال: أيندرج المحتمل الثاني تحت اللحاظ الاستقلالي؟ أم تحت اللحاظ الطريقيّ المرآتيّ؟ أم لا يندرج تحت شيء منهما؟

أفاد المصنّف -تبعاً للمشهور- أنّ متعلق الأحكام -في القضايا التشريعيّة والخبريّة، الحقيقيّة أو الخارجيّة- هو الطبيعة الملحوظة باللحاظ المرآتيّ للمعلوم بالعرض. فإذا قال المولى: «الخمر حرام» تصوره بما هو حاك عن الخارج. ولمكان العينيّة بين الصورة وبين الخارج لا يرى إلا أثر الخارج. فيجعل المولى الحرمة للخمر بما هو حاك عن الطبيعة التي هي في الخارج، فينهى عنها ويزجر، وغرضه إعدام الطبيعة الخارجيّة للخمر.

وبه يتضح أنّ الخمر بما هو صورة ذهنيّة عين الطبيعة التي في الخارج ومصبّ للمفسدة والمبغوضيّة. ولمكان هذه العينيّة يمكن ترتيب أحكام الخارج عليها. وبهذا تنحل المشكلة. فنسلّم أنّ ما في الذهن لا يتعلق بالخارج، ومصب الملاك هو الخارج، ولكنّ هناك رابطاً بين الذهن وبين الخارج، وهي الصورة الذهنيّة بلحاظها المرآتيّ، بحيث لا يُرى إلا الخارج.

ودخل المحشّون في مطلب، وهو تناسب اصطلاحات المصنف هنا مع المباني المنطقيّة والفلسفيّة؛ فإنّه عبّر عن الدحاظ المرآتيّ بالحمل الأوّليّ، وعن الدحاظ الاستقلاليّ بالحمل الشائع. يأتي بيانه.

فكثير منهم قال هو خلاف المصطلح، وبعضهم - كالسيد علي أكبر الحائري^١ - قال بأنّه موافق للفلاسفة في الاصطلاح ويختلف معهم في التطبيق، وقال البعض الآخر أنّه موافق لما عليه الفلاسفة مفهوماً وتطبيقاً.

^١ ملحق الحلقة الثالثة: ص ٤٠٣

راجع:

شرح الشيخ المنصوري: ج ١: ص ١٩٨

بسم الله الرحمن الرحيم

٦٣- القضيتان الحقيقية والخارجية ٧ - حجية القطع ١

١٤٤١/٥/٣٠ - الأحد

تنسيق البحوث المقبلة

وسوف نتحدّث فيما يلي -وفقاً لِمَا تقدّم في الحلقتين السابقتين- عن حجّة القطع أولاً - باعتباره عنصراً مشتركاً عامّاً - ثمّ عن العناصر المشتركة التي تتمثّل في أدلّة محرزة، وبعد ذلك عن العناصر المشتركة التي تتمثّل في أصول عملية، وفي الخاتمة نعالج حالات التعارض - إن شاء الله تعالى -^١.

ذكرنا أنّه قد وقع كلام للمحشين على كلام المصنّف في استعماله للحمل الأوّل والحمل الشائع؛ حيث إنّ عبّر عن النظرة الآلية الساذجة بالحمل الأوّل، ورثب عليه أنّ النار إذا لوحظت بهذا اللحاظ تثبت لها آثار الخارج. فيصح أن تقول: «النار محرقة» و «زيد قائم». بخلاف النظرة الاستقلالية التي يعبر عنها بالنظرة التصديقية الفاحصة؛ فإنّا بها نلاحظ الصورة بقطع النظر عن المشيرية إلى الخارج، ونقصر النظر على ذاتها. فيقال: الصورة بهذا اللحاظ

^١ الحلقة الثالثة: ص ٤٢

تكون متصفة بالعوارض الذهنيّ، فيُقال: «الإنسان كليّ». وعبر عن هذا بالحمل الشائع. ولا يُقال حينئذٍ: «النار محرقة»، بل يُقال: «النار كليّ».

فوقع الكلام: أيتناسب هذا التعبير مع الاصطلاح المنطقيّ؟

ذكر المنطقيّون تقسيم "الحمل" في بحثين: في بحث العنوان والمعنون، أو علاقة المفهوم بالمصداق، وفي بحث أقسام الحمل.

ففي بحث العنوان والمعنون ذكروا أنّ الحمل الأوّلّيّ والحمل الشائع وصفان للموضوع، لا للمحمول أو النسبة -أي: الحمل-.

ومرادهم بـ "الحمل الأوّلّي": لحاظ الموضوع بما هو صورة ذهنيّة، لا بما هو حاكٍ عن الخارج. فيُحكم على هذه الصورة بأنّها كليّ. فيُقال: «الإنسان بالحمل الأوّلّيّ كليّ» و «الجزئيّ بالحمل الأوّلّيّ كليّ»؛ لأنّهما يقبلان الانطباق على كثيرين. فالحمل الأوّل ملحوظ بما هو قيد في الموضوع، لا بما هو مصداق في الخارج.

ومرادهم بـ "الحمل الشائع": لحاظ الموضوع بما هو صورة مشيرة إلى المصاديق وحاكية عنها. فيُحكم على الإنسان بأنّه يمشي، ويضحك، وفي خسر، وهكذا.

وفي بحث تقسيم الحمل ذكروا أنّ الحمل ينقسم إلى القسمين، وهما وصفان للنسبة لا للموضوع.

والمراد بـ "الحمل الأوّلّي": وجود اتحاد مفهوميّ بين الموضوع والمفهوم، وإن حصل تغاير بالإجمال والتفصيل -كالتعريف بالحدّ التام-.

والمراد بـ "الحمل الشائع": وجود اختلاف مفهومي بين الموضوع والحمول -
ك: «زيد قائم» و «الجزئي كلي»-.

ولهذا يصح أن يُقال: «الجزئي بالحمل الأولي كلي بالحمل الشائع»؛
للاختلاف المفهومي بين الجزئي وبين الكلي.

وكذا يصح أن يُقال: «الجزئي بالحمل الشائع جزئي بالحمل الأولي»؛ للاتحاد
المفهومي بينهما.

إذا اتضح ذلك نقول: هنا إشكال فيما ذكره المصنف؛ لأنه ذكر أن «النار
محرقة» بالحمل الأولي، و «النار كلي» بالحمل الشائع. أفريد بهما قيدين في
الموضوع -أي: طبق ما ذكر في باب العنوان والمعنون-؟ أم يريد بهما قيدين
للحمل -أي: طبق ما ذكر في تقسيم الحمل-؟

وعلى كلا الفرضين يرد الإشكال؛

أمّا على الفرض الأول فلأنّ النار بالحمل الشائع محرقة، لا بالحمل الأولي،
والنار كلي بالحمل الأولي لا بالحمل الشائع.

وأمّا على الفرض الثاني فلأنّ النار بالحمل الشائع محرقة، وبالحمل الشائع
كلي؛ للاختلاف المفهومي بين "النار" وبين "محرقة" وكذا "كلي".

فالاصطلاح لا يناسب الاصطلاح المنطقي، فاستشكلوا كلام المصنف.

وهنا عدّة مطالب:

● أيجاد تفاوت بين الاصطلاح في باب العنوان والمعنون وبين الاصطلاح

في باب أقسام الحمل؟

● كيف يُجعل الحملان وصفين للموضوع؟ مع أنّه معنى أفراديّ لا حمل فيه. فما مدخلية الحمل في اتصاف الموضوع؟

● بعدما نظر المنطقيّون إلى وجود حمل حتى في باب العنوان والمعنون، ما هو الملاك في ذاك الحمل المضمّر غير المصرّح به؟ وبهذا يتضح أنّ الأوّل والشائع وصفان للحمل على كلّ حال، ولكن مرّةً لحمل مصرّح به ومرّةً لمضمّر.

● أيتحد اصطلاح الأوّل والشائع في ذاك الحمل المضمّر مع الاصطلاح في باب أقسام الحمل - وهو الاتحاد المفهوميّ والاختلاف المفهوميّ -؟
● أخالف المصنّف المصطلح؟

وقد استشكلوا بهذا الإشكال استعمال السيد الطباطبائيّ في البداية والنهاية للاصطلاحين.

راجع ما ذكره السيد علي أكبر الحائريّ.

فهرسة مباحث الأصول

تعرض الأعلام لفهرسة مباحث علم الأصول، وقد تعرّض لها في الحلقة الأولى تحت عنوان "تنويع البحث". وقد بحثه مفصّلاً في الجزء الأوّل من التقارير. والمحقق الأصفهانيّ في كتابه "الأصول على النهج الحديث" وبتبعه المظفر جاء بطريقة جديدة لهذه المباحث:

١ - مباحث الألفاظ، ويبحث فيه عن صغريات حجّية الظهور.

٢- المباحث العقلية، كالبحث عن الاستلزامات العقلية واجتماع الأمر والنهي والملازمة بين حكم العقل وبين حكم الشرع. وكانت المدركات العقلية تُبحث في مباحث الألفاظ قبل الأصفهاني.

٣- مباحث الحجج، يُبحث فيه عن الحجج الشرعية والكبريات العامة، كحجية الظهور.

٤- مباحث الأصول العملية، وهي: أصالة البراءة، وأصالة التخيير، وأصالة الاشتغال، والاستصحاب.

٥- التعارض، أو التعادل والترجيح.

المصنّف له تأمّل في هذه الفهرسة - كما في التقارير -، وقال أنّ المباحث يمكن فهرستها بلحاظ الدليّة. وأمّا هنا فلم يدخل في هذا البحث.

حجية القطع

وقع الخلاف في أنّ البحث عن حجية القطع أهو أصوليّ يعالج المسألة الأصوليّة؟ أم لا؟

اختلف الأعلام في ذلك، وفيه مسلكان:

المسلك الأوّل: المشهور أنّ البحث عن حجية القطع خارج عن علم الأصول. وقد ذهب إليه جمع من الأعلام والمحقّقين - كالآخوند والأصفهانيّ والنائيني والخوانساريّ والعراقيّ -.

المسلك الثاني: ما ذهب إليه السيد البروجردى والسيد الخميني^١ من أنّ البحث عن حجّة القطع بحث أصولي.

أمّا المصنّف فقد يظهر منه في الحلقات أنّها مسألة أصوليّة؛ حيث أدرجها في المقاصد، وبعد الانتهاء من المقدمات.

وفي بحث القطع من تقارير السيد الشاهروديّ بحث كون هذه المسألة أصوليّة وناقشه، ولم يذكر النتيجة، وإنّما عوّل إلى بحث تعريف الأصول، ولم يصرّح به في بحث التعريف.

وأمّا في المباحث فقد صرّح بأنّ المسألة ليست أصوليّة^٢.
أمّا من جعلها مسألة أصوليّة فحجته أمران:

١- البحث في الأصول عن الحجّة والدليّة. والبحث عن حجّة القطع كالبحث عن حجّة الظهور وحجّة خبر الواحد بحث أصولي. والمراد بالحجّة: حكم العقل بالمنجزية والمعدّية، وأوضح مصاديق منقّح حكم العقل هو القطع، وباقي المنجزات ترجع إليه. فالبحث عنه بحث أصولي.
ولهذا ذكر المصنّف في موضوع علم الأصول أنّ الأصول يبحث عن الحجّة والدليّة.

٢- كلّ قاعدة ممهدة لاستنباط الحكم الشرعي مسألة أصوليّة، وحجّة القطع تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي وممهدة له. فهي مسألة أصوليّة.

^١ تهذيب الأصول: ج ٢: ص ٢٨٩

^٢ المباحث: القسم الثاني: ج ١: ص ١٩٧

وأما من لم يجعلها مسألة أصولية فتارة نتكلم عن المباني المختلفة في المسألة الأصولية، وأخرى عن مبنى المصنّف.

أما على مباني غير المصنّف فواضح؛

لأنّ حجية القطع لا تقع كبرى لقياس الاستنباط، بل غاية ما يُنتجه القياس الأخير هو القطع بالحكم الشرعيّ، فلا تكون مسألة أصولية على مبنى النائبيّ. بل ذكر الشيخ الأعظم أنّ وقوع القطع في قياس الاستنباط مستحيل.

ولأنّ المسألة الواضحة البديهية لا تكون مسألة أصولية عند السيد الخوئيّ، ولذا أخرج حجية الظهور.

وأما على مسلك المصنّف فهو ما يحتاج إلى التأمل؛ حيث يرى البحث في حجية كلّ عنصر مشترك في عملية الاستنباط بحثاً أصولياً، بل هذا أعمّ العناصر المشتركة.

وكذا على مبنى مثل الآخوند الذي يرى أنّ كلّ قاعدة ممهّدة لاستنباط الحكم الشرعيّ مسألة أصولية، وحجية القطع كحجية الظهور قاعدة ممهّدة.

قوله: «أدلة محرزة»:

وهي الأمارات.

٦٤ - حجية القطع ٢

١٤٤١/٦/١ - الاثنين

تقدّم في الحلقة السابقة أنّ للمولى الحقيقيّ - سبحانه وتعالى - حقّ الطاعة بحكم مولويّته. والمتيقّن من ذلك هو حقّ الطاعة في التكاليف المقطوعة، وهذا هو معنى "منجّزية القطع" كما أنّ حقّ الطاعة هذا لا يمتدّ إلى ما يقطع المكلف بعدمه من التكاليف جزئاً وهذا معنى "معذّرية القطع".^١

كان البحث في حجية القطع، والكلام هنا في مطالب:

كون حجية القطع مسألة أصوليّة

المشهور أنّ مسألة حجية القطع ليست مسألة أصوليّة، وهو ما ذكرها المصنّف أيضاً في بعض تقريراته.

وهذا يُرجعنا إلى البحث عن الضابطة التي ذكرها المصنّف للمسألة الأصوليّة، فالمصنّف لا يرى كفاية كون المسألة عنصراً مشتركاً لتكون مسألة أصوليّة، فالعناصر المشتركة قد تكون عامّة غير خاصّ بالاستدلال الفقهيّ - كالبحث عن معاني الهيئات -.

فلا بد من أنّ يكون العنصر المشترك عنصراً خاصّاً بالاستدلال الفقهيّ، وقد ذكرنا أنّ المراد بالاستدلال الفقهيّ هو الاستدلال الموصل إلى الحكم الشرعيّ المعبر عنه في كلمات النائني بـ "قياس الاستنباط".

^١ الحلقة الثالثة: ص ٤٥

ومن الواضح أنّ حجية القطع لا تقع صغرى ولا كبرى للاستدلال الفقهي؛ فإنّ الاستدلال الفقهي هو الاستدلال الموصل إلى الحكم. وحجية القطع يقع في طول استنباط الحكم الشرعيّ.

فالدليل على حجية القطع ليس من شأن الأصوليّ بما هو أصوليّ. وغاية ما يترقب من قياس الاستنباط العلم بالحكم الشرعيّ، وحجّة هذا العلم بعد ذلك ليس له علاقة بالحكم الشرعيّ، وإنّما هو في طول استنباطه.

فالمسألة الأصوليّة بتعبير المشهور - كالآخوند - هي المسألة الواقعة في طريق استنباط الحكم الشرعيّ الكلّيّ، وبتعبير المصنّف: ما يقع في الاستدلال الفقهيّ، وبتعبير السيد الخوئي: ما يقع في قياس الاستنباط صغرى أو كبرى، وبتعبير النائيني: ما يقع كبرى لقياس الاستنباط، والبحث عن حجية القطع بالحكم الشرعيّ خارج عن جميع هذه الضوابط للمسألة الأصوليّة؛ لأنّ غرض الأصوليّ هو الوصول إلى الاستنباط.

فحجية القطع خارجة عن مسائل علم الأصول. وبناءً عليه يتضح أنّ مجرد القول بكون حجية القطع عنصراً مشتركاً لا يعني أنّها مسألة أصوليّة؛ حيث إنّها لا تقع في الاستدلال الفقهيّ. وإلا لخرجت جميع الأصول من علم الأصول.

فينبغي التدقيق، وبه يتضح التأمل في بعض الكلمات التي حاولت إدراج حجيّة القطع في مسائل علم الأصول.

حجيّة القطع بنظر المشهور

تعرّض المصنّف هنا لما مرّ في الحلقة الثانية، وهو أنّ البحث عن حجية القطع
أهو بحث مستقل عن تحديد دائرة حق الطاعة؟ أم يرجع إلى تحديد دائرته؟
أفاد المشهور من علماء الأصول أنّ البحث في حجية القطع بحث طويل
متوقف على تحديد إدراك العقل للزوم امتثال تكاليف المولى.

فالمشهور أرجع المسألة إلى مُدركات العقل العمليّ، وهي ترجع إلى حسن
العدل وقبح الظلم، أي: العدل ينبغي فعله، والظلم ينبغي تركه. فإذا علم العبد
بالتكاليف، أيّدرك العقل أنّ التكاليف مما ينبغي فعله؟ ونواهيه مما ينبغي تركه؟
أم لا يُدرك؟

فأرجعوا البحث عن حجية القطع إلى مدركات العقل العمليّ.
فمعنى حجية القطع أنّ القطع موضوع -بحسب حكم العقل- لما ينبغي فعله
وما ينبغي تركه.

وبناءً عليه: فرغ العقل النظريّ في علم الكلام من وجود خالق، ومن وجود
تكاليف له، ومن أنّ العقل أو الفطرة أو الوجدان حكم بأنّ لهذا الخالق حقّ
الطاعة على العبيد، سواء كان الحقّ الثابت للمولى من باب شكر المنعم، أم
من باب أنّه خالق، أم من باب أنّه مالك، أم من باب دفع الضرر.
وبعد فراغ العقل النظريّ من هذه المرحلة يأتي العقل العمليّ ويُدرك أنّ سلب
حقّ ذي الحقّ ظلم وينبغي تركه. وما لم يكن سلب ذي حقّ لم يكن ظلمًا.
ولا تعليل لقبح سلب ذي الحقّ حقّه نظير امتناع ارتفاع النقيضين.

ففرق بين حق الطاعة، وبين إدراك العقل أنّ هذا مما ينبغي فعله أو تركه؛ فإنّ الأوّل راجع إلى العقل النظريّ، والثاني إلى العقل العمليّ.

ثم في المرحلة الثالثة وبعد إدراك العقل العمليّ للحسن والقبح، يحكم العقل باستحقاق العقوبة على من خالف ما ينبغي فعله.

ففرق بين حق الطاعة، وبين الحكم بحسن فعل ما في دائرة حق الطاعة، وبين استحقاق العقوبة على تركه. وهذا الثالث هو المسمّى بالمنجزية.

فالمنجزية هي حكم العقل باستحقاق العقوبة على مخالفة ما دخل في دائرة حق الطاعة.

وأما المعدّية فهو حكم العقل بعدم استحقاق العبد العقوبة؛ لعدم مخالفته ما كان داخلاً في دائرة حق الطاعة المترتب عليه حكم العقل بلزوم الفعل أو لزوم الترك.

ورتب المشهور على هذا أبحاثاً:

منها: لزوم تحديد دائرة حق الطاعة: أهى التكاليف المقطوعة؟ أم تشمل غير المقطوعة؟ فلا بد من الرجوع إلى نكتة حكم العقل بلزوم الامتثال وحق الطاعة. فيقول المشهور أنّ غاية ما يحكم العقل بلزوم امتثاله هي التكاليف المقطوعة. فإذا خالف العبد ما كان في هذه الدائرة استحقّ العقوبة. وإذا خالف العبد ما سوى هذه الدائرة لم يستحقّ العقوبة.

ومنها: حجية القطع - بمعنى منجزيته ومعدريته - أهى قضية عقلية؟ أم عقلائية؟ أم من المشهورات؟ اختلفوا، واختلفا فهم ناشئ من اختلافهم في «حسن العدل وقبح الظلم»؛

فذهب جماعة إلى أنها قضية نفس أمرية واقعية يدركها العقل بنفسه، بغض النظر عن وجود العقلاء، فما يترتب عليها أيضًا أمر واقعي، فيحكم العقل باستحقاق الإدانة والعقوبة واقعًا.

وذهب جماعة إلى أنها قضية عقلائية، وقيل إنه مشهور الفلاسفة، فلا قضية نفس أمرية واقعية تسمى قبح الظلم وحسن العدل. بل هي مما تباين عليه العقلاء لمصلحة نظامية، أي: من المشهورات. فلما رأوا أنّ مجتمعهم لا يحفظ إلا بمراعاة الحقوق، تباينوا على قبح الظلم وحسن العدل.

ولهذا ذهب جماعة إلى أنّ حجية القطع أيضًا من المشهورات؛ لأنّ الحجة ترجع إلى الإدانة وعدم الإدانة، وما ينبغي وما لا ينبغي.

وبعضهم على أنّ حجية القطع من الأمور العقلائية، وتسمى بالحجية العقلائية، غير داخلية في حسن العدل وقبح الظلم أصلاً. ودور الشارع الإمضاء فقط. وهذا ما اختاره صاحب المنتقى ورتّب عليه آثارًا. والمشهور على خلافه. وليس الآن محل كلامنا.

حجية القطع بنظر المصنّف

أدرج المشهور المسألة تحت دائرة حسن العدل وقبح الظلم. فقالوا إنّ للمولى حق الطاعة وإنّ سلب حقه ظلم، وإذا سلبه العبد استحق العقوبة.

ولكنّ المصنّف على أنّ واسطة حسن العدل وقبح الظلم لا حاجة إليها، بل لا معنى لها؛ لأنّها من القضايا الضرورية بشرط المحمول، وهي لا تكون كاسبة ولا مكتسبة، فلا تدخل في الاستدلال.

وتطبيقه في المقام أنّا نسأل: أيجب امتثال تكاليف المولى عقلاً؟ وإذا حلّلنا معنى "المولى" الذي تبحثون عن لزوم امتثال تكليفه، لم يُنتج التحليل إلا أنّ المولى هو من يجب طاعته. فمرجع القضية والسؤال إلى السؤال عن وجوب طاعة من هو واجب الطاعة، وهي قضية بشرط المحمول.

فينبغي أن ينصبّ البحث على المولوية وحدودها. وإذا ثبتت فرغنا عن وجوب طاعته؛ فإنّ لزوم طاعته فرع مولويته.

وحيث إنّ لزوم طاعته بمعنى ثبوت حق الطاعة له، يكون مدار البحث على دائرة حقّ الطاعة للمولى، بلا حاجة إلى البحث عن حسن العدل وقبح الظلم. فأيّ دائرة كانت دائرة لحقّ الطاعة سُمّيت دائرة المنجزية؛ لأنّ حق الطاعة هي المولوية، والمولوية بمعنى حكم العقل باستحقاق العقوبة على التكاليف. فلا معنى للتحليل الثلاثي. والبحث في المنجزية بحث عن حق الطاعة.

قوله: «في التكاليف المقطوعة»:

قد يتوهم متوهم أنّ دائرة حق الطاعة واقع التكليف نفس الأمريّ، لا التكليف المقطوع. وهذا لم يذهب إليه أحد، بل باطل بالبداهة؛ إذ لا بدّ من وصول

التكليف إلى المكلف. نعم يأتي النزاع في أنّ الوصول المعتبر أهو الوصول اليقيني - كما قال المشهور - ؟ أم الاحتماليّ أيضاً - كما قال المصنّف - ؟
وقد تبين من خلال البيان السابق أنّ الصحيح عدم كون القضية بشرط المحمول؛ لأنّ أحدهما من إدراكات العقل النظريّ، والآخر من إدراكات العقل العمليّ، فكيف يكون هو هو؟ فعندما نقول: حق الطاعة هو عبارة عن التكاليف المقطوعة، نغض الطرف عن حكم العقل العمليّ. ثم في طوله يأتي حكم العقل. ثمّ استحقاق العقوبة. واستحقاق العقوبة يحتاج إلى لزوم دفع الضرر المحتمل لإيجاد المحرّكة نحو الامتثال.
فليست وظيفة العقل المحرّكة والزاجريّة، بل هو الإدراك فقط. والزاجر هو دفع الضرر المحتمل.

قوله: «وهذا معنى» إلى آخره:

على كلام المشهور ليس هذا نفس منجزية القطع، بل المرحلة الأولى من منجزية القطع. ولا بد بعد ذلك من حكم العقل بلزوم الامتثال واستحقاق العقوبة على مخالفته.

والمجموع من "المنجّزية" و "المعدّرية" هو ما نقصده بالحجّية.

كما عرفنا سابقاً أنّ الصحيح في حقّ الطاعة شموله للتكاليف المظنونة والمحتملة أيضاً، فيكون الظنّ والاحتمال منجّزاً أيضاً.^١

كان البحث في تصوير حجية القطع بحسب نظر المشهور، وقد تقرّر ما حاصله أنّ حجيّة القطع مرجعها عند المشهور إلى صغرى لكبرى حسن العدل وقبح الظلم. فمرجع القضية إلى أنّ العمل بالقطع عدل ومخالفة القطع ظلم. وبناءً عليه تأتي المعاني المتعددة للحسن وللعدل، سواء كان الحسن ما ينبغي فعله، أم بمعنى المدح والثواب. ويأتي أيضاً النزاع المشهور بينهم في أنّ القضية أمر واقعي يُدرّكه العقل - نظير الإمكان والامتناع - ودور العقل الكاشفيّة؟ أم أمر عقلائيّ وضعه العقلاء حفظاً لنظامهم؟ فهي قضية مشهورة.

ووصل بنا الكلام إلى تصوير المصنّف لحجية القطع، فذكر أنّ هذا التحليل في كلمات المشهور غير فنيّ؛ لأنّه لا معنى للاستدلال على حجية القطع

^١ الحلقة الثالثة: ص ٤٥

بحسن العدل وقبح الظلم وتوسيط هذه القاعدة؛ والوجه فيه كما في البحوث^١
أنّ الظلم سلب ذي الحقّ حقّه، فلا بدّ من افتراض وجود حقّ للأمر على
المأمور كي يكون سلب ذلك الحقّ سلباً لذي الحقّ حقّه. وإنّ لم يُفرغ عن
ثبوت حق الطاعة للمولى لم يكن المورد من موارد الظلم. فحينئذٍ نسأل: ما
هو غرضكم بالاستدلال على حجّة القطع بأنّه مصداق للعدل؟ ومخالفته
ظلم؟

أتريدون بتوسيط هذه القاعدة العقليّة إثبات نفس الحقّ للمولى؟ فتريدون
إثبات وجوب امتثال التكليف المقطوع بحكم العقل. فيلزم من ذلك الدور؛
إذ تطبيق قاعدة حسن العدل وقبح الظلم متوقف على ثبوت الحقّ في رتبة
سابقة، وثبوت الحقّ يثبت بالقاعدة.

أمّ تريدون - كما هو الظاهر - أنّا بعد الفراغ عن ثبوت حق الطاعة والمولويّة
نتمسّك بحكم العقل بأنّ مخالفة تكاليف المولى ظلم لا ينبغي فعله؟ فهو
مستدرك لا حاجة إليه، وحشو من الكلام؛ لأنّ الكبرى - وهي حق الطاعة -
إذا ثبتت، وقطع العبد بتكليف المولى، لم يبق شيء لتتحقق المنجزية؛ فإنّ لزوم
الامتثال هو المنجزية.

فلا شيء وراء الكبرى - وهي المولويّة - ووراء تحقق الصغرى.

^١ البحوث: ج ٤: ص ٢٨

فما ذكره المشهور من إقحام مسألة حسن العدل وقبح الظلم والتمسك بأنّ العمل بالقطع عدل ومخالفته ظلم لا معنى له. ولذا قال في الكتاب هنا أنّ حق الطاعة هي المنجزية بعبارة مختصرة، وفصل ذلك في البحوث.

إشكال على تحليل المصنّف

المشهور يقولون إنّ حقّ الطاعة ليس هو المنجزية؛ إذ فرق بين مُدركات العقل النظريّ وبين مُدركات العقل العمليّ. ففي المرتبة الأولى نذهب إلى العقل النظري ونسأل عن وجود الحقّ وملاكه: أهو الخالقية؟ أم المالكية؟ أم المنعمية؟ أم دفع الضرر المحتمل؟ وإذا أثبت العقل النظريّ الحقّ للمولى، نسأل: من قال أنّ إعطاء الحقّ لذي الحقّ مما ينبغي فعله وسلبه مما ينبغي تركه؟

وبعد ذلك يحكم العقل باستحقاق المخالف العقوبة. وهذه الإدانة هي المنجزية. وهذا ليس عين حكم العقل بالحسن والقبح، ولذا وقع فيه النقاش فقالوا كيف يعاقبنا المولى على المخالفة مع أنّ ملاك الأحكام يرجع إلينا؟

حدود الملوية

بعدما عرفت أنّ الصحيح بحسب مبنى المصنّف أنّ البحث عن المنجزية بحث عن الملوية وحقّ الطاعة، لا بدّ من الرجوع إلى حدود هذه الملوية؛ لنعرف حدود حقّ الطاعة؛ إذ لا شيء وراء الملوية يسمّى بـ "حقّ الطاعة" بل هو عينها.

وبتحليل الملوية نجد إنّها على ثلاثة أقسام:

١ - المولوية الذاتية الثابتة بلا جعل ولا اعتبار. وهذا أمر واقعي على حدّ واقعيّات لوح الواقع. وليست اعتباريّة ناشئة من الجعل والاعتبار. وهذه المولوية الذاتية مخصوصة بالله - تعالى -؛ إما بحكم خالقيته، وإما بحكم مالكيته، وإما بحكم منعميته. وذكر في البحوث إنّها ناشئة بلحاظ مالكيته. والمالكية ناشئة من خالقيته. فالخالقية حيثية تعليلية لثبوت المالكية. فمن يملك الشيء ملكية حقيقية يكون له حقّ الطاعة. وهذا يُدرك بقطع النظر عن مسألة شكر المنعم. فسواء أنعم المالك أم لا، نُدرك حقّ الطاعة له، خلافاً للحكماء والمتكلمين؛ فإنّهم خرّجوا مولوية الله - تعالى - بملاك شكر المنعم.

ولذا قال في البحوث: فكما أنّ إرادته التكوينية نافذة في الكون، كذلك إرادته التشريعية نافذة عقلاً على المخلوقين. وهي مولوية ذاتية يستحيل أن تكون جعليّة؛ حيث إنّ جعلها فرع المولوية.

٢ - المولوية المجعولة من قبل المولى الحقيقي، كالمولوية المجعولة للنبيّ والوليّ - صلوات الله عليهم -. في دائرة مجعول المولى تجب الطاعة، وتكون طاعته طويلة راجعة إلى حق الطاعة الذاتي.

٣ - المولوية المجعولة من قبل العقلاء وبالتوافق فيما بينهم، كالسلطات الاجتماعية والأسرية وما شابههما.

وحيث إنّ الملوّية التي نبحثها ذاتيّة، لا حدّ لها. فهي ملوّية تامّة كاملة في أعلى درجات التمام. وهذا يقتضي أنّ حق الطاعة له حقّ مطلق لا نقص فيه ولا ضيق.

ومن يضيّق حق الطاعة يضيّق الملوّية الذاتيّة. فيرد على المشهور تبعض ملوّية المولى، وإثباتهم الملوّية للتكاليف المقطوعة دون المظنونة، أنّه تحديد للملوّية، والحال أنّ ملوّيته لا تتحدّد بحدود، كما أنّ صفاته - تعالى - لا تتحدّد.

ولذا قال في البحوث:

أن يكون حق الطاعة في خصوص ما يقطع به ويصل إلى المكلفين من تكاليف المولى، وهذا هو روح موقف المشهور الذي يعني التبعض في الملوّية بين موارد القطع والوصول وموارد الشك، ولكننا نرى بطلان هذه الفرضية أيضا لأننا نرى ان ملوّية المولى من أتم مراتب الملوّية على حد سائر صفاته، وحقه في الطاعة على العباد أكبر حق؛ لأنه ناشئ من المملوكية والعبودية الحقيقية.^١

فإن قلت: ستسع دائرة ملوّية التكاليف المقطوع عدمها أيضًا. فإذا قطع المكلف بجواز أكل لحم الأرنب، وقال المولى عبر خبر الثقة: «يحرم أكل لحم الأرنب». أفيعمل بقطعه؟ أم بالخبر؟ إنّ قلت عمل بالقطع حدّدت دائرة

^١ البحوث: ج ٤: ص ٣٠

مولويّة المولى. وإنّ قلتم يعمل بالخبر المقطوع خلافه لزم الردع عن العمل بالقطع، وأنتم لا تقولون به.

قلنا: حقّ الطاعة لا يشمل موارد القطع بالترخيص، وليس هذا القول تبعيضاً في مولويّة المولى، بل هو من باب التخصّص؛ لما سيأتي من استحالة محرّكيّة المولويّة في مورد القطع بالترخيص. فلا ضيق في نفس المولويّة، وإنّما المشكلة إثباتيّة في كيفيّة إيصال دائرة المولويّة إلى العبيد. فالمشكلة في القابل، ولا يمكن أن يوصل المولى مولويّته هذه إلى عبيده.

ولهذا يقول المصنّف إنّ الردع عن العمل بالقطع مشكلته إثباتيّة، وليست ثبوتيّة. فلعلّ المولى يطّلع على أنّ قطع عبده ليس مصيباً، فيريد حفظ ملاكه حتى في مورد القطع بالخلاف. وإنّما المشكلة إثباتيّة وفي طريقة إيصال هذا الحقّ إلى العبيد.

وبهذا يتضح أنّ المصنّف يرى حقّ الطاعة والمولويّة في أعلى مراتبها، فتسع مطلق انكشاف التكليف الواقعيّ وبأيّ مرتبة من مراتب الانكشاف. بل ذكر في التقارير إنّ المولويّة ثابتة حتى مع القطع بالخلاف، وإنّ عبّر هنا في الحلقة الثالثة إنّ حقّ الطاعة لا يسع القطع.

قوله: «بحكم مولويّته»:

يظهر من هذه العبارة بدوّ أنّ حقّ الطاعة لازم المولويّة، وهما شيئان. وقد ظهر بما قدّمنا أنّ حقّ الطاعة بالدقة عين المولويّة، وهو لازم المالكيّة، والمالكية

من الخالقيّة. فالخالقية حيثة تعليليّة أوجبت ثبوت المالكية وبها ثبت حق الطاعة.

قوله: «والمجموع من» إلى آخره:

ذكر في التقريرات^١ أنّ الحجية على ثلاثة أنحاء:

١- الحجية المنطقيّة، والمراد بها مدى ضمان حقانيّة القطع. فقد بحثوا في نظرية المعرفة: أيكون القطع طريقاً إلى الواقع؟ فبعدما آمنا بوجود واقع وعبرنا السفسطة في الواقع، هناك مرحلة أخرى من السفسطة تسمّى بالسفسطة في العلم، وتُبحث في نظرية المعرفة، وهو أنّه لا طريق إلى إدراك الواقع إلا العلم الحسوليّ. فلا نعلم مطابقة المعلوم بالذات للمعلوم بالعرض. أف يقتضي القطع أنّ يكون الحاضر في الذهن عين الواقع؟ فيبحثون عن حقانيّة القطع، وهي مطابقة المعلوم بالذات للمعلوم بالعرض. وهل كل قطع مطابق للواقع؟ أم يختلف باختلاف المناشئ؟

ولكننا لا نقصد بحجية القطع حقانية القطع.

٢- الحجية التكوينيّة، والمراد بها محرّكيّة القطع ودافعيتّه بحسب ما يتعلق بالغرض. وهي حيثة تكوينيّة في القطع والكاشفيّة، إذا تعلق بها الغرض. وهذه خارجة عن بحث الأصوليّ.

^١ البحوث: ج ٤: ص ٢٧

٣- الحجة العقلية بمعنى التنجيز والتعذير. فيقال: أينجز العقل ويعذر؟ أم لا؟ وهذه هي المقصودة في بحث الأصول.

قوله: «شموله للتكاليف» إلى آخره:
أي: في طرف المنجية لا المعدية.

ومن ذلك يُستنتج أنّ المنجزية موضوعها مطلقٌ انكشاف التكليف، ولو كان انكشافاً احتمالياً؛ لسعة دائرة حقّ الطاعة. غير أنّ هذا الحقّ وهذا التنجيز يتوقف على عدم حصول مؤمنٍ من قبل المولى نفسه في مخالفة ذلك التكليف، وذلك بصدور ترخيصٍ جادٍ منه في مخالفة التكليف المنكشف؛ إذ من الواضح أنّه ليس لشخصٍ حقّ الطاعة لتكليفه والإدانة بمخالفته إذا كان هو نفسه قد رخص بصورةٍ جادةٍ في مخالفته.

أمّا متى يتأتّى للمولى أن يرخص في مخالفة التكليف المنكشف بصورةٍ جادة؟

[٤٦]

فالجواب على ذلك أنّ: هذا يتأتّى للمولى بالنسبة إلى التكاليف المنكشفة بالاحتمال أو الظنّ، وذلك يجعل حكمٍ ظاهريّ ترخيصيّ في موردها، كأصالة الإباحة والبراءة. ولا تنافي بين هذا الترخيص الظاهريّ والتكليف المحتمل أو المظنون؛ لِمَا سبق من التوفيق بين الأحكام الظاهرية والواقعية، وليس الترخيص الظاهري هنا هزلياً، بل المولى جادٌ فيه ضمناً لِمَا هو الأهم من الأغراض والمبادئ الواقعية.

وأما التكليف المنكشف بالقطع فلا يمكن ورود المؤمّن من المولى بالترخيص
الجادّ في مخالفته.^١

كان البحث في النقطة الثالثة من حجية القطع، وهي تحليل المصنّف لها.
فاتضح أنّ موضوع المنجزية عند المصنّف مطلق انكشاف التكليف ولو
انكشافاً احتماليّاً؛ لسعة دائرة حق الطاعة. أفیوجد فارق بين الانكشاف
القطعيّ وبين الانكشاف غير القطعيّ، بعد حكم العقل في كليهما بالمنجزية
العقلية؛ لسعة دائرة حق الطاعة؟
فأفاد أوّلاً كبرى كلیّة، ثم بحث في الصغرى.

البحث الكبرويّ

حكم العقل بالمنجزية لنكتة حق الطاعة هو حكم عقليّ راجع إلى وظيفة
العبد تجاه متطلبات المولى وأحكامه من حيث إنّّه مولى. وبناءً على ذلك
يكون الحكم العقليّ الراجع إلى إدراك وظيفة العبد تجاه المولى معلّقاً على عدم
تدخّل المولى. فإذا تدخّل المولى الذي هو صاحب الحقّ ورفع اليد عن حقّه
الذي أدركه العقل -وهو لزوم الاحتياط في التكاليف الواقعية- فرخص في
مخالفة التكليف المنكشف، لم يحكم العقل بعد ذلك بلزوم الاحتياط في تلك
التكاليف؛ لأنّ العقل إنّما أدرك ذلك من حيث المولوية والحفاظ على شؤون
العبودية والتكاليف الواقعية ومراد المولى.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٤٥-٤٦

فبعد تصدّي المولى وترخيصه في مخالفة التكليف لا يقول العقد أنّ للمولى حقّ الطاعة والإدانة والعقوبة.

فحيث إنّ حكم العقل راجع إلى المولى ووظيفة العبد تجاه المولى، هو حكم معلق على عدم ترخيص المولى.

وسأتي أنّ هذا الترخيص لا بدّ من أن يكون ترخيصاً جديّاً لا هزليّاً، أي: بنحو يلتفت العبد إلى جدّيّة المولى في عدم اهتمامه بالواقع.

يستطيع أن يقول: من انكشف له الواقع انكشافاً ناقصاً له أن لا يعمل على انكشافه، ويجوز له ترك التكليف المنكشف.

فالخطاب بـ «إذا نسيت السورة فلا تجب عليك» خطاب صوريّ هزليّ لا يكون له أثر؛ لأنّ الناسي لا يلتفت إلى أنّه ناس ليرى نفسه مخاطباً بهذا الخطاب.

البحث الصغرى

قلتم إنّ حكم العقل بالمنجزة معلق على عدم الترخيص الجاد من قبل المولى؟ فمتى يُعقل صدور الترخيص الجادّ؟ ومتى لا يُعقل؟

وبحسب الصغرى هناك دعويان:

الأولى أنّ موارد الانكشاف غير القطعيّ يمكن صدور الترخيص الجادّ فيها، فيقول المولى للعبد المنكشف له الواقع احتمالاً: أنت مرخص في مخالفة ما انكشف لك.

الثانية أنّ موارد الانكشاف القطعي لا يمكن صدور الترخيص الجادّ فيها، فلا يمكن أن يقول: يا أيّها القاطع بالحكم المنكشف لك، رخصت لك في مخالفة هذا الحكم.

فهنا مطلبان:

المطلب الأوّل: إمكان صدور الترخيص الجادّ في الانكشاف غير القطعي. فإذا انكشف الواقع للعبد انكشافاً غير قطعي، أيمن أن يرخصه المولى في مخالفة ما لم تقطع به؟

يمكن ذلك؛ والوجه فيه أنّ هذا الترخيص الذي يصدر من المولى ليس ترخيصاً بلحاظ الحكم الواقعي، بل هو ترخيص ظاهري؛ لأنّ الترخيص الواقعي أخذ في موضوعه عدم الشكّ في الواقع. والتكليف المفروض في عدم العلم بالواقع لا يمكن أن يكون ترخيصاً واقعياً.

والترخيص الظاهري يمكن صدوره من المولى في مثل الانكشاف غير القطعي؛ لوجود المقتضي وارتفاع المانع وتحقيق الشرط:

أمّا وجود المقتضي فلانخفاض مرتبة الحكم الظاهري في حال عدم العلم بالواقع. أمّا المانع فما يمكن أن يكون مانعاً استحالة اجتماع الحكم الواقعي مع الحكم الظاهري، وهو إشكال ابن قبة. وقد تبين عدم تمامية هذا الإشكال. فلا مانع من جعل حكم ظاهري.

وأمّا الشرط -وهو كون الترخيص جاداً- فمتحقق؛ لأنّ قوام الترخيص الجادّ بعنصرين:

١- أن يكون ترخيصًا يمكن أن يلتفت إليه العبد ويرى أنه موجّه إليه، كما قلنا في مسألة الناسي؛ حيث لا يمكن أن يُخاطبه المولى بـ: «لا تجب السورة على الناسي»؛ إذ بالتفاتته إلى نسيانه يرتفع موضوع الخطاب، وبالعفلة عن نسيانه لا يمكن التفاته إلى الخطاب.

وهذا الركن موجود في المقام؛ لأنّ الموضوع المأخوذ في الحكم الظاهريّ هو عدم العلم بالواقع، وهو ملتفت إلى أنه غير عالم بالواقع.

٢- أن تكون كاشفيّة هذا الخطاب عن المراد الجديّ معقول ثبوتًا. فإن لم يمكن أن يكون كاشفًا عن المراد الجديّ لا يكون خطابًا جادًا. كما إذا أمر المولى عبده بالطيران في السماء.

وفي المقام نقول: جاءنا خطاب ظاهريّ، وله مدلولان: مدلول مطابقٍ ومدلول التزاميّ. أمّا المطابق فيالترخيص الظاهريّ. وأمّا الالتزاميّ فإنّ ملاك الإباحة الاقتضائيّة أهمّ في مورد الاشتباه وعدم العلم بالواقع.

وهذا الأمر معقول ثبوتًا. فيكون خطابًا جادًا لكشفه عن المراد الجديّ. أمّا لو قيل بأنّ التضحية بملاك الإلزام لأجل الإباحة الاقتضائيّة غير معقولة لم يمكن استفادة المراد الجديّ بهذا الترخيص.

فتبيّن أنّ العبد إذا انكشف له التكليف الواقعيّ انكشفًا غير قطعيّ يمكن صدور الترخيص من المولى. ولذا إذا تمنا أدلة البراءة الشرعيّة نقول: ورد الترخيص من الشارع في عدم مراعاة التكليف المنكشف انكشفًا ظنيًا. ودليل البراءة ترخيص جاد. ولا مانع من التمسك بأدلة البراءة.

ولهذا تكون البراءة الشرعيّة رافعة لأصالة الاحتياط العقليّة.

المطلب الثاني: إمكان صدور الترخيص الجادّ في الانكشاف التامّ.

لا يُعقل هذا. وهو البحث المعنون في كلماتهم بالردع عن العمل بالقطع. والمصنّف أفاد في التقارير^١ أنّ المشهور ذكروا ثلاثة وجوه لبيان الاستحالة، وكلّها غير تامّة. ولهذا تصدّى لبيان وجه يراه صحيحًا بحسب مبانيه.

وهذا محلّ المعركة بين المحدثين وبين الأصوليين؛ فإنّ المحدثين على إمكان الردع عن القطع الحاصل من غير الكتاب والسنة. بل هو حاصل في الروايات. والأصوليون على عدم إمكانه حتى لو كان من مثل الحلم. والوجه المذكور هنا فيها إشارة إلى مطالب غير موجودة في تقارير المصنّف.

قوله: «ولو انكشفًا احتماليًا»:

أيمكن الشكّ أنّ يكون منجزًا؟ ذكروا في بداية الظنون أنّ نسبة الشكّ إلى الحجية نسبة الامتناع، بخلاف القطع فإنّها نسبة الوجوب. وأمّا الانكشاف فنسبته نسبة الإمكان.

ولهذا ذهب جماعة إلى استحالة جعل الحجية للكشف.

أفلا يشمل حق الطاعة الشكّ وينحصر في الانكشاف عند المصنّف؟

قوله: «كأصالة الإباحة والبراءة»:

^١ البحوث: ج ٤: ص ٣١

بعضهم لم يفرّق بين الإباحة وبين البراءة، وبعضهم فرّق بينهما بفوارق:

١- الإباحة حكم وجوديّ والبراءة حكم عدميّ

٢- الإباحة أصل تنزيلي أي: بالنظر إلى الواقع، والبراءة أصل محض

٣- يأتي الإجزاء في مورد الإباحة دون البراءة

قوله: «وليس الترخيص الظاهري هنا هزليّاً»:

هذا أحد الشرطين اللذين ذكرناهما، والآخر سيأتي ذكره من المصنّف في محلّه.

لأنّ هذا الترخيص إمّا حكم واقعيّ حقيقيّ، وإمّا حكم ظاهريّ طريقيّ، وكلاهما مستحيل؛

والوجه في استحالة الأول أنّه: يلزم اجتماع حكمين واقعيين حقيقيين متنافيين في حالة كون التكليف المقطوع ثابتاً في الواقع، ويلزم اجتماعهما على أيّ حالٍ في نظر القاطع؛ لأنّه يرى مقطوعه ثابتاً دائماً. فكيف يصدّق بذلك؟ والوجه في استحالة الثاني أنّ: الحكم الظاهريّ ما يؤخذ في موضوعه الشكّ، ولا شكّ مع القطع، فلا مجال لجعل الحكم الظاهريّ.

وقد يناقش في هذه الاستحالة بأنّ: الحكم الظاهريّ - كمصطلحٍ متقوّم بالشكّ - لا يمكن أن يوجد في حالة القطع بالتكليف، ولكن لماذا لا يمكن أن نفترض ترخيصاً يحمل روح الحكم الظاهريّ ولو لم يسمّ بهذا الاسم اصطلاحاً؟ لأنّنا عرفنا سابقاً أنّ روح الحكم الظاهري هي أنّه: خطاب يُجعل في موارد اختلاط المبادئ الواقعية وعدم تمييز المكلف لها لضمان الحفاظ على ما هو أهمّ منها.

فإذا افترضنا أنّ المولى لاحظ كثرة وقوع القاطعين بالتكاليف في الخطأ وعدم التمييز بين موارد التكليف وموارد الترخيص، وكانت ملاكات الإباحة [٤٧]

الاقتضائية تستدعي الترخيص في مخالفة ما يقطع به من تكاليف ضماناً
للحفاظ على تلك الملاكات. فلماذا لا يمكن صدور الترخيص حينئذٍ؟^١

ذكرنا أنّ منجزية الانكشاف معلّقة على عدم ورود الترخيص الجادّ من قِبَل
الشارع، ثم وصل بنا الكلام إلى الصغرى. وقلنا أنّ هنا دعويين: تأتي الترخيص
في الانكشاف الناقص، وتأتيه في الانكشاف التام. وانتهينا من الأولى وقلنا
أنّه متأتّ. ووصلنا إلى الثانية:

أيمكن للمولى أن يرخص للقاطع بالإلزام؟ فيقول: أيّها القاطع بوجوب صلاة
الجمعة يجوز لك ترك صلاة الجمعة.

أفاد المصنّف -تبعاً للمشهور- أنّ ذلك غير ممكن؛ لأنّ المولى إذا أراد أن
يرخص له:

● فإمّا أن يكون الترخيص ترخيصاً واقعياً، فالترخيص حكم نفسي قائم
بمبدأ وملاك في فعل المكلف،

○ فإمّا أن يكون القطع موافقاً للواقع، فيلزم اجتماع حكّمين واقعيين
متنافيين ثبوتاً واعتقاداً، ولا يمكن اجتماعهما في الواقع، كما لا
يمكن تصديق المكلف بهما معاً، فلا يمكن تشريعه، فلا يكون
ترخيصاً جاداً.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٤٦-٤٧

○ وإمّا أن يكون مخالفاً له، فيكون الحكم الواقعي هو الرخصة، فيلزم اجتماع حكمين واقعيين متنافيين اعتقاداً، لا ثبوتاً؛ لأنّ القاطع انكشف له الوجوب انكشافاً تاماً، فلا يمكن التصديق بالترخيص، ولا يكون الترخيص ترخيصاً جاداً بعد عدم إمكان تصديقه.

فالنتيجة: الترخيص متى كان ترخيصاً واقعياً لزم اجتماع حكمين واقعيين متنافيين، ولا يُعقل اجتماعهما ثبوتاً ولا تصديقاً.

● وإمّا أن يكون ترخيصاً ظاهرياً،

○ فإمّا أن يكون حكماً ظاهرياً لبّاً وخطاباً، ولُبّ الحكم الظاهري هو الحكم الذي شرّعه المولى لحفظ ملاك الواقع في التزام الحفظي، وخطابه ما أُخذ في موضوعه الشكّ في الواقع. ومقتضى هذا الخطاب أنّ القاطع لا يرى نفسه معنياً بهذا الترخيص، بل يرى المعنيّ به من كان له انكشاف ناقص. فلا يكون ترخيصاً جاداً لا ختلال أول ركني الترخيص الجادّ فيه.

○ وإمّا أن يكون حكماً ظاهرياً لبّاً لا خطاباً؛ لأنّه تبين ممّا سبق أنّه لا توجد مشكلة ثبوتية في تشريع الحكم الظاهري، وإنّما المشكلة صياغية خطابية؛ فإنّ حقيقة الحكم الظاهري - وهو ما شرّع لحفظ ملاك الواقع - يمكن فرضها في مورد القطع، إذا رأى المولى أنّ كثيراً ما يكون قطع العبيد مخالفاً للواقع. فيشرّع الحكم

الظاهريّ لحفظ الملاك الواقعيّ عن الضياع في القطوع المخالفة للواقع. وإثما المشكلة في إيصال الخطاب، بخلاف مشكلة الترخيص الواقعيّ؛ فإنّها تؤوّل إلى اجتماع النقيضين.

فلقائل أن يقول: للمولى الحفاظ على الترخيص الظاهريّ والتخلص من المشكلة الصياغيّة، مع الحفاظ على روح الحكم الظاهريّ بأن لا يعبر في الترخيص: «إذا شككت في الواقع فأنت مرخص» بل يقول: «صلاة الجمعة غير واجبة» فلا يأخذ الشكّ في صياغته، ولا يصرح بأنّ هذا الحكم حكم ظاهريّ. فنقول للمكلف: رخص المولى ولا يريد منك الالتزام بما قطعت به. فيرى نفسه معنيًا بهذا الخطاب. فهو ترخيص يرجع في روحه إلى الترخيص الظاهريّ؛ لأنّه شرّع للحفاظ على ملاك الواقع، ولكن لم يؤخذ في خطابه الشكّ. فهناك واسطة بين الحكم الواقعيّ وبين الحكم الظاهريّ روحًا وخطابًا، وهو الحكم الذي روحه روح حكم ظاهريّ وخطابه خطاب حكم واقعيّ. وإن شئت قلت: إذا جئنا إلى فرض الترخيص الواقعيّ كانت المشكلة روحية، وإذا جئنا إلى فرض الترخيص الظاهريّ كانت المشكلة خطائية. فنأتي بحكم روحه ظاهريّ وخطابه واقعيّ فرارًا من الإشكالين في الجهتين.

ولكنّ الإشكال يرد على هذا الفرض أيضًا؛ لأنّ المولى إذا أراد أن يأتي بحكم ظاهري خطابًا لا لبًا فإمّا أن يقول: «يا أيها القاطع غير المصيب رخصتك في ترك الجمعة» وإمّا أن يقول: «أيّها القاطع» وإمّا أن يقول: «أيّها المكلف». ولا مفرّ من الإشكال على شيء من الفروض الثلاثة. يأتي بيانه.

والجواب على هذه المناقشة أنّ: هذا الترخيص لما كان من أجل رعاية الإباحة الواقعية في موارد خطأ القاطعين فكلّ قاطعٍ يعتبر نفسه غير مقصودٍ جدّاً بهذا الترخيص؛ لأنّه يرى قطعه بالتكليف مصيباً، فهو بالنسبة إليه ترخيص غير جادّ، وقد قلنا فيما سبق: إنّ حقّ الطاعة والتنجز متوقّف على عدم الترخيص الجادّ في المخالفة.

ويتلخّص من ذلك:

أوّلاً أنّ: كلّ انكشافٍ للتكليف منجز، ولا تختصّ المنجزية بالقطع؛ لسعة دائرة حقّ الطاعة.

وثانياً أنّ: هذه المنجزية مشروطة بعدم صدور ترخيصٍ جادّ من قبل المولى في المخالفة.

وثالثاً أنّ: صدور مثل هذا الترخيص معقول في موارد الانكشاف غير القطعي، ومستحيل في موارد الانكشاف القطعي.

ومن هنا يقال: إنّ القطع لا يُعقل سلب المنجزية عنه، بخلاف غيره من المنجزات.

هذا هو التصوّر الصحيح لحجّة القطع ومنجزيته، ولعدم إمكان سلب هذه المنجزية عنه.^١

كان البحث في عدم إمكان ورود الترخيص في منجزية القطع لا واقعًا ولا ظاهرًا. ووصل بنا البحث إلى ترخيص المولى للقاطع ترخيصًا روحه روح الترخيص الظاهري، وخطابه خطاب الترخيص الواقعي. فيضمن عدم ضياع ملاك الواقع مع كثرة عدم مصادفة قطع العبيد الواقع. فقد يتصور من كثرة قطع العبيد بأنّ الشريعة شريعة عسرة، وذاك يوجب نفرة الناس. فلحفظ الأغراض المهمة ولمصلحة التسهيل يرخص للقاطع بمخالفة قطعة.

الجواب عنه أنّ المولى إذا أراد أن يُخاطب القاطع بهذا الترخيص إمّا أن يأخذ في موضوعه القاطع غير المصيب، وإمّا أن يأخذ مطلق القاطع، وإمّا أن يأخذ طبيعيّ المكلف. ويرد المحذور على كلّ المحتملات:

أما الترخيص للقاطع غير المصيب فلأنّ من الواضح أنّه غير جاد؛ إذ من عناصر الترخيص الجادّ أن يرى المكلف نفسه معنيًا بالخطاب. والقاطع لا يرى قطعه غير مصيب ليجد نفسه مخاطبًا بخطاب الترخيص.

وأما الترخيص للقاطع مطلقًا فلأنّ التقييد إذا استحال، استحال الإطلاق؛ لأنّ النسبة بينهما الملكة والعدم بلحاظ الإثبات، وبحثنا في الخطاب الإثباتي. أفيريد المولى حصة القاطع المصيب؟ أم حصة غير المصيب؟ أم كلا الحصتين؟

^١ الحلقة الثالثة: ص ٤٧

أمّا إرادة حصة المصيب فواضح البطلان؛ لأنّ المصيب حافظ للملاك، والمولى يريد بالترخيص حفظ ملاك الواقع.

وأمّا إرادة الإطلاق لحصّة غير المصيب فلا أنّ التقييد بغير المصيب استحالة، فيستحيل الإطلاق له؛ لأنّ النسبة بينهما الملكة والعدم.

وبغضّ النظر عن كبرى استحالة الإطلاق لاستحالة التقييد، لا إشكال في أنّ هذا الخطاب إذا تلقاه القاطع يقول: هذا الخطاب لحفظ الواقع؛ لأنّ روحه خطاب ظاهريّ، فهناك قرينة عقلية محفوفة بعدم إرادة المصيب. وهذه القرينة توجب تقييد الإطلاق بالقاطع غير المصيب. فنرجع إلى الإشكال المذكور في المحتمل الأوّل. وغايته أنّ التقييد هناك لفظيّ وهنا لبيّ. فيخرج الخطاب عن كونه جاداً.

وأمّا الترخيص للمكلف مطلقاً فلاّحدى صياغتين:

الصياغة الأولى أنّ يُقال: للمكلف حصص ثلاث: القاطع المصيب، والقاطع غير المصيب، والمنكشف له التكليف انكشافاً ناقصاً. فإنّ أراد المصيب جاء المحذور السابق. وإذا استحال تقييده بالمصيب استحال الإطلاق للمصيب. على أنّ هناك نكتة ارتكازية على عدم إرادة الترخيص للقاطع المصيب. وإنّ أراد غير المصيب فلا يكون جاداً لأنّ كلّ قاطع يرى نفسه مصداقاً للمصيب. فيُحمل على مورد الانكشاف الناقص.

الصياغة الثانية -وهي التي ركّز عليها المصنّف- أنّ يُقال: هذا الخطاب الصادر من المولى ترخيص ظاهريّ؛ إذ لا يُعقل الواقعيّ. وإذا كان ترخيصاً

ظاهرياً يقول المكلف: إنّما جعل الترخيص الظاهريّ لمورد حفظ ملاك الواقع عن الضياع، أي: مورد خطأ القطع. والغرض من الحكم الظاهريّ الروحيّ هو التنجيز أو التعذير بلحاظ الأحكام الواقعيّة. وهذا يقتضي أن يقول المكلف: قطعي مصيب، وأنا محافظ على ملاك الواقع، والمولى يريد حفظ أغراضه بالنسبة إلى من لم يُدرك الواقع. فلا معنى لإطلاق الحكم الظاهريّ بالنسبة لي ولست معنيّاً بهذا الخطاب، بل المعنيّ به من لم انكشف له الحكم انكشافاً ناقصاً.

فكل قاطع يعتقد أنّه محرز للملاك الواقعيّ، فلا يصدّق كون الخطاب الظاهري مشرّعاً له، فلا يكون الخطاب جاداً.

فلا ينفع الترخيص الظاهريّ في المورد، وليست المشكلة صياغيّة فقط. بل المشكلة ناشئة من أنّ روح الحكم الظاهريّ قد شرّع لمن اختلط عليه الواقع. فقد تتعلق إرادة المولى بحفظ الواقع، ولكن لا يمكنه إيصال الخطاب الموجب لحفظ الواقع. وهذا ما عبّر عنه المصنّف بأنّ النقص في الإيصال وتحريك العبد، لا في المولويّة، ولا في روح الحكم الظاهريّ ثبوتاً.

المراد باستحالة سلب المنجزية عن القطع:

ذكر المصنّف أنّ هناك عبارة مشهورة للأصوليين، وهي أنّ القطع لا يمكن سلب المنجزية عنه. والتعبير الأشمل من المنجزية: الحجية، وهي شاملة للمنجزية والمعدّرية. فما المراد بهذه الاستحالة؟ ثلاث احتمالات:

١ - نسبة الحجية إلى القطع نسبة الذاتي إلى الذات، أو لازم الذات إلى الذات. ويستحيل تفكيك الذاتي أو لازم الذات عن الذات. فإذا نسبنا الحجية إلى القطع يُقال: القطع عين الحجية، فتكون نسبة الحجية إلى القطع نسبة الذاتي إلى الذات، نظير الجنس والفصل أو نظير النوع. أو على الأقل هو من لوازم الذات التي لا تنفك عنها، كنسبة الإمكان إلى الإنسان. فالإمكان من لوازم ذات الإنسان. نظير الزوجية للأربعة. ومقتضاه استحالة التفكيك بين الحجية وبين القطع. وهذا ما قد يظهر من عبارة جمع من الأصوليين. ولا يرتضيه المصنّف.

٢ - العقل يُدرك أنّ التكاليف المقطوعة مما ينبغي فعلها، ومخالفة التكليف المقطوع مما ينبغي تركه. وليس هذا الحكم العقليّ معلقاً؛ لأنّ مرجعه إلى الظلم والعدل. ويستحيل أن يرخص المولى في ذلك. ولهذا استدلّ جمع من الأصوليين على استحالة الردع عن العمل بالقطع بلزوم تفكيك الحكم العقليّ عن موضوعه، ونسبته إلى موضوعه نسبة المعلول إلى العلّة.

٣ - ما ذكره المصنّف من أنّا تارة نتكلم عن الكبرى وأخرى عن الصغرى. أمّا الكبرى فكلّ انكشاف معلق على عدم الترخيص الجادّ حتى إذا قلنا بحسن العدل وقبح الظلم؛ لأنّ جميع أحكام العقل تجاه المولى معلقة على عدم ترخيص المولى صاحب الحقّ. فلا يصح أن يُقال باستحالة سلب المنجزية عن القطع كبروياً.

أمّا الصغرى فحيث إنّ منجزيّة الانكشاف القطعيّ معلق على عدم صدور الترخيص الجادّ، وقد أثبتنا استحالة صدور الترخيص الجادّ، والمعلق على الشيء فعليّ عند فعليّة المعلق عليه، نُحرز المنجزيّة لإحراز عدم صدور الترخيص. فالمنجزية التعليقيّة الكبرويّة صارت فعليّة من حيث الصغرى. وهنا يصح أن يُقال: يستحيل سلب المنجزية عن القطع.

مسلك المشهور

بعدما انتهى المصنف من بيان معالم نظريته، جاء ليتكلم عن تصوّر المشهور بلحاظ ما تقدّم:

ففي قبال ما قاله المصنّف من منجزية كل انكشاف وعدم اختصاص المنجزية بالقطع، ذكر المشهور أنّ المنجزية تختص بالقطع؛ لأنّ غاية ما يُدرّكه عقلنا هو هذا. ورثبوا عليه مقولة مشهورة، وهي أنّ المنجزية من لوازم القطع. فإنّ قطع حصلت وإلا لم تحصل. وثنّوا على هذا قبح العقاب بلا بيان. والمصنّف يرى المنجزية للقطع بما هو انكشاف لا بما هو قطع.

قوله: «كل انكشاف للتكليف منجّز»:

للمصنف تعبيران: تارة يعبر به "الانكشاف" وأنّ موضوع حق الطاعة مطلق الانكشاف، فتارة يكون ظنيّاً وأخرى الاحتماليّ. وهذا التعبير ولّد مشكلة، وهي أنّ الشكّ عين التحيّر والتردد، ولا انكشاف في مورده.

وأخرى يعبر بـ "عدم القطع بالترخيص"، وهو الصحيح؛ فإن علمت بالترخيص خرجت من المنجزية وحق الطاعة، وإن لم تعلم به -أيًا كان- داخل في حق الطاعة. وهذا التعبير الموجود في الجزء الرابع من البحوث.

قوله: «لسعة دائرة حق الطاعة»:

خلافًا للمشهور.

قوله: «المنجزية مشروطة بعدم صدور ترخيص جاد»:

فحيث إنّ حكم العقل في الملوّية يرجع إلى حقّ الطاعة فالمنجزية مشروطة بعدم صدور الترخيص، وهذه الكبرى تصح في القطع وفي الانكشاف الناقص.

قوله: «لا يُعقل سلب المنجزية عنه»:

بمعنى استحالة ورود الترخيص في مورد المنجزية. وهذا ما عبّر عنه الأصوليون باستحالة الردع عن القطع. وبجثنا الآن في المنجزية، وسيأتي البحث في المعذّرية.

غير أنّ المشهور لهم تصوّر مختلف: فبالنسبة إلى أصل المنجزية ادّعوا أنّها من لوازم القطع بما هو قطع، ومن هنا آمنوا بانتفائها عند انتفائه، وبما أسّموه [٤٨] بقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وبالنسبة إلى عدم إمكان سلب المنجزية وردع المولى عن العمل بالقطع برهنوا على استحالة ذلك: بأنّ المكلف إذا قطع بالتكليف حكم العقل بقبح معصيته، فلو رخص المولى فيه لكان ترخيصاً في المعصية القبيحة عقلاً، والترخيص في القبح محال ومنافٍ لحكم العقل.

أمّا تصوّرهم بالنسبة إلى المنجزية فجوابه أنّ: هذه المنجزية إنّما تثبت في موارد القطع بتكليف المولى، لا القطع بالتكليف من أيّ أحد، وهذا يفترض مولى في الرتبة السابقة. والمولوية معناها: حقّ الطاعة وتنجزها على المكلف. فلا بدّ من تحديد دائرة حقّ الطاعة المقوم لمولوية المولى في الرتبة السابقة، وهل يختصّ بالتكاليف المعلومة؟ أو يعمّ غيرها؟

وأمّا تصوّرهم بالنسبة إلى عدم إمكان الردع فجوابه أنّ: مناقضة الترخيص لحكم العقل وكونه ترخيصاً في القبح فرع أن يكون حقّ الطاعة غير متوقّفٍ

على عدم ورود الترخيص من قبل المولى. وهو متوقف حتمًا؛ لوضوح أنّ من يرخص بصورةٍ جادّةٍ في مخالفة تكليفٍ لا يمكن أن يطالب بحق الطاعة فيه. فجوهر البحث يجب أن ينصبّ على أنّه هل يمكن صدور هذا الترخيص بنحوٍ يكون جادًّا ومنسجمًا مع التكاليف الواقعية؟ أو لا؟ وقد عرفت أنّه غير ممكن.^١

كان البحث في بيان معالم نظرية المشهور، وقد ذكر المصنّف أنّ لهذه النظرية عدة معالم تفترق بها عن نظرية المصنّف:

١- المنجزية من لوازم القطع: ورد في كلماتهم أنّ المنجزية من لوازم القطع، فمتى حصل القطع استحال التفكيك بين القطع وبين منجزيته، كالزوجة بالنسبة إلى الأربعة، والإمكان بالنسبة إلى الإنسان. وال لزوم من حيث إنّّه قطع، لا من حيث إنّّه انكشاف.

وهذا بخلاف المصنّف؛ حيث يرى المنجزية مترتبة على القطع من جهة أنّه مصداق من مصاديق الانكشاف، وأنّ موضوع المنجزية هو الانكشاف.

٢- قبح العقاب بلا بيان: بعدما فرغوا من النقطة الأولى أخذوا لازمها، وهو الانتفاء عند الانتفاء. فحيث إنّ موضوع المنجزية هو القطع، كان العقاب

^١ الحلقة الثالثة: ص ٤٧-٤٨

مع البيان -أي: مع القطع بالتكليف- حسنًا؛ لتنقح موضوع حكم العقل بالمنجزية.

وأما مع انتفاء القطع فلا منجزية. فيقبح العقاب بلا بيان. فالمراد بالبيان هو القطع بالتكليف، فيحسن العقاب معه ويقبح دونه. فقاعدة حسن العقاب مع البيان وقبحه بلا بيان مما يتفرع على كون موضوع المنجزية القطع.

٣- لزوم الترخيص في المعصية من الردع عن القطع: اتفق المشهور مع المصنّف في عدم إمكان الردع عن العمل بالقطع، وإنّما اختلفوا في توجيهه وتصويره. فعلّلوا استحالة الترخيص في عدم العمل بالقطع بأنّه ترخيص في المعصية، بدعوى أنّ المولى إذا رخص القاطع بالإلزام -وجوبًا أو حرمة- لزم منه الترخيص في المعصية ولو بنظر القاطع. والتالي باطل، فالمقدّم مثله في البطلان. بيان الملازمة أنّ القاطع لا يرى إلا أنّ قطعه مصيب، وأنّ الحكم الواقعيّ هو الإلزام. فلا يمكنه أن يصدّق بالترخيص الصادر من المولى؛ لأنّ مرجع الترخيص إلى الترخيص في ارتكاب الحرام وما فيه مفسدة.

والترخيص في المعصية غير معقول؛ لأنّها ظلم للمولى، والترخيص في الظلم غير معقول؛ لعدم قابليّة الأحكام العقلية للتخصيص، فلا يمكن أن يُسلّم بقبح كلّ معصية إلا هذه المعصية المرخّصة؛ لأنّ نسبة الموضوع إلى الحكم في الأحكام العقلية نسبة العلة إلى المعلول.

الإيراد على مسلك المشهور

١ - الإيراد على كون المنجزية من لوازم القطع: يرد على هذا الكلام أنّ دخول المشهور إلى المطلب غير صناعي، فلا يصح لهم البدء بالبحث عن طريق كون المنجزية من لوازم ذات القطع؛ لأنّ هذه القضية هي من تبعات قضية أخرى سابقة عليها رتبة، وهي البحث عن حدود مولوية المولى ودائرة حقّ الطاعة. والوجه فيه أنّا حينما نسأل: أيّ قطع ملازم للمنجزية؟ القطع بأيّ شيء؟ أم القطع بالتكاليف؟ لا شكّ أنّ المنجز هو القطع بالتكليف. ثمّ أيّ تكليف يكون القطع به مستلزماً للمنجزية؟ تكاليف المولى؟ أم الأعمّ منها ومن غيرها؟ لا شكّ أنّها تكاليف المولى. ومعنى كونه مولى أنّه ذات ثبتت له المولوية، ومعنى المولوي لزوم الطاعة والامتثال. فهي ذات أوامرها ونواهيها موضوع للزوم الجري العملي والانبعاث.

فعنوان "المولى" مستبطن للفراغ عن وجوب امتثال التكاليف. فتكون القضية المبحوثة المراد إثباتها قضية بشرط المحمول؛ فإنّكم تريدون إثبات منجزية القطع بتكاليف المولى. وتحليل هذه القضية يُنتج: إثبات وجوب امتثال القطع بتكاليف من يجب امتثال تكاليفه.

فمتى فرضنا المولوية فرضنا حقّ الطاعة والمنجزية ولزوم الامتثال. ولا شيء وراء دائرة المولوية. ولا حاجة لنا إلى شيء غيره، كما يُبحث في علم الكلام من أنّ الخالق ثبتت له المولوية؟ أم لا؟ وما يُبحث من استحقاق العقاب على مخالفة من ثبتت له المولوية.

وبالرجوع إلى مولويّة المولى نرى أنّ منشأها الخالقية أو المالكية أو المنعميّة. وبما أنّ مالكيّته واسعة تكون المولويّة الناشئة من مالكيّته واسعة. ولا يمكن قياس المولى الحقيقيّ في ذلك على المولى الاعتباريّ، مع الاختلاف في سعة المولويّة بينهما.

فلا ينبغي الدخول في البحث بطريق نكتة لزوم المنجزية للقطع والحسن والقبح العقليّين. بل يكفي تنقيح معنى المولويّة.

٢- الإيراد على قبح العقاب بلا بيان: بعد ثبوت بطلان قاعدة كون القطع منجزاً بما هو قطع -التي هي قضية بشرط المحمول-، يتضح ما بُني عليها وهو قاعدة قبح العقاب بلا بيان. بل هذه القضية أيضاً قضية بشرط المحمول، ولكن ليس الكلام الآن في بطلان قاعدة قبح العقاب بلا بيان من هذه الجهة.

٣- الإيراد على كون الردع عن القطع ترخيصاً في المعصية: نسألکم: ما معنى المعصية؟ المعصية هي مخالفة المولى والخروج عن دائرة المولويّة. فمتى ثبتت دائرة المولويّة وثبت حق الطاعة كان الخروج عنها معصيةً. فصدق عنوان المعصية متوقف على كونه مخالفة للمولى. وكونه مخالفة للمولى متوقف على عدم ترخيص المولى. أمّا إذا استند إلى ترخيصه فلا يكون معصية. فصدق عنوان المعصية متوقف على عدم ترخيصه، وعدم ترخيصه متوقف على صدق عنوان المعصية. فالاستدلال دوريّ.

فحقّ المطلب أن يُبحث البحث صغريّاً: أيعقل صدور الترخيص الجادّ؟ إنْ أمكن فلا معصية، وإنْ لم يمكن كانت الملوّية فعليّة؛ لأنّ المعلق فعليّ عند فعليّة المعلق عليه.

قوله: «من لوازم القطع بما هو قطع»: أهي لازم الماهيّة؟ أم الوجود الذهنيّ؟ أم الوجود الخارجيّ؟ أم الوجودين؟ فالإحراق لازم النار بلحاظ الخارج، والزوجيّة لازم للأربعة بلحاظ الذهن والخارج. فالقطع من أيّ سنخ من اللوازم؟

قوله: «حقّ الطاعة المقوم لملووية»: ظاهر هذه العبارة الاثنينية بين حق الطاعة وبين الملوّية، ولعلّه من ضيق العبارة، وإلا فحق الطاعة عنده عين الملوّية. فهو كقولك: «الإنسان متقوم بالحيوانيّة الناطقيّة».

٧٠ - حجية القطع ٨

١٤٤١/٦/٩ - الثلاثاء

دفع الإيرادات عن مسلك المشهور

يمكن التعليق على ما أفاده المصنف في تصوير كلام المشهور بتعليقات:

التعليقة الأولى: أفاد المصنف أنّ المشهور فرّعوا قاعدة قبح العقاب بلا بيان على كون التنجز لازماً ذاتياً للقطع.

والحال أنّا إذا راجعنا إلى كلماتهم في باب البراءة حين البحث عن البراءة العقلية، لا نجد أنّهم فرّعوا هذه القاعدة على كون المنجزية من لوازم القطع. بل برهنوا على القاعدة ببراهين ثلاثة أو أربعة يأتي بيانها في محلها.

فقالوا بأنّ المنجزية لا تكون إلا في الأحكام المقطوعة، وتجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان في غير المقطوع، وفرّعوا على ذلك أنّ المنجزية من اللوازم الذاتية للقطع. فلا يصح أنّ يُنسب إليهم تفريع قاعدة قبح العقاب بلا بيان على كون المنجزية من اللوازم الذاتية للقطع.

التعليقة الثانية: إذا راجعنا كلمات الأصوليين في المراد بالبيان وجدنا أنّه ليس بمعنى القطع بالتكليف، فلا يترتب على نظريتهم الإشكال الذي رتبّه المصنف عليها، وهو أنّ لازم نظريتهم ثبوت حكم العقل بقبح العقاب حتى في مورد قيام الأمانة المعتبرة على التكليف. فإذا قامت الأمانة على وجوب صلاة الجمعة، يقبح العقاب بلا بيان؛ لأنّ البيان -الذي هو القطع- لم يحصل.

فيستطيع أن يقول: لا قطع ولا علم لي بالتكليف الواقعي. ومجرد قيام الأمانة لا يوجب القطع. فلا يرتفع موضوع قبح العقاب بلا بيان. وهذا منه وجداني على بطلان نظرية المشهور وقاعدتهم.

ولكنّا بمراجعة كلماتهم نجد أن مرادهم بالبيان مطلق إثبات التكليف ولو إثباتاً تنجيزياً أو تعذيرياً، فيشمل القطع بالحكم الواقعي، وقيام الحجة الملزمة، وقيام أصل عمليّ منجز، وقيام وظيفة عملية ملزمة.

فمرادهم بالبيان مطلق الحجّة، سواء كان علماً وجدانياً أم تعبدياً، أم كان منجزاً شرعياً أم عقلياً.

والوجه فيه أن نكته قبح العقاب بلا بيان تقتضي توسعة الموضوع؛ إذ لا إشكال في أن للمولى أن يجعل بينه وبين عبده طرقاً ينجز بها الواقع ويعذر بها الواقع.

فإذا قال لعبيده: «اتبعوا خبر الثقة في إثبات تكاليفي» و «استصحبوا الحالة السابقة المنجزة» استحقّ العبد بمخالفة هذه الطرق العقوبة.

فليس مرادهم بالبيان القطع بالتكليف الواقعي.

نعم. أطلق المحقق الأصفهاني "الحجية" وأراد الجامع بين المثبتات الثلاثة الراجع إلى القطع بالحكم الواقعي والظاهريّ أمانة أو أصلاً، فعبر بالحجّة وأراد اللازم، أي: مصحح العقاب. فحصل الإشكال.

التعليقة الثالثة: مراد الأصوليين بكون المنجزية من لوازم القطع الذاتية أنّ القطع متى ثبت ثبتت المنجزية ويستحيل التفكيك بين القطع وبين كونه منجزًا، بخلاف مثل الظن؛ حيث إنه قد يثبت بلا ثبوت منجزية له.

فحجية القطع غير جعلية. ومتى حصل القطع تنقح عنوان الحجّة. أمّا غير القطع فنسبته إلى المنجزية نسبة الإمكان، فقد يحصل الظن ولا تحصل المنجزية، بل متوقف على جعل الشارع له الاعتبار، وبعد ذلك يتنقح موضوع حسن العقاب بالبيان. فليست المنجزية من لوازم الظنّ بما هو ظنّ. هذا مراد الأصوليين بأنّ المنجزية من لوازم ذات القطع. ولا يقصدون أنّ لا منجزية مع عدم القطع.

التعليقة الرابعة: ذكر المصنف أن لا حاجة إلى البحث عن غير دائرة المولوية وحدود حق الطاعة.

وقد بيّنا كيفية دخول المشهور لهذا المطلب؛ حيث إنهم فرّقوا بين مُدركات العقل النظريّ وبين مُدركات العقل العمليّ، فقالوا: إنّنا نبحث أولاً عن نكتة نظرية، وهي: إدراك العقل حق العبوديّة للمولى، بغضّ النظر عمّا ينبغي فعله وما ينبغي تركه. فنبحث أَللمولى حقّ أن يُشكر؟ وحقّ أن يُعبّد؟ وحقّ أن يُطاع؟ وهكذا.

ونبحث ثانيًا - بعد إدراك وجود حقّ للمولى - عن نكتة عمليّة، وهي: إدراك العقل العمليّ للزوم إعطاء ذي الحقّ حقّه، ولزوم عدم منع ذي الحقّ حقّه. ومرجعه إلى كونه موضوعًا لحكم العقل العمليّ بأنّه عدل أو ظلم.

ونبحث ثالثاً - بعد إدراك لزوم إعطاء ذي الحقّ حقّه - عمّا إذا لم يُعطِ العبد صاحب الحقّ حقّه، أيستحق على مخالفة اللزوم العقوبة؟ وهذا البحث الثالث هو المراد بالمنجزية عند المشهور. فانفتح باب بحث استحقاق العقوبة، فاستشكلوا بأنّ مصالح الأحكام ترجع إلى العبيد، فلم يستحقّ العقوبة على عدم جلب مصلحة لنفسه والمولى غنيّ عن امثاله؟ قال صاحب المنتقى:

وأما الأثر الثاني: وهو المنجزية، بمعنى استحقاق العقاب على المخالفة، فهل هو مما يحكم به العقل؟ أو لا دخل للعقل به؟ والتحقيق أنك: عرفت حكم العقل - بمعنى إدراكه - بملائمة الإطاعة [٢٧] للقوة العقلانية ومنافرة المعصية لها. ولا يخفى ان هذا التقبيح والتحسين يتعلقان بالأفعال الاختيارية. أمّا الفعل غير الاختياري فلا يلائم ولا ينافر القوة العقلية، بل هو بلحاظ هذه القوة على حد سواء، وإن كان قد يختلف بلحاظ غيرها من قوى النفس.

ثم إنّ هذا التقبيح انما يستتبع الحكم باستحقاق العقاب في المورد الذي يترتب على العقاب فائدة لازمة بنظر العقل، كالتأديب لأجل عدم تكرار العمل من نفس الشخص أو من غيره.

أمّا مع عدم ترتب أيّ أثر راجع على العقاب، فلا يحكم العقل باستحقاق العقاب؛ لأنه لغو محض، وهو لا يصدر من العقل.

والتشفي وإن كان منشأً لتحقيق العقاب، لكنه ليس منشأً عقلائيّاً، بل هو يلائم القوة الغضبية للنفس.

وعليه: فيشكل القول باستحقاق العبد العقاب على مخالفة التكليف المولوي، إذ المراد بالعقاب هو العقاب الأخروي، وهو مما لا يترتب عليه أثر عملي من كَفّ الشخص نفسه أو كَفّ غيره عن العمل؛ لانتفاء دور التكليف في الآخرة، والتشفي مستحيل في حقه تعالى، بل في حق كل عاقل كما عرفت، فالالتزام باستحقاق العبد العقاب من -الله تعالى-، التزام بصدور اللغو منه -جلّ اسمه وتعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً-.

وبالجملة: لا يحكم العقل باستحقاق العقاب بمعنى المجازاة على العمل للتأديب.

وبما أنّ النقل دل على ثبوت العقاب فهو ينحصر بأحد طرق ثلاثة:

الأول: الالتزام بتجسم الأعمال وأنّه من لوازمها الذاتية، بمعنى أنّ نفس المعصية يتجسم بالعقاب، بلحاظ اقتضاء ذاتها لذلك، نظير تكوّن الشجرة من الحبة.

وقد التزم بذلك بعض. [٢٨]

الثاني: أنّه طريق لتكميل النفس وإيصالها إلى المرتبة الكاملة، كما يقال في المرض في دار الدنيا.

الثالث: كونه على طبق المصلحة النوعية للعالم الأخرى، كاختلاف الأشخاص في دار الدنيا في الأحوال، لكونه على طبق المصلحة النوعية للعالم الدنيوي.

ومن الواضح ان العقاب بأحد هذه الوجوه الثلاثة لا دخل لحكم العقل فيه، بل هو يدور سعةً وضيقاً وتحديدًا لموضوعه مدار الدليل النقلي؛ إذا لا طريق للعقل إلى إدراك ما يكون من الأعمال سبباً ذاتياً للعقاب، أو إدراك ما هو من طريق كمال النفس، وما هو على طبق المصلحة النوعية. فقد يعاقب المطيع لإكمال نفسه - كما يتلى المؤمن في دار الدنيا-، أو لأجل المصلحة النوعية. وكيف يحكم العقل في عالم يجهل شؤونه وخصوصياته؟

وجملة القول: إنّ العقاب الثابت بعنوان التأديب - كالعقاب الدنيوي - لا يحكم العقل بشبوته في الآخرة؛ لأنه لغو محض، والثابت بعنوان آخر من العناوين الثلاثة لا طريق للعقل إليه ولا يكون من موارد حكم العقل.

ومن هنا يظهر: بطلان الالتزام بحكم العقل باستحقاق العقاب ومنجزية القطع، خصوصاً ممن يلتزم بأنّ استحقاق العقاب من باب تطابق آراء العقلاء حفظاً للنظام؛ إذ لا معنى لبناء العقلاء عملاً على استحقاق العقاب في الآخرة كما هو واضح جداً.

ويقوي الإشكال على من يلتزم بذلك مع تقريبه لكون العقاب من لوازم الأعمال؛ إذ تجسم الأعمال لا يرتبط بحال ببناء العقلاء عملاً ونظرهم - كما هو أوضح من أن يبين -.

كما أنّ القول بأنّ مرجع الحكم باستحقاق العقاب ان العقاب لو وقع لكان في محله، غير صحيح، إذ بعد ان كان العقاب بأحد الطرق الثلاثة التي لا دخل للعقل في إدراك مواردها، فكيف يحكم أنّ العقاب في هذا المورد في محله؟ إذ [٢٩] كيف يدرك تجسم العمل في هذا الموضوع أو احتياج هذا الشخص للكمال النفسي أو أنّ عقابه يلائم المصلحة النوعية للنظام الأخروي؟ فتدبر.

كما أنه ظهر مما ذكرناه أنّه لا وجه حينئذ لدعوى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان - في باب البراءة -؛ إذ العقاب ليس بحكم العقل كي يكون هو المحكم في تحديد مورده، بل المدار على الدليل النقلي، فإذا دل على ترتب العقاب على المعصية كان مورده المخالفة العمدية مع العلم، لظهور المعصية في ذلك، وأما إذا دل على ترتبه على مطلق المخالفة كما قد يستظهر من قوله تعالى: ﴿فَلْيُحَذِّرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾، كان العقاب محتملاً في مورد الجهل البسيط بالحكم، وقد تحمل المخالفة على المعصية. وتمام الكلام موكول إلى محله.

وينتج مما ذكرنا: أنَّ الأثر العقلي الثاني للقطع وهو المنجزية لا أساس له، وإنَّ كان أمرًا مفروغًا عنه في الكلمات والأذهان. فالتفت ولا تغفل.^١

ويظهر من بعض عبارات المصنف في البحوث أنَّه جعل الملووية من مُدركات العقل العمليّ، فلم يفرّق - كما فرّق المشهور - بين مُدرك العقل النظريّ وبين مُدرك العقل العمليّ. ولذا أورد هذا الإشكال.

التعليقة الخامسة: صوّر المصنف دليل المشهور في استحالة الردع عن القطع بأنّهم استدلوا على استحالة الردع عن العمل بالقطع من جهة إنّه ترخيص في المعصية. والترخيص في المعصية قبيح. فيكون الترخيص غير معقول. وبمراجعة كلمات المشهور نجد أنهم استدلوا على استحالة الردع عن العمل بالقطع بلزوم التناقض، وهو اللازم الذي ذكره المصنّف أيضًا. فذكر الشيخ الأعظم في الرسائل:

ولا يجوز للشارع أن ينهى عن العمل به؛ لأنّه مستلزم للتناقض.^٢

وذكر الآخوند في الكفاية:

وبذلك انقده امتناع المنع عن تأثيره أيضًا مع أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقادًا مطلقًا وحقيقةً في صورة الإصابة كما لا يخفى.^٣

وذكر النائيني في الفوائد:

^١ منتقى الأصول: ج ٤: ص ٢٦-٢٩

^٢ فرائد الأصول: ج ١: ص ٣١

^٣ الكفاية: ص ٢٥٨

مما ذكرنا يعلم أنّ: نفي الطريقية والحجية عن القطع أيضًا لا يعقل؛ إذ لا يمكن شرعًا سلب ما هو من لوازم الذات. مضافًا إلى لزوم التناقض.^١

وذكر في أجود التقريرات:

وحيث إنّ الطريقية والانكشاف إنما هو ذات القطع وحقيقته - كما هو الصحيح -، أو من لوازمه الذاتية، فيستحيل تعلق الجعل التشريعي بها لا محالة. ومن ذلك يظهر استحالة تعلق الجعل بنفي طريقتها أيضًا؛ إذ ما لا يكون قابلاً لتعلق الجعل به إثباتًا لا يكون قابلاً لتعلق الجعل به نفيًا بالضرورة.^٢

وذكر السيد الخوئي في المصباح:

بعد كون الحجية من اللوازم العقلية للقطع امتنع المنع عن العمل به، مع أنّه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقادًا مطلقًا ومطلقًا في صورة الإصابة؛ إذ مع القطع بوجوب شيء لو منع الشارع عن العمل بالقطع ورخص في تركه، فلو كان القطع مطابقًا للواقع لزم اجتماع الوجوب والإباحة واقعًا واعتقادًا، ولو كان القطع مخالفًا للواقع لزم اجتماعهما اعتقادًا، والاعتقاد بالمحال لا يكون أقل من المحال في عدم إمكان الالتزام به.^٣

نعم. إذا لاحظنا كلام المحقق العراقي نجده يعبر بأنّ الردع مستحيل؛ للزوم الترخيص في المعصية، فقال:

^١ فوائد الأصول: ج ٣: ص ٧

^٢ أجود التقريرات: ج ٢: ص ٤

^٣ موسوعة السيد الخوئي: ج ٤٧: ص ١٦

فالعقدة في المنع عن إمكان مجيء الردع هو إثبات تنجيزية حكم العقل ويكفي في إثباته ما ذكرناه من الوجدان وإبائه بحسب الارتكاز عن إمكان مجيء ردع عن العمل بقطعه لكونه ترخيصًا من الشارع في المعصية وترك الطاعة.^١

ويريد بهذه العبارة دفع إشكال الدور بين كونه معصية وبين عدم الترخيص. وليس محل البحث الآن. فلم يستدل المشهور بهذا الدليل.

نعم. ذكر المشهور مسألة الترخيص في المعصية أو المخالفة القطعية في بحث العلم الإجمالي؛ حيث بحثوا: أيعقل الترخيص في أطراف العلم الإجمالي؟ أم لا؟ فإذا علمنا بوجوب الجمعة أو الظهر في الجمعة، أنستطيع أن نقول: وجوب الجمعة مما نعلم ووجوب الظهر مما لا نعلم، فما هو المانع من إطلاق دليل الأصل الترخيصي لأطراف العلم الإجمالي؟

علّل المشهور هنا عدم إطلاق دليل الترخيص بأنه ترخيص في المخالفة العملية القطعية أو في المعصية.

بعد الانتهاء من التعليق على منجزية القطع، نتطرق إلى معذرية القطع. فإذا قطع الشخص بجواز أكل لحم الأرنب، أيقبل القطع الردع؟ بأن يقول المولى: «يا أيها القاطع بالرخصة يحرم عليك أكل لحم الأرنب».

أفيمكن أن يُقال هنا ما قيل في منجزية القطع؟ أم للمولى حق الطاعة في مخالفة مقطوع الرخصة؟ بأن يقول لا تعمل بقطعك بالترخيص.

^١ نهاية الأفكار: ج ٣: ص ٧

وكما أنّ منجّزية القطع لا يمكن سلبها عنه كذلك معذّريته؛ لأنّ سلب [٤٩] المعذّرية عن القطع بالإباحة: إمّا أن يكون بجعل تكليفٍ حقيقي، أو بجعل تكليفٍ طريقي، والأوّل مستحيل؛ للتنافي بينه وبين الإباحة المقطوعة. والثاني مستحيل؛ لأنّ التكليف الطريقي ليس إلّا وسيلةً لتنجيز التكليف الواقعي كما تقدّم، والمكلف القاطع بالإباحة لا يحتمل تكليفًا واقعيًا في مورد قطعه لكي يتنجّز، فلا يرى للتكليف الطريقي أثرًا.^١

وصل بنا الكلام إلى معذّرية القطع، بمعنى أنّ المكلف إذا قطع بالرخصة وعدم الإلزام، أيّمكن الشارع أن يردعه عن هذا القطع؟ ولم يبحث المصنف أصل معذّرية القطع كما بحث أصل منجّزية القطع؛ حيث إنّنا جعلنا الكلام في المنجّزية في نقطتين: أصل منجّزية القطع، وإمكان الردع عن هذه المنجّزية. ولكنّه جعل البحث هنا في خصوص المقام الثاني وهو إمكان الردع؛ لأنّه لا كلام زائد في أصل معذّرية القطع على الكلام في

^١ الحلقة الثالثة: ص ٤٨-٤٩

منجزيته؛ حيث إنّ نكته المنجزية والمعدّية ليست في متعلق القطع وكونه تنجزاً أو تعذيراً، بل في نفس القطع.

فلا بحث في أصل معدّية القطع؛

أمّا على المشهور فلأنّ مجرد عدم البيان كافٍ للتعذير، فكيف بقيام البيان على التعذير؟

وأمّا على المصنف فلما مرّ من خروج القطع بالترخيص عن دائرة الملوّية.

وإنّما البحث في إمكان الردع عن القطع:

نفس الدليل المذكور في استحالة الردع عن القطع المنجز يأتي في القطع المعدّر، خلافاً لتعليل المشهور؛ لأنّ المشهور علّلوا استحالة الردع عن المنجز أنّه ترخيص في المعصية. وهذا التعليل لا يأتي في المقام؛ لأنّه إلزام بالمباح، الإلزام بالمباح ليس قبيحاً.

فدليلهم قاصر عن شمول الردع عن القطع المعدّر.

أمّا ما ذكرناه تعليلاً فيأتي في المقام؛ لأنّ الشارع إذا أراد أن يُلزم القاطع بالترخيص بترك لحم الأرنب، فلا يخلو من أن يكون الإلزام واقعياً، ومن أن يكون الإلزام ظاهرياً.

أمّا الواقعيّ فإمّا أن يوافق الواقع، والواقع هو الرخصة، فيلزم منه اجتماع حكمين واقعيّين متنافيين ثبوتاً واعتقاداً. وهو مُحال.

وإمّا أن يكون غير مصيب، فوإن لم يلزم اجتماع حكمين واقعياً ثبوتاً؛ حيث ليس إلا الإلزام واقعاً، إلا أنه يلزم منه اجتماع حكمين متنافيين اعتقاداً. وهو غير ممكن أيضاً. فيكون الخطاب غير جاد.

وأمّا الإلزام الظاهريّ فإمّا أن يكون ظاهريّاً خطاباً وروحاً، بأن يقول: «أيها القاطع بجواز أكل لحم الأرنب، ألزمتك ظاهراً بجرمة لحم الأرنب» فلا يكون جاداً؛ لأنّ الحكم الظاهريّ قد أخذ في موضوعه الشكّ في الواقع، والمكلف قاطع بالواقع. فلا يرى نفسه معنياً بالإلزام.

وإمّا أن يكون ظاهريّاً روحاً لا خطاباً، بمعنى أنّ المولى حينما رأى كثرة قطوعات العبيد بخلاف الواقع، أراد حفظ ملاك الواقع بحكم ظاهريّ طريقيّ دون أن يأخذ في موضوعه الشكّ.

فإمّا أن يخاطب القاطع غير المصيب، وإمّا أن يخاطب القاطع، وإمّا أن يخاطب المكلفين جميعاً فيحرّم لحم الأرنب. وكلّ الاحتمالات غير معقولة؛ أمّا التقييد بغير المصيب فلأنّه لا يكون جاداً بعدما كان كلّ قاطع يرى نفسه مصيباً.

وأمّا إطلاق القاطع فمستحيل لاستحالة التقييد بغير المصيب. فإمّا أن يُراد به المصيب، وهو ليس مخاطباً بالأحكام الظاهريّة، وإمّا أن يُراد به غير المصيب، فإنّ تقييده مستحيل بإطلاقه إليه مستحيل.

وببيان آخر: احتفاف هذا الخطاب بقريضة عقلية على أنّ القاطع المصيب لا يُردع، يقيده غير المصيب، فترجع المشكلة المذكورة في الخطاب الأول ولا يكون جادًا.

وأما إطلاق المكلف فإما أن يُراد به القاطع المصيب فلا يُعقل تشريع الحكم المصيب له، وإما أن يُراد به غير المصيب فلا يرى المكلف نفسه معنيًا، وإما أن يُراد من له انكشاف ناقص فكذلك لا يرى القاطع نفسه معنيًا.

وبتعبير المصنّف: إذا قيل للمكلف أنّ هذا ترخيص ظاهريّ روحًا، لا يُعقل جعل المولى حكمًا ظاهريًا له؛ لأنّه يقول: الحكم الظاهري يشرّع في حق من اشتبه عليه الواقع وأراد المولى بالحكم الظاهريّ حفظ ملاكه الواقعيّ، فلست معنيًا بهذا الحكم الظاهريّ. فلا يمكنه التصديق بالإلزام الحافظ للملاك عند الاشتباه والتردد. ومع القطع بالرخصة لا يُعقل تنجيّزه بحكم ظاهريّ.

وسأتي في بحث قطع القطع أنّ القطع بالحكم الشرعيّ من مثل الرؤيا وصياح الديك كيف لا يكون حجة؟ وعلم القاضي كيف لا يكون حجة؟ أمكن تخريج كلام الأخباريّ القائل بعدم حجية القطع إلا إذا حصل من الكتاب والسنة تخريجًا صناعيًا؟ وقد ذكرنا في بحث الرسائل إمكان الردع عن العمل بالقطع على مستوى التنجيز وعلى مستوى التعذير، بتحويل القطع الطريقيّ إلى قطع موضوعيّ وبلا تحويله.

العلم الإجماليّ

الكلام يقع في مقدمات تمهيدية:

لفظ "العلم الإجماليّ" يُطلق في كلماتهم على عدّة معاني بحسب الموارد المختلفة، فهو من قبيل المشترك اللفظيّ. ونشير هنا إلى أربعة معاني:

المعنى الأوّل: ما قُصد في بحث التبادر؛ حيث قالوا: إذا شككنا في المعنى الموضوع له اللفظ أمكن استكشافه عن طريق التبادر. وطُرح إشكال الدور على علاميّة التبادر، وهو أنّ العلم بالوضع إذا كان يحصل بالتبادر كان متوقفاً على التبادر، والتبادر متوقف على العلم بالوضع؛ إذ لو لم نعلم بوضع اللفظ لهذا المعنى لما تبادر معناه. فالتبادر متوقف على العلم بالوضع.

وأجابوا بأنّ هناك فرقاً بين العلم الإجماليّ وبين العلم التفصيليّ، فقالوا إنّ التبادر متوقف على العلم الإجماليّ بالوضع، والعلم بالوضع التفصيليّ متوقف على التبادر. فما يُراد تحصيله بعلاميّة التبادر هو العلم التفصيليّ لا الإجماليّ. ومرادهم بالعلم الإجماليّ بالوضع هو العلم الارتكازيّ الذي لا يُلتفت إليه ولا يوجد في صفحة النفس، بل تكون النفس غافلة عنه.

فهناك علم مركوز في النفس ليس له وجود في صفحتها، ويُراد نقلها من المركوزيّة إلى الالتفات بالتبادر.

المعنى الثاني: ما قُصد في إبطال الشكل الأوّل من القياس؛ حيث أورد عليه بأنّا إذا قلنا: «زيد في المعسكر، وكل من في المعسكر قُتل، فزيد قُتل» كان العلم بالنتيجة متوقفاً على العلم بالكبرى، وثبوت الكبرى متوقفاً على العلم بالنتيجة؛ إذ لولا العلم بأنّ زيداً قد قُتل لا يصح أن يُقال: «كل من في المعسكر قُتل». وهذا دور.

وكذا قولك: «الإنسان ممكن، وكل ممكن يحتاج إلى علة، فالإنسان يحتاج إلى علة». إذا يُقال: يتوقف العلم بحاجة الإنسان إلى العلة متوقف على العلم بالكبرى، والعلم بالكبرى متوقف على العلم بحاجة الإنسان إلى العلة. فصار القياس دورياً.

فحلّ بعضهم هذه المشكلة بالفرق بين العلم التفصيليّ وبين العلم الإجمالي؛ فإنّ العلم بالنتيجة تفصيلاً متوقف على العلم بالكبرى. والعلم بالكبرى متوقف على العلم بالنتيجة إجمالاً وضمناً لا تفصيلاً. فلا دور في المقام. ومقصودهم بالمعرفة الإجمالية المعرفة الضمنيّة، وبالمعرفة التفصيليّة المعرفة المطابقية. أو المراد بالإجمالية أنّ النتيجة واجدة للحدّ الأوسط والمراد بالتفصيليّة أنّه مشير إلى الخصوصيّات التفصيليّة. والنائبي لم يقبل الجوابين وحل المشكلة بالتفريق بين القضيتين الحقيقيّة والخارجيّة.

المعنى الثالث: ما يُذكر في العلم الإلهيّ من أنّ علم الله - تعالى - تفصيليّ وإجماليّ. وعلمه الإجماليّ أشرف من التفصيليّ؛ إذ المراد بها المرتبة الحاوية لجميع الأمور بنحو اللفّ، والعلم التفصيليّ لحاظ المدركات والمعلومات بنحو النشر.

فإذا ذهبت إلى الفقيه تكون المعلومات الفقهية في ذهنه بنحو اللفّ، وهو المراد بالعلم الإجماليّ هنا. أمّا إذا سألته سؤالاً فأجاب صار العلم بنحو النشر والتفصيل. ونسبة العلم التفصيليّ للعلم الإجماليّ أنّه مرآة للمرتبة الإجمالية.

والرابع ما نبحث عنه، وهو العلم الإجماليّ المبحوث عند علماء الأصول، وهو العلم بالتكليف والشكّ في متعلقه. ومرجعه إلى علم بجامع مردّد بين شيئين أو أكثر. وهو متقوم بقضية منفصلة حقيقية. يأتي بيانه مفصّلاً.

العلم الإجمالي:

كما يكون القطع التفصيلي حجة كذلك القطع الإجمالي - وهو ما يسمى عادةً بالعلم الإجمالي - كما إذا علم إجمالاً بوجود الظهر أو الجمعة.^١

قلنا يقع البحث في مطالب، وتقدم أولها وهو اصطلاحات العلم الإجمالي.

المراد بالعلم الإجمالي

المراد بالعلم الإجمالي أنّ هناك علماً بجامع مردد بين أفراد بحيث تصدق القضية الشرطيّة المنفصلة: «المعلوم بالإجمال إمّا ثابت في الطرف الأوّل وإمّا ثابت في الطرف الثاني».

ففي الشبهة الموضوعيّة إذا علم المكلف بأنّ نقطة الدم سقطت في أحد الإناءين: الماء أو الحليب، ليس العلم علماً بسقوط النجاسة في إناء معلوم الخصوصيّة تفصيلاً، وهو الماء أو الحليب، وإلا لصار علماً تفصيلاً. فتدخل الخصوصيّة في أطراف القضية المنفصلة. وهذه ضابطة العلم الإجمالي متى صدقت صدق العلم الإجمالي، ومتى ارتفعت ارتفع.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٤٩

فيصح أن يُقال: العلم الإجماليّ سنخ علم لا يتعلق بالخصوصيّة التفصيليّة، بل هو علم بغير الخصوصيّة التفصيليّة.

هذا إجمالاً، وقد وقع الخلاف في تحقيق العلم الإجماليّ وإعطاء ضوابطه: أهو علم يتعلق بالجامع بلا سريان إلى الواقع؟ أم يتعدّى إلى الواقع؟ وعلى تقدير السريان: أيسري إليه بخصوصيّته المردّدة؟ أم بخصوصيّته غير المردّدة؟

الأوّل مسلك الميرزا النائينيّ، والثاني مسلك الآخوند، والثالث مسلك العراقيّ. فإذا علمنا بأنّ هذا الإناء نجس، فجاء شخص وجعل بجانبه إناءً آخر بحيث اشتبه علينا النجس، فالآخوند يقول هناك إناء واقعيّ خارجيّ نجس مردّد بين الإناءين. فأنت تعلم بالواقع المردّد، وعنوان "أحد" عنوان مشير.

والعراقيّ يقول بأنّ المعلوم واقع تفصيليّ ذو خصوصيّة، ولكنّ حضوره في الذهن مشوّش، نظير الجسم الذي يأتي من البعيد لا يُدرى أهو إنسان؟ أم فرس؟ فالانعكاس في الذهن مشوّش، وإلا فهو يعلم بالخصوصيّة بلا تردّد، وفرق بين التردد الثبوتيّ وبين التردّد الإثباتيّ؛ فإنّ الواقع لا يمكن أن يكون مردّداً. فالمشكلة على مسلك العراقيّ في المرآة لا في المرئيّ، وإلا فالمرئيّ في العلم الإجماليّ وفي العلم التفصيليّ كلاهما تفصيليّ.

أمّا النائينيّ فالفرق عنده بين العلم الإجماليّ وبين العلم التفصيليّ في متعلّق العلم. بخلاف الآخوند؛ حيث يجعل الفرق في المشار إليه بالعلم: أهو الواقع المردّد؟ أم الواقع المعيّن؟ وبخلاف العراقيّ؛ حيث يجعل الفرق بينهما في الرائيّ، لا المتعلّق ولا المرئيّ.

فالفرق بين العلمين في المتعلق؟ أم في المعلوم بالعرض؟ أم في العلم؟ هذا منشأ النظريات الثلاثة. وللخلاف ثمرات وآثار.

مرجع العلم الإجماليّ

بعد ما اتضحت حقيقة العلم الإجماليّ يمكن أن يُقال: مرجع العلم الإجماليّ إلى علم تفصيليّ وشكّ، أي: علم بالجامع، وشكّ في الخصوصية. فنقطع بسقوط النجاسة في أحد المائعين. ونشكّ في أنّ النجس منهما أهذا؟ أم ذاك؟ سواء كان منشأه عدم تعلق العلم بالخصوصيّة، أم كون الواقع مردداً غير معين، أم كون المرأة مشوّشة -على المسالك المتقدمة الثلاثة-. ولأجل انحلال العلم الإجماليّ إلى علم تفصيليّ وشكّ يفتح باب بحثين: بحث هنا محلّه، وبحث في الأصول العمليّة.

لحاظا البحث في العلم الإجماليّ

بحث الأعلام في القطع حجّية العلم الإجماليّ، وفي الأصول العمليّة، ولكنّ كلّاً منهما بلحاظ. بيانه:

قد مرّ في الحلقة السابقة البحث عن حرمة المخالفة القطعيّة والاحتماليّة، ووجوب الموافقة القطعيّة والاحتماليّة.

فإذا علمنا بنحو الشبهة الموضوعيّة أنّ أحد الإناءين نجس، كان لنا علم إجماليّ بحرمة شرب الأوّل، أو الثاني. وكذا إذا علمنا إجمالاً بوجوب الظهر أو الجمعة، كان لنا علم إجماليّ بوجوب أحدهما.

فالمخالفة القطعية تتحقق باقتحام الطرفين في مثال الإناءين، وبترك الطرفين في مثال الصلاتين. فإذا قيل: تحرم المخالفة القطعية أريد به حرمة اقتحام كلا الطرفين في التحريميات، وحرمة ترك كلا الطرفين في الوجوبيات. وامتثال حرمة المخالفة القطعية يكون بترك أحد الإناءين، وبالإتيان بإحدى الصلاتين؛ لأنّ نقيض السالبة الكلية الموجبة الجزئية.

والمخالفة الاحتمالية تتحقق بشرب أحد الإناءين، وترك إحدى الصلاتين. وامتثال حرمتها لا يتحقق إلا بترك شرب كلا الإناءين، أو الإتيان بكلا الصلاتين.

والموافقة الاحتمالية تتحقق بترك أحد الإناءين أو الإتيان بإحدى الصلاتين. والموافقة القطعية تتحقق بترك كلا الإناءين، أو الإتيان بالصلاتين كليهما. والموافقة الاحتمالية تساوق المخالفة الاحتمالية؛ إذ لا يُعقل كون الموافقة احتمالية وكون المخالفة قطعية.

وحيث إنّنا حلّلنا العلم الإجماليّ إلى القطع بالجامع والشكّ في الأطراف يقع هنا بحثان:

الجامع معلوم تفصيلاً، فيقع بهذا اللحاظ في حجية القطع. فنسبة حجية القطع إلى الجامع تُبحث في بحث القطع. فنبحث: أيبقى القطع المقرون بالشكّ في الخصوصية التفصيلية على منجزيته؟ أفيغيّر اقترانه بهذه الملابس في منجزية القطع؟ فنبحث منجزية القطع في الجامع مع اقترانه بالشكّ في الخصوصية.

وبعد الفراغ عن منجزية القطع وامتدادها إلى موارد الاقتران بالشكّ، يُبحث إمكان الردع عن هذا القطع. لم يكن العلم التفصيليّ مقترنًا بالشكّ فلم يكن هذا الباب منفتحًا فيه. وهناك انفتح لأجل الشكّ.

فإنّ كان المنجزية للجامع ثبتت حرمة المخالفة القطعية، ويكفي في امتثالها عدم ارتكاب المخالفة في الطرفين.

وأما حيثية الشكّ فلا علاقة لها ببحث القطع، بل نركّز فيها على منجزية العلم الإجماليّ في أطرافه. فإذا دار الواجب بين الظهر وبين الجمعة، كان كلّ من الطرفين مما لا يُعلم، أفتجري فيه البراءة؟ هذا من شؤون الأصول العملية. فمن هذه الجهة يُبحث العلم الإجماليّ في بحث الأصول العملية.

سيأتي بيان أنّ الخصوصية الأولى ترجع إلى حرمة المخالفة القطعية، والخصوصية الثانية ترجع إلى وجوب الموافقة القطعية.

قوله: «القطع الإجماليّ»:

لما كان "العلم الإجماليّ" اصطلاحًا قد يُراد به غير ما نحن فيه عبّر أوّلًا بـ "القطع الإجماليّ" وهو لا يُطلق إلا على ما نحن فيه.

ومنجزية هذا العلم الإجمالي 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.

أمّا المرحلة الأولى فالكلام فيها يقع في أمرين:

أحدهما في: حجية العلم الإجمالي بمقدار المنع عن المخالفة القطعية.

والآخر في: إمكان ردع الشارع عن ذلك، وعدمه.^١

وصل بنا الكلام إلى المطلب الأخير من المقدمات الممهدة. ومرجع هذا المطلب إلى أننا تارة نبحت عن القطع التفصيلي بالجامع، وأخرى عن الشك في خصوصية الأطراف. ومرجع الأول إلى حرمة المخالفة القطعية، ومرجع الثاني إلى وجوب الموافقة القطعية. بيان الدعويين:

^١ الحلقة الثالثة: ص ٤٩

الدعوى الأولى: إذا تعلّق العلم التفصيلي بالجامع فعلم المكلف بوجوب إحدى الصلاتين في نهار يوم الجمعة، كان متعلق العلم التفصيلي "أحد". فوقع البحث: أيقضي هذا القطع التفصيلي اشتغال عهدة المكلف بمتعلقه؟

● فإمّا أن نقول باقتضائه اشتغال العهدة،

فتجب إحدى الصلاتين. وتكفي لامتناله صلاة واحدة؛ لأنها مصداق لـ "إحدى الصلاتين"، كما إذا قال: «أكرم أحد الرجلين» و «اجتنب أحد الإناءين»؛ فإنّ معنى هذه الخطابات الإتيان بالجامع بأيّ فرد من أفرادهم. والمطلوب الجامع لا الجميع. وفرق بينهما.

فغاية ما يقتضيه امتثال القطع التفصيلي الإتيان بأحد الطرفين. ومعنى الإتيان بأحد الطرفين: الموافقة الاحتمالية للعلم الإجمالي بالخصوصيات - كما عرفت-، وإن كان موافقة قطعية للقطع التفصيلي بالجامع.

فرجع البحث في منجزية القطع بالجامع إلى وجوب الموافقة الاحتمالية. وعدم امتثال القطع التفصيلي ترك الطرفين معاً.

هذا محل البحث في العلم الإجمالي بالقطع.

● وإمّا أن نقول بعدم اقتضائه اشتغال العهدة،

فتجوز المخالفة القطعية للمعلوم بالإجمال بترك كلا الطرفين.

الدعوى الثانية: إذا جئنا إلى خصوصية كل من الإناءين نراها مشكوكة؛ حيث لا نعلم أيجب اجتناب الإناء الأبيض؟ أم يجب اجتناب الإناء الأزرق؟ فيبحث: أتجري الأصول العملية في الأطراف؟

● إمّا أن تريدوا جريان الأصول في كلا الطرفين،

فهو بحث مستدرّك على البحث السابق المرتبط بالقطع؛ لأنّ جريان الأصول في الطرفين ترخيص في المخالفة القطعيّة، وقد فرغنا في ذاك البحث عن استحالته.

● وإمّا أن تريدوا جريانها في أحد الطرفين،

فغاية ما يقتضيه الجامع وجوب الموافقة الاحتماليّة. أفيمكن إجراء الأصل في أحد الطرفين وعدم إجراءه في الطرف الأخير إشباعاً للقطع بالجامع؟ فلا منجّز لما عدا عنوان "أحد"، أفهناك مانع من جريان الأصل فيه؟ إن قلنا بجواز جريان الأصل فيما عدا "أحد" جازت المخالفة الاحتماليّة لعدم المنجّز لما عدا الجامع.

وإن قلنا بعدم جواز جريانه فيما عدا "أحد" -سواء لعدم المقتضي أم للمانع- فلا ترخيص فيه، فالنتيجة وجوب الموافقة القطعيّة.

فصار البحث في باب الأصول العمليّة عن وجوب الموافقة القطعيّة وعدم وجوبها، وصار البحث في باب القطع عن حرمة المخالفة القطعيّة وعدم حرمتها.

فحقيقة العلم الإجماليّ في باب الأصول مربوطة بوجوب الموافقة القطعيّة، أمّا حرمة المخالفة القطعيّة فلا علاقة لها بحقيقة العلم الإجماليّ، ولذا لم تُبحث حقيقته هنا -أي: في باب القطع-، بل هناك -أي: في باب الأصول العمليّة-.

منجزية العلم الإجماليّ لحرمة المخالفة القطعيّة

الكلام فعلاً في حرمة المخالفة القطعيّة، ويقع في نقطتين على نسق ما قلناه في القطع التفصيليّ؛ حيث لاحظنا هناك أنّ المصنّف أوقع البحث أوّلاً في أصل منجزية القطع التفصيليّ، وثانياً -وبعد الفراغ عن منجزيته- في إمكان الردع عن القطع التفصيليّ.

ففي العلم الإجماليّ أيضاً نقول: لنا قطع تفصيليّ بالجامع، فنسأل: أهو حجة ومنجز؟ ثم بعد الفراغ عن منجزيته، أيعقل ورود الترخيص من الشارع بمخالفته؟ بأن يقول: اترك الجامع وارتكب المخالفة القطعيّة.

ذهب جماعة من الأعلام إلى أنّ العلم الإجماليّ لا يقتضي حرمة المخالفة القطعيّة، بل حاله كحال الشكّ ولا ينجّز شيئاً. وهو المحكيّ عن المحدث المجلسيّ والمحقق الخوانساريّ والمحقق القميّ. فالقطع التفصيليّ بالجامع لا أثر له عندهم.

وذهب المشهور إلى أنّ العلم الإجماليّ يقتضي حرمة المخالفة القطعيّة. ونحن سوف نطرح أوّلاً مبنى المشهور، ثمّ نتعرض لتقريب المسلك الآخر.

أمّا الأمر الأول فلا شك في أنّ العلم الإجمالي حجة بذلك المقدار؛ لأنّه مهما تصوّرناه فهو مشتمل حتمًا على علمٍ تفصيليّ بالجامع بين التكاليفين، فيكون مُدخلًا لهذا الجامع في دائرة حقّ الطاعة؛

أمّا على رأينا في سعة هذه الدائرة فواضح.

وأمّا على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيانٍ فلاّ أنّ العلم الإجمالي [٥٠] يستبطن انكشافًا تفصيليًا تامًا للجامع بين التكاليفين. فيخرج هذا الجامع عن دائرة قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وأمّا الأمر الثاني فقد ذكر المشهور أنّ: الترخيص الشرعيّ في المخالفة القطعية للعلم الإجمالي غير معقول؛ لأنّها معصية قبيحة بحكم العقل، فالترخيص فيها يناقض حكم العقل؛ ويكون ترخيصًا في القبيح، وهو محال.^١

المسلك الأول:

كان البحث في منجزية العلم الإجمالي بلحاظ القطع بالجامع.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٤٩-٥٠

لا إشكال في حجّيته بلحاظ الجامع؛ لأنّ نسبة العلم الإجمالي إلى الجامع نسبة القطع التفصيليّ إلى الجامع، فيندرج في منجزية القطع. وقد مرّ أنّ القطع بغضّ النظر عن متعلقه موجب لدخول متعلقه في العهدة؛ فإنّه طريق تامّ. بل يستحيل جعل المنجزية للقطع؛ فإنّها مما لا تنالها يد الجعل إثباتاً ولا نفياً.

وقد تقرر أنّ دائرة حق الطاعة على المشهور مخصوصة بالتكاليف المقطوعة. والمكلف قد قطع بالجامع وهو عنوان "أحد" فيدخل به الجامع في دائرة حق الطاعة.

ويترتب على ذلك استحقاق العقوبة على فرض الترك. فكلّ ما ذكرنا في التكليف المقطوع، يأتي في العلم بالجامع في العلم الإجمالي.

أمّا على مبنى المصنّف فدائرة حق الطاعة تسع مطلق الانكشاف، حتى الاحتماليّ، فضلاً عن القطعيّ. والمفروض أنّ المكلف قطع بالجامع قطعاً تفصيليّاً تامّاً، فيكون دخوله تحت دائرة حق الطاعة من الوضوح بمكان. فلا حاجة إلى النظر إلى القطع التفصيلي بالجامع.

هذا كلّّه واضح بلحاظ ما تقدم من اندراج العلم بالجامع في منجزية القطع.

المسلك الثاني:

أمّا ما نُسب إلى المجلسي والخوانساري -بغضّ النظر عن صحّة النسبة- فيمكن تقريبه بوجوه:

الوجه الأول: ما يوجب الدخول في العهدة هو القطع بتكاليف المولى، فالتكليف الذي تصدّى المولى لجعله وإنشائه تبعاً للملاك والإرادة إذا قطع المكلف به دخل في دائرة تكاليف المولى. وأمّا ما لم يقطع به فلا يدخل. فقد يُقال إنّ ما جعله المولى هو ذات الخصوصية: إمّا وجوب صلاة الظهر، وإمّا وجوب صلاة الجمعة. فإذا علم المكلف إجمالاً بوجوب وتردد بين الظهر والجمعة، فما جعله المولى في لوح الواقع وهو مصبّ للملاك غير معلوم عند المكلف. فلا قطع بتكليف المولى -أي: الوجوب المتعلق بذات الخصوصية والملاك وهو إمّا الظهر وإمّا الجمعة-.

وغاية ما تعلق به العلم هو الجامع الانتزاعيّ العقليّ منهما؛ لعدم اتضاح الخصوصية له. فينتزع من الطرفين عنوان "أحد". وهذا العنوان ليس مصبّاً لإيجاب المولى. فما تعلق القطع التفصيليّ به محض انتزاع، وليس تكليفاً؛ حيث لا تكون العناوين الانتزاعيّة مصبّاً لتكليف المولى. وما هو تكليف للمولى مشكوك لم يتعلق به قطع.

فحال العلم الإجماليّ حال الشكّ البدويّ من هذه الجهة. نعم. بناءً على ما ذهب إليه المصنّف من سعة حقّ الطاعة إلى الاحتمالات يدخل الطرفان في حق الطاعة.

الوجه الثاني: تمسك جمع من المحدثين -كالشيخ المجلسيّ- بنصوص الواردة في العلم الإجماليّ، يظهر منها عدم منجزية العلم الإجماليّ ونقلها الشيخ في الرسائل.

وهذا الوجه إنما ينفع في البحث بعد إثبات إمكان الترخيص في مخالفة العلم الإجمالي، فهو أكثر اختصاصاً بالنقطة الثانية الآتية.

إمكان الردع عن منجزة القطع بالجامع

يقع الكلام تارة بناءً على مسلك المشهور، وأخرى بناءً على مسلك المصنّف. **المسلك المشهور:**

إذا راجعنا كلمات المشهور^١ رأيناهم يذكرون: إذا أراد الشارع الردع عن العمل بالقطع بالجامع، ويرخص في ترك الجري العملي على الجامع، كان الترخيص ترخيصاً في المعصية بحسب نظر القاطع على أقلّ تقدير؛ لأنّه ترخيص في المخالفة القطعيّة. وهو قبيح. فكيف يتصدى لجعل تكاليف واقعيّة، ثم لا يبالي بالتكاليف التي تصدّى لجعلها؟ فهذا يستبطن التناقض بين الإرادة وعدم الإرادة.

وإن شئت قلت: الترخيص في المعصية باطل؛

أمّا أولاً فللزوم التناقض بحسب نظر القاطع؛ فإنّ التكليف الواقعيّ ناشئ عن إرادة لزوميّة مقتضية لتحقيق هذا الفعل، ومقتضى تعلق الإرادة بالفعل عدم الترخيص فيما يريده، فلا يجتمع مع الترخيص المقتضي لعدم الإرادة. وهذا محذور عند العقل النظريّ.

^١ أجود التقريرات: ج ٣: ص ٤١٥

مصباح الأصول: ج ٢: ص ٢٤٥

وأما ثانيًا فللزوم تفويت المصالح والإيقاع في المفاسد، وهو قبيح. فهو محذور عند العقل العمليّ.

ولكنّ المصنّف لم يرتض هذا المنع، بنفس الإشكال الذي ذكره في القطع التفصيلي وقد أرجعناه إلى إشكال الدور. يأتي بيانه.

قوله: «فيكون مُدْخَلًا»:

أي: فيكون العلم التفصيليّ مُدْخَلًا.

وهذا البيان غير متّجه؛ لأنّنا عرفنا سابقاً أنّ مرّد حكم العقل بقبح المعصية ووجوب الامتثال إلى حكمه بحقّ الطاعة للمولى. وهذا حكم معلق على عدم ورود الترخيص الجادّ من المولى في المخالفة. فإذا جاء الترخيص ارتفع موضوع الحكم العقلي، فلا تكون المخالفة القطعية قبيحةً عقلاً.

وعلى هذا فالبحث ينبغي أن ينصبّ على أنّه: هل يعقل ورود الترخيص الجادّ من قبل المولى على نحوٍ يلائم مع ثبوت الأحكام الواقعية؟

والجواب أنّه: معقول؛ لأنّ الجامع وإن كان معلوماً، ولكن إذا افترضنا أنّ الملاكات الاقتضائية للإباحة كانت بدرجةٍ من الأهمية تستدعي لضمان الحفاظ عليها الترخيص حتّى في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال، فمن المعقول أنّ يصدر من المولى هذا الترخيص، ويكونَ ترخيصاً ظاهريّاً بروحه وجوهره؛ لأنّه ليس حكماً حقيقياً ناشئاً من مبادئ في متعلّقه، بل خطاباً طريقيّاً من أجل ضمان الحفاظ على الملاكات الاقتضائية للإباحة الواقعية.

وعلى هذا الأساس لا يحصل تنافٍ بينه وبين التكليف المعلوم بالإجمال؛ إذ ليس له مبادئ خاصّة به في مقابل مبادئ الأحكام الواقعية ليكون منافياً للتكليف المعلوم بالإجمال.^١

الاعتراض على مسلك المشهور:

اعترض المصنّف على دليل المشهور بأنّهم قالوا:

● ترخيص الشارع في مخالفة الجامع ترخيص في المعصية

● كلّ ترخيص في المعصية قبيح

فالنتيجة أنّ الترخيص مُحال.

ولكنّ معنى المعصية: مخالفة المكلف لأمر الشارع ونهيه. فلا يصدق العنوان

إلا بالمخالفة. ومع ترخيص الشارع لا يكون الاقتحام معصيةً. فصدق المعصية

متوقف على عدم صدور الترخيص من قبل الشارع.

فكيف يستدلّ على كون الاقتحام معصية على عدم صدور الترخيص من

الشارع؟

فصدق المعصية متوقف على عدم الترخيص، وعدم الترخيص متوقف على

كون الاقتحام معصية. فالصغرى دورية.

وكذا الكبرى؛ لأنّا إذا سلّمنا صدق المعصية، ما هو الدليل على كون المعصية

قبيحة؟ لا معنى لقبحها إلا لكونها مخالفة لحق المولى. فالقبح متوقف على

^١ الحلقة الثالثة: ص ٥٠

كون التكليف المقطوع داخلاً في دائرة حقّ الطاعة، ودخوله فيها بحكم العقل متوقف على عدم ترخيص صاحب الحقّ وتنازله عن حقّه؛ فإنّ أحكام العقل الراجعة إلى المولى معلّقة على عدم إذن المولى وتنازله. فالنتيجة أنّ: قبح المعصية متوقف على عدم الترخيص، وعدم الترخيص متوقف على قبح المعصية.

فالاستدلال دوريّ بلحاظ الكبرى والصغرى.

فالصحيح أنّ ندخل إلى جوهر البحث وهو أنّ الجامع داخل في دائرة حق الطاعة؟ أم لا؟ وقد أثبتنا دخوله. وقد نبّهنا أنّ كلّ ما كان داخلاً في دائرة حق الطاعة معلّق على عدم صدور الترخيص الجادّ من الشارع. فلا بدّ من تنقيح الصغرى: أيعقل الترخيص الجادّ من الشارع؟

فإنّ ثبت أنّ صدور الترخيص الجادّ معقول، فلا معصية ولا قبح. وإنّ ثبت عدم معقوليّته، فثبت المطلوب. وليس وراء البحث عن الدخول في حق الطاعة بحث آخر يُسلّط عليه الضوء. ولا حاجة إلى التشبث بالقبح العقليّ؛ فإنّه إطالة بلا طائل.

مسلك المصنّف

إذا قطع المكلف بوجوب أحد فعلين عليه: إمّا وجوب صوم شهرين متتابعين، وإمّا إطعام ستين مسكيناً. أفيمكن للمولى أن يقول له: رخصتك في المخالفة القطعيّة، أي: في ترك الجامع؟ لا بدّ من الرجوع إلى البرهان المذكور في العلم التفصيليّ. فنقول:

إذا أراد المولى أن يرخص للقاطع بترك الجامع، فالترخيص:

● إمّا واقعيّ،

○ وهو إمّا مع إصابة قطع القاطع بالإجمال للواقع، فيلزم اجتماع الضدين واقعًا واعتقادًا.

○ وإمّا مع عدم إصابة قطع القاطع بالإجمال للواقع، فيلزم اجتماع الضدين اعتقادًا لا واقعًا؛ حيث يرى قطعه مصيبًا، فلا يمكن أن يعتقد بضده أيضًا.

● وإمّا ظاهريّ،

○ وهو إمّا أن يكون حكمًا ظاهريًا روحًا وخطابًا، وهو غير معقول؛ لعدم إمكان خطاب القاطع بالجامع بالترخيص ظاهريًا في ترك الجامع؛ إذ الشكّ في الواقع مأخوذ في موضوع الترخيص الظاهريّ، وهو عالم بالجامع، ولا يدخل في موضوع الحكم الظاهريّ.

○ وإمّا أن يكون حكمًا ظاهريًا روحًا لا خطابًا، فيمكن أن يكون الحكم غير المأخوذ في موضوعه الشكّ إثباتًا رادعًا عن العمل بالقطع بالجامع؛ إذ يمكن أن يقول المولى: «أيّها العالم بالإجمال المتردد في الخصوصية الواقعية للتكليف، رخصتك في مخالفة المعلوم بالإجمال على نحو المخالفة القطعية وترك الجامع».

ولا تأتي المشكلة المذكورة في العلم التفصيلي هنا؛ لأنّ غاية ما علم به العالم بالإجمال: وجوب "أحد"، فأحد الطرفين واجب، والآخر غير واجب. فالتكاليف الواقعيّة مشتبهة ومختلطة. فيكون حاله -وهو كونه مشتبهًا في الواقع- موضوعًا للتزاحم الحفظي، ويحتمل إرادة المولى لحفظ الإباحة الاقتضائيّة بحيث لا يرضى بضياعه حتى في مورد العلم الإجماليّ.

فحصل في المقام خلط بين ملاك الإباحة وبين ملاك الإلزام، فقد يكون الأهمّ عند المولى حفظ ملاك الإباحة الاقتضائيّة وعدم وقوع العبد في العسر.

فقد يرجّح المولى ملاك الإباحة الاقتضائيّة هنا كما رجّحه في الشبهة البدويّة.

والترخيص الجادّ متقوم بعنصرين: الأوّل أنّ يكون حافظًا للملاك الأهمّ، والثاني أنّ يكون العبد معنيًا به ويصدّق به. وكلا الركنين موجودان في المقام. فلا مانع من رفع المولى يده عن ملاك إلزاميّ واحد لحفظ ملاك الإباحة في باقي الأطراف.

قوله: «بقبح المعصية ووجوب الامتثال»:

حكم العقل بوجوب الامتثال هو حق الطاعة، وفي طوله يحكم العقل بقبح المعصية. ففرق بينهما.

قوله: «إذ ليس له مبادئ خاصّة به»:
لما ذكرنا من عدم منافاة الحكم الظاهريّ للحكم الواقعيّ.

فإن قيل: ما الفرق بين العلم الإجمالي والعلم التفصيلي؟ إذ تقدّم أنّ الترخيص الطريقي في مخالفة التكليف المعلوم تفصيلاً مستحيل، وليس العلم الإجمالي إلا علماً تفصيلياً بالجامع،

كان الجواب على ذلك أنّ: العالم بالتكليف بالعلم التفصيلي لا يرى التزامه بعلمه مفوّتاً للملاكات الاقتضائية للإباحة؛ لأنّه قاطع بعدمها في مورد علمه. والترخيص الطريقي إنّما ينشأ من أجل الحفاظ على تلك الملاكات. وهذا يعني أنّه يرى عدم توجّه ذلك الترخيص إليه جدّاً.

وهذا خلافاً للقاطع في موارد العلم الإجمالي؛ فإنّه يرى أنّ إلزامه بترك المخالفة القطعية قد يعني إلزامه بفعل المباح لكيلا تتحقّق المخالفة القطعية، وعلى هذا الأساس يتقبّل توجّه ترخيص جادّ إليه من قبل المولى في كلا الطرفين؛ لضمان الحفاظ على الملاكات الاقتضائية للإباحة.

ويبقى بعد ذلك سؤال إثباتيّ، وهو: هل ورد الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الإجمالي؟ وهل يمكن إثبات ذلك بإطلاق أدلة الأصول؟

كان البحث في مسألة الترخيص في المخالفة العملية القطعية، وقد انتهينا في البحث السابق إلى أنّ المصنّف أفاد إمكان الترخيص في المخالفة العملية للمعلوم بالإجمال؛ لانحفاظ الحكم الظاهريّ وتوفّر أركان الترخيص الجادّ في مثله؛ فإنّ المكلف العالم إجمالاً بحكم إلزاميّ يرى نفسه موضوعاً للاشتباه واختلاط ملاك الإباحة الاقتضائية وملاك الإلزام، فيمكن أن يكون ملاك الإباحة الاقتضائية أهم عند المولى حتى مع الاشتباه بملاك إلزاميّ، ليقضي توسعة دائرة محرّكة الإباحة الاقتضائية، فيشرّع البراءة في مورد العلم الإجماليّ ويرتخص في مخالفة المعلوم بالإجمال.

ولا يلزم منه اجتماع حكم واقعيّ إلزاميّ مع حكم واقعيّ ترخيصيّ؛ لأنّ الترخيص ظاهريّ.

ولا يلزم عدم كون الترخيص ترخيصاً جادّاً؛ لأنّه يحفظ الغرض الأهمّ، ويمكن للمكلف أن يرى نفسه مخاطباً بذلك الخطاب.

وبهذا البيان اتضح الفارق بين مورد العلم التفصيلي وبين مورد العلم الإجماليّ؛ فإنّ العلم الإجماليّ وإن كان يتضمّن قطعاً تفصيليّاً بالجامع، إلا أنّه يمكن للمولى الترخيص في جامع العلم الإجماليّ؛ لأنّ المفروض في العلم التفصيليّ تعلّق العلم بالخصوصيّة وهو نفس الحكم الذي شرّعه المولى في لوح التشريع،

لا الجامع. فالقاطع بوجوب صلاة الجمعة تفصيلاً لا يمكن التصديق بالترخيص فيه؛ لأنّه إن كان واقعياً لزم منه اجتماع النقيضين، وإن كان ظاهرياً رأى المكلف القاطع عدم انحفاظه بالنسبة إليه؛ لقطعه وعدم اختلاط الواقع عليه. فلا محلّ للحكم الظاهريّ المراد به حفظ الواقع، بعد اعتقاده بوصول الواقع إليه.

وهذا بخلاف مورد العلم الإجماليّ؛ فإنّه وإن تضمن قطعاً، ولكنه قطع بالجامع لا بالخصوصيّة، فلم يقطع بالحكم الواقعيّ، وما زالت الخصوصيّة غير منكشفة له. والمعبر عن الخصوصيّة هي الأحكام الواقعيّة. فله أن يسأل: ما هو الحكم الواقعيّ الثابت لي؟ ويحتمل أهميّة مصلحة إطلاق العنان في ذاك الحكم الترخيصيّ الواقعيّ من الحفاظ على مصلحة الحكم الإلزاميّ عند الاختلاط والاشتباه، وأنّ المولى لا يريد إلزامه بالمباح؛ لأنّه تضييع لمصلحة الإباحة الاقتضائيّة.

فاتضح الفارق بين القطع التفصيليّ وبين القطع الإجماليّ.

الفرق بين المشهور وبين المصنّف

وبهذا البيان يتضح الفرق الجوهريّ بين ما ذكره المشهور وبين ما ذكره المصنّف؛ فإنّ المشهور قالوا بعدم إمكان الترخيص في المخالفة القطعيّة للمعلوم بالإجمال؛ لأنّه ترخيص في المعصية.

والمصنّف يقول بإمكانه؛ إذ لا مانع من ترخيص المولى للمكلف في المخالفة القطعية بعد أن كان مرجع البحث إلى حقّ الطاعة، وكان حقّ الطاعة معلّقاً على عدم ورود الترخيص الجادّ.

ففي القطع التفصيليّ لم تكن مشكلة ثبوتية في الردع عن منجزة القطع، وإنّما كانت خطائية ومن جهة المحرّكة.

وأما القطع الإجماليّ فلما كان مشتملاً على التردد في الخصوصية، أمكن إيصال الخطاب الترخيصيّ إلى العبد. فلا أقلّ من احتمال العبد وجود ملاك الإباحة الاقتضائية ليتقبّل دليل أصالة البراءة. وكفى الاحتمال؛ لأنّ المسألة ثبوتية.

ومن هنا نقول: لا يصحّ إطلاق استحالة الردع عن العمل بالقطع - كما قال به المشهور؛ حيث جعلوا النكته في كلا العلمين: قبح الترخيص في المعصية -

مقتضي الترخيص الإثباتيّ في المخالفة العملية القطعية

قد عرفت أنّه لا يوجد مانع عقليّ ولا صياغيّ في الترخيص في الجامع ثبوتاً. ولكن أيوجد مانع إثباتيّ؟

فقد يُقال بورود ترخيص إثباتيّ وهو إطلاق دليل الأصل العمليّ لموارد العلم الإجماليّ؛ حيث وقع خلاف في بحث الأصول العملية في شمول لسان الأصل العمليّ لموارد العلم الإجماليّ في نفسه. وهنا اتجاهاً:

الاتجاه الأوّل: عدم إطلاق دليل الأصل في حدّ ذاته. فالمقتضي فيه قاصر؛

إمّا لأنّ الظاهر من أدلة الأصول النظر إلى موارد الشكّ في التكليف، لا الشكّ في المكلف به. فقلوه -صلى الله عليه وآله-: «رُفِعَ عن أمتي ما لا يعلمون» يرفع التكليف في الشبهة التحريمية أو الوجوبية. ولا نظر له إلى صورة إحراز الإلزام التردد بين الوجوب وبين الحرمة.

وإمّا لأنّ دليل الأصل في نفسه متعارض تعارضاً داخلياً بلحاظ شموله للعلم الإجماليّ؛ لأنّا إذا جئنا إلى دليل الاستصحاب القائل: «لا تنقض اليقين بالشكّ وانقضه بيقين آخر»، ووضعنا اليد على الصدر كان مقتضاه شموله لطرفي العلم الإجماليّ، فيستصحب عدم وجوب الظهر ويستصحب عدم وجوب صلاة الجمعة؛ لأنّهما مشكوكان وحالتهما السابقة معلومة. وإذا وضعنا يدنا على الذيل كان لنا يقين بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما، ومقتضاه عدم جريان الاستصحاب.

فلا يمكن الجمع بين الصدر المقتضي لعدم وجوب أيّ من الصلاتين بنحو القضية السالبة الكليّة، وبين الذيل المقتضي لوجوب أحدهما بنحو القضية الموجبة الجزئية.

فلا يمكن تطبيق دليل الاستصحاب في موارد العلم الإجماليّ. بخلاف الشكّ البدويّ؛ حيث يجري الصدر ولا يُعارض بالذيل.

وهذه المشكلة سارية في أكثر أدلة الأصول العملية إنّ لم يكن كلّها؛ فإنّ مثل أصالة الطهارة أيضاً لها هذا الذيل. وما لم يكن له ذيل كان الذيل فيه ارتكازياً.

وبعضهم حاول أن يجيب عن دعوى التعارض الداخلي التي أبرزها الشيخ الأعظم بأنّ الذيل موجود في صحيحة زرارة الأولى دون الثانية، فيمكن التمسك بالثانية. واتضح أنّ هذا الجواب لا يتمّ عند الشيخ؛ حيث يرى الذيل مرتكزاً في الصحيحة الثانية وبمنزلة القرينة المتصلة.

وهذه الدعوى جاء بها الشيخ في مقام البحث النظريّ، ولكنه لم يلتزم بها عملاً. فأجرى الأصول في أطراف العلم الإجماليّ.

الاتجاه الثاني: لا قصور في أدلة الأصول عن جريانها في مورد العلم الإجماليّ؛ فإنّ إطلاق «رُفع عن أمّتي ما لا يعلمون» يشمل مورد العلم الإجماليّ؛ حيث يصدق على المكلف العالم الإجماليّ بوجوب الظهر أو الجمعة أنّه لا يعلم بوجوب الظهر كما يصدق عليه أنّه لا يعلم بوجوب الجمعة.

فلا قصور في المقتضي بغضّ النظر عن الموانع. وهذا هو الاتجاه المشهور.

المانع الثبوتي عن الترخيص في المخالفة العملية القطعيّة

بعد الفراغ عن عدم قصور المقتضي، أيوجد مانع ثبوتيّ عن جريان الأصول في أطراف العلم الإجماليّ؟ اتجاهاً:

الاتجاه الأوّل: هناك مانع ثبوتيّ، وهو:

إمّا نفس العلم الإجماليّ؛ لأنّه علة تامة لوجوب الموافقة القطعيّة، فضلاً عن حرمة المخالفة القطعيّة. وهذا مسلك العليّة الذي اختاره المحقق العراقيّ.

وإمّا تأدية جريان الأصول في أطراف العلم الإجماليّ إلى الترخيص في المخالفة العملية القطعيّة. ولولا هذا لما كان مانع من إجراء الأصول في الأطراف. فإنّ كانت الشبهة غير محصورة، وكان المولى ضامناً لعدم تمكن العبد من مساورة جميع الأطراف، لم يمنع مانع من إجراء الأصول في الأطراف على هذا المبنى.

وكذا إذا كان الجاري في أحد الطرفين منجزاً، وفي الآخر مرخصاً، كما إذا قامت أمانة على نجاسة أحد الطرفين، فما زال العلم الإجماليّ موجوداً؛ لأنّ الأمانة لم تُفد العلم، ولكن تجري أصالة الطهارة في الطرف الآخر. فلا مانع ثبوتياً من الترخيص على هذا المبنى.

الاتجاه الثاني: لا يوجد مانع ثبوتيّ. وهو ما اختاره المصنّف؛ فإنّ نفس العلم الإجماليّ ليس علة تامّة؛ فالعلم التفصيلي فضلاً عن العلم التفصيليّ معلق في منجزيته على عدم ورود الترخيص من قبل الشارع، ولا مانع أيضاً من ورود الترخيص في المخالفة القطعيّة حفظاً لملاك الإباحة الاقتضائية.

نعم هناك مانع إثباتيّ. ولولا هذا المانع الإثباتي لجرت الأصول في أطراف العلم الإجماليّ حتى على مستوى المخالفة العمليّة القطعيّة - كما يقول صاحب البحار والخوانساريّ -.

فبعد تامة مقتضي دليل الترخيص، وارتفاع المانع الثبوتيّ، تأتي المرحلة الثالثة لبيان المانع الإثباتي. يأتي بيان المانع الإثباتيّ.

قوله: «لا يرى التزامه بعلمه مفوّتاً»:

إذ لا معنى لتشريع صلاة الجمعة ليحفظ به ملاك الإباحة الاقتضائية.

قوله: «إلزامه بترك المخالفة القطعية قد يعني»:

لأنّ المولى إذا حرّم المخالفة القطعية فمعناه إمكان الإلزام بفعل المباح، وهذا يعني فوات ملاك الإباحة الاقتضائية.

وإنّما عبّر بـ "قد" لأنّ قائلاً قد يقول: إلزامه بترك المخالفة القطعية لا تساوق وجوب الموافقة القطعية. فإنّ أراد المولى وجوب الموافقة القطعية كان إلزاماً بترك المباح. ونحن ندعي حرمة المخالفة فقط، ويكفي لإشباع امتثالها ترك أحد الإناءين والموافقة الاحتمالية. فليس إلزاماً بالمباح.

والمصنّف يقول: إلزام المولى بترك المخالفة القطعية قد يُفضي إلى اختيار المكلف ترك المباح، وهذا يفوّت مصلحة الإباحة الاقتضائية.

لأنّ ذلك يعني افتراض أهميّة الغرض الترخيصيّ من الغرض الإلزامي، حتّى في حالة العلم بالإلزام ووصوله إجمالاً، أو مساواته له على الأقلّ، وهو وإن كان افتراضاً معقولاً ثبوتاً ولكنّه على خلاف الارتكاز [٥٢] العقلاني؛ لأنّ الغالب في الأغراض العقلانية عدم بلوغ الأغراض الترخيصية إلى تلك المرتبة، وهذا الارتكاز بنفسه يكون قرينةً لُبِّيَّةً متّصلةً على تقييد إطلاق أدلّة الأصول. وبذلك نثبت حرمة المخالفة القطعيّة للعلم الإجمالي عقلاً.^١

انتهينا في البحث إلى أنّ العلم والقطع التفصيليّ بالجامع معلق على عدم ورود الترخيص الجادّ من قِبَل الشارع. ودخلنا في البحث الصغرويّ، فذكرنا لا مانع ثبوتياً وعقليّاً - كما أفاد المشهور-، بل المانع إثباتيّ. ولولا المانع الإثباتيّ لكان مقتضى إطلاق الأصول الترخيصيّة جريانها في كلا طرقي العلم الإجماليّ. فمن علم إجمالاً بوجوب صلاة الجمعة أو الظهر، كان كلّ من الطرفين مشكوكاً عنده، وشمله «رُفِعَ عن أمّتي ما لا يعلمون».

^١ الحلقة الثالثة: ص ٥١-٥٢

المانع الإثباتي عن الترخيص في المخالفة العملية القطعية

هناك مانع إثباتي يمنع من التمسك بالأصول الترخيصية، وذلك احتفاف الأدلة الشرعية بارتكاز عقلائي قائم على عدم التضحية بالغرض الإلزامي لأجل الغرض الترخيصي.

فمتى عُلم وجود غرضين، أحدهما إلزامي والآخر ترخيصي، اقتضت المرتكزات العقلانية على عدم التضحية بالغرض الإلزامي لأجل الحفاظ على الغرض الترخيصي، وإن كانت التضحية معقولة ثبوتاً. ولهذا قام الارتكاز العقلائي على عدم الترخيص في المخالفة العملية القطعية، ويرون مثل هذه التضحية لا يمكن الاتكال في بيانها على الإطلاق. بل لا بدّ من التنبيه على ذلك ببيان واضح ونصّ جليّ دون الاعتماد على الإطلاقات العامة؛ فإنّ الإطلاقات العامة لا تصلح للردع عن مرتكزات عقلانية.

فمتى وُجد الإطلاق وكان محتقاً بارتكاز، منع الارتكاز من انعقاد الإطلاق. فاحتفاف الأدلة بمرتكزات عقلانية واضحة قائمة على عدم التضحية بالغرض اللزومي لأجل الغرض الترخيصي في العلم الإجمالي يمنع من انعقاد الإطلاق. ومن هنا يتبين عدم ورود اختلاف أغراض الشارع عن أغراض العقلاء، بحيث يكون ملاك المصلحة الاقتضائية أهم من ملاك المصلحة اللزومية؛ لأنّ الكلام ليس في قياس أغراض الشارع بأغراض العقلاء، بل الكلام في الاتكاء على الإطلاق، وحيث إنّ محفوف بارتكاز عقلائي، وهو بمثابة القرينة المتصلة المانعة عن انعقاد الإطلاق.

فالمشكلة مشكلة إثباتية وفي إطلاق أدلة الأصول، لا ثبوتية من حيث استحالة الترخيص في المخالفة القطعية.

بل لا نحتاج إلى إحراز ارتكاز عقلائي، بل يكفي الشك في وجود القرينة المتصلة غير اللفظية للإجمال وعدم صحة التمسك بالإطلاق أو العموم. وسيأتي ذلك في مباحث حجّة الظهور. فإذا قال المولى: «أكرم جاري» واحتملنا احتفاهه بعدم إكرام الجار العدو، لم ينعقد ظهور في إرادة مطلق الجار سواء كان عدوًّا أم لا.

ولهذا لما قام المرتكز العقلائي على أنّ العلم الإجمالي لا يصح الترخيص في مخالفته العملية القطعية، لم يمكن التمسك بإطلاق أدلة الأصول للترخيص فيه.

الاعتراض على المانع الإثباتي:

الاعتراض الأول: ناقش بعضهم في دعوى وجود ارتكاز عقلائي من هذا القبيل. فلا ارتكاز على عدم التضحية بالأغراض اللزومية لأجل الغرض الترخيصي؛ إذ العقلاء حين يلتفتون إلى أنّ المقنن سنخ مقنن بنى تشريعاته كثيرًا ما على مصلحة الإباحة الاقتضائية، وجعل شريعته شريعة سمحاء، لا يستهجنون تقديم الغرض الترخيصي على الغرض الإلزامي، كما لم يستهجنوه في مورد الشبهة البدوية. خصوصًا مع كون ملاك الإباحة الاقتضائية أكثر عددًا من ملاك الإلزام، كما إذا علم إجمالًا بنجاسة أحد الأواني العشرين؛

فإنّ رفع اليد عن إلزام واحد في مقابل تسعة عشر ترخيص ليس مستهجنًا من هذا المولى. فالعامل الكميّ أيضًا له دور. ولا نسلّم الاستهجان. فإنّ قلنا بأنّه لا ارتكاز في المقام، أو احتملنا الارتكاز وقلنا بأنّ احتمال الارتكاز لا يضر - كما يقول المشهور - لم يصحّ ما ذكره المصنّف عندنا.

قوله: «حرمة المخالفة القطعيّة للعلم الإجماليّ عقلاً»:

نتيجة هذا التحليل حرمة المخالفة القطعيّة عقلاً؟ أم عقلاً؟ ذكر جمع أنّ مقتضى هذا التحليل حرمة المخالفة بحسب المرتكز العقلائيّ؛ فإنّ للعقلاء ارتكازاً بيّناً على عدم التضحية بالأغراض الإلزاميّة لأجل الأغراض الترخيصيّة، فيستهجنون المخالفة القطعيّة. فتكون حرمة المخالفة عقلائيّة لا عقليّة. وأوردوا بذلك إشكالاً على المصنّف.

ولكنّ هذا الكلام غير صحيح، فتبقى حرمة المخالفة عقليّة؛ لأنّ العقل هو الذي يُدرك منجزية القطع التفصيليّ للجامع كمنجزية الالقطع التفصيليّ بالخصوصيّات. وغايته أنّه معلّق على عدم الترخيص الجادّ من المولى. فالحاكم بالمنجزية للجامع - المساوقة لمنجزية المخالفة العملية القطعيّة - هو العقل، وغايته أنّه معلّق على عدم الترخيص. فجاء الارتكاز العقلائيّ لإثبات المعلّق عليه، وهو عدم الترخيص الجادّ. وبعدها نُقّحت الصغرى حكم العقل لتحقق المعلّق عليه. فتكون المنجزية جزميّة بحكم العقل.

هذا خلافاً لمن يرى منجزيّة العقل عقلائيّة، فتكون حرمة المخالفة القطعيّة
عند أصحاب هذا المسلك عقلائيّة. وليس بحثنا في هذا المسلك الذي لا يراه
المصنّف ولم يعطه نصيباً من الذكر.

ويسمى الاعتقاد بمنجزية العلم الإجمالي لهذه المرحلة على نحو لا يمكن الردع عنها عقلاً أو عقلاً عقلانياً بالقول بعليّة العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية. بينما يسمى الاعتقاد بمنجزية هذه المرحلة مع افتراض إمكان الردع عنها عقلاً وعقلاً عقلانياً بالقول باقتضاء العلم الإجمالي للحرمة المذكورة. وأما المرحلة الثانية فيقع الكلام عنها في مباحث الأصول العملية - إن شاء الله تعالى -^١.

الاعتراض الثاني: قد يُقال لا تناسب بين البحث الثبوتي وبين البحث الإثباتي اللذين ذكرهما المصنف؛ فإنّا عند الدخول في المطلب أردنا أن نُجيب عن معقولة الردع عن القطع التفصيلي بالجامع. فبين قول المشهور بالاستحالة من جهة كونه ترخيصاً في المعصية. ثم اعترض بأنّه لا مانع من الترخيص الظاهري. فلا مانع من أن يقول الشارع: «رخصت القاطع بالجامع»، وهو ترخيص طريقي لحفظ الملاك الواقعي. فانتبهنا إلى أن الترخيص منصبّ على الجامع، وهو ترخيص ظاهري روحاً.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٥٢

وعندما جئنا إلى مرحلة الإثبات كان علينا البحث عن دليل ترخيصي ظاهري روحًا، يرخص للقاطع في مخالفة الجامع. ولكن البحث انصبّ على إطلاق دليل الأصل العملي لكل طرف طرف. والترخيص الظاهري المستفاد من إطلاق أدلة الأصول - كالبراءة واستصحاب الطهارة وأصالة الطهارة - ترخيص ظاهري روحًا واصطلاحًا، ومصبّه الخصوصية، لا الجامع. فصار مقام الإثبات بحثًا عن الترخيص بلحاظ الخصوصية. والترخيص حكم ظاهري طريقي واصطلاحي.

فلم ينسجم مقام الثبوت مع مقام الإثبات؛ إذ كان المناسب أن نبحت في مقام الإثبات عن الدليل المرخص في الجامع بما هو جامع، ترخيصًا ظاهريًا روحًا؛ حيث لا يمكن الترخيص الاصطلاحي للقطع بالجامع.

فكان المناسب في البحث الثبوتي أن نقول:

إنّ الترخيص في مخالفة الجامع له أسلوبان:

الأول: إرادة الترخيص في مخالفة الجامع بصبّ الترخيص مباشرة على الجامع بعنوان الجامع. فالطريقة التي يتوصّل إليها المشرّع للترخيص في الجامع هو ترخيص ظاهري روحًا لا اصطلاحًا.

الثاني: إرادة الترخيص في مخالفة الجامع بتخصيصات ظاهرية في الأطراف، بحكم ظاهري اصطلاحًا. فيرخص في الجامع بالتخصيص في جميع الأطراف بما لها من خصوصيات. وحيث إنّ المكلف ليس له العلم بالخصوصية، صح للمولى أن

يقول: «أيها الشاك في وجوب صلاة الجمعة رخصت في ترك صلاة الجمعة»
وهكذا في صلاة الظهر، لتكون النتيجة الترخيص في الجامع.
والعبد يتقبل ذلك.

فالمناسب عدم الاقتصار على خصوص الأسلوب الثاني.
هذا تمام الكلام في الاعتراضين.

الفرق بين مسلكي العلية والاقتضاء

من خلال البحث المذكور يتضح الفرق بين ما يسمّى بمسلك "العية" وبين
ما يسمّى بمسلك "الاقتضاء"؛ فقد وقع البحث بين الأعلام من زمن الشيخ
الأعظم في نسبة العلم الإجمالي إلى حرمة المخالفة القطعية، ونسبته إلى وجوب
الموافقة القطعية، أهى نسبة العلية التامة؟ أم نسبة الاقتضاء؟
فمن علم تفصيلاً بوجوب صلاة الجمعة كانت نسبة العلم التفصيلي إلى حرمة
المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية نسبة العلية التامة. فمتى علم تفصيلاً
بوجوب صلاة الجمعة حرمت المخالفة القطعية ووجب الموافقة القطعية، بلا
توقف على وجود شرط أو ارتفاع مانع.

فهل النسبة في العلم الإجمالي أيضاً كذلك؟ ثلاثة مسالك رئيسية:

- العلم الإجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية،
وذهب إليه جماعة منهم العراقي، واستظهر من كلام الآخوند في بحث
القطع.

● العلم الإجماليّ مقتضى حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية،
وذهب إليه جمعٌ، ويظهر من المصنّف في المباحث.

● العلم الإجماليّ علّة لحرمة المخالفة القطعية ومقتضى لوجوب الموافقة
القطعية. وهذا هو المشهور بين الأعلام.

وهناك مسالك أخرى كمن لا يقول بمنجزية العلم الإجماليّ، فليس مقتضياً
فضلاً عن العلية.

فما المراد بالعلية؟ وما المراد بالاقتضاء؟ هنا ملاكان:

١ - الملاك المعروف في كلمات الأصوليين في التمييز بين العلية والاقتضاء هو
إمكان الترخيص في الحرمة المخالفة القطعية أو وجوب الموافقة القطعية ثبوتاً.
فنسأل: هل العلم الإجماليّ -الذي هو علم بالجامع- يُعقل الترخيص في
مخالفته؟ فمن قال بعدم إمكان الترخيص بالمخالفة القطعية كان العلم الإجماليّ
علّة تامّة عنده لحرمة المخالفة القطعية.

ومن قال لا ملازمة بين فرض العلم الإجماليّ وبين حرمة المخالفة القطعية
عقلاً، بل لا بدّ من عدم ورود الترخيص، لم يكن العلم الإجماليّ عنده علّة
تامة لحرمة المخالفة القطعية.

وهذا ما ذكره المصنّف حيث نفى الملازمة العقلية، بل احتمال ورود الترخيص.
فمجرد العلم الإجماليّ لا يُحيل الترخيص.

وهذا بخلاف العلم التفصيلي؛ حيث لا حالة منتظرة فيه، وليس معلقاً على عدم الترخيص؛ حيث لا يُعقل ورود الترخيص فيه؛ للزوم التناقض ولو في نظر القاطع.

وهكذا البحث في وجوب الموافقة القطعية - وليس الآن محلاً للبحث -. فمن رأى العلم الإجمالي موجباً للموافقة القطعية وعدم إمكان الترخيص، كان العلم الإجمالي عنده علة تامة، ومن لم ير استحالة الترخيص كان عنده مقتضياً. المشهور بين الأصوليين كون العلم الإجمالي علة تامة لحرمة المخالفة، وخالف فيه السيد المصنّف، ولذا قال بالاقتضاء في تقارير المباحث،^١ وهنا اختار العلية.

٢ - الملاك ليس المانع الثبوتي فقط، بل يشمل المانع الإثباتي. بمعنى أنّ حجية القطع أو الظنّ الراجعة إلى مولوية المولى بحسب الكبرى معلقة على عدم ورود الترخيص من الشارع بنحو القضية. فنسأل: أثبت ورود الترخيص؟ أم لا؟ فتارة نُنكر ورود الترخيص لمانع ثبوتيّ وأخرى لمانع إثباتيّ. وعلى كلّ حال تكون النتيجة واحدة، وهي عدم ورود الترخيص، سواء كان لمانع ثبوتيّ أم لمانع إثباتيّ. فمتى لم يرد ترخيص نقول: حيث إنّ المنجزية معلقة على عدم ورود الترخيص وثبت عدم ورودها ثبوتاً وإثباتاً، صار المنجزية بتيّة، بلا توقف على حالة منتظرة.

^١ المباحث: ج ١: ص ٥٧٦

وبناءً على هذا الملاك من منع الترخيص ثبوتاً أو إثباتاً لسيرة عقلائية، يقول بالعلية.

ومن لم يمنع الترخيص ثبوتاً ولا إثباتاً كان قائلاً بالاقتضاء.
وقد جرى المصنف في الكتاب على طبق الاصطلاح الثاني.

دائرة حجية القطع

قد بحث الأصوليون - كالشيخ الأعظم في الرسائل - حجية القطع غير المصيب في محلين: في قطع القطاع، وفي التجري. وقد دمجهما المصنف. ومرجع البحثين إلى تحديد دائرة منجزية العلم والقطع. أيفصل في القطع بلحاظ أسبابه؟ ثم أيفصل في القطع بلحاظ متعلقه؟ ثم أيفصل في القطع بلحاظ مطابقته للواقع؟ كلها راجعة إلى دائرة حجية القطع، نظير ما بحثوا تحديد دائر حجية خبر الواحد.

فتارة يكون منشأ القطع عقلائياً، وأخرى يكون غير عقلائياً. أيفصل في حجيته بحسبهما؟ فقد يقطع غير المتدين بكلام أي متدين، وقد يقطع شخص بما يراه في الرؤيا. ولكل منّا قطع ناشئ عن مناشئ غير عقلائية، فلا يخلو منها إنسان عادةً، ولكن بعض القطع قد يشذ عن طريقة العقلاء شذوذاً واضحاً غير متعارف.

ومن هنا نشأ بحث قطع القطاع، وهو من كان قطعه ناشئاً من أسباب ذاتية غير موضوعية، بحيث لو طُرحت على العقلاء لم يكن من شأنها الإفضاء إلى القطع.

وتارة يطابق القطع الواقع، وأخرى لا يطابق. فلنا معلوم بالذات ولنا معلوم بالعرض. فتارة يطابق المعلوم بالذات المعلوم بالعرض، فيكون القطع مطابقاً للواقع، وأخرى لا يطابقه فلا يكون مطابقاً للواقع.

فإذا جلس شخص مع آخر في غرفة ورأى فيها ديناراً، وأخذه بقصد السرقة ووضعها في جيبه، هو قاطع بأنّ الدينار مال للغير، وبعد ذلك علم بأنّ الدينار له لا لغيره. فهذا الأخذ أخذ لمال النفس لا لمال الغير. فالقطع غير مطابق للواقع. وكذا إذا نظر إلى امرأة ظناً منه أنّها أجنبية ثم تبين أنّها زوجته. أيفصل في منجزية القطع بين المطابق للواقع وبين غيره؟ وهذا بحث التجري.

فهذان البحثان وغيرهما بُحثت في دائرة منجزية القطع. والمصنّف بحث كون المنشأ موضوعيّاً، وبحث المطابقة عدم المطابقة، ودمجهما. فدمج بحث قطع القطاع وبحث التجري. وعلّل الدمج في مقدمة كلامه ببيان معاني "الإصابة".

قوله: «في مباحث الأصول العملية»:

ص ٣٦١.

٧٩- دائرة حجية القطع ٢

١٤٤١/٦/٢٢ - الاثنين

حجية القطع غير المصيب وحكم التجري:

هناك معنيان لـ "الإصابة":

أحدهما: إصابة القطع للواقع، بمعنى كون المقطوع به ثابتاً.

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

وقد يتحقق المعنى الأول من الإصابة دون الثاني، فلو أنّ مكلفاً قطع بوفاة إنسانٍ لإخبار شخصٍ بوفاته وكان ميتاً حقاً، غير أنّ هذا الشخص كانت نسبة الصدق في إخباراته عموماً بدرجة سبعين في المائة فقطع المكلف مصيب بالمعنى الأول، ولكنّه غير مصيب بالمعنى الثاني؛ لأنّ درجة التصديق بوفاة ذلك الإنسان يجب أن تتناسب مع نسبة الصدق في مجموع أخباره.

ونفس المعنيين من الإصابة يمكن افتراضهما في درجات التصديق الأخرى أيضاً. فمَن ظنّ بوفاة إنسانٍ لإخبار شخصٍ بذلك، وكان ذلك الإنسان حياً فهو غير مصيب في ظنه بالمعنى الأول، ولكنّه مصيب بالمعنى الثاني إذا كانت [٥٣] نسبة الصدق في إخبارات ذلك الشخص أكثر من خمسين في المائة.

ونطلق على التصديق المصيب بالمعنى الثاني اسم "التصديق الموضوعي" و "اليقين الموضوعي"، وعلى التصديق غير المصيب بالمعنى الثاني اسم "التصديق الذاتي" و "القطع 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 شذوذاً، ومنه قطع القطّاع، فالقطّاع إنسان يحصل له قطع ذاتي وينحرف غالباً في قطعه هذا انحرافاً كبيراً عن الدرجة التي تفترضها المبررات الموضوعية.^١

وصل بنا البحث إلى ما أفاده المصنف في حجية القطع غير المصيب، وذكر عدّة مطالب:

المطلب الأول: لـ "الإصابة" معنيان:

١- الإصابة العارضة على القطع، فيقال: «القطع مصيب»، والمراد بها مطابقة المعلوم بالذات للمعلوم بالعرض، أي: مطابقة القطع للواقع. وفي قبال هذا القطع: القطع غير المصيب، أي: عدم مطابقة المعلوم بالذات للمعلوم بالعرض، المسمى بالجهل المركّب.

٢- الإصابة العارضة على القاطع، فيقال: «القاطع مصيب»، والمراد بها استناد كاشفيّة القطع عن الواقع إلى أسباب موضوعيّة عقلائيّة، بحيث إذا اطلع عليها نوع العقلاء أفضى ذلك إلى حصول الانكشاف التام لهم. فيقال للقاطع إنّه مصيب، سواء طابق قطعه الواقع أم لا.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٥٢-٥٣

والنسبة بين معني الإصابة: العموم والخصوص من وجه؛ لأنَّ الإصابة بالمعنى الأوّل لوحظ فيه الواقع، سواء كان اعتمادًا على ناشئ عقلائيّة، أم لا. وبالمعنى الثاني لوحظت فيه مبرراته العقلائيّة، سواء طابق القطع الواقع أم لا. فمورد اشتراكهما في القطع المصيب للواقع الناشئ من مبررات عقلائيّة، ومورد افتراق الأوّل عن الثاني في القطع المصيب غير الناشئ من مبررات عقلائيّة، ومورد افتراق الثاني عن الأوّل في القطع الناشئ من مبررات عقلائيّة غير المصيب.

المطلب الثاني: بعدما اتضح أنّ للإصابة معنيين، يتضح وجه دمج المصنف للمطلبين اللذين بحثهما الأعلام مستقلين؛

فإنَّ التجري يرتبط بالإصابة بالمعنى الأوّل؛ لأنّا نقول: أيُشترط في حجية القطع ومنجزيته أن يكون مطابقًا للواقع؟ أم لا؟ فيرجع البحث إلى أنّ القطع مشروطة بالإصابة بالمعنى الأوّل؟ أم لا؟

وإنّ قطع القطّاع يرتبط بالإصابة بالمعنى الثاني؛ لأنّا نقول: القطع الناشئ من مبررات غير عقلائيّة أهو حجّة ومنجّز؟ أم لا؟ فالبحث في قطع القطّاع بحث عن الإصابة بالمعنى الثاني.

والجامع بين البحثين: مطلق الإصابة، سواء كانت بالمعنى الأوّل أم بالمعنى الثاني.

المطلب الثالث: وقع الخلاف في لحاظ الكثرة في عنوان "قطع القطّاع". فإذا حصل للشخص قطع من مبررات غير عقلائيّة بدرجة شديدة - كالا اعتماد على الرؤيا في القطع بموت شخص وكالاستدلال بفتح القرآن على نزول

الغيث من السماء-، لا يتسامح فيها العقلاء ولا ينغمسون فيها بحسب نوعهم، ولكن لمرة واحدة، أصدق عليه أنّه "قطاع"؟ فهل عامل الكثرة مأخوذ في عنوان "القطاع"؟

الظاهر من عبارة المصنّف أخذ عنصر الكثرة في صدق عنوان "القطاع"؛ حيث قال: «وينحرف غالبًا».

ثم البحث في حجية قطع القطاع بلحاظ عامل الكثرة؟ أم بغضّ النظر عن كثرة صدور ذلك منه؟

ولهذا أثر، كما في كثير الشكّ، والوسواس، والشاكّ لسبب غير موضوعيّ، فبحثوا أنّ عنوان "الشكّ" في النصوص الشرعيّة يشمل الشاكّ لسبب غير موضوعيّ؟ ثمّ أيشمل الشكّاك؟ وهكذا في "الظنّ" في النصوص.

فذكرنا في الرسائل أنّ القطاع وإنّ كان بحسب المصطلح مأخوذًا فيه عنوان الكثرة، إلا أنّ الأثر مترتب على الأثر الموضوعيّ، ولا دخالة للكثرة في البحث. ولذا فسّر بعضهم "القطاع" بكثير القطع، وقال حكم من لم يكن كثير القطع، ولكن قطع لمنشأ غير عقلائيّ حكم القطاع؛ لنفس النكته.

ويظهر من بعض عباراتهم أنّ "القطاع": كل من كان قطعه ناشئًا من مبررات غير عقلائيّة، سواء كانت فيه كثرة أم لا.

فالحاصل أنّ في "القطاع" احتمالات ثلاثة:

١- ما يظهر من عبارة المصنّف من كونه خصوص الشخص الذي وصل قطعه إلى درجة من الانحراف عن المبررات العقلانيّة لا ينغمس في تلك الدرجة

نوع العقلاء، بشرط الغلبة والكثرة. فمرجهه إلى قيدين، وأي من القيدين انتفى، انتفى عنوان "القطاع".

٢- كون القطع ناشئاً من أسباب ذاتية، لو اطلع العقلاء عليها للاموا المتمسك بها، وإن لم يكن كثيراً.

٣- مطلق القطع الناشئ من سبب غير موضوعي، سواء كان مما ينغمس فيه العقلاء، أم لا، وسواء كان كثيراً، أم لا.

المطلب الرابع: لا بد من البحث عن سعة دائرة حجية القطع بكلا معني الإصابة. والآن نبحت بلحاظ المعنى الأول. فهل يُشترط في حجية القطع أن يكون القطع مطابقاً للواقع؟

وهذا البحث يجرنا إلى بحث التجري. وقبل الدخول فيه لا بأس ببيان الاصطلاحات المتعلقة به:

● الإطاعة

● العصيان

● الانقياد

● التجري

يأتي بيانها.

قوله: «التصديق الموضوعي»:

التصديق أعم من القطع والظن.

٨٠- دائرة حجية القطع ٣

١٤٤١/٦/٢٣ - الثلاثاء

وحجّية القطع من وجهة نظرٍ أصولية - وبما هي معبّرة عن المنجّزية والمعدّرية - ليست مشروطةً بالإصابة بأيّ واحدٍ من المعنيتين.

أمّا المعنى الأول فواضح؛ إذ يعتبر القطع بالتكليف تمام الموضوع لحقّ الطاعة، كما أنّ القطع بعدمه تمام الموضوع لخروج المورد عن هذا الحقّ.

ومن هنا كان المتجرّي مستحقّاً للعقاب كاستحقاق العاصي؛ لأنّ انتهاكهما لحقّ الطاعة على نحوٍ واحد. ونقصد بالمتجرّي من ارتكب ما يقطع بكونه حراماً ولكنّه ليس بحرامٍ في الواقع.

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

وكما يستحقّ المتجرّي العقاب - كالعاصي - كذلك يستحقّ المنقاد الثواب بالنحو الذي يفترض للممثل؛ لأنّ قيامهما بحقّ المولى على نحوٍ واحد. ونقصد بالمنقاد: من أتى بما يقطع بكونه مطلوباً للمولى فعلاً أو تركاً رعايةً لطلب المولى، ولكنه لم يكن مطلوباً في الواقع.

وأما المعنى الثاني فكذلك أيضاً؛ لأنّ 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 كلّ منهما وفاء بحق المولى وتعظيم له.^١

وصلنا إلى اشتراط مطابقة القطع للواقع في منجزيته. وإتّما نوقع البحث في المنجزية فعلاً؛ لأنّ التجري مرتبط بها دون المعدّريّة.

ولا بدّ من بيان اصطلاحات، فنقول:

إنّ القطع من حيث الإصابة:

● إمّا أن يكون مطابقاً للواقع

● وإمّا أن لا يكون مطابقاً للواقع

ثم القطع من حيث العمل:

● إمّا أن يعمل المكلف على طبقه

● وإمّا أن لا يعمل على طبقه

فالأوّل من القسمة الأولى مع الأوّل من القسمة الثانية يسمّى بالإطاعة.

والأوّل من القسمة الأولى مع الثاني من القسمة الثانية يسمّى بالعصيان.

والثاني من القسمة الأولى مع الأوّل من الثانية يسمّى بالانقياد.

والثاني من الأولى مع الثاني من الثانية يسمّى بالتجري.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٥٣

- فالإطاعة: عمل المكلف على طبق قطعه المصيب للواقع.
 - والعصيان: ترك المكلف العمل على طبق قطعه المطابق للواقع.
 - والانقياد: عمل المكلف على طبق قطعه غير المصيب للواقع.
 - والتجري: ترك المكلف العمل على طبق قطعه غير المصيب للواقع.
- وهذا لا يختص بالقطع، بل يشمل سائر الحجج. فمتى قامت حجة على التكليف - سواء كان قطعاً أم أمانة أم أصلاً شرعياً أم عقلياً - أمكن الإتيان فيه بالأقسام الأربعة.
- ومحل البحث بعد اتضاح هذه المصطلحات: القطع غير المصيب. فإذا قطع بجرمة لحم الأرنب، ولم يعمل على طبق هذا القطع غير المصيب، ثم تبين أنه لم يخالف تكليفاً شرعياً، أيستحق العقوبة؟
- إن بنينا على أن حجية القطع مشروطة بالإصابة للواقع، لم تقم له حجة. ومع عدم قيام الحجة لا يستحق العقوبة.
- وإن بنينا على عدم اشتراط الإصابة للواقع في منجزية القطع، كان قطعه موضوعاً لحق الطاعة واستحقاق العقوبة على فرض الترك.
- ذكرت عدة وجوه لبيان منجزية القطع من غير اشتراط الإصابة للواقع:
- الوجه الأول:** ذكره الشيخ في الرسائل وأعرض عنه المصنف، وهو أننا إذا قلنا بعدم استحقاق المتجري للعقوبة للزمت إناطة العقاب بأمر غير اختياري. وهو ما ذكره السبزواري صاحب الذخيرة.

فإذا قطع كلُّ من شخصين بأنَّ الإناء الذي تحت يده خمر، وشرب كل منهما إناءه، وكان أحدهما مصيبًا والآخر غير مصيب، لم يخلُ من عدم استحقاقهما العقوبة، ومن أنَّ يستحق من طابق قطعه الواقع دون غير المطابق، ومن العكس، ومن استحقاقهما العقوبة.

أمَّا عدم استحقاقهما العقوبة فبديهي البطلان؛ لأنَّ من طابق قطعه الواقع عاصٍ ويستحق العقوبة بشرب الخمر.

وأمَّا عدم استحقاق المطابق قطعه، واستحقاق غير المطابق قطعه، فأردأ من الأوَّل.

وأمَّا استحقاق المطابق قطعه، وعدم استحقاق غير المطابق قطعه، فهو ما يريده من يقول بعدم استحقاق المتجري للعقوبة. ولكنه احتمال باطل؛ للزوم إناطة العقاب بأمر غير اختياري؛ فإنَّ كلاً منهما قاطع، وكلاً منهما أعمل الإرادة. ولا فرق بينهما إلا في مصادفة الواقع. والمصادفة وعدمها أمر غير اختياري. فكيف يُنَاط العقاب به؟

فيتعين المحتمل الرابع، وهو استحقاقهما العقوبة معاً.

وناقش الشيخ الأعظم هذا المبنى.

الوجه الثاني: ما ركَّز عليه المصنّف من لزوم الرجوع إلى دليل منجزية القطع؛

لنرى: اهو مطلق يشمل موارد عدم الإصابة؟ أم لا يشمل؟

والنكته التي تمسكنا بها لحجية القطع هي استحالة عدم ثبوت المنجزية من

باب لزوم اجتماع النقيضين من عدمها. فالقاطع يرى نفسه أدرك الواقع، ولا

يمكنه التصديق بغيره. فتمام الموضوع لمنجزية القطع ذات القطع، سواء ثبتت مطابقته أم لا.

فموضوع المنجزية أمر بسيط غير مركّب، وهو ذات القطع، بغضّ النظر عن مطابقته للواقع.

الوجه الثالث: استحالة اجتماع النقيضين لا علاقة له بمنجزية القطع، بل هو مرتبط بإمكان الردع عن القطع. فلا بد من التفريق بين مقام المنجزية وبين مقام الردع عن القطع.

والوجه الثاني مرتبط بالمرحلة الثانية، وليس البحث فيه. فلا بد من الرجوع إلى نكتة المنجزية. ويأتي البحث تارة على طريقة المصنف وأخرى على طريقة المشهور.

أمّا على طريق المصنّف فمرجع حجية القطع إلى تحديد سعة دائرة الملوّية، ومن الواضح بحسب ما يُدرّكه الوجدان أنّ حق الطاعة واسع لمطلق القطع. فمتى قطع العبد بتكليف دخل في حق الطاعة. ولا تتوقف ثبوت الملوّية على حالة منتظرة من مطابقة القطع للواقع وعدمها.

فمن شؤون الملوّية أنّ يجري العبد على طبق قطعه. وإذا خالف الحجة كان عدم مبالاة بأوامر المولى. فالوجدان لا يرى هتك الملوّية ممّن صادف الواقع دون من لم يصادف الواقع. بل يرى كليهما قد هتكا ملوّية المولى.

والمنبّه عليه أنّ المشهور قالوا باستحقاق المنقاد الثواب. ولو كان المدار على المصادفة وعدم المصادفة لما كان المنقاد مستحقاً للثواب. فكذا المتجري الذي هو عكسه.

تفصيل في التجري

البحث في الكتاب عن التجري مختصر جداً بالنسبة إلى ما في غيره من الكتب. والأعلام أوقعوا البحث في التجري من عدة جهات:

- التجري أهو قبيح؟ أم لا؟
- التجري حرام؟ أم لا؟
- ما هو المستفاد من الأدلة في حكم التجري؟
- أيعاقب المتجري؟

قبح التجري:

أمّا مسألة القبح فليبانها لا بد من التمييز بين عناوين: المتجرى به، التجري، منشأ التجري.

فعندما تقولون بقبح التجري، أتقصدون به قبح الفعل المتجرى به؟ أم قبح العزم على المتجرى به؟ أم قبح سريرة المتجري؟ ولا بد من فرز هذه المصطلحات. وفي ذلك مسالك يأتي بيانها.

قوله: «من وجهة نظر أصولية»:

للحجية ثلاثة أنحاء:

التي بمعنى الطريقيّة، والمراد بها حقانية القطع في الوصول إلى الواقع. وهي الحجية المبحوثة في نظرية المعرفة.

والتي بمعنى المحرّكية.

والتي بمعنى المنجزية والمعدّرية، وهي الحجية الأصوليّة.

وكلامنا في اشتراط المطابقة عدم اشتراطها في حجية القطع ليس عن الحجية بمعنى الطريقيّة التي مناط الصدق؛ فإنّها منوطة بإصابة الواقع بلا كلام. ولا بمعنى المحرّكية؛ فإنّها غير منوطة بالإصابة؛ فإنّ من يقطع يتحرّك، سواء كان قطعه مطابقاً للواقع أم لا.

قوله: «كما أنّ القطع بعدمه» إلى آخره:

فكما أنّ موضوع المعدّرية بسيط، كذلك موضوع المنجزية بسيط. ولو كان موضوع أحدهما مركّباً وموضوع الآخر بسيطاً، لوجد مورد لا يكون القطع فيه منجزاً ولا معدّراً.

قوله: «من ارتكب ما يقطع بكونه» إلى آخره:

هذا بلحاظ المورد، وإلا فالتجري يأتي في مطلق من قامت له حجة، سواء كانت الحجة قطعاً أم لا. وسواء كانت الحجة على الحرام وارتكبه، أم على الواجب وتركه.

٨١- دائرة حجية القطع ٤

١٤٤١/٦/٢٥ - الخميس

وقع البحث عن التجري في عدة محاور، فبحثوا تارة عن القبح، وأخرى عن حرمة المتجرى به -ولو لقاعدة الملازمة-، وثالثة عن الأدلة الإثباتية. والآن الكلام في المحور الأول، أي: عن القبح وعلى تقديره عن مصبه. هنا ثلاثة مسالك:

أ. هناك قبح، ومصبه الفعل المتجرى به الخارجي الجوارحي. فمن قطع بحرمة لحم الأرنب، ومع ذلك أكله، فنفس الأكل قبيح، وإن كان حلالاً في الواقع. فالحلية الواقعية لا تنافي القبح. وهكذا إذا علم بأنّ الخمر حرام، وقطع بأنّ هذا المائع خمر، ومع ذلك شربه، ثم تبين أنّه ماء. فشربه قبيح، وإنّ تبين كونه شرباً للماء. ولذا يعبر أصحاب هذا المسلك بأنّ: «التجري من حيثيات العمل وأوصاف العمل الجوارحي». فنفس الفعل يكون مصداقاً للتجري. فعندما يُقال: التجري قبيح، أي: الفعل الجوارحي قبيح.

ب. هناك قبح، ومصبه الفعل الجواني، لا المتجرى به الجوارحي الخارجي. فالقبيح هو العزم على ارتكاب الحرام؛ حيث إنّ الفعل يحتاج إلى التصور، ثم العزم على تحريك العضلات نحو العمل الخارجي. فكل عمل اختياري متوقف على العزم. والعزم جوانحي. وهو التجري. فالفعل

الخارجي ليس تجرياً. بل هو مرحلة متأخرة عن التجري. فالتجري من شؤون وصفات الفعل الجواني؛ فإنّ الفعل هو شرب للماء، لا للخمر، فأَيّ قبح فيه؟

وهذا ما ذهب إليه الآخوند في الكفاية؛ حيث قال إنّ الفعل الخارجي يبقى على وجهه من الحسن والقبح. ولا يتغيّر بقطع العبد وعدمه. ت. لا قبح في التجري، لا الراجع إلى الفعل الجواني، ولا الراجع إلى الفعل الجوارحي. فليس أيّ من الفعلين قبيحاً. وغاية ما في البين خبث سريرة الفاعل وسوء باطنه.

فالعقلاء إذا اطلعوا على حال المكلف القاطع بالحرمة والمحرك لعضلاته نحو شرب المائع، حكموا بخبث سريرته. فلا يحكم العقل والعقلاء إلا بكاشفية الفعل عن سوء السريرة. وهذا المنسوب إلى الشيخ الأعظم - على اختلاف في فهم كلامه -.

ث. ما يظهر من صاحب الفصول^١ من التفصيل بحسب الموارد؛ للجبر والانجبار. فلا يمكن القول بقبح التجري في جميع الموارد، ولا بعدم قبحه في جميع الموارد.

فإذا اعتقد المكلف إنّ الفعل حرام، وكان واجباً في الواقع، كما إذا رأى ولد المولى واعتقد بأنّ حفظ حياته حرام، فخالف هذا المعتقد وحفظ حياته، ثم تبين أنّ الحفظ كان واجباً، فأدّى الواجب، لا يُقال إنّ فعله

^١ الفصول: ص ٤٣٢

القبیح، بل یُمدح بین العقلاء علی فعله، أو لا أقلّ من أن لا یُذمّ.
فالعقل یوازن بین الوصف الواقعیّ، و بین الوصف العارض بالقطع.
فبلحاظ الوصف الواقعیّ فی حفظ الولد مصلحة وحفظه حسن.
وبلحاظ الوصف العارض بالقطع فعله قبیح. ففیتزاحم العنوانان ویحصل
الكسر والانكسار. فإنّ ساوی الحرام الواجب لم یكن حسنًا ولم یكن
قبیحًا. وإنّ كان ملاك الحسن أشدّ من القبح كانت النتيجة مع الحسن.
وإنّ كان العكس فبالعكس. فالحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات. فلا
بد من اعتبار العنوانین الأولیّ والثانویّ إعمال الجبر والانجبار.
وكذا إذا اعتقد العبد حرمة شيء، وكان مباحًا فی الواقع، فالنتيجة
تستخرج من لحاظ العنوان الثانویّ. فیکون فعله قبیحًا.
وقد تعرّض الشیخ الأعظم لهذا المسلك فی الرسائل.

المسلك الأول: قبح المتجرى به

والمصنف ذهب إلى المسلك الأول، وهو كون التجري وصفًا للفعل الخارجیّ.
فنفسه قبیح؛ لأمر:

الدلیل الأول: إدراك العقل قبح الفعل الخارجی الصادر باعتقاد الحرمة
والعصیان؛ لكونه هتكًا لحرمة المولی. فنفس الشرب -ولو كان شربًا للماء-
هتك للمولی و غیر مراعى فیهِ مقتضى العبودیّة.
وإنّ شئت أرجعت الدلیل إلى قیاس ذی مقدمتین:

هتك حرمة المولى قبيح. هذا الفعل القائمة على حرمة الحجة هتك. فهذا الفعل قبيح.

وهذا نظير ما إذا لم يقم للمولى العقلاني في دخوله، مع أنه يعلم بأن عدم القيام له هتك.

فالنكته هي أن الهتك وصف للعمل الخارجي لا للعمل النفساني. فإذا كان معتقده مطابقاً للواقع كان فعله هتكاً، وإن لم يكن مطابقاً للواقع كان الفعل أيضاً قبيحاً. ولا دخل للمطابقة وعدم المطابقة في الهتك؛ فإن موضوع حق الطاعة بسيط، وهو قيام الحجة. فموضوع الهتك قيام الحجة ومصبه الفعل الخارجي.

اعتراض على الدليل الأول: يظهر من بعضهم التشكيك في كون المعصية هتكاً للمولى، فضلاً عن التجري؛ لأن عنوان الهتك من العناوين القصدية، لا الانطباقية.

فإن كان العنوان قصدياً، لم يُقل للشخص إنه هاتك إلا إذا جاء بالفعل بقصد الإساءة. فلا يُقال لمجرد القعود عند دخول المولى إنه هتك. بل إذا قصد بالقعود الهتك، كان هتكاً.

فتارة يقوم بالمعصية ويقصد بها هتك المولى، فيُقال إنه هتك.

وأخرى يقوم بها لغلبة الشهوة، من غير قصد إلى الهتك.

فإذا قال المولى لعبده: «يجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، واستحيي المؤمن من النهي عن الغيبة، فترك الواجب لعذر عرقيّ غير شرعيّ. لا يُقال: إنّ هذا الفعل هتك للمولى عرفاً.

وإنّ كان الهتك عنواناً انطباقياً -ولو في بعض مصاديقه كالقاء المصحف في النفايات-، فلا نسلم إنّ بأنّ العنوان ينطبق على التجري.

فلا يصح الاستدلال لقبح نفس الفعل المتجرى به، بكونه هتكاً.

الدليل الثاني: إدراك العقل لكون الفعل تضييعاً لحقّ الطاعة، وإنّ لم ينطبق عليه عنوان الهتك.

فموضوع حق الطاعة بسيط، وهو ما قامت عليه الحجّة. وقد ثبتت الحجّة، فثبت حق المولى، فمخالفة الحجّة خروج عن دائرة حق المولى. فليس المدار على الانتهاك، وإنّما على الخروج عن دائرة حق الطاعة، ولو كان لغلبة الشهوة. هذا بناءً على مسلك المصنف. وأمّا على مسلك المشهور فيقال: مخالفة ما قامت الحجّة عليه ظلم، والظلم قبيح.

فإنّ قلت: كيف يظلم المولى وهو قد فوّت على نفسه المصالح؟ فقد قال الله -تعالى-: ﴿ما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾.

تأمّل.

كان البحث في أنّ المتجرى به أهو قبيح؟ أم لا؟ وبناءً على القبح ما دليل كون القبح من أوصاف العمل الخارجي؟

ذكر جمع أنّ الفعل المتجرى به هتك للمولى. وتأملنا فيه بأنّ كون مطلق الفعل هتكاً حتى في المعصية غير مسلم؛ فقد يكون الإتيان بالمعصية لغلبة الشهوة. واستشكل السيد الخميني^١ ذلك أيضاً، فقال إنّ بين التجري والمعصية جهة اشتراك، وجهة افتراق. أمّا الافتراق فهو مخالفة المعصية للواقع، دون التجري. وأمّا جهة الاشتراك فالجرأة والخروج عن رسم العبوديّة والعزم على العصيان. وأمّا الهتك فليس من لوازم التجري ولا المعصية.

الاعتراض على الدليل الثاني: قلنا أنّ العقل يُدرك دخول كل تكليف قامت عليه الحجة في حق الطاعة، فمخالفته ظلم. ولا يتنافى مع قوله: ﴿وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾؛ فإنّها لا تنفي ارتكاب العبد ظلماً وتضييعه حقّ المولى، فليست في مقام إبطال ما يُدركه العقل من حق المولى في التكاليف المقطوعة. وإنّما هي إشارة إلى أنّ الظلم العرفي - وهو النقص المادي والمعنوي والخسارة - لا يكون تجاه الله - تعالى - بل الظلم العرفي يكون للعبد نفسه

^١ تهذيب الأصول: ج ٢: ص ٣٠٣

لأوّل أمره إلى النار. ولذا يُقال عرفًا للغاب مثلاً: «إنّك بغصبك تظلم نفسك، ولا تظلم صاحب الحقّ» نظرًا إلى التبعات المترتبة على هذا الغصب. فالنتيجة أنّ العقل أو الوجدان بعدما أدرك أنّ للمولى الحقيقي حق الطاعة، يُدرك أنّ مخالفة ما كان تحت هذه الدائرة قبيح. وهذا الوجه وجدانيّ لا برهانيّ؛ لأنّ للطرف الآخر أن يقول: عقلنا لا يُدرك ذلك؛ فإنّ ذلك مبنيّ على أنّ العقل أو الوجدان يرى موضوع حق الطاعة بسيطًا، وهو مخالفة القطع. ولقائل أن يقول: الموضوع مركّب، فهناك حجة وقطع، وهناك مخالفة للواقع. وأمّا إذا تخيّل شيئًا أنّه واجب وخالفه فلا ندرك قبحه.

فإذا جئنا إلى الموالى العقلانيّة وقال العبد: تخيّل وجوب شرب الماء، ولم أشرب، أفهذه المخالفة قبيحة؟ قبحه أوّل الكلام؛ لعدم تضييع غرض، ولا إرادة، ولا مبغوضة. نعم. يكشف عن شقاوة هذا العبد. وهكذا إذا ترك ما تراءى له وجوبه، ثمّ تبين حرمة. أفيقال إنّ ترك هذا الحرام قبيح؟ أو فعل ما تراءى له حرمة، ثمّ تبين وجوبه. فالقطع والجهل ليسا من العناوين التي تُطرى القبح على الفعل. فهذه مسألة وجدانيّة وتحتاج إلى تأمل ونظر.

الدليل الثالث: ما أشار إليه في البحوث^١ من أنّ الإقدام على ما يُعتقد أنّه ظلم قبيح، وإنّ لم يكن ظلمًا واقعًا. فإذا اعتقد زيد أنّ لعمر المولويّة عليه

^١ البحوث: ج ٤: ص ٣٨

فتجب طاعته، ولم يكن كذلك واقعًا. ثم في طول ذلك قطع بأنّ مولاه يريد شرب ماء بارد، ولم يمتثل ذلك، كان الإقدام على ما يُعتقد كونه ظلمًا قبيح. فكذا من ثبتت مولويّته الحقيقيّة. ولذا قال المصنّف في بحوثه:

إذا تصور زيد ان عمرا مولاه ومع ذلك أهانه ولم يحترمه بما يناسب مقام مولاه من أدب الشكر والتقدير، فانه لا إشكال ان صدور مثل هذا الفعل يعتبر في نظر العقل قبيحا وفاعله يعد مذموما ولو انكشف بعد ذلك ان عمرا لم يكن مولى له بل انكشف انه لا مولى له أصلا، وموارد التجري من هذا القبيل.^١

ولكنّ هذا أيضًا غير بديهيّ، بل هذا غير مسلم. ثم بناء على تماميّة المعنى، إنهم يرون القطع من العناوين التي توجب اتصاف الفعل بالقبح وإن لم يكن بعنوانه الأوّل قبيحًا. أفبقى على عنوانه الأوّل - وهي المحبوبيّة - مع اتصافه بالقبح بعنوان ثانويّ؟ فإذا قطع المكلف بأنّه عدوّ المولى وعليه قتله، ولكنه حفظه، فتبيّن أنّه كان عليه حفظه، كان بالعنوان الأوّل حسنًا، وبالعنوان الثانويّ قبيحًا. واختلفوا ولهذا الاختلاف آثار كثيرة؛ فالمسلك الأوّل على أنّ طروء العنوان الثانوي بالمبغوضيّة لا يُعقل اتصافه بالمحبوبيّة؛ للزوم اجتماع المتنافيين. وهذا ما يظهر من كلمات المصنّف وجماعة.

^١ البحوث: ج ٤: ص ٣٧

والمسلك الثاني للسيد الخوئي^١ على أنّ ذات الفعل يبقى محبوباً وإن صار قبيحاً لانطباق عنوان هتك حرمة المولى والخروج عن أدب العبوديّة. فالفعل ذو وجهين: وجه محبوبية ووجه مبغوضية. ولا مانع من اتصاف الفعل بالضدين من حيثين. ولا يلزم الانقلاب تبعاً لاعتقاده.

المسلك الثاني: قبح الفعل الجواني

ما اختاره الآخوند أنّ هتك المولى ومصّب القبح هو العزم على المعصية، سواء صدر فعل في الخارج، أم لا. فهو الجامع الموجود في العصيان والتجري، وهو مصّب القبح بنظر العقل.

والشاهد عليه لزوم لازم فاسد على المسلك الأوّل، وهو أنّ شخصاً إذا عزم على ضرب المولى، ومنع من إصابة ضربته للمولى مانع فلم يتحقق منه الضرب، يُقال إنّّه لم يفعل قبيحاً؟

وهذا ما اختاره صاحب المنتقى أيضاً.

بل استدل صاحب الكفاية على مسلكه ببرهان فلسفيّ، مبنيّ على استحالة كون القطع من العناوين التي توجب الاتصاف بالحسن والقبح للعمل الخارجي. فأصحاب المسلك الأوّل قالوا بقبح العمل لأنّه يصدق عليه أنّه مقطوع الحرمة. والآخوند يفرّق بين ارتكاب الحرام، وبين مقطوع الحرمة، وبين اقتحام الحلال. فالحلال غير قبيح، والحرام قبيح. وهم يدّعون أنّ اقتحام

^١ المصباح: ج ٢: ص ٢٨

مقطوع الحرمة قبيح. فهل القطع من العناوين التي توجب قبح الفعل؟ أقام
براهين على إبطاله. وتعرض المصنف لمطلب الآخوند في بحثه.

كان الكلام في المسلك الثاني الذي اختاره الآخوند وهو أنّ الفعل المتجرى به ليس بقبيح. بل القبيح هو العزم على المعصية. فقال إنّ القطع بأنّ هذا الفعل حرام أو قبيح وأنّه قتل معصوم -مثلاً- ليس من العناوين الموجبة لقبح الفعل، بل يبقى الفعل على ما هو عليه من الحسن. وقد نبهنا على ذلك ببعض الأمثلة العرفية. وقوّاه صاحب المنتقى^١.

والدليل على هذا المسلك أحد أمرين:

الدليل الأوّل: الوجدان؛ فإنّه يكشف عن بقاء الفعل على ما عليه من المحبوبة. فمن تخيّل أنّ هذا الشخص عدوّ المولى فلم يقتله، لا يُقال: ترك قتله قبيح. بل يُقال إنّّه ترك قتل المعصوم وهو حسن. ومن تخيّل المائع خمرًا فشربه، ثمّ تبين أنّه عصير برتقال، ليس شربه له قبيحًا بل حسنًا. وإنّما القبيح هو العزم على المعصية.

وهذه مسألة وجدانيّة.

الدليل الثاني: تعرّض المصنّف في البحوث^٢ للبراهين التي ذُكرت لهذا المسلك. وهذا البرهان الأوّل:

^١ منتقى الأصول: ج ٤: ص ٥١

^٢ البحوث: ج ٤: ص ٤٨

ما أفاده الآخوند في حاشية الرسائل من أنّ القبح والحسن لا يتصف بهما الفعل إلا إذا كان فعلاً اختياريّاً. فعندما يُقال: هذا الفعل حسن ومما ينبغي فعله، وذاك قبيح مما ينبغي تركه، لا بدّ أن يكون الفعل اختياريّاً. وأمّا الفعل غير الاختياريّ فلا معنى لكونه معروضاً لـ "ينبغي".

والمناطق في الاختيارية أن يكون الفعل مصبّاً للإرادة بحيث إنّ شاء فعله الفاعل، وإنّ لم يشأ لم يفعل. فالأمر الاختياريّ لا بدّ أن يمرّ بمبادئ قبل أن يحصل في الخارج. فلا بد من تصوّره، ومن العزم على تحقيقه في الخارج بتحريك العضلات.

ثم إنّ تحليل العناوين الموجودة في التجري يكشف لنا عن ثلاثة عناوين:

أ. شرب الخمر

ب. شرب الماء

ت. شرب مقطوع الخمرية

والأوّل لم يتحقق في الخارج. وأمّا الثاني فإنّ سلمنا صدوره عن إرادة، ليس بقبيح. وأمّا الثالث فليس اختياريّاً؛ لأنّ المتجري تعلقت إرادته وشوقه إلى شرب الخمر، ولم تتعلق بشرب مقطوع الخمرية. وعنوان "مقطوع الخمرية" لا يلتفت إليه القاطع أصلاً.

فمتعلق الإرادة لم يتحقق في الخارج، وما تحقق في الخارج بعنوان الماء ليس بقبيح، وبالعنوان مقطوع الخمرية لم تتعلق به الإرادة.

وهذا نظير من رمى سهمًا ليصيب طيرًا فأصاب إنسانًا. فرمي السهم اختياريًا. ولكنّ مصبّ الإرادة هو رمي الطير. ولذا لا يُقال: قتل اختياريًا.

الدليل الثالث: البرهان الثاني، وهو ما أفاده صاحب الكفاية في الكفاية من أنّ الالتفات إلى العنوان شرط في اختياريّته. ولو لم يلتفت المكلف إلى العنوان لم يكن الفعل اختياريًا. فإذا لم يلتفت المكلف إلى أنّ فعله ضرب لليتيم لا يُقال: ضرب اليتيم اختياريًا.

وعنوان "مقطوع الخمرية" لا يُلتفت إليه غالبًا في مقام العمل؛ لأنّ القطع يُنظر إليه بنظرة آلية غير استقلالية.

فالنتيجة أنّ شرب مقطوع الخمرية فليس بقبيح.

وقد وقع البحث في الفرق بين البرهان الأوّل وبين البرهان الثاني. المصنّف فصل بينهما وجعل الثاني برهانًا غالبًا بخلاف الأوّل.

فالبرهان الأوّل مبنيّ على عدم تعلّق الإرادة بعنوان "مقطوع الخمر". فهو مبني على كبرى مضمرة، وهي أنّ الأفعال الاختيارية لا تتعلق بالعناوين بل بالأفعال الخارجية وتحريك العضلات. فالقطع حيثية تعليلية لا تقييدية.

وأما البرهان الثاني فتنزّل فيه عن تعلّق الأفعال الاختيارية بالعناوين، ولكن اشترط كون العنوان اختياريًا. فالقطع حيثية تقييدية، وليس مجرد داعٍ وحيثية تعليلية. ولكن لا بدّ من القصد إليه.

وهناك براهين أخرى ضعيفة لا نتطرق إليها هنا.

المسلك الثالث: قبح السريرة

وهو المنسوب إلى الشيخ الأنصاريّ. وهو أنّ غاية ما في المقام هي خبث السريرة وسوء باطن الفاعل. فمجرد تخيّل كون المال مألّا للغير لا يغيّر الواقع -وهو كونه ماله- ولا يقلبه عما هو عليه من عدم قبح الأخذ. ومجرد العزم ليس قبيحًا. بل غايته أنّه كاشف عن سوء السريرة.

وقد تبع الشيخ في هذا الشيخ النائي في أجود التقارير. وذكر في الفوائد أنّه وإنّ لم يوجد قبح فعليّ، إلا أنّ هناك قبحًا فاعليًا. فوقع البحث في مراده بالقبح الفاعليّ. فلا يرى الفعل قبيحًا، ولا يرى العزم قبيحًا، ولا يريد بالقبح الفاعليّ خبث السريرة، بل هو شيء زائد على ما ذكره الشيخ الأعظم. فتحيّروا في مراده.

وقد عبّر بالحسن الفاعليّ في مورد الانقياد. ولعلّ مراده بذلك حيثية صدور العمل في الخارج. أي: إذا كان في الخارج عمل، إذا أضفناه إلى الفاعل، تارة يكون منشأ الفعل قبيحًا، كمن قامت عنده حجة على تحريم الفعل وخالفها وأوجد الفعل، فيقال: إيجاد قبيح؛ لأنّه إيجاد مخالف للحجّة. وأخرى يكون منشأ الفعل حسنًا، وهو في الانقياد. وهذا القبح الفاعليّ ليس منشأ لاستحقاق العقوبة.

فلنا فعل، وفاعل، ومنشأ للفعل، وعزم على الفعل. فقالت جماعة أنّ الفعل قبيح، وقالت أخرى أنّ العزم قبيح، وقالت ثالثة أنّ الفاعل قبيح السريرة، وقال النائي أنّ نفس الصدور قبيح. ورّتب على هذا أمورًا في اجتماع الأمر والنهي؛ حيث يرى عدم كون الفعل القبيح في صدوره مقرّبًا.

المسلك الرابع: الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات

وهو ما اختاره صاحب الفصول. واعتُرض عليه بأنّه خلط بين المصلحة والمفسدة وبين الحسن والقبح. وقد أشرنا إليه سابقًا.

فلا بد من تنقيح أنّ القطع من العناوين التي توجب اتصاف الفعل بالحسن والقبح؟

ثم بحث جمع من الأعلام السراية. فإذا سلمنا أنّ القبح هو العزم على المعصية، أيوجب ذلك سراية القبح إلى الفعل؟ الآخوند يقول بعدم السراية. وجماعة من الأعلام يرون السراية. فالقبح أوّلًا وبالذات للعزم، وثانيًا وبالعرض للفعل.

وأما المعنى الثاني فكذلك أيضاً؛ لأنّ 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 كلّ منهما وفاء بحق المولى وتعظيم له.

وقد يقال: إنّ القطع الذاتي وإن كان منجزاً - لما ذكرناه - ولكنّه ليس بمعذر، فالقَطَّاع إذا قطع بعدم التكليف وعمل بقطعه وكان التكليف ثابتاً في الواقع فلا يعذر في ذلك.^١

وصل بنا البحث إلى الإصابة بالمعنى الثاني، وهو كون القطع ناشئاً من أسباب عقلائية. أفيشترط في حجية القطع الإصابة بهذا المعنى؟ وفيه بحثان: لحاظ المنجزية، ولحاظ المعذرية؛ لرجوع الحجية العقلية إليهما.

منجزية القطع غير العقلائي

إذا حصل المكلف القطع بالتكليف لأسباب غير عقلائية، أيتنجز ويدخل المقطوع في دائرة العهدة؟

^١ الحلقة الثالثة: ص ٥٤

أفاد المصنّف أنّ الأبحاث السابقة أوضحت الجواب عن هذا؛ لأنّ تمام موضوع حق الطاعة هو القطع. فمتى انكشف التكليف المولويّ انكشافاً تامّاً بغضّ النظر عن مناشئه وأسبابه ومتعلّقه، تحقق تمام موضوع حق الطاعة. والعقل يرى مخالفة التكليف المنكشف انكشافاً تامّاً موجّباً للاستهانة بالمولى وهتكه وتضييع حقّه. فالنكته التي بها يُدرك العقل دخول التكليف المقطوع في دائرة حق الطاعة لا فرق فيها بين اليقين الموضوعيّ وبين اليقين الذاتيّ. فعدم الجري العملي على المقطوع مساوق للاستهانة بتكاليف المولى، فيُقال: هذا غير مبال وخارج عن رسم العبوديّة؛ لأنّه انكشف له تكليف المولى انكشافاً تامّاً.

فنفس النكته المذكورة في اليقين الموضوعيّ تأتي في اليقين الذاتيّ. ولهذا قلنا إنّ تمام المناط في موضوع حقّ الطاعة هو القطع بالتكليف، وكونه ذاتيّاً أو موضوعيّاً لا يغيّر شيئاً بالنسبة إلى القاطع. فلا إشكال بحسب عالم المنجزيّة في أنّ التكليف المقطوع منجزّ وتوجب مخالفته استحقاق العقاب وتضييع حقّ المولى.

هذا ما يتعلق بمقام المنجزيّة.

معذريّة القطع غير العقلانيّ:

ففيها اتجاهان:

الاتجاه الأوّل: لا تُشترط الإصابة بالمعنى الثاني كالمنجزية. فمن قطع بالرخصة وقطع بعدم حرمة لحم الأرنب، يكون القطع معذراً له. فكما أنّ احتمال

التكليف تمام الموضوع لحقّ الطاعة الموجب للمنجزية، كذلك موضوع المعذّريّة بسيط، وهو عدم احتمال التكليف.

ولو قلنا إنّ المنجزية موضوعها بسيط وموضوع المعذّريّة مركّب لزمّت الواسطة، مع أنّه لا واسطة بينهما.

وعلى مبنى المشهور موضوع المنجزية القطع بالتكليف، فموضوع المعذّريّة عدم القطع، فضلاً عن القطع بالعدم.

الاتجاه الثاني: إذا كان القطع ناشئاً من أسباب غير عقلائيّة، خصوصاً في الأفراد التي ينحرف فيها الشذوذ إلى أعلى المراتب - كالقطاع - فلس معذّراً. وهذا ما يظهر من المحقق العراقي^١. والمصنّف نقل كلمات المحقق العراقي في الكتاب.

بيانه أنّ المولى إذا رأى العبد كثيراً ما يقطع بأسباب غير عقلائيّة بحيث تضيع الأغراض اللزوميّة عليه، أمكنه الحفاظ على تلك الأغراض اللزوميّة بأحد وجهين. ومرجعهما إلى الردع عن العمل بالقطع لا معذّريّة القطع؛ فإنّا فرّقنا بين أصل حكم العقل بالمنجزية والمعذّريّة، وبين ردع الشارع عن القطع؛ لتوقف أحكام العقل العمليّ المتعلقة بحق المولى على عدم تدخل الشارع. وكلام العراقي ناظر إلى الردع عن القطع التفصيليّ في قطع القطاع، ولا يبحث في أصل المعذّريّة عقلاً.

^١ نهاية الأفكار: ج ٣: ص ٤٤

ولذا لا تخلو تعبير المصنّف عن إشكال في المقام؛ حيث أدرج كلام العراقيّ في المعذريّة، والحال أنّه في إمكان الردع. ويمكن تصحيح عبارته بأن يُقال مراده بـ «ولكنّه ليس بمعذر»: ليس معذر فعلاً لا عقلاً. أمّا الوجهان:

فالوجه الأوّل: الشارع إذا أراد أن يسلب المعذريّة عن القطع الذاتي استطاع بدوّاً أن يتوصّل إلى ذلك بأحد طريقين:

أ. الطريق المباشر، بأن يقول المولى: «يا أيها القطاع بالرخصة وعدم التكليف من أسباب غير موضوعيّة يجب عليك الاحتياط»، أو «لا تعمل بمقتضى قطعك»، أو غير ذلك. وهذا الطريق غير معقول؛ لأنّ الإشكال المذكور سابقاً في الردع عن العمل بالقطع يرجع؛ إذ المفروض أنّ هذا القطاع انكشف له الواقع بحسب اعتقاده. فكيف يُلزمه المولى؟ فإمّا أن يُلزمه بحكم ظاهريّ، وإمّا أن يُلزمه بحكم واقعيّ. وعلى الثاني يلزم اجتماع الضدين اعتقادين. وعلى الأوّل لا يرى القاطع في قطعه احتمال خلاف الواقع واشتباه ملاك الواقع ليأخذ بالحكم الظاهريّ. فلا يرى الخطاب جاداً.

ب. الطريق غير المباشر، بأن يردع عن طريق سلوك الأسباب غير العقلانيّة المفضية إلى حصول القطع الذي لا يكون مصيباً عادةً. فيرى المولى أنّ هذا العبد يعتمد على أسباب كالرؤيا والقرعة وما شابههما فينهاه عن الخوض في هذه الطرق. فينهى المولى عن مقدمات نشوء

القطع الذاتي. وهذا النهي إمّا أن يكون حقيقياً -وهو المجمعول الذي لاحظ المولى مفسدة متعلقه-، وإمّا أن يكون طريقياً -وهو المجمعول لتنجيز الواقع التحريمي على المكلف عبر هذا النهي-. ونحن نقصد النهي الطريقي، فهو لتنجيز الواقع الذي قد يضيع على المكلف عندما يأخذ بالقياس. فيُعاقب على ما هو مصب الملاك النفسي، لا على المقدمات؛ للنهي عن سلوك الطريق. والاضطرار بعد سوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً؛ لأنّه يرجع إلى الاختيار. فقطع القاطع غير معذور لتنجز التكاليف الواقعية بالنهي عن سلوك الطريق نهياً طريقياً.

لأحد وجهين:

الأول أنّ: الشارع ردع عن العمل بالقطع الذاتيّ أو ببعض مراتبه المتطرّفة على الأقلّ، وهذا الردع ليس بالنهي عن العمل بالقطع بعد حصوله، بل بالنهي عن المقدمات التي تؤدّي إلى نشوء القطع الذاتيّ للقطّاع، أو الأمر بترويض الذهن على الاتّزان، وهذا حكم طريقيّ يراد به تنجيز التكاليف الواقعية التي يخطئها قطع القطّاع وتصحيح العقاب على مخالفتها، وهذا أمر معقول، غير أنّه لا دليل عليه إثباتاً.

الثاني أنّ: القطّاع في بداية أمره إذا كان ملتفتاً إلى كونه إنساناً غير متعارفٍ في قطعه، كثيراً ما يحصل له العلم الإجماليّ بأنّ بعض ما سيحدث لديه من قُطوعٍ نافيةٍ غير مطابقةٍ للواقع؛ لأجل كونه قُطّاعاً، وهذا العلم الإجماليّ منجّز.^١

ذكرنا أنّ المحقق العراقيّ يرى إمكان سلب المعذريّة عن القطع الذاتيّ. ولكن لا بطريق مباشر بتوجيه الخطاب إلى القاطع؛ فإنّ ذلك غير معقول؛ لاستحالة اجتماع الضدين ولو اعتقاداً. بل بأنّ يتوسل بخطاب طريقيّ يُراد به تنجيز

^١ الحلقة الثالثة: ص ٥٤

الواقع. وهو خطاب ناهٍ عن سلوك الطريق المفضي إلى حصول القطع بالرخصة. وليس النهي نهيًا حقيقيًا لملاك قائم في نفس متعلقه ولمفسدة في نفس الطريق. بل نهي طريقيٍّ لملاك في ذي الطريق. فتتنجز عليه التكاليف الواقعيّة التي قطع القطّاع بكونها ترخيصيّة. ويصح العقاب على تلك التكاليف الواقعيّة. لا على مخالفة الطريق. ولا نشترط أن يكون بلسان النهي الطريقيّ. بل قد يكون بلسان الأمر، كأن يقول: «آمرك باتباع الطرق العقلائيّة». وبه تُسلب المعذّرية عن القطع.

وهذا الطريق صحيح، ولكن يحتاج إلى دليل إثباتيّ. ولم نجد عليه دليلًا إثباتيًا مفاده أمر أو نهي طريقيّ، مصبّه اتباع الطرق غير العقلائيّة. فإن قلت: يوجد هناك دليل، وهو الدليل الناهي عن العمل بالقياس والاستحسان. فيكون القطع عن طريق القياس والاستحسان غير معذّر. وهو نظير ما ذكره الأخباريون من النهي عن الخوض في المطالب العقليّة وإقحامها في إثبات الأحكام الشرعيّة.

قلنا: ليس هذا النهي نهيًا تكليفيًا طريقيًا لتنجيز التكاليف الواقعيّة. وإنما مفادها إمّا الإرشاد إلى عدم الحجية، وإمّا الدلالة على الحرمة النفسية لسلوك هذه الطرق. فظاهرها نفي الحجية أو الحرمة. وحمل النهي على الطريقيّ يحتاج إلى قرينة؛ لأنّ الأصل في النهي هو أن يكون نفسيًا.

ولكن قد يُقال: يوجد دليل إثباتيّ، وهو السيرة العقلائيّة الممضاة من قبل الشارع؛ حيث إنّ السيرة العقلائيّة بين الموالي والعبيد قائمة على أنّ المولى لا

يرضى سلوك العبد طريقًا غير عقلائيّ يفضي إلى تضييع أغراضه اللزوميّة. فإنّ سلك عبد طريقًا من هذه الطرق ووصل إلى الترخيص، لامه العقلاء. والشارع لم يردع عن هذا النهج العقلائي. فنستكشف الإمضاء. ومعناه أنّ العبد يجب تجنب هذه الطرق.

الوجه الثاني: التمسك بمنجزيّة العلم الإجماليّ. فإذا التفت القطّاع إلى أنّ بعض قطوعاته غير مطابقة للواقع، فيقطع بالترخيص في بعض الأحكام والواقع الإلزام. فيتشكل علم إجماليّ في التدريجيّات. كما إذا نسيت المرأة أيام حيضها، ودارت بين أنّ تكون ثلاثة أيام في أوّل الشهر، وبين أنّ تكون ثلاثة أيّام في وسط الشهر، وبين أنّ تكون ثلاثة أيّام في آخر الشهر. فيحصل لها علم إجماليّ بلزوم ترك ما تتركه الحائض بنحو تدريجيّ، أي: ليست أطرافه مجتمعة في الزمان.

وكذلك التاجر إذا علم بابتلائه ببعض المعاملات الربويّة إمّا غدًا وإمّا بعد أسبوع وإمّا بعد شهر.

فوق البحث: هل العلم الإجماليّ في التدريجيّات منجّز؟ المشهور ذلك. وقال بعضهم لا يعارض إجراء البراءة في الطرف الأوّل غير معارض بالبراءة في الطرف الآخر. فالعلم الإجماليّ غير منجّز.

مقامنا أيضًا من هذا القبيل؛ فإنّ القطّاع التفت إلى سلوكه طرقًا غير عقلائيّة. فإمّا أنّ يكون قطعه بالترخيص اليوم مخالفًا للواقع، وإمّا أنّ يكون قطعه بالترخيص غدًا مخالفًا للواقع، وهكذا. فالقطع بالرخصة مؤمّن مقرون بالعلم

الإجماليّ المنجّز، ولا ينفع. فيكون العلم الإجماليّ منجّزًا للواقع من دون الحاجة إلى أمر أو نهي طريقيّ.

فإن قيل: إنّ القَطَّاع حين تتكوّن لديه قِطوع نافية يزول من نفسه ذلك العلم الإجمالي؛ لأنّه لا يمكنه أن يشكّ في قطعه وهو قاطع بالفعل.

كان الجواب أنّ: هذا مبنيّ على أن يكون الوصول كالقدرة، فكما أنّه يكفي في دخول التكليف في دائرة حقّ الطاعة كونه مقدورًا حدوثًا - وإن زالت القدرة بسوء اختيار المكلف - كذلك يكفي كونه واصلًا حدوثًا وإن زال الوصول بسوء اختياره.^١

ذكرنا أنّ القَطَّاع ومن يسلك الطرق غير العقلانيّة إذا التفت إلى أنّه غير متعارف في قطعه، يحصل له العلم الإجماليّ بوجود بعض الوقائع التي سيبتلي بها ويخوض فيها ويقطع في الترخيص فيها، والحال أنّ الحكم فيها منجز. وهو علم إجماليّ في أمر تدريجيّ، وهو منجز.

ومن الواضح أنّ هذا الوجه إنّما يأتي في القطع بالترخيص، لا في القطع بالإلزام؛ لأنّ العلم الإجماليّ بالترخيص لا أثر له، وإنّما الأثر للعلم الإجماليّ بالتعذير.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٥٤

فإذا قامت أمارتان على تنجيز حكم وعلما بأننا معذورون في أحدهما، لم يكن لهذا العلم الإجمالي تأثير.

الإيراد على الوجه الثاني: العلم الإجمالي منحل حقيقةً، ومع الانحلال الحقيقي لا أثر لمنجزيته؛ فإنه يتقوم بقضية منفصلة ناشئة من احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل طرف من أطراف العلم الإجمالي. فإذا تشكلت المنفصلة تحقق العلم الإجمالي. وأما إن علمنا تفصيلاً بجرمة شرب الإناء الأول خرج عن طرفيته للعلم الإجمالي.

فإذا علمنا في الساعة السادسة بسقوط النجاسة بأحد الإناءين، ثم علمنا بأن هذا الإناء من الإناءين ليس مما يُحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليه، خرج عن طرفيته للعلم الإجمالي.

وفي المقام نقول: نسلم بوجود علم إجمالي في التدريجيات، إلا أنّ المكلف إذا دخل في الطرق وقطع بجواز لحم الأرنب عن طريق غير عقلائي، قال: لا أحتمل المعلوم بالإجمال على هذا الطرف، أي: لا أحتمل وجود حكم إلزامي في هذا الطرف، فخرج الطرف من طرفيته للعلم الإجمالي. فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً؛ لاشتراط احتمال الجامع على الطرف في منجزيته. ونحن لا نحتمل انطباقه على هذا الطرف. فيخرج الطرف عن منجزية العلم الإجمالي. ثم إذا جاء إلى الحكم الثاني قطع أيضاً بالرخصة وخرج عن طرفيته للعلم الإجمالي. وهكذا في الثالث وما بعده إلى آخر الحوادث. نعم. بعد اقتحام جميع الأطراف يعلم بكونه مُخطئاً في أحد القطوع السابقة، وهذا لا يضرّ.

فلا ينفع العلم الإجمالي؛ لأنّ القاطع لا يشك في قطعه، فيخرج متعلق قطعه عن أطراف العلم الإجمالي.

جواب الإيراد: بحث الأعلام مدخلة القدرة في التكليف، ومدخلة العلم في التكليف. أفهما من سنخ واحد؟

المعروف بينهم أنّ القدرة شرط في فعلية التكليف وصحته، ولا يصح خطاب العاجز. فالعاجز عن الصلاة والصوم لا تكون الصلاة والصوم فعلياً في حقّه. بخلاف العلم؛ فإنّه ليس شرطاً في فعليّة التكليف عند المشهور. فوجوب الحج فعليّ في حق المستطيع سواء علم أم لا. فليس العلم بالكبرى ولا العلم بالصغرى دخیلاً في فعلية التكليف. وإنّما العلم دخيل في التنجّز. فلكي يتنجّز التكليف ويكون موضوعاً لاستحقاق العقاب مشروط بالعلم بالكبرى والصغرى.

هذا. ثم وقع بحث في مسألة القدرة التي هي شرط للتكليف وتترتب عليها صحة الخطاب: أهى القدرة الحدوثية؟ أم الحدوثية والبقائية؟

فإذا أوقع الإنسان نفسه في العجز، أئمنع العجز البقائي من صحة التكليف؟ الكلام فعلاً عن انتفاء القدرة بالاختيار، وطُرحت هذه المسألة في موردین: تعجيز النفس عن امتثال التكليف في زمان الواجب. وتعجيز النفس عن امتثال التكليف قبل زمان التكليف.

فقالوا عن التعجيز في زمان الواجب أنّ الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار. فيكون التكليف داخلاً في دائرة حقّ الطاعة.

وقال المشهور عن التعجيز قبل زمان التكليف إنّ المكلف متى كان قادراً على الامتثال في ظرفه، بحيث لو عجز نفسه قبل زمان الوجوب لفوّت الغرض اللزوميّ على المولى في ظرفه، لزمه حفظ المقدمة. فللمولى حق الطاعة في حفظ تكاليفه ولو قبل زمان الوجوب.

هذا عن القدرة، أمّا العلم أفهو كالقدرة؟ فإذا قام بفعل أوجب سلب العلم بالتكاليف المفضي إلى عدم امتثالها، أيقال كما قيل في القدرة؟ أفيجوز أن يُنسى نفسه التكليف إنّ أمكنه ذلك؟ أو أن يضع مانعاً من تعلّم التكليف؟ مقامنا من هذا القبيل: أيجوز سلوك الطريق غير المتعارف ليرتفع العلم بالتكليف به؟ وهل يشمل حق الطاعة مورداً كان المكلف فيه عالماً وقد زال علمه بسوء اختياره؟ فإنّ القطّاع له علم إجماليّ، ولكنّه يسلك طرقاً غير عقلائيّة تؤدّي إلى رفع ذلك العلم.

العقل يحكم بدخول التكليف في دائرة حق الطاعة إذا وصل حدوثاً، وإنّ زال العلم بسوء الاختيار.

فصح أن يُقال: إنّ الوصول كالقدرة. فكما يكفي في دخول التكليف في دائرة حق الطاعة كونه مقدوراً حدوثاً، وإنّ زال بقاءً، كذلك يكفي وصول التكاليف حدوثاً، وإنّ زال بقاءً.

هذا إذا وصلت التكليف ورفعها. أمّا إذا منع من وصولها فذلك ليس له سلوك طريق يوجب سلب وصول الأحكام.

وهذا معنى كون الوصول كالقدرة. فالعلم الإجمالي متى وصل حدوداً تنجز الواقع. وإن زال بعد ذلك.

ومن هذا يتضح أنّ استحالة سلب الحجية عن القطع ليست على إطلاقه. بل يمكن الردع عن العمل بالقطع بتنجز الواقع، إمّا بحكم طريقيّ وإمّا بعلم إجماليّ.

وهناك وجوه أخرى يمكن تنجز الواقع بها على القطاع، كتحويل القطع الطريقيّ إلى قطع موضوعيّ، بأنّ يقول: إذا علمت بالحكم عن طريق الكتاب والسنة فهو حجة. وهو من باب العلم بجعل الحكم في موضوع فعلية الحكم. وإنّما الكلام في الدليل الإثباتيّ على هذا.

وهكذا ينتهي الكلام في بحث القطع. وهناك أبحاث لم يتطرق لها المصنّف، كحجية القطع الحاصل من غير الكتاب والسنة الذي بحثه الشيخ في الرسائل. وسيأتي شيء منه في الدليل العقليّ.

قوله: «قطوع نافية»:

أي: قطوع نافية للتكليف ومرحّصة.

٨٧- تأسيس الأصل عند الشك في الحجية

١٤٤١/٧/٤ - السبت

تأسيس الأصل عند الشك في الحجية:

الدليل إذا كان قطعياً فهو حجة على أساس حجية القطع، وإذا لم يكن كذلك فإن قام دليل قطعي على حجته أخذ به، وأما إذا لم يكن قطعياً وشك في جعل الحجية له شرعاً مع عدم قيام الدليل على ذلك فالأصل فيه عدم الحجية. ونعني بهذا الأصل أن: احتمال الحجية ليس له أثر عملي، وأن كل ما كان مرجعاً لتحديد الموقف بقطع النظر عن هذا الاحتمال يظل هو المرجع معه أيضاً.

ولتوضيح ذلك نطبق هذه الفكرة على خبر محتمل الحجية يدل على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً، وفي مقابله البراءة العقلية (قاعدة قبح العقاب بلا بيان) عند من يقول بها، والبراءة الشرعية، والاستصحاب، وإطلاق دليل اجتهادي يفرض دلالة على عدم وجوب الدعاء.

أما البراءة العقلية فلو قيل بها كانت مرجعاً مع احتمال حجية الخبر أيضاً؛ لأن احتمال الحجية لا يكمل البيان، وإلا لَتَمَّ باحتمال الحكم الواقعي.

ولو أنكرناها وقلنا: إن كل حكم يتنجز بالاحتمال ما لم يقطع بالترخيص الظاهري في مخالفته، فالواقع منجَز باحتماله من دون أثر لا احتمال الحجية.

[٦٠]

وأما البراءة الشرعية فإطلاق دليلها شامل لموارد احتمال الحجية أيضاً؛ لأنّ موضوعها عدم العلم بالتكليف الواقعي، وهو ثابت مع احتمال الحجية أيضاً، بل حتى مع قيام الدليل على الحجية. غير أنّه في هذه الحالة تقدّم دليل حجية الخبر على دليل البراءة؛ لأنّه أقوى منه وحاكم عليه مثلاً، وأما مع عدم ثبوت الدليل الأقوى فيؤخذ بدليل البراءة.

وكذلك الكلام في الاستصحاب.^١

تأسيس الأصل في الشك في الحجية

تارة يكون الدليل قطعياً، فلا إشكال في حجّيته؛ لحجية القطع. وأخرى يكون ظنيّاً ويقوم دليل قطعيّ على حجّيته ولزوم الأخذ به، فلا إشكال في رجوعه إلى حجية القطع؛ فإنّ ما بالعرض يرجع إلى ما بالذات. وثالثة يكون ظنيّاً ويقوم دليل قطعيّ على عدم حجّيته، فحاله واضح. ورابعة يكون الدليل ظنيّاً ولم يقم دليل قطعيّ على حجّيته ولا على عدمها، ونشك في حجّيته. فما هو مقتضى الأصل عند الشكّ في الحجية؟

الوجه الأوّل: الشكّ في الحجية مساوق للقطع بعدم الحجية:

إذا شككنا في حجية الشهرة الفتوائية القائمة على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، المعروف في كلماتهم أنّ الأصل في ذلك عدم الحجية. ولكن ما المراد

^١ الحلقة الثالثة: ص ٥٩-٦٠

بهذا الأصل؟ وكيف يكون الشك مساوفاً للقطع بعدم الحجية؟ في كلماتهم تحليلات لهذا المطلب:

المبنى الأول: الشك في الحجية مساوفاً للقطع بعدمها لأن الحجية من الأحكام الظاهرية. والحكم الظاهري تارة نتكلم عنه في مرحلة الجعل والإنشاء، وأخرى في مرحلة الفعلية - كما هو الحال في الحكم الواقعي -.

ولا إشكال في أن الحكم الظاهري في مرحلة الجعل غير مقيد بالعلم؛ إذ يستحيل أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم.

وإنما النزاع في الفعلية. أفعلية الحكم الظاهري منوطة بالعلم بجعل الحكم الظاهري؟ مسلكان:

المسلك الأول: أخذ العلم بالحكم الظاهري في موضوع الحكم الظاهري؛ إذ لا أثر لوصول الحكم إلى مرحلة الفعلية بغض النظر عن العلم به؛ لأن الأحكام الظاهرية شُرعت لتنجيز الواقع. وتنجيز الواقع فرع العلم.

المسلك الثاني: ما ذهب إليه المصنف من أن الحكم الظاهري كالحكم الواقعي، فعليته متقررة بغض النظر عن الوصول؛ لأن حقيقة الحكم الظاهري إبراز الملاك الأهم. وهذا أمر متقرر في نفس الأمر والواقع بغض النظر عن علم المكلف به. غايته أن الحكم الظاهري ينتج بوصوله كالعلم الواقعي.

فعندما يتنازع الأخباري مع الأصولي في الشبهة التحريمية الحكمية، هناك حكم واحد، سواء علم به الأخباري وغفل عنه الأصولي أم بالعكس.

إذا اتضح ذلك نقول في المقام: إذا شككنا في الحجية ذكر المشهور إنّ الشكّ في الحجية مساوق للقطع بعدمها. بمعنى أنّ الشكّ في الحجية الجعليّة مساوق للقطع بعدم الحجية الفعلية.

ولكنّ المصنف لا يقبل هذا التحليل المبني على أخذ العلم في الفعلية، لم يفسّر هذا الأصل بهذا التخريج. فالتجأ إلى المبني الثاني.

المبني الثاني: كل الآثار الثابتة على تقدير القطع بعدم الحجية تثبت في صورة احتمال الحجية. ولذا كان الشكّ في الحجية مساوقاً للقطع بعدمها، بمعنى اتحاده معه في النتيجة والأثر.

فإذا شككنا في حجية الشهرة الفتوائية وقامت شهرة فتوائية على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فما هو الموقف والوظيفة الجارية للمكلف بغضّ النظر عن هذا الاحتمال؟ لا يخلو من أمور:

1 - كانت الوظيفة قبل قيام الشهرة الفتوائية البراءة العقلية، أتنغير البراءة بعد مجيء هذا الاحتمال؟ قاعدة قبح العقاب بلا بيان تقرّر أن الحكم هي البراءة ما لم يتم بيان. واحتمال حجية الشهرة الفتوائية ليس بياناً.

2 - كانت الوظيفة الاحتياط العقلية، ثم قامت الشهرة المحتملة حجيتها. يحكم العقل بحق الطاعة ولا يرفع يده عن حق الطاعة إلا بإحراز المعذر. فلا يزال موضوع الاحتياط العقلي باقياً.

3 - كانت الوظيفة الاستصحاب. المكلف على يقين سابق بعدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، وبعد قيام الشهرة يشكّ فيستصحب عدم الوجوب، ولا يرفع يده عن الاستصحاب إلا بقيام دليل على الحجية.

4 - كانت الوظيفة البراءة الشرعيّة. وهي لا تتغيّر بعد قيام الاحتمال؛ لأنّ موضوعها عدم العلم بالتكليف الواقعيّ، والمكلف بعد قيام الشهرة لا يعلم بالتكليف الواقعيّ. بل حتى لو ثبتت حجية الشهرة الفتوائية؛ فإنّ موضوع البراءة يبقى؛ إذ لم يحصل للمكلف علم بالتكليف. ولذا وقع بحث تقديم الأمانة على البراءة مع بقاء موضوع البراءة. فأتوا بنكتة الحكومة بناءً على جعل العلميّة وتتميم الكشف. تأتي زيادة بيان لذلك. ويأتي المورد الخامس أيضاً.

٨٨- تأسيس الأصل عند الشك في الحجية ٢

١٤٤١/٧/٥ - الأحد

وأما الدليل الاجتهادي المفترض دلالة بالإطلاق على عدم الوجوب فهو حجة مع احتمال حجية الخبر المخصّص أيضاً؛ لأنّ مجرد احتمال التخصيص لا يكفي لرفع اليد عن الإطلاق.

ونستخلص من ذلك: أنّ الموقف العملي لا يتغيّر باحتمال الحجية، وهذا يعني أنّ احتمالها يساوي عملياً القطع بعدمها.

ونضيف إلى ذلك أنّ بالإمكان إقامة الدليل على عدم حجية ما يشكّ في حجّيته، بناءً على تصوّرنا المتقدّم للأحكام الظاهرية، حيث مرّ بنا أنّه يقتضي التنافي بينها بوجوداتها الواقعية، وهذا يعني أنّ البراءة عن التكليف المشكوك وحجّية الخبر الدالّ على ثبوته حكمان ظاهريان متنافيان، فالدليل الدالّ على البراءة دالّ بالدلالة الالتزامية على نفي الحجّية المذكورة، فيؤخذ بذلك ما لم يتم دليل أقوى على الحجّية.^١

ذكرنا أنّ الوظيفة إذا كانت البراءة الشرعية وقامت شهرة فتوائية مثلاً على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وشككنا في الحجّية، شمل دليل البراءة المورد؛

^١ الحلقة الثالثة: ص ٦٠

لأنّ موضوع البراءة عدم العلم بالتكليف الواقعيّ. وعدم العلم ثابت حتى مع قيام الشهرة الفتوائية؛ فإنّ المكلف ليس عالماً بالواقع. وترقى المصنّف إلى صورة العلم بالحجّة؛ لأنّ موضوع البراءة ما زال متحقّقاً. وهذا يحتاج إلى بيان:

وقع الخلاف بينهم في موضوع البراءة والاستصحاب:

١ - موضوعهما عدم الحجّة، فمفاد حديث الرفع: رفع ما لم تقم عليه الحجّة، الأعم من الحجية الواقعيّة والظاهرية. فإذا دل دليل على حجية خبر الثقة قامت الحجّة وارتفع موضوع البراءة ويكون المورد من الورود لا الحكومة؛ فإنّ إدخال خبر الثقة تحت دائرة الحجية يحتاج إلى تعبّد، ولكنّ عدم شمول دليل البراءة بعد ذلك وجدائيّ. وهو ضابط الورود.

فالشكّ في الحجية شكّ في وجود الدليل الوارد، ومعه لا موجب لرفع اليد عن دليل البراءة؛ لأنّ موضوعه عدم الحجّة. ويتنقح موضوع البراءة.

٢ - موضوعهما عدم العلم بالتكليف الواقعيّ، فأيّ تكليف واقعيّ لم يُعلم مرفوع عن الأئمّة. فإذا قام دليل على حجية خبر الثقة، وقام خبر ثقة على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال. فما نسبة دليل خبر الثقة إلى البراءة؟ المفروض أنّ موضوع البراءة عدم العلم بالواقع حتى لو قام الدليل الظنيّ الحجّة. فموضوعه متحقّق. ولا إشكال في تقديم دليل حجية خبر الثقة على دليل البراءة. ولكنّ الكلام في نكته التقديم. وهنا نكتتان:

أ. الأقوائية؛ إذ كل مورد دار الأمر فيه بين رفع اليد عن أحد الدليلين بنحو يوجب إلغاء ذاك الدليل، وبين التصرف في الآخر بنحو يوجب تخصيصه، كان مقتضى الأخصيَّة: التخصيص دون الإلغاء. ومثاله الدوران بين الاستصحاب وبين الفراغ والتجاوز. فإذا شكّ المكلف في الإتيان بفاتحة الكتاب بعد الدخول في السورة، اقتضت قاعدة التجاوز: قرأت الفاتحة، واقتضى الاستصحاب: لم تقرأها. ولو قدمنا الاستصحاب على التجاوز لم يبق مورد للتجاوز وصارت قاعدة التجاوز ملغاة، بخلاف العكس؛ فإنّ للاستصحاب موارد أخرى.

ومقامنا من هذا القبيل؛ فإنّ تقديم البراءة على حجية خبر الثقة يستلزم عدم بقاء مورد لخبر الثقة؛ فإنّه إذا دل على الإلزام تقدمت عليه البراءة، وإذا دلّ على الترخيص لم نحتاج إليه بعد وجود البراءة. وهذا يعني أقوائية دليل حجية خبر الثقة على دليل البراءة.

ب. الحكومة؛ لأنّ مفاد دليل جعل الحجية: جعل العلميّة. فيكون المكلف عالماً بالواقع تعبدًا ويكون دليل الحجة ناظرًا إلى دليل البراءة، ويرتفع موضوع البراءة تعبدًا فيكون من الحكومة.

5 - كان لنا دليل اجتهاديّ يدل بإطلاقه على الترخيص. فإذا قامت الشهرة الفتوائية على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال بحيث لو كانت حجة لكانت مخصّصة لإطلاق الدليل المرخص. فيكون المورد من الشكّ في المخصص، فيُنفي التخصيص بأصالة الإطلاق أو أصالة

الظهور. فيُرجع إلى عموم العام وإطلاق المطلق لنفي التخصيص والتقييد المشكوك. واحتمال التخصيص لا يوجب التخصيص؛ فإنّ مرجع التخصيص إلى قيام الحجة على المخصص. ولولا قيام الحجة فلا معنى لرفع اليد عن العام أو المطلق.

وبناءً على هذا الوجه لا نحتاج إلى دليل يدلّ على عدم الحجية ويعالج لنا الشكّ؛ لأنّ نفس الشكّ في الحجية يساوق العدم.

الوجه الثاني: هناك بيان ينفي الحجية

فيُمكن الإسناد إلى الشارع القول بعدم الحجية. وأمّا على الوجه الأول فلا يمكن إسناد عدم الحجية إلى الشارع، وإنّ كانت النتيجة العملية نتيجة عدم الحجية.

وهو البيان الذي سيذكره المصنف في القسم الثاني من الكتاب تحت عنوان "مورد جريان الأصول العملية الشرعية".^١ وقد وضّح المصنف هذا المطلب هناك بمقدمات خمس:

١- النسبة بين البراءة عن الواقع وبين الحجية أنّهما حكمان ظاهريان في عرض واحد، شرّعاً لحفظ الواقع في موارد التزاحم الحفظي. غايته أنّ الحكم الظاهريّ في الحجية لأجل ملاك الكشف، وفي الأصل مراعاة نوع الحكم المحتمل.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٣٢٧

٢- الحكمان الظاهريّان المختلفان متنافيان بوجوديهما الواقعيّين، سواء وصلاً أم لا؛ فإنّ المصنّف يرى الأحكام الظاهريّة كالأحكام الواقعيّة متنافية، خلافاً لما نسبته إلى السيد الخوئيّ من عدم المنافاة بين الأحكام الظاهريّة بوجودها الواقعيّ، وأنّ التنافي فرع الوصول.

٣- نتيجة المقدمتين السابقتين: البراءة منافية للحجية المشكوكة.

٤- مقتضى المنافاة عدم الحجية واقعاً وثبوتاً ونفيها في وعاء التشريع.

٥- لنا دليل على ثبوت البراءة كحكم ظاهريّ؛ لأنّ دليل البراءة أمارة، وله مدلولان: مدلول مطابقٍ وهو تشريع الشارع البراءة في الشكّ في التكليف. ومدلول التزاميّ وهو نفي الحجية المشكوكة؛ لما عرفت من المنافاة بين ثبوت البراءة وبين ثبوت الحجية المشكوكة.

وبناءً على هذا يمكن نفي الحجية المشكوكة بلا حاجة إلى البراءة الطوليّة. فيمكن إسناد عدم جعل الحجية إلى الشارع.

٨٩- تأسيس الأصل عند الشك في الحجية ٣

١٤٤١/٧/٦ - الاثنين

وقد يقام الدليل على عدم حجّية ما يشكّ في حجّيته من الأمارات بما اشتمل من الكتاب الكريم على النهي عن العمل بالظنّ وغير العلم، فإنّ كلّ ظنّ يشكّ في حجّيته يشمله إطلاق هذا النهي. [٦١]

وقد اعترض المحقّق النائيني -قدّس الله روحه- على ذلك: بأنّ حجّية الأمانة معناها جعلها علماً؛ لأنّه بنى على مسلك جعل الطريقة، فمع الشكّ في الحجّية يشكّ في كونها علماً، فلا يمكن التمسك بدليل النهي عن العمل بغير العلم حينئذٍ؛ لأنّ موضوعه غير محرز.^١

كان البحث في تحليل ما هو المعروف بينهم من أنّ الأصل عند الشكّ في الحجية عدم الحجّية. وقلنا أنّ التحليل الأوّل لهذا الأصل هو أنّ الشكّ في الحجية الجعلية يساق القطع بعدم الحجية الفعلية؛ لأنّ فعلية الحكم الظاهري منوطة بالعلم.

والتحليل الثاني أنّ المراد بذلك المساوقة من حيث النتيجة العملية. فلا حاجة إلى معالجة الشكّ.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٦٠-٦١

الوجه الثاني لمعالجة الشكّ كان التمسك بإطلاق دليل البراءة في مدلوله الالتزاميّ. وهو عدم تشريع حكم ظاهري في مورد البراءة. وغايته إنّ قام دليل تامّ على تشريع حكم ظاهريّ - كدليل حجية خبر الثقة - كان مقدّمًا على دليل البراءة، ورفعنا اليد عن إطلاق المدلول الالتزاميّ بالدليل الدال على حجية خبر الثقة. ويكون مقتضى الجمع حينئذٍ عدم تشريع البراءة في مورد وجود خبر الثقة.

الوجه الثالث: التمسك بالأدلة الناهية عن العمل بالظن

كقوله - تعالى -: ﴿ لا تقف ما ليس لك به علم ﴾ وقوله - تعالى -: ﴿ إنّ الظن لا يغني من الحق شيئاً ﴾ وغيرهما. وهذه الأدلة تشير إلى كبرى كلية، وهي أنّ كلّ ظن يحرم العمل به. ومقتضاه تأسيس قاعدة كلية بدليل اجتهاديّ، وهو المرجع عند الشكّ. فإذا قام دليل على حجية ظنّ خاص - كالدليل الدال على حجية خبر الثقة - رفعنا اليد عن الأدلة الدالة على حرمة العمل بالظن وخصصناها. وإذا شككنا في أنّ الشهرة الفتوائية أيجوز اتباعها كان الشكّ شكّا في التخصيص. والمرجع عند الشكّ في التخصيص هو التمسك بالإطلاق.

فالمستمسك في الوجهين وإنّ كان الدليل الاجتهاديّ، إلا أنّ المرتكز في الوجه السابق كان إطلاق دليل البراءة، وفي هذا الوجه إطلاق الأدلة الناهية عن العمل بالظنّ.

وهذا الوجه الذي ذكره الشيخ الأعظم.

الإيراد على الوجه الثالث:

اعترض النائي على هذا الاستدلال في أجود التقارير^١ ولم يتعرض له في الفوائد. وحاصل اعتراضه أنّ النسبة بين الدليل الدال على حجية الظن الخاص وبين الدليل الناهي عن العمل بالظن هي نسبة الحكومة لا نسبة التخصيص كما أفاده الشيخ الأعظم. فلا يأتي كلام الشيخ الأعظم. فمفاد دليل حجية خبر الثقة أنّ خبر الثقة علم. ونسبته إلى الدليل الناهي عن العمل بما ليس بعلم، نسبة الحكومة التضييقيّة. فالشك شك في الحكومة لا في التخصيص. وفرق بين الشك في التخصيص وبين الشك في الحكومة؛ فإنّ العام يُمكن الرجوع إليه في الأوّل دون الثاني؛ لأنّه تمسك بالدليل في الشبهة المصداقيّة. فإذا شككنا في خروج العالم النحوي من «أكرم العلماء» أمكن التمسك بالعام؛ لأنّ العالم النحوي مصداق له. وأمّا إذا شككنا في جعل العلمية للشهرة الفتوائية لتخرج الشهرة الفتوائية عن موضوع النهي عن العمل بالظن، كان الشك شكّا في موضوع الدليل الناهي. فالتمسك بالدليل الناهي تمسك بالعام في الشبهة الموضوعيّة، أي: تمسك بالدليل قبل إحراز موضوعه. وإن شئت قلت: حيث يعالج الحاكم موضوع المحكوم، كان الشك في الحكومة شكّا في الموضوع. فلا معنى للتمسك بالدليل المحكوم.

الجواب الأوّل عن الإيراد:

^١ أجود التقارير: ج ٣: ص ١٤٨

أجاب المصنف عن هذا الإيراد بأنّ في مفاد الأدلة الناهية عن العمل بالظن محتملين:

١ - مفادها بيان الحكم التكليفيّ وهي الحرمة المولويّة الشرعيّة والمبغوضيّة. فالنهي الوارد فيها يدل على حرمة العمل بالظن حرمة شرعيّة.

٢ - مفادها الإرشاد إلى عدم الحجية للظنّ.

وإنّما يصح كلام النائي على الاحتمال الأوّل. وأمّا على الاحتمال الثاني فالنسبة بين الدليلين التخصيص، ويكون الشكّ شكّاً في التخصيص.

ففي كلام المصنّف ثلاث دعاوى:

الدعوى الأولى: إنّ كان مفادها النهي التكليفيّ كان الشكّ شكّاً في الحكومة؛ لأنّ مفاد الأدلة الناهية: يحرم العمل بكلّ ظنّ. ومفاد دليل خبر الثقة: خبر الثقة علم. فيكون الشكّ شكّاً في الحكومة، والتمسك بالمحكوم فيه تمسك بالدليل في الشبهة المصداقيّة.

الدعوى الثانية: إنّ كان مفادها النهي الإرشاديّ كان الشكّ شكّاً في التخصيص؛ لأنّ مفاد الأدلة الناهية: كلّ ظنّ ليس بحجّة أو ليس بعلم. ومفاد دليل حجية خبر الثقة: خبر الثقة حجّة أو علم. والنسبة بين الدليلين العموم والخصوص المطلق. فالشكّ شكّ في التخصيص. ويمكن نفيه بالتمسك بالإطلاق.

يأتي بيان الدعوى الثالثة.

٩٠ - تأسيس الأصل عند الشك في الحجية ٤

١٤٤١/٧/٧ - الثلاثاء

وجواب هذا الاعتراض: أنّ النهي عن العمل بالظنّ ليس نهيًا تحريميًا، وإنّما هو إرشاد إلى عدم حجّيته، إذ من الواضح أنّ العمل بالظنّ ليس من المحرّمات النفسية، وإنّما محذوره احتمال التورّط في مخالفة الواقع، فيكون مفاده عدم الحجّية. فإذا كانت الحجّية بمعنى اعتبار الأمانة علمًا فهذا يعني أنّ مطلقات النهي تدلّ على نفي اعتبارها علمًا، فيكون مفادها في رتبة مفاد حجّية الأمانة، وبهذا تصلح لنفي الحجّية المشكوكة.^١

الدعوى الثالثة: ظاهر سياقها النهي الإرشاديّ، وإنّ كان النهي لو حُلّي ونفسه ظاهرًا في بيان الحكم المولويّ لا الإرشاديّ. ففي المقام قرينة توجب رفع اليد عن هذا الظهور الأوليّ، وهي الارتكازات الواضحة ومناسبات الحكم والموضوع؛ إذ لا يُحتمل عرفًا كون نفس اتباع الظنّ بما هو اتباع للأمانة الظنيّة ذا مفسدة كامنة في متعلقه بغضّ النظر عن الواقع بحيث يكون مبغوضًا تكليفيًا كشرب الخمر. فإذا قامت شهرة فتوائية على حكم ترخيصي أو إلزاميّ واتباع المكلف هذه الشهرة واتفق كونه موافقًا للواقع، لا نحتمل ارتكابه الحرمة.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٦١

فيكون النهي طريقاً وإرشاداً إلى عدم الحجية. كما في قوله: ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾ في حجية خبر الثقة. ولهذا ورد في هذه الأدلة الإشارة إلى الواقع: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾. فهي ناظرة إلى إحراز الواقع.

نعم. ينبغي التأمل في المساوقة بين النهي الطريقي وبين النهي الإرشادي إلى عدم الحجية. أ هناك فرق بينهما؟ الصحيح وجود الفرق؛ فإنَّ عنوان الإرشاد إلى الحجية أو عدمها غاية ما يستفاد منه الإخبار عن اعتبار الشارع الأمانة أو عدم اعتباره. فإنَّ كان حجة ثبت حكم ظاهري وظيفه التنجيز والتعذير. وإنَّ لم يكن حجة أنَّ الشارع لم يجعله حجة، ولا يتنجز به شيء من الواقع ولا يُعتذر به.

وأما النهي الطريقي فمعناه أنَّ نفس هذا النهي ينجز الواقع الذي فات على الواقع بسلوكه على الأمانة، نظير ما ذكره العراقي في قطع القطاع؛ حيث قال: يمكن للمولى أن يردع عن العمل بالقطع بالنهي الطريقي، وهذا النهي الطريقي هو الذي ينجز الواقع.

أما عدم الحجية فغاية ما يقتضيه أنَّ هذا ليس بحجة، ولا يتنجز به الواقع إذا خالفه كالنهي الطريقي. بل لا بد من تنجز الواقع بمنجز آخر. فمرجع الأمر والنهي الطريقي إلى مجعول في لوح التشريع بنحو الطريقة، لا إلى عدم الحجية.

والمصنف يقول: ظاهر النهي عن العمل بالظن هو الإرشاد إلى عدم الحجية.

فتبيّن من جميع ذلك أنّ ظاهر سياق النهي عن العمل بالظن الإرشاد إلى عدم الحجية. فإذا جاءنا دليل ودلّ على حجية خبر الثقة كانت نسبته إلى الدليل الناهي نسبة التخصيص، والشكّ فيه يكون شكّاً في التخصيص، ويُنفى بأصالة الإطلاق.

فاعترض النائي على الشيخ الأعظم غير تامّ.

الجواب الثاني عن الإيراد:

لم يناقش المصنف النائي في أنّ الشكّ إذا كان شكّاً في الحكومة أ يكون المورد من التمسك بالدليل في الشبهة المصداقية. بل قد يظهر منه تأييد ما ذكره النائي على تقدير النهي التكليفيّ. والنائي يذكر كبرى في مورد الشكّ في التخصيص يصح التمسك بالعامّ بنفي احتمال التخصيص. وأمّا في الشكّ في الحكومة فلا يصح التمسك بالمحكوم. أفهذه الكبرى كما أفاده النائي؟ ذهب جمع إلى عدم الفرق بين الشكّ في الحكومة وبين الشكّ في التخصيص، وكلاهما ينفيان بأصالة العموم أو الإطلاق في الدليل الأوّل؛ لأنّ الحكومة تخصّص لبّاً وحقيقة، وإنّما الاختلاف في اللسان. ومجرده لا يجعل المورد شبهة مصداقية.

وتعميقه بأنّ الدليل إذا قال: «يحرم الربا» ثم قال الآخر: «لا ربا بين الولد ووالده» فما ذا يُراد بالربا في لسان الدليل الأوّل؟ مطلق الزيادة؟ أم الزيادة بحسب نظر الشارع؟

إنَّ كان المراد بالربا مطلق الزيادة كانت الزيادة بين الوالد وولده ربا. وكان الدليل الثاني مخرجًا له تعبدًا وإنَّ كان باقياً تحت الدليل الأوّل وجداناً. وإنَّ كان المراد الزيادة بنظر الشارع، لم يدخل الربا بين الوالد وولده رباً أصلاً. ولا تكون النسبة حينئذٍ بين الدليلين الحكومة، بل يكون خارجاً تخصصاً. والظاهر من كلمات القوم الاحتمال الأوّل، فلا يرون الربا خصوص ما يراه الشارع رباً، ولا يرون العالم خصوص من يراه الشارع عالماً. فعلى هذا: أيكون الشكّ في الحكومة من الشبهة المصدقيّة؟ إنَّ بنينا على أنّ المراد بالعنوان العنوان الحقيقي لا خصوص ما يراه الشارع، وشككنا في وجود دليل يقول: «النحوي ليس بعالم» أمكن نفي التخصيص بالدليل الأوّل.

نعم. إنَّ بنينا على أنّ المراد بالعنوان خصوص ما يراه الشارع، كان شكنا شكّاً في أنّ الشارع يرى النحوي عالماً أم لا. وكانت الشبهة مصدقيّة. ومقامنا من هذا القبيل؛ إذ لنا دليل يقول: «يحرم اتباع كل ظن»، ثم جاء دليل وأخرج خبر الثقة. وشككنا في خروج الشهرة الفتوائية، شملها الدليل ما لم يُعلم خروجها.

نعم. لو كان المراد بالدليل الأوّل: رحم اتباع ما يراه الشارع ظناً صح ما ذكره النائيني.

الجواب الثالث عن الإيراد:

أفاد السيد الخوئي أنّا نسلّم كون المورد من الحكومة، ولكنّ التسليم بالحكومة لا يجعل المورد من موارد الشكّ في الحكومة، بل نعلم بعدم الحكومة في مورد الشكّ في الحكومة؛ لما عرفت سابقاً من أنّ الشكّ في الحجية مساوق للقطع بعدم الحجية؛ لاشتراط الوصول في الحجية الفعلية. فالحكومة بمعنى الفراغ عن وصول دليل الحجية. أمّا قبل الوصول فليس خبر الثقة علماً، والشكّ في حجّيته مساوق لعدمها. فما لم تصل فهي ليست بعلم قطعاً. فالدليل الأوّل يشمل هذا الظنّ.

ولو كان مجرّد الشكّ كافياً لما صحّ التمسك بأدلة الأصول العملية؛ إذ نحتمل قيام حجة على حرمة لحم الأرنب، فنحتمل جعل العلمية، فيكون الشكّ شكّاً في الحكومة والتمسك بدليل البراءة تمسكاً بالدليل في الشبهة المصداقية. راجع مصباح الأصول.^١

^١ مصباح الأصول: ج ٢: ص ١١٢

٩١- تأسيس الأصل عند الشكّ في الحجية ٥ - مقدار ما يثبت بدليل
الحجّية

١٤٤١/٧/٩ - الخميس

كان الكلام في التعليق الملحق بالبحث عن النهي الوارد عن التمسك بالظنّ لإثبات أنّ الأصل عند الشكّ في الحجية هو عدم الحجية. وقلنا إنّ النائي أورد على التمسك بهذه الأدلة بأنّه تمسك بالدليل في الشبهة المصدقيّة. وقد أجبنا عنه بأنّ الشكّ من الشكّ في التخصيص لا من الشكّ في الحكومة. ووصلنا إلى إيراد السيد الخوئيّ، وهو أنّنا وإن قلنا إنّ الشكّ في الحكومة يرجع إلى التمسك بالدليل في الشبهة المصدقيّة، ليس المورد من الشكّ في الحكومة؛ لأنّ الحكومة فرع العلم بالحجّية. وأمّا مع الشكّ في الحجّية فنحزر عدم الحجّية؛ لما ذكرنا من أنّ فعليّة الحكم الظاهريّ منوطة بالعلم والوصول. فما لم يُعلم بالحجّية نقطع بعدم الحجّية الفعليّة. وأمّا الحجّية في لوح التشريع فمما لا يترتب عليها أثر. فالحكومة متوقفة على الوصول، وعند عدم الوصول نقطع بعدم الحكومة.

وأضاف إليه السيد الخوئيّ إشكالاً نقضياً، وهو أنّه لو لم يصح التمسك بالعمومات عند الشكّ في الحجّية لاحتمال ثبوت الحجة في الواقع، لما صح التمسك بالأصول العملية في شيء من الموارد؛ لاحتمال وجود الحجة على التكليف.

فدليل البراءة يقول: «رُفِعَ عن أمتي ما لا يعلمون» وموضوعه عدم العلم. ونسبة دليل الحجية إلى دليل البراءة نسبة الحكومة؛ فإنّ مفاده أنّ خبر الثقة علم تعبدًا. فإذا أحرزنا الحجية أحرزنا الحكومة. وإذا شككنا في الحجية فنشكّ في الحكومة، ويكون التمسك بدليل البراءة تمسكًا بالدليل في الشبهة المصدقيّة.

وكذا مورد الاستصحاب؛ فإنّ موضوع الاستصحاب عدم العلم برفع الحالة السابقة، ونسبة دليل الحجية إلى دليل الاستصحاب الحكومة، فالشكّ في الحجية يكون شكًا في الشبهة المصدقيّة.

ولا فرق في ذلك بين الشك في وجود الحجة لشبهة حكمية، وبين الشكّ في وجود الحجة لشبهة موضوعيّة. فإذا كانت لنا شهرة فتوائية على التكليف وشككنا في حجيتها كانت الشبهة حكميّة. وإذا علمنا بحجية خبر الثقة وشككنا في قيام خبر الثقة، كانت الشبهة شبهة موضوعيّة. وكلا الشكين ممن قبيل الشك في الحكومة. وتسالم الفقهاء على إمكان التمسك بالأصول العمليّة في مثل هذه الموارد.

فإذا شككنا في وجود الحجية بنحو الشبهة الحكمية أو الموضوعيّة نقطع بعدم الحجية؛ لأنّ الشكّ في الحجية مساوق للقطع بعدمها، والحكم الظاهري منوط بالعلم والوصول. فما لم يصل ليس فعليًا. فما أفاده الميرزا محل نظر.

دفع الجواب الثالث:

هذا ولكن الميرزا النائني له أن يجيب عن هذا النقض بأن موضوع الأصول العملية هو عدم العلم بالتكليف مع فرض عدم قيام الأمانة؛ فإن دليل البراءة ليس له مورد مع وجود أمانة على التكليف. وهذا يعني أن موضوع البراءة الفعلية: الشك في التكليف مع عدم وجود أمانة على التكليف.

فللميرزا أن يقول: الجزء الأول من الموضوع وجدائي، والجزء الثاني يثبت بالاستصحاب. وبضم الاستصحاب إلى الوجدان ينتقح موضوع البراءة الشرعية. فنجري البراءة في طول عدم وجود الأمانة على التكليف. فلا يرد الإشكال النقضي.

أما في المقام فلنا أدلة النهي عن العمل بالظن. وهذا النهي عن اتباع الظن موضوعه مركب من الظن ومن عدم قيام دليل على حجية الظن. أما الظن فيحرز بالوجدان، وأما عدم قيام الدليل على الحجية فبالاستصحاب. فالإشكال النقضي لا يرد في المقام.

ولكن قد يقال: بناءً على هذا التحليل لا يكون التمسك بالدليل تمسكاً بالدليل في الشبهة المصداقية؛ لأن الاستصحاب ينقح موضوع النهي عن العمل بالظن، فلا يكون المورد شبهة مصداقية. ولعل النائني يدعي الشبهة المصداقية بغض النظر عن التمسك بالاستصحاب عدم الحجية. وإلا فله بحث مستقل في استصحاب عدم الحجية.

فيتم كلام الميرزا النائني. نعم. الصحيح عدم رجوع الشك في الحكومة إلى الشبهة المصداقية بل إلى الشك في التخصيص الزائد.

المراد بالنهي في الأدلة الناهية عن العمل بالظن

هناك عدة اتجاهات في تحليل المراد بالآيات الناهية عن العمل بالظن:

١- النهي تكليفيّ نفسيّ مولويّ، كحرمة شرب الخمر. وقلنا إنّ خلاف المرتكزات وبعيد.

٢- النهي طريقيّ لغرض تنجيز الواقع. وقد ذكرنا الفرق بين النهي الطريقيّ وبين النهي النفسيّ وبين النهي الإرشاديّ. فالنهي النفسيّ نهي حقيقيّ لملاك في متعلقه. والنهي الطريقيّ نهي عن سلوك الطريق لأجل تنجيز الواقع.

٣- النهي إرشاد إلى عدم الحجية. فيكون الدليل الدال على الحجية مخصّصاً لهذه الأدلة.

٤- النهي إرشاد إلى حكم عقليّ أو عقلانيّ واضح، وهو أنّ العمل بالظن عمل بغير مؤمن. وهو غير صحيح بحكم العقل والعقلاء.

فالعقل يقول: إذا شككت في النبوة تحتل ثبوت مدعى النبي، فيحكم العقل بلزوم دفع الضرر. ولا يمكن الاعتماد على الظن في دفع الضرر. بل لا بد من الاتكاء على العلم أو ما ينتهي إلى العلم. فالآيات ترشد إلى حكم عقليّ وهو لزوم العمل بالمؤمن. وليس في مقام النهي المولويّ، ولا الإرشاد إلى عدم الحجية.

ويشهد له أنّ أكثر هذه الآيات وردت في سياق التنديد بالكفار المعتمدين على الظنون والتخمينات. فهي في مقام المحاجة. وهذا كاشف عن كونها قاعدة عقلية أو عقلانية مفروغ عنها؛ إذ المسألة الشرعية لا تتناسب المحاجة.

وإن لم تكن الآيات ظاهرة في هذا، فلا أقلّ يكون هذا الاحتمال مانعاً عن استظهار المحتملات السابقة. فتكون الآيات أجنبيّة عن محل البحث -أي: الشكّ في الحجية-؛ فإنّها ليست نهيّاً مولويّاً ولا طريقيّاً.

مقدار ما يثبت بدليل الحجية

هذا العنوان لا أثر له في كلمات الأصوليين، وإنّما بحثوا ما ذيل هذا العنوان في مثبتات الأمارات والأصول في تنبيهات الاستصحاب. والمصنّف ذكر هذا المطلب في المبادئ العامة.

وهنا عدة نقاط:

النقطة الأولى: تحديد محل البحث

مرّ بنا اصطلاح "الأصل المثبت" في باب الاستصحاب من الحلقة الثانية. والمراد بذلك أنّنا نلاحظ المدلول المطابقيّ للدليل، وهو تمام مفاد الشيء. وأخرى نلاحظ المدلول التضمينيّ، وهو بعض مفاد الشيء. وثالثة نلاحظ المدلول الالتزاميّ، وهو الخارج عن مفاد الشيء.

فإذا جاءنا ثقة وقال: «زيد يحترق» كان اللفظ دالّاً، وكان مدلوله المطابقيّ تمام مفاد اللفظ، وهو إثبات الاحتراق لزيد، وانتقال الذهن من اللفظ إلى المفاد دلالة. ولازم المفاد موت زيد مثلاً.

ثم إنّ اللازم تارة غير شرعيّ، وأخرى شرعيّ. والثاني مباشر تارة وغير مباشر أخرى. والثاني إمّا بواسطة شرعيّة، وإمّا بواسطة غير شرعيّة.

فإذا أخبرنا الثقة أنّ الولد ما زال حيًّا، كان لازم الحياة العقليّ أنّه يتنفس وينبض قلبه. ولازمها العادي نبات اللحية مثلاً. وكلاهما غير شرعيّين.

وأما اللازم الشرعيّ المباشر فكوجوب إخراج زكاة الفطرة عن الولد، اللازم لحياته. وكذا إذا نذر أنّ يتصدق إذا كان الولد حيًّا. فوجوب التصديق لازم حياة الولد الشرعيّ.

وأما اللازم الشرعيّ غير المباشر بواسطة شرعيّة فكبطلان بيع ماله، اللازم لحرمة التصرف في ماله، اللازم لحياته. وكذا لازم حياة الزوج كون الزوجة ذات بعل، ولازم كونها كذلك حرمة الزواج منها.

وأما اللازم الشرعيّ غير المباشر بواسطة غير شرعيّة فكما إذا نذر أنّ يتصدق إذا نبتت اللحية لولده، فلازم حياة الولد نبات اللحية، ولازم نبات اللحية وجوب الوفاء بالنذر. فوجوب الوفاء بالنذر أثر شرعيّ للحياة بواسطة غير شرعيّة.

ومحل البحث في الأصل المثبت في اللوازم غير الشرعيّة، عقليّة كانت أم عاديّة، وكذا اللوازم الشرعيّة غير المباشرة بواسطة غير شرعيّة.

٩٢- مقدار ما يثبت بدليل الحجية ٢

١٤٤١/٧/١١ - السبت

مقدار ما يثبت بدليل الحجية:

وكّلما كان الطريق حجةً ثبت به مدلوله المطابقي، وأمّا المدلول الالتزامي فيثبت في حالتين بدون شكٍّ، وهما:

أوّلاً: فيما إذا كان الدليل قطعياً.

وثانياً: فيما إذا كان الدليل على الحجية يرتّب الحجية على عنوانٍ ينطبق على الدلالة المطابقية والدلالة الالتزامية على السواء، كما إذا قام الدليل على حجة عنوان "الخبر" وقلنا: إنّ كلاً من الدلالة المطابقية والدلالة الالتزامية مصداق لهذا العنوان.

وأما في غير هاتين الحالتين فقد يقع الإشكال، كما في الظهور العرفي [٦٢] الذي قام الدليل على حجّيته فإنّه ليس قطعياً، كما أنّ دلالته الالتزامية ليست ظهوراً عرفياً، فقد يقال: إنّ أمثال دليل حجّية الظهور لا تقتضي بنفسها إلا إثبات المدلول المطابقي ما لم تقم قرينة خاصّة على إسراء الحجّية إلى الدلالات الالتزامية أيضاً.

ولكنّ المعروف بين العلماء التفصيل بين الأمارات والأصول، فكلّ ما قام دليل على حجّيته من باب الأماريّة ثبتت به مدلولاته الالتزامية أيضًا، ويقال حينئذٍ: إنّ مثبتاته حجّة. وكلّ ما قام دليل على حجّيته بوصفه أصلًا عمليًا فلا تكون مثبتاته حجّة، بل لا يتعدّى فيه من إثبات المدلول المطابق، إلا إذا قامت قرينة خاصّة في دليل الحجّية على ذلك.^١

ذكرنا أنّ محل النزاع فيما يسمّى بالأصل المثبت في اللوازم غير الشرعيّة، واللوازم الشرعيّة بواسطة غير شرعيّة.

والآن يقع الكلام في:

النقطة الثانية: تحرير محلّ النزاع

ذكر المصنف أنّ هناك ثلاث صور، صورتان منها خارجتان عن محلّ البحث، وإمّا النزاع في الصورة الثالثة. بيان الصور:

١ - صورة قطع المكلف بشيء؛ فإنّ لوازمه الشرعيّة بواسطة غير شرعيّة حجّة. فمن قطع بحياة ولده، وثبتت له نبات لحيته، وجب عليه الوفاء بالندرك؛ لأنّ القطع بالشئ قطع بلوازمه. فالقطع بالحياة قطع بلوازمها. ويترتب على ذلك ثبوت الحكم بثبوت موضوعه.

فمرجع حجية لوازم القطع إلى حجية القطع. فهذه الصورة خارجة عن محلّ البحث.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٦١-٦٢

ثم إنَّ كون القطع بالشيء قطعاً بلوازمه في إطار ما يلتفت إليه القاطع. فإذا التفت إلى لوازم الشيء قطع بها، وإلا فلا، بل قد يُنكر اللوازم.

فمن قطع بحرارة الحديد، لمقطوعه لازم وهو حركة الجزيئات، ولكن قد لا يلتفت القاطع إلى هذا اللازم، بل قد يُنكرها.

٢- أخذ عنوان في موضوع الحجية، ينطبق على المداليل الالتزامية. فتشمل الحجية اللوازم.

ومثاله ما إذا قال الشارع: «خبر الثقة حجة» وأخذ الخبر في موضوع الحجية، فأخبرنا ثقة بحياة الولد، كان من مداليله الالتزامية بلوغه سن التكليف أو نبات لحيته أو تنفّسه، وكانت هذه اللوازم من مصاديق "خبر الثقة"؛ لكبرى «من أخبر بالشيء أخبر بلوازمه». فيثبت وجوب أداء النذر مثلاً، وأداء زكاة الفطرة عن الولد. وهذا ما استظهر من كلمات الآخوند في بحث الاستصحاب، فيرى الإخبار عن الشيء إخباراً بلوازمه، وكون اللوازم مصداقاً حقيقياً لدليل الحجية.

واستشكل بعض الأعلام - كالنائيني - هذه الكبرى، فأنكر أصل كون الإخبار عن الشيء إخباراً عن لوازم الشيء. وقبل جمع آخرون هذه القاعدة بحدود اللوازم الملتفت إليها. فإذا كان المتكلم ملتفتاً إلى لوازم كلامه كان الإخبار عن الشيء إخباراً عن لوازمه. وإلا فلا.

ومثاله الآخر باب الظهور، فإذا دل الدليل على حجية الظهور، وكان لكلام المتكلم مدلول مطابق، ومدلول التزامي، كان المدلول الالتزامي مصداقاً

لعنوان "الظهور". فالمدلول المطابقي للجملة الشرطية كقولك: «إن خفي الأذان فقصر» هو تعليق وجوب القصر على خفاء الجدران، والمدلول الالتزامي عدم وجوب التقصير بخفاء الأذان. وهذا المفهوم مصداق لعنوان "الظهور".

فتخرج هذه الصورة أيضاً عن محل البحث. بل ترجع هذه الصورة والصورة السابقة إلى أمر واحد وهو أن الحجية أخذ فيها عنوان وصار اللازم مصداقاً حقيقياً لهذا العنوان المأخوذ.

٣- ما لم تكن اللوازم مصداقاً لموضوع الحجية، كما إذا بنينا على أن الإخبار عن الشيء ليس إخباراً عن لوازمه. أفيمكننا العمل بلوازم الخبر مع أن لوازم الخبر ليست خبراً؟ وكذا إذا كان للظهور لوازم ولم تكن مصداقاً لـ "الظهور" - كما إذا لم تكن ظاهرة - أي يمكن العمل بها؟

ومحل البحث هو كون نفس دليل حجية الأمانة - كخبر الثقة - مقتضياً لإثبات اللوازم مع أن اللوازم ليست مصداقاً لموضوع الحجية. ولذا عنون المصنف البحث بـ "مقدار ما يثبت بدليل الحجية". أثبت بدليل الحجية المدلول المطابقي ولوازمه الشرعية فقط؟ أم تثبت اللوازم غير الشرعية واللوازم الشرعية بواسطة غير شرعية؟ سواء كنا نتكلم عن دليل حجية الأمانة أم دليل حجية الأصل العملي.

لو خيلنا ونفس دليل الحجية لما اقتضت إلا إثبات المدلول المطابقي، ولكن أوجد نكتة تقتضي إسراء الحجية إلى المثبتات؟

النقطة الثالثة: المسالك في المسألة

البحث الآن في المثبتات لا في مطلق المداليل الالتزامية. وهنا ثلاثة مباني:

- ١ - التفصيل بين مثبتات الأمارات وبين مثبتات الأصول العملية.
 - ٢ - عدم حجية المثبتات مطلقاً. وهو مبنى السيد الخوئي.
 - ٣ - حجية مثبتات الأمارات، والتفصيل في مثبتات الأصول العملية بين الوساطة الجلية والخفية وبين غيرهما. وسيأتي المراد بهما.
- راجع كلام الأعلام في الاستصحاب لمسلك المشهور.^١

قوله: «على الدلالة المطابقة»:

الأولى التعبير بـ "المدلول المطابق".

قوله: «وقلنا: إنّ كلاً» إلى آخره:

أي: على مبنى الآخوند، والمصنّف لا يقبله.

هذا فيما إذا لم تكن اللوازم مصداقاً لـ "الظهور"، أمّا لوازم الظهور فلم يقع فيها نزاع.

قوله: «ليست ظهوراً عرفياً»:

^١ فوائد الأصول: ج ٤: ص ٤٨٧

الدلالة الالتزامية تارة واضحة ويشملها عنوان "الظهور"، كما إذا دل الدليل على وجوب تطهير الثوب بإصابة الدم؛ فإنّ مدلوله الالتزاميّ الظاهر أنّ الدم نجس. وهذا مصداق عرقيّ للظهور. وأخرى غير واضحة فيصح كلام المصنّف فيه.

قوله: «أمثال دليل حجّة الظهور» إلى آخره:

ظاهر هذه العبارة أنّ جميع المداليل الالتزامية داخلية في محل البحث، سواء كانت شرعية أم غير شرعية، وسواء كانت الشرعية بواسطة شرعية أم بواسطة غير شرعية. وهي صياغة صحيحة للمطلب.

ولكنّهم ذكروا أنّ الكلام في "المثبتات"، والمراد بـ "المثبتات" ليس مطلق المداليل الالتزامية، بل خصوص اللوازم غير الشرعية والشرعية الثابتة بواسطة غير شرعية. فالنسبة بين المدلول الالتزاميّ وبين "المثبت" العموم المطلق.

فبحثوا في الاستصحاب عن النكته المقتضية لإسراء الحجية من المدلول المطابق إلى المدلول الالتزاميّ الشرعيّ، دون المدلول الالتزاميّ غير الشرعيّ.

قوله: «لا يتعدّى فيه من إثبات المدلول المطابق»: المشهور المنكرون لحجية مثبتات الأصول العملية لم يقولوا بعدم التعديّ مطلقاً، بل قالوا بالتعدي إلى اللوازم الشرعية واللوازم الشرعية بواسطة شرعية؛ لنكات. فالعبارة محل إشكال.

٩٣- مقدار ما يثبت بدليل الحجية ٣

١٤٤١/٧/١٢ - الأحد

وصل بنا الكلام إلى بيان ما ذكره جمع من الأعلام من التفصيل بين الأمارات وبين الأصول العملية في حجية مثبتات الأمارات دون مثبتات الأصول.

نكتة التفصيل بين مثبتات الأمارات وبين المثبتات الأصول

تعرض الميرزا النائيني^١ لنكتة التفصيل بين مثبتات الأمارات وبين مثبتات الأصول، وبنى النكتة على الفرق بين الأمارات وبين الأصول، وأفاد أنّ الفارق في المجمعول الاعتباري فيهما. فتارة يكون المجمعول الاعتباري العلميّة فيكون المورد مورد الأمانة، وأخرى يكون المجمعول الاعتباري التعبد بالجري العمليّ على طبق الأصل فيكون المورد مورد الأصل العمليّ.

وقد تقدّم أنّ للقطع خصوصيات، منها الكاشفيّة، ومنها الجري العمليّ. فإذا جعل الشارع الشيء علمًا ولاحظ خصوصيّة العلميّة كان أمانة. وإذا جعل التعبد بالجري العمليّ كان أصلًا عمليًّا. وقد تقدّم هذا مفصّلًا.

فيمكن الفرق في المجمعول الاعتباري.

وبناءً على هذا التحليل يتضح الوجه في حجية مثبتات الأمارات دون مثبتات الأصول؛

^١ فوائد الأصول: ج ٤: ص ٤٨٧

أمّا حجّة مثبتات الأمارات فللبناء على أنّ المجعول في الأمانة اعتبار الأمانة علمًا، ولا زم الاعتبار ترتب آثار العلم على الأمانة. ومن آثاره البيّنة والواضحة هو أنّ العلم بالشيء يستلزم العلم بلوازمه. فأثر العلم أنّ لوازمه تثبت، فكذا ما اعتبر علمًا.

فمسلك جعل العلميّة تقتضي ترتّب آثار العلم على الأمانة. وأمّا عدم حجّة مثبتات الأصول العمليّة فلأنّها محرزة ومحض. أمّا المحض فغاية ما يقتضيه تحديد الوظيفة من دون نظر إلى الواقع. فمفاد دليل البراءة أنّ الوظيفة الشرعيّة تجاه الواقعة المشكوكة عدم وجوب الاحتياط. ولا يقتضي سريان إطلاق العنان إلى اللوازم؛ إذ لا يثبت بدليل البراءة الواقع حتى نأخذ بلوازم الواقع.

فإنّ أجريت البراءة عند الشكّ في حليّة أكل لحم لا يستلزم ذلك تحقق التذكية وكون السكين المذبوح بها حديدًا وكون المذكي مسلمًا.

وأمّا المحرز فغاية ما يقتضيه دليله الجري العمليّ على طبق الأصل. فالاستصحاب تتعبد بالجري العمليّ على بقاء الحالة السابقة فيما تيقّنت به سابقًا. وبناءً عليه لا تكون مثبتاته حجّة. فإذا كان الشخص على يقين بحياة ولده، وشكّ فيها بعد عشرين سنة، أمكنه استصحاب بقاء الحياة، أمّا نبات اللحية فلم يكن على يقين منه حتى يثبت بالاستصحاب. ولو كان على يقين منه لأجرى الاستصحاب فيه مباشرة من دون توسيط استصحاب بقاء الحياة.

فغاية ما يستفاد من الأصل العملي التعبد بالجري العملي على وفق الأصل، ويتحدد الجري بمقدار مؤدى الأصل.

وكذا في قاعدة الفراغ. إذا شكّ المكلف بعد الطواف في الطهارة، عبّده قاعدة الفراغ بالجري العملي على أنّ العمل المفروغ منه صحيح. لا أكثر من ذلك. فليس له البناء على واجديّة ما لم يفرغ منه بعدُ لشروطه، كصلاة الطواف.

فإنّ حُلّينا ودليل الحجّية، أخذنا بمقدار ما عبّدنا الشارع به. وما عبّدنا به الشارع في الأمانة والأصل هو مورديهما. فيلزم أنّ لا تكون مثبتات الأمارات حجة. ولكنّ نكتة جعل العلميّة للأمانة تفتح الباب لترتب آثار العلم. ومن آثاره أنّ من علم بالشياء علم بلوازمه.

فنكتة حجية مثبتات الأمارات من جهة جعل العلميّة، وهي غير موجودة في الأصل العمليّ.

الاعتراض على التفصيل

اعترض السيد الخوئي^١ -تبعاً للمحقق العراقيّ في تعلّقه على الفوائد- على ما ذكره المحقق النائينيّ، فقال السيد أنّا نسلمّ مسلك العلميّة والتفريق بين الأصول وبين الأمارات في المجعول الاعتباريّ، ولكنّا لا نسلمّ ما قرّع على هذا المبني. بيانه في مقدمتين:

^١ دراسات في علم الأصول: ج ٤: ص ١٥٥

أولاهما: اعتبار الشارع الأمانة علمًا اعتبار صادر من الشارع بما هو شارع. والجعل الصادر من الشارع بما هو شارع يتحدد بمقدار الاعتبار والجعل وفي حدود الشارع.

ثانيتها: القاعدة القائلة بأن العلم بشيء علم بلوازمه إنما تتم في العلم الحقيقي والقطع الوجداني. أمّا العلم التعبدّي الاعتباري فلا يكون مشمولًا لهذه القاعدة.

فحيث إنّ دليل الحجية يتكفل بجعل الأمانة علمًا، لا يكون هذا العلم وجدانيًا، بل تعبدّيًا. فتتحدد دائرة العلمية بمقدار التعبد، ودائرة الجعل بمقدار الاعتبار. وحيث إنّ مقدار الجعل خصوص الأمانة فلازم الأمانة ليست مشمولة للعلميّة.

إن قلت: نسلم بما ذكرتم، ولكن مقتضى جعل الأمانة مصداقًا اعتباريًا للعلم ترتّب آثار العلم عليها. ومن هذه الآثار كون العلم به علمًا بلوازمه، قلنا: غاية ما يقتضيه جعل العلميّة دخول الأمانة في دائرة العلم. أمّا القاعدة المذكورة فهي من شؤون عالم التكوين لا الاعتبار. واعتبار الشارع لا ينال هذه القاعدة التكوينيّة.

فما ذكر خلط بين قواعد العلم التعبدّي وبين قواعد العلم التكوينيّ. ولهذا ذهب السيد الخوئي إلى أنّ مقتضى القاعدة عدم حجية مثبتات الأمارات.

نعم. إن ورد دليل على حجية مثبتات بعض الأمارات أخذنا بها، كلوازم
الظهور القائمة على العمل بها السيرة العقلائية.

يأتي التعليق على هذا الاعتراض، ويأتي بيان مسلك السيد الخوئي وأنه يرى
عدم حجية جميع المداليل الالتزامية؟ أم خصوص المثبتات؟ وقد ذكرنا أن فرقاً
بين المثبت وبين المدلول الالتزامي. وجمع المصنف بينهما في عباراته.
ثم ما يراه السيد الخوئي من حجية لوازم الخبر، أهو في مطلق المداليل الالتزامية؟
أم في المثبتات؟ تأمل.

٩٤ - مقدار ما يثبت بدليل الحجية ٤

١٣/٧/١٤٤١ - الاثنين

وقد فسّر المحقق النائيني ذلك -على ما تبناه من مسلك جعل الطريقيّة في الأمارات- بأنّ دليل الحجّية يجعل الأمانة علماً، فيترتب على ذلك كلّ آثار العلم. ومن الواضح أنّ من شئون العلم بشيء العلم بلوازمه، ولكن أدلّة الحجّية في باب الأصول ليس مفادها إلّا التعبّد بالجري العمليّ على وفق الأصل، فيتحدّد الجري بمقدار مؤدّى الأصل، ولا يشمل الجري العمليّ على طبق اللوازم إلّا مع قيام قرينة.

واعترض السيّد الأستاذ على ذلك بأنّ: دليل الحجّية في باب الأمارات وإن كان يجعل الأمانة علماً ولكنّه علم تعبديّ جعلي، والعلم الجعليّ يتقدّر بمقدار الجعل. فدعوى أنّ العلم بالمؤدّى يستدعي العلم بلوازمه إنّما تصدق على العلم الوجداني، لا العلم الجعلي. [٦٣]

ومن هنا ذهب إلى أنّ الأصل في الأمارات أيضاً عدم حجّية مثبتاتها ومدلولاتها الالتزامية، وأنّ مجرد جعل شيء حجّة من باب الأماريّة لا يكفي لإثبات حجّيته في المدلول الالتزامي.

والصحيح ما عليه المشهور من أنّ: دليل الحجّية في باب الأمارات يقتضي حجّية الأمانة في مدلولاتها الالتزامية أيضاً، ولكن ليس ذلك على أساس ما ذكره المحقق النائيني من تفسير؛ فإنّه فسّر ذلك بنحو يتناسب مع مبناه في

التمييز بين الأمارات والأصول، وقد مرّ بنا سابقاً أنّه -قدس الله روحه- يميّز بين الأمارات والأصول بنوع المجعول والمنشأ في أدلّة حجّيتها، فضابط الأمارّة عنده كون مفاد دليل حجّيتها جعل الطريقية والعلمية، وضابط الأصل كون دليله خالياً من هذا المفاد، وعلى هذا الأساس أراد أن يفسّر حجّة مثبتات الأمارات بنفس النكته التي تميّزها عنده عن الأصول، أي نكته جعل الطريقية. مع أنّنا عرفنا سابقاً أنّ هذا ليس هو جوهر الفرق بين الأمارات والأصول، وإنّما هو فرق في مقام الصياغة والإنشاء، ويكون تعبيراً عن فرقٍ جوهريٍّ أعمق، وهو أنّ جعل الحكم الظاهريّ على طبق الأمارّة بملاك الأهميّة الناشئة من قوة الاحتمال، وجعل الحكم الظاهريّ على طبق الأصل بملاك الأهميّة الناشئة من قوة المحتمل، فكّلما جعل الشارع شيئاً حجّةً بملاك الأهميّة الناشئة من قوة الاحتمال كان أمارّة، سواء كان جعله حجّةً بلسان أنّه علم، أو بلسان الأمر بالجري على وفقه. [٦٤]

وإذا اتّضحت النكته الحقيقية التي تميّز الأمارّة أمكننا أن نستنتج أنّ مثبتاتها ومدلولاتها الالتزامية حجّة على القاعدة؛ لأنّ ملاك الحجّة فيها حيثيّة الكشف التكوينيّ في الأمارّة الموجبة لتعيين الأهميّة وفقاً لها، وهذه الحيثيّة نسبتها إلى المدلول المطابقيّ والمداليل الالتزامية نسبة واحدة، فلا يمكن التفكيك بين المداليل في الحجّة ما دامت الحيثيّة المذكورة هي تمام الملاك في جعل الحجّة كما هو معنى الأماريّة. وهذا يعني أنّنا كلّما استظهرنا الأماريّة

من دليل الحجية كفى ذلك في البناء على حجية مثبتاتها بلا حاجة إلى قرينة خاصة.^١

تقدم أنّ السيد الخوئي يرى المجمعول في الأمارات هي الطريقية والمحزّية، إلا أنّ غاية ما تقتضيه الطريقية: جعل الأمانة علمًا تعبدًا، والعلم التعبدى يتحدد بمقدار الجعل. والداخل في دائرة الجعل نفس الأمانة دون لوازمها. فلا وجه لتوسعة الاعتبار لما لم يشمله الجعل. ودعوى كون العلم بالشيء علمًا بلوازمه بلحاظ العلم الحقيقي، لا التعبدى. وفرّع عليه عدم حجية مثبتات الأمارات. وإذا راجعنا كلماته^٢ رأينا أنّ الذي يُنكر حجّيته في الأمارات هو المثبتات. وذكر أنّه لا فرق بين الأمارات وبين الأصول في ذلك. نعم. مثبتات الأمانة حجة في باب الإخبار؛ لقيام السيرة القطعية من العقلاء في ترتيب اللوازم عند الإخبار بالملزوم. ولو كانت الوسائط كثيرة، كما في مورد البينة والإقرار وخبر الثقة. أمّا في غيره فلا. فليست لوازم الظنّ بالقبلة حجّة، وإنّ كان الظنّ بالقبلة أمانة. فإذا ظنّ المكلف بأنّ القبلة في جهة اليمين، وكان لازم ذلك دخول الوقت من باب أنّ دخول الوقت لازم عقليّ لكون القبلة في هذه الجهة. ولكنّ هذا اللازم ليس بحجّة. ومجرد جعل الحجية للظنّ في القبلة لا يستلزم حجية لوازمه.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٦٢-٦٤

^٢ الدراسات: ص ١٥٥

الموسوعة: ج ٤٨: ص ١٨٦

دفاع عن التفصيل

يمكن أن يُدافع عن النائيّ بأنّ هذه الخطابات إذا كانت ملقاةً إلى العرف، ورأى العرف الملازمة البينة بين العلم وبين لوازمه، فنفس من يتلقى هذا الخطاب ويرى المشرّع جعل الأمانة فردًا ادعائيًا للعلم، يفهم أنّ الشارع اعتبر الأمانة علمًا لترتيب الآثار المعهودة عندنا. ومن الآثار المعهودة قيامه مقام القطع الموضوعي مثلاً.

فاحتفاف التقنين الملقى إلى العرف بمرتکز عرفي - وهو أنّ العلم بالشيء علم بلوازمه - يقتضي ترتب آثار العلم على الأمانة المذكورة. وهي عدة آثار، ككونه حجّةً، وكونه قائمًا مقام الطّقع الطّريقي والموضوعي، وصحة الاتّكاء عليه في باب القضاء.

فهو من باب احتفاف الدليل بهذا المرتکز. فدليل الحجية يشمل اللوازم والآثار. لاحظ بحث الأصل المثبت في أجود التقريرات.

اعتراض ثانٍ على التفصيل

ذكر المصنّف أنّ التفريق الذي ذكره الميرزا النائينيّ ناشئ من مبناه في التفريق بين الأمارات والأصول بالمجوعول في وعاء الاعتبار؛ حيث إنّهُ يرى واقع الفرق بينهما أنّ المجعول هو العلميّة؟ أم لا؟ وجعل هذا الفارق منطلقًا للتفريق بين مثبتات الأمارات وبين مثبتات الأصول. والمصنّف يرى الحقّ مع السيد الخوئي في اعتراضه على النائينيّ على مبناه. ولكنّ الصحيح أنّ أصل هذا المبني - وهو التفصيل بين الأمارات وبين الأصول بالمجوعول الاعتباري - غير صحيح

ولا يرجع إلى روح الفرق. والشاهد على عدم صحته أنّه لا يستطيع توجيه حجّة مثبتات الأمارات. والسيد الخوئيّ حينما رأى عدم إمكان توجيه حجيتها على هذا المبنى قال بعدم حجيتها. وكان الأولى أن يكون ذلك داعياً إلى رفع اليد عن مسلك جعل العلميّة؛ لعجزه عن توجيه هذا الأثر المعهود للأمارات، وهو حجة مثبتاته.

المسلك المختار في مثبتات الأمارات

تحليل حجة المثبتات متوقف على الرجوع إلى الفرق بين الأمارات وبين الأصول، وقلنا أنّ الفارق بينهما يكمن في الحافظ للملاك الأهم في التزام الحفظيّ؛ لأنّ الحكم الظاهريّ تشريع لأجل الحفاظ على الملاك الواقعيّ الأهم عند اشتباه الأحكام الواقعيّة على العبد.

ويتحقق الحفظ تارة بقوة الاحتمال والكاشفيّة، فيكون المورد مورد الأمانة، وأخرى بقوة المحتمل ونوع الحكم المشكوك، سواء لاحظ معه شيء آخر أم لا، فيكون المورد مورد الأصل العمليّ.

فالملاك الذي على أساسه شُرّعت الأمانة قوّة الاحتمال فقط، بخلافه في الأصل العمليّ.

فكما جعل الشارع الشيء حجة لنكته قوّة الاحتمال صار أمانة، أيّاً كانت صياغته العلميّة.

فيقال في المقام:

إذا سألنا الشارع: لم جعلت الأمانة حجة؟ أجاب: جعلتها حجة لكونها حافظة للملاك الواقعي الأهم. والنكته في ذلك الكاشفية والإراءة للواقع. وإذا كانت تمام النكته هي الإراءة والطريقة إلى الواقع كانت هذه النكته نسبتها إلى المدلول المطابقي كنسبتها إلى المدلول الالتزامي؛ فإن نسبة الكاشفية إلى المدلولين المطابقي والالتزامي نسبة واحدة. فملاك الحجية منبسط على المدلولين معًا والعلة توسع دائرة الحجية. فلا معنى للتفصيل بين المداليل المطابقيّة وبين المداليل الالتزاميّة، مع أنّ تمام العلة في الحجية -وهو الكاشفيّة- موجود فيهما.

فكما أنّ المدلول المطابقي يحفظ الواقع، كذلك المدلول الالتزامي يحفظ الواقع. وأمّا الأصل العمليّ فليس ملاك حجّيته في حيثية الكشف، بل نوع الحكم المحتمل فقط، أو مع شيء آخر. فالمولى يرى دخالة نوع الحكم المحتمل في الملاك. ولذا يُمكن التفكيك بين مدلوله المطابقي وبين مدلوله الالتزامي. فإذا استصحبنا طهارة الماء، وكان لازمها طهارة المائع الساقط فيه، ولازمها جواز شربه وبيعه، كان المستصحب طهارة الماء، وكان عدم نجاسة المائع الساقط فيه وجواز شربه لازماً للمستصحب. وهذا اللازم شيء آخر سوى المدلول المطابقي. فلعلّ الشارع حافظ على ملاك الطهارة -وهو التسهيل مثلاً- في الشكّ في الطهارة، ولم يحافظ على ملاك الطهارة في الشكّ في جواز البيع. فنوع الحكم المشكوك مؤثّر في المقام.

قوله: «مر سابقاً»:

بعد الانتهاء من شبهات ابن قبة في بحث الأمارات والأصول؛ حيث قال المصنّف: «وهذا يعني أنّ الفرق بين الأمارات والأصول ينشأ من كيفية صياغة الحكم الظاهريّ في عالم الجعل. ولكن التحقيق أنّ الفرق بينهما أعمق من ذلك».

قوله: «بلا حاجةٍ إلى قرينةٍ خاصّة»:

خلافًا لما ذكره السيد الخوئيّ من الحاجة إلى قرينة خاصّة.

٩٥- مقدار ما يثبت لدليل الحجية ٥ - تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة

١٤٤١/٧/١٤ - الثلاثاء

تنقح أنّ ملاك الحجية في الأمانة حيثية الكشف وقوة الاحتمال، ونسبة حيثية الكشف إلى المدلولين المطابقي والالتزامي نسبة واحدة، ومقتضى ذلك انبساط علّة الحجية على المداليل الالتزامية. بخلافه في الأصل العلمي؛ فإنّ الشارع لاحظ فيه نوع الحكم المحتمل، فقد يرجّح الشارع في الشك في التكليف ملاك الإباحة الاقتضائية على ملاك الإلزام، وأمّا في الشك في الطهارة والنجاسة اللازم للشك في التكليف فقد لا يرجّح ذلك. فالحجية قد تكون مختصة بدائرة مؤدى الأصل. فالشارع في الاستصحاب أمرنا باتباع الحالة السابقة المتيقنة سابقاً، ولوازمه ليست فيما هذه الدائرة.

إشكال: ويمكن التعليق على ذلك بأنّ المصنف ذكر إشكالاً في حجية الشهرة الفتوائية على نفسه، وأجاب عنه. وهو أنّ المناط في حجية مثل خبر الثقة إنّ كان قوة الكشف، فهو موجود في الشهرة الفتوائية بنحو أقوى؛ فإنّ كاشفيتها أقوى عن كاشفية خبر الثقة. ولا أقل من عدم كونه أقل كاشفية من خبر الثقة. خصوصاً إذا قلنا بحجية خبر الثقة تعبدًا، وإنّ وُجد منشأ عقلائي على الخلاف. ومقتضى ذلك انبساط هذا الملاك على الشهرة الفتوائية. وهكذا كاشفية الشهرة الفتوائية بالنسبة إلى كاشفية قاعدة اليد وقاعدة الفراش.

ومقتضاه انبساط الملاك إلى هذه الموارد والقول بحجية كل هذه الأمارات الظنية الأقوى من الأمانة المعتبرة شرعاً. مع أنّكم لا تقبلون حجية الشهرة الفتوائية.

وأجاب المصنف عن هذا الإشكال في الشهرة الفتوائية أنّ الغرض النهائي من جعل الحجية للأمانة: إحراز أغراض المولى وحفظ الملاك الواقعي في مقام التزام الحفظي. فاعتبار الأمانة حجة ليس لمجرد كون خبر الثقة كاشفاً، بل لأجل كونه كاشفاً عمّا تعلّق به غرض الشارع. فمحض الطريقيّة والكاشفيّة لا تكفي.

فلما رأى المولى أنّ أخبار الثقات تفي بحفظ الملاك الأهم جعل الحجية لخبر الثقة. ولما لم ير الشهرة الفتوائية كذلك، وإن كانت واجدة لقوة الكاشفية، لم يجعل الحجية لها. وذلك لأحد وجهين:

١- لعلّ حكماً تعلّق به ملاك الإباحة الاقتضائية والشهرة الفتوائية تكون قائمة على الإلزام. فالشهرة الفتوائية وإن كانت أقلّ خطأ من خبر الثقة مثلاً، ولكنها أكثر تضييعاً لملاك المولى وهو ملاك الإباحة الاقتضائية. فلا يجعل الحجية للشهرة الفتوائية حفظاً لملاك الإباحة الاقتضائية، وإنّ لزم من ذلك ضياع بعض ما ليس بأهميّة ملاك الإباحة الاقتضائية. ففرق بين دائرة خبر الثقة وبين دائرة الحجية الفتوائية.

٢- إذا قسنا دائرة خبر الثقة بدائرة الشهرة قد نجد بينها مادة اشتراك -أي: قام عليه الخبر والشهرة كلاهما- وهي سبعون حكماً مثلاً، ومادة افتراق، وهي

ثلاثون حكمًا لكلٍ منهما مثلاً، أو لهما مع اختلافهما فيه بين ترخيصي وإلزامي. فيرى المولى أنّ أخبار الثقات وافية بملاكه بحيث لا يحتاج إلى جعل الحجية للشهرة الفتوائية وإن كانت حازت على قوّة احتمال؛ لأكثرية إصابة خبر الثقة في الأحكام الثلاثين التي انفرد بها من إصابة الشهرة في الثلاثين التي انفردت بها، أو لكونه حافظاً على ملاك أهم فيها.

فمجرد الكاشفية لا تفي بجعل الحجية إلا في إطار الحافظة للملاك الأهم.

فيقال في المقام تطبيقاً لهذه النكته المذكورة في الجواب:

أولاً: ليس المناط في حجية الأمانة قوة الاحتمال محضاً، بل لا بد من ضمنية الوفاء بمعظم الملاكات الواقعية، أي: الكاشفية في إطار الحافظة. والحفاظ على الملاك الواقعي الأهم يدخل فيه عامل كميّ وعامل كيفي. فقد نفترض أنّ ملاك الإباحة وملاك الإلزام متساويان من حيث الكيف، فيأتي العامل الكميّ. فلا بد من ملاحظ العوامل الكيفية والكمية. فيقال: قد تكون قوة الاحتمال حافظة للملاك الواقعيّ كمّاً وكيفاً في دائرة المداليل المطابقة، دون المداليل الالتزامية؛ إذ لعلّ المداليل الالتزامية قد يكون فيها ملاك آخر أهمّ كيفاً أو كمّاً عند الشارع.

وثانياً: إذا جئنا إلى خبر الثقة ووجدنا له مداليل مطابقة ومداليل التزامية، فنسبنا المداليل الالتزامية للخبر إلى المداليل المطابقة لسائر الأمارات، ووجدنا أنّ لنا مائة مدلول التزامي، سبعون منها قد قام عليها أمارات أخرى بمداليلها المطابقة. فبقي ثلاثون ولم نجد في الثلاثين غلبة المطابقة للواقع، أو لم نجد فيها

أهمية ملاك الإباحة الاقتضائية على ملاك الإلزام. ولا يشترع الشارع حينئذٍ الحجية للمداليل الالتزامية للخبر؛ لأنّ في تشريعه تضييع للملاك الواقعيّ الأهمّ؛ لأنّ السبعين استوفيت بأمارات أخرى، والثلاثين ليست غالبية المطابقة أو أهمّ.

فلا نُحرز حجية خبر الثقة في مثبتاته؛ لأنّ قسمًا من المثبتات يوافق مداليل مطابقة لأمارات أخرى، وقسمًا منها لا نجد فيه الأهمية وغلبة الإصابة.

وثالثًا: ظاهر عبارة المصنف في الكتاب عدم إمكان التفكيك أصلًا بين المدلول المطابق وبين المدلول الالتزامي؛ لأنّه تفكيك بين العلة وبين المعلول. أفيريد استحالة التفكيك العقلية؟ فلا يلتزم بها هو ولا غيره. أم يريد الاستحالة العرفية؟ فيمكن رفع الاستحالة بما ذكرنا، فلا يمكن التمسك بإطلاق دليل الحجية للمداليل الالتزامية؛ إذ لا ملازمة حينئذٍ. تأمل.

تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة

لم يُبحث هذا البحث في كلمات الأصوليين تحت عنوان مستقلّ، وإنّما بُحث في باب التعارض ضمّنًا، وفي بعض أبحاث باب الأوامر. والمصنّف عنون له بحث مستقلّ.

ثمّ هذا البحث كالبحث السابق مرتبط بالمدلول الالتزامي، غاية الأمر أنّنا كنّا نبحث في البحث السابق عن الثبوت والحجية للمدلول الالتزامي. فسألنا: الدليل الدال على حجية المدلول المطابق، أي في إثبات حجية المدلول

الالتزامي؟ أم لا؟ وفي هذا البحث نبحث عن العلاقة بين المدلولين في السقوط عن الحجية.

أفصح هذا البحث بناءً على عدم حجية مثبتات الأمارات والأصول - كما قال السيد الخوئي -؟

قد ذكرنا في البحث السابق أنّ المدلول الالتزامي يتصور في موارد ثلاثة:

١ - القطع، ومن قطع بشيء قطع بلوازمه، فإذا سقط المدلول المطابقي وأحرز القاطع بخطئه، سقط المدلول الالتزامي؛ لأنّ القطع تابع للقطع بالشيء تكويناً. ولا انكشاف للوازم إلا بانكشاف الملزوم. فلا شكّ في سقوط اللوازم بسقوط القطع.

٢ - كون اللوازم مصداقاً لموضوع الحجية التعبدية، كما إذا قال دليل الحجية: «الخبر حجة»، وبنينا على مسلك الآخوند من كون الإخبار بالشيء إخباراً بلوازمه، كانت اللوازم مصداقاً للخبر. فإذا قامت قرينة على كذب المدلول المطابقي أو وُجد معارض له، أيسقط المدلول الالتزامي؟ أيدخل هذا في محل بحثنا؟ يأتي بحثه ويأتي الكلام عن المورد الثالث - وهو ما إذا لم تكن اللوازم مصداقاً للعنوان المأخوذ في موضوع الحجية - ليتضح محلّ البحث، ولعلّ المصنّف لم يوضّح محلّ البحث اتكالاً على الطالب.

تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة:

إذا كان اللازم المدلول عليه من قبل الأمانة بالدلالة الالتزامية من قبيل اللازم الأعم، فهو محتمل الثبوت حتى مع عدم ثبوت المدلول المطابقي، وحينئذٍ إذا سقطت الأمانة عن الحجية في المدلول المطابقي لوجود معارضٍ أو للعلم بخطئها فيه فهل تسقط حجيتها في المدلول الالتزامي أيضاً؟ أو لا؟

قد يقال: إن مجرد تفرع الدلالة الالتزامية على الدلالة المطابقة وجوداً لا يبرر تفرعها عليها في الحجية أيضاً.^١

وصل بنا الكلام إلى تحديد محلّ البحث من سقوط الدلالة الالتزامية بسقوط الدلالة المطابقة، وذكرنا أنّ المورد الثاني هو كون المدلول الالتزامي مصداقاً لموضوع الحجية، كما إذا بنينا على أنّ الإخبار بشيء إخبار بلوازمه، فتكون اللوازم مصداقاً لعنوان "الخبر" وتشمله ما دل على حجية الخبر. فيكون للخبر مصداقان: المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي.

ذهب جماعة إلى خروج هذا المورد من محل البحث؛ لكونهما موضوعين لدليل الحجية بينهما عرضية، فهما نظير خبر محمد بن مسلم وخبر زرارة؛ فكلّ

^١ الحلقة الثالثة: ص ٦٤

منهما مصداق لدليل الحجية، ولا معنى لسقوط أحدهما بسقوط الآخر. فلا نقول في هذا المورد بالتبعية في السقوط.

وفي قبالهم كثير من الأصوليين؛ حيث قالوا بدخول هذا في محلّ البحث. وسيأتي أنّ النكته المقتضية للقول بعدم التبعية تسري إلى هذا المورد.

٣- ألا يكون المدلول الالتزامي مصداقاً لموضوع الحجية، وإنما تثبت حجته من باب حجية مثبتات الأمارات - كما يقول الميرزا النائني -. فاللوازم ليست موضوعاً مستقلاً لدليل الحجية وفي عرض المدلول المطابقي. وغاية ما يستفاد من دليل الحجية أنّ المدلول المطابقي حجة. إلا أنّ دليل الحجية صار وافيّاً بالمدلول الالتزامي لنكته أخرى - كنكته المصنف وهي وجود الكاشفية في اللوازم، أو نكته الميرزا النائني وهي أنّ المرتكز العقلاني المتلقي لهذه الأدلة على أنّ العلم بالشيء علم بلوازمه -.

وهذا المورد هو القدر المتيقن من محلّ البحث؛ إذ استنتجنا حجية المدلول الالتزامي بتبع ثبوت الحجية للمدلول المطابقي. سواء بنينا على أنّ جميع المداليل الالتزامية حجة - كما يرى النائني والمصنف - أم بنينا على أنّ الحجية في موارد خاصة ولنكات خاصة - كقيام السيرة على الأخذ باللوازم كما يرى السيد الخوئي -.

فسواء بنينا على أنّه على القاعدة أم على خلاف القاعدة، يأتي بحث التبعية في السقوط.

ثم ينبغي أن يُعلم أنّ البحث في مطلق المداليل الالتزاميّة لا في خصوص المثبتات التي هي لوازم معيّنة. فحتى لو بنينا على أنّ مثبتات الأمارات ليست بحجة حتى في الموارد الخاصّة، يبقى باب البحث هنا منفتحًا؛ لأنّه لا أحد يستشكل في حجّة بعض المداليل الالتزاميّة -ولو خصوص الشرعيّة-. فالبحت يأتي، سواء بنينا على حجة مثبتات الأمارات هناك أم لا. وحتى لو قلنا بعدم حجة المثبتات يأتي البحث في ثلاثة موارد:

- أ. كون اللازم مصداقًا لموضوع الحجية
- ب. قيام الدليل الخاص كالسيرة على العلم ببعض اللوازم كلوازم الظهور والبيّنة والإقرار
- ت. اللوازم التي ليست من قبيل المثبتات، كاللوازم الشرعيّة المباشرة وغير المباشرة بواسطة شرعيّة.

تقسيم اللوازم:

- اللازم - كما في المنطق - مساوٍ وأعمّ.
- والمساوي هو اللازم الذي لا يحصل إلا عن طريق ملزوم منحصر واحد - كطلوع الشمس الذي هو علة منحصرة لوجود النهار، وكوجود الواجب الذي هو علة لتحقيق الممكن -.
- وإذا انتفى الملزوم انتفى لازمه المساوي.

والأعم هو اللازم الذي يتحقق بهذا السبب وبغيره، فتكون نسبة العلة إليه نسبة العلة البديلة - كالشمس التي هي علة من علل الحرارة، وللحرارة علل أخرى كالنار والحركة-. واللازم الأعم قد لا ينتفي بانتفاء ملزومه. ومحل البحث في اللازم الأعم لا المساوي؛ إذ الظاهر من كلماتهم تبعية اللازم المساوي لملزومه في السقوط.

سبب سقوط المدلول المطابقي

سقوط المدلول المطابقي عن الحجية تارة يكون لفقدان المقتضي، وأخرى لوجود المانع.

أمّا سقوطه للمانع فكسقوطه لمعارض، فإذا جاء خبر وقال: «صلاة الجمعة واجبة» كان مدلوله الالتزامي عدم الرخصة. فإذا عارضه دليل آخر وقال: «صلاة الجمعة حرام» حصلت المعارضة بين المدلولين المطابقين، لا بين المدلول المطابقي الثاني والمدلول الالتزامي الأول؛ لأنّ المدلول الالتزامي نفي الإباحة، والحرمة لا تنافيه بل تنفيها.

أفيسقط المدلول الالتزامي بسقوط المدلول المطابقي لأجل المعارض؟ أم نفكّك بين المدلول المطابقي وبين المدلول الالتزامي؟

وأمّا سقوطه لفقدان المقتضي فليس المراد به سقوطه باتضاح كون المخبر به فاسقاً مثلاً؛ إذ هو خارج من محل البحث؛ لأنّ المدلول المطابقي لم يثبت، وإنّما توهمنا ثبوته. بل محل الكلام فقدان المقتضي بلحاظ المدلول المطابقي دون المدلول الالتزامي، بحيث لا تسري المشكلة إلى المدلول الالتزامي، كما

إذا أخبر الثقة بوجوب صلاة الجمعة، وكان مدلوله الالتزاميّ عدم الرخصة. وعلمنا أنّ المدلول المطابقيّ غير مطابق للواقع مع كون المخبر ثقةً، أو علمنا أنّه تقيّة.

الأقوال في التبعيّة في السقوط

إذا اتضحت هذه المقدمات، يقع السؤال: المدلول الالتزاميّ الأعمّ يبقى بعد سقوط المدلول المطابقيّ لوجود المعارض أو للعلم بخطئه أو كونه تقيّة؟ أم يسقط بتبعه؟

فذهب الميرزا النائينيّ إلى عدم التبعيّة، وذهب أكثر الأصوليّين إلى التبعيّة. وسيأتي أنّ الظاهر من بعضهم التفصيل بين اللوازم البيّنة - كالظهور البيّن بالمعنى الأخصّ - فلا تبعيّة، وبين غيرها.

الدليل الأوّل للمشهور

استدل المشهور على ذلك بأنّ دلالة اللفظ على المعنى الخارج عنه فرع دلالة على معناه - كما في المنطق - . فاللفظ إنّما يدلّ أولاً وبالذات على مفاده، ثمّ به يدلّ على المدلول الالتزاميّ. فبينهما تفرّع في التحقق والوجود. فلا معنى لثبوت المدلول الالتزاميّ بعد سقوط المدلول المطابقيّ.

الإيراد على الدليل الأوّل

إنّّه خلط بين عالم التكوين وبين عالم الاعتبار والتشريع. فنسلّم تفرّع الدلالة الالتزاميّة على الدلالة المطابقيّة في الوجود والتحقق. ولكنّه لا يلزم التفرّع في عالم الحجية والتشريع. فللشارع أن يقول: أعبدك بالمدلول الالتزاميّ بعد سقوط

المدلول المطابقيّ، إذا كانا ثابتين في مرتبة سابقة. فكلّامنا في رتبة متأخرة عما ذكره أهل المنطق من التبعيّة؛ إذ الفرض شمول دليل الحجية للمدلول الالتزاميّ أوّلاً، ثمّ سقوطه لوجود معارض مثلاً. فلا معنى للقول بأنّ التفرّع في الوجود موجب لسقوط المدلول الالتزاميّ في البقاء والاستمرار؛ إذ البحث في التبعيّة في السقوط بلحاظ عالم الحجية والاعتبار لا بلحاظ الثبوت.

الدليل الثاني للمشهور

لولا ثبوت الحجية للمدلول المطابقيّ لما ثبتت الحجية للمدلول الالتزاميّ. فحجية الوازم ثبتت:

إمّا لأنّ الإخبار عن الشيء إخبار عن لوازمه. فإذا عبّدنا الشارع بحجّة الإخبار المذكور عبّدنا بحجّة لوازمه. وإذا لم يعبّدنا بها فلم يعبّدنا بحجّة لوازمه. وإمّا لما ذكره النائي من أنّ العلم بالشيء علم بلوازمه، ولكن هذه النكتة إنّما تقتضي حجية المدلول الالتزاميّ بعد جعل العلميّة للأمانة، وإذا سُلّبت علميّتها سُلّبت علميّة لوازمها.

وإمّا لما ذكره المصنف من ثبوت الحجية للكاشفيّة، والتفرّع في الوجود التشريعيّ وفي الحجية ثابت على هذا أيضاً.

فتارة ننظر إلى الحجية في مرحلة الوجود، وأخرى في مرحلة البقاء. وإذا ثبتت التبعيّة في مرحلة الوجود، ثبتت التبعيّة في الاستمرار والبقاء.

الإيراد على الدليل الثاني

أورد أصحاب الاتجاه الثاني - كالنائبي - على هذا بأنّ البحث في وعاء الاعتبار، ولا ملازمة بين التبعيّة في مرحلة الوجود وبين التبعيّة في مرحلة البقاء. فللشارع أنّ يعبّدنا بالمدلول الالتزاميّ لثبوت المدلول المطابقيّ، ثمّ إذا سقط المدلول المطابقيّ لا يُسري المشكلة إلى المدلول الالتزاميّ، بل يعبّدنا به. فمجرد التبعية بلحاظ الوجود لا يعني التبعيّة بلحاظ البقاء. ودليل الحجية شمل المدلول الالتزاميّ، ولا دليل لرفع اليد عنه بقاءً. فنأخذ بالمدلول الالتزاميّ لقيام دليل الحجية. فالنائبي لا يقبل الدليلين الأوّلين، بل لا يقبلهما مثل المصنف والسيد الخوئي أيضًا.

قوله: «وجودًا»:

الوجود إمّا بمعنى التحقق، وإمّا بمعنى الحجية.

قوله: «في الحجية»:

يقصدون به في عباراتهم: في مقام السقوط.

وقد يقرب التفرع في الحجية بأحد الوجهين التاليين:

الأول: ما ذكره السيد الاستاذ من أنّ المدلول الالتزامي مساوٍ دائماً للمدلول المطابقي، وليس أعم منه. فكلّ ما يوجب إبطال المدلول المطابقي أو المعارضة معه يوجب ذلك بشأن المدلول الالتزامي أيضاً. والوجه في المساواة - مع أنّ ذات اللازم قد يكون أعم من ملزومه - أنّ اللازم الأعم له حصتان: [٦٥] إحداهما مقارنة مع الملزوم الأخص، والأخرى غير مقارنة.

والأما الدالة مطابقة على ذلك الملزوم إنّما تدلّ بالالتزام على الحصّة الأولى من اللازم، وهي مساوية دائماً.^١

كان البحث في تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في السقوط. وقلنا إنّ استدلال على التبعية بعدة أدلة تقدمت مناقشتها.

تقريب عدم التبعية

أفاد الميرزا النائيني أنّ التبعية في مقام ثبوت الحجية محل قبول، ولكن لا يستلزم ذلك التبعية في مقام سقوط الحجية؛ لما عرفت - بعد المفروغية عن شمول دليل

^١ الحلقة الثالثة: ص ٦٤-٦٥

الحجية للمدلول الالتزامي ولو لقيام المرتكز العقلاني على أنّ العلم بالشيء علم بلوازمه - من أنّ مجرد سقوط الملزوم لا يدفعنا إلى رفع اليد عن الملزوم؛ لأنّ المشكلة ليست في اللازم بل في الملزوم والمدلول المطابقي. فإذا قال الدليل: «صلاة الجمعة واجبة» وكان المدلول الالتزامي له: عدم التخيير، وقال دليل آخر: «صلاة الجمعة حرام» وكان المدلول الالتزامي له ذلك أيضاً، لم يستلزم التعارض بين المدلولين المطابقين سقوط المدلول الالتزامي المشترك بينهما. وحين لم يكن للمدلول الالتزامي معارض، كانت حجته فعلية.

تقريب السيد الخوئي للتبعية

أورد السيد الخوئي^١ إشكالات نقضية وآخر حلياً على ما أفاده الميرزا النائيني. أمّا النقوض التي ذكرها فلا يهّمنا الآن ذكرها. والمهم هنا الإشكال الحلي، وفيه مقدمتان:

١ - المدلول الالتزامي المساوي يسقط بسقوط المدلول المطابقي، وهذه المقدمة متفق عليها؛ لأنّ النقاش إنّما في المدلول الالتزامي الأعم - كما مرّ -.

٢ - المدلول الالتزامي يساوي المدلول المطابقي دائماً.

والوجه في هذه المقدمة الثانية أنّ هناك فرقاً بين "اللازم" وبين "المدلول الالتزامي". فاللازم تارة يُلاحظ بما هو لازم بغض النظر عن كونه مدلولاً التزامياً، كلزوم طبيعي الموت للسقوط في النار. وأخرى يُلاحظ بما هو مدلول التزامي وفي إطار الدلالة التابعة للدلالة المطابقة. فهو منتزع وناشئ من

^١ الموسوعة: ج ٤٨: ص ٤٤٣

المدلول المطابقيّ، ولا يمكن أن يكون المعلول أوسع من علته، بل هو حصة خاصة منه.

فإذا أخبرنا بأنّ زيدًا شرب السمّ، كان مدلوله الالتزاميّ موت زيد نتيجة شرب السمّ، لا طبيعيّ الموت. وإلا فلا ملازمة بين شرب السم وبين الموت غرقًا مثلاً.

فالإخبار عن الملزوم إخبار عن اللازم، إلا أنّه ليس إخبارًا عن اللازم بوجوده السعّي، بل عن حصة خاصة لازمة له. فالإخبار عن وقوع البول على الثوب إخبار عن نجاسته المسببة عن البول لا عن مطلق السبب.

فإذا قامت البيئة على ذلك، ثم تبين كذبها، تبين كذب المدلول الالتزاميّ أيضًا. وأمّا النجاسة بسبب آخر فلا علاقة لها بمفاد البيئة، ولا يتبين عدم تحققها.

فغاية ما يُخبر به الملزوم هو اللازم الخاصّ.

ردّ المصنّف لإيراد السيد الخوئي

هذا الإيراد مبني على أنّ جميع المداليل الالتزاميّة لوازم مساوية.

وبيان ردّ هذا الإيراد في مراحل:

المرحلة الأولى: وقد ذكروا في بحث مفهوم الشرط أنّ اللزوم علّيّ وغير علّيّ. فاللزوم إذا صيغ بصيغة جملة شرطية كان المقدّم ملزومًا والتالي لازمًا. وذكروا للزوم الذي يُصاغ بنحو القضية الشرطية أربعة أنحاء:

١ - المقدم علة للتالي، كقولك: «إن طلعت الشمس وجدت النهار» و «إن شرب زيد السم مات».

٢ - المقدم معلول التالي، كقولك: «إن وجدت النهار طلعت الشمس».

٣ - المقدم والتالي معلولان لعلّة، كقولك: «إن كانت الحديد حارة تحركت جزئياتها الداخليّة» فالنار هي العلة للمقدم والتالي.

٤ - المقدم والتالي متضادّان أو متضايّفان، كقولك: «إن كان الجدار أبيض فليس بأسود» و «إن كان زيد أباً لعمرو، فعمرو ابن لزيد». ولا عليّة بين المتضادين؛ فإنّ أحد الضدين ليس علة لارتفاع الثاني. وكذا في التضايّف. وعلة صحّة هذه الأنحاء الأربعة جميعاً وجود التلازم فيها.

واللزوم في الأقسام الثلاثة الأولى لزوم عليّ. وفي الأخير غير عليّ.

وكلام السيد الخوئي لا يصح على إطلاقه، فيصح في التلازم العليّ، دون غيره. وثبوت السالبة الجزئية يكفي لبطلان الموجبة الكلية التي أفادها السيد الخوئي.

المرحلة الثانية: المراد بالمدلول الالتزاميّ هو ما تدلّ الأمانة وهو خارج عن مفادها. فهو طرف للملازمة؛ لأنّ الملازمة متقوّمه بالمدلول المطابق من جهة وبالمدلول الالتزاميّ من جهة أخرى. وإذا كان ذات المدلول الالتزاميّ طرفاً للملازمة فليس طرف الملازمة المدلول الالتزاميّ بوصف التلازم، بل بذاته. نظير ما يُقال في العلة والمعلول؛ فإنّ المعلول ناشئ من المعلول بذاته، لا بقيد نشئه من العلة بحيث تكون العلة حيثية تقييدية. فعندما يُقال: «الشمس علة

للحرارة» ليس المراد أنّ المتولّد من الشمس هو الحرارة بقيد كونها ناشئة من الشمس، بل مطلق الحرارة.

ونلاحظ على هذا الوجه: أنّ المدلول الالتزامي هو طرف الملازمة.

فإن كان طرف الملازمة هو الحصّة كانت هي المدلول الالتزامي، وإن كان طرفها الطبيعي وكانت مقارنته للملزم المحصّصة له من شؤون الملازمة وتفرّعاتها، كان المدلول الالتزامي ذات الطبيعي.

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

ومثال الثاني: الملازم الأعمّ بالنسبة إلى ملازمه، كعدم أحد الأضداد بالنسبة إلى وجود ضدّ معيّن من أضداده. فإذا أخبر مخبر بصفرة ورقة فالمدلول الالتزامي له عدم سوادها، لا حصّة خاصّة من عدم السواد وهي العدم المقارن للصفرة؛ لأنّ طرف الملازمة لوجود أحد الأضداد ذات عدم ضده، لا العدم المقيد

بوجود ذاك، وإِنّما هذا التقيد يحصل بحكم الملازمة نفسها ومن تبعاتها، لا أنّه مأخوذ في طرف الملازمة وتطرأ الملازمة عليه.^١

كان الكلام في بيان اعتراض المصنف على ما أفاده السيد الخوئي -قدس سره- وذكرنا أنّ الملازمة وقعت بين ذات المدلول المطابقي وبين ذات المدلول الالتزامي. فصح أنّ يُقال: المدلول الالتزامي عبارة عن طرف الملازمة، وهو الذي وقعت الملازمة بينه وبين الملزوم. ومن الواضح أنّ الملازمة -قبل صياغة القضية الشرطيّة- إنّما تقع بين ذات الشيء اللازم وبين ذات الشيء الملزوم لا بوصف كونهما لازماً أو ملزوماً. بل الملازمة تعرض على ذات اللازم والملزوم.

فلا بد من لحاظ ذات اللازم بغض النظر عن عروض القضية الشرطيّة. فإنّ كانت ذاته متحصّصاً كان اللازم متحصّصاً في رتبة سابقة على القضية الشرطيّة. فيكون التحصص في نفس الأمر والواقع بغض النظر عن عالم الألفاظ. فيكون المدلول الالتزامي هو الحصة.

وأما إذا كان اللازم هو الكلّي الطبيعي غير المتحصّص، فنسبة الملزوم إلى جميع حصص اللازم بنحو سواء، فغاية ما في الأمر أنّ المتكلم إذا جاء بالقضية الشرطيّة بين اللازم وبين الملزوم، أصبح اللازم متحصّصاً بحصتين: حصة مقارنة للملزوم وحصة غير مقارنة. وهذا ليس تحصيلاً للازم في ذاته. بل

^١ الحلقة الثانية: ص ٦٥

تخصيص في طول وقوع الملازمة. ويكون المدلول الالتزامي ذات الطبيعة؛ لأنّ صفة المقارنة ليست دخيلة فيما وقعت عليه الملازمة. والمدلول الالتزامي هو طرف الملازمة لا بوصف عروض الملازمة عليه.

فلا بد في تحديد المدلول الالتزامي قطع النظر عن الملازمة اللفظية؛ فالضابط في تحديد اللازم الأعم والمساوي لحاظ ذاتي طرفي الملازمة ودراسة القضية في نفس الأمر والواقع؛ إذ إرادة المتكلم لا تتعلق بالشئ في طول كلامه. ووصف "الاقتران" و "الملزوم" و "اللازم" أوصاف متأخرة عن الإتيان بالكلام. فنلاحظ في معرفة اللازم ذات الطرف بغض النظر عن لفظ المتكلم.

فالقاعدة أن يُقال: في اللزوم العليّ يكون التحصص ثابتاً في رتبة سابقة على عروض الملازمة، وقبل المجيء بالملازمة اللفظية التي جاء بها المتكلم. وفي اللزوم غير العليّ يكون التحصص ناشئاً من الملازمة اللفظية. ولولاها لكان اللازم أعمّ.

فلا بد من لحاظ ذات المدلول الالتزامي لتحديد كون المدلول الالتزامي أعمّ أو مساوياً.

وهنا مثالان:

١- مثال التحصص السابق على الملازمة اللفظية: «سقط زيد في النار» المستلزمة: «زيد مات بالاحتراق». فاللازم حصة خاصّة. والسبب في كون اللازم محصّصاً أنّ للموت علّة، وهي الجامع بين أسباب الموت كالغرق والاحتراق وشرب السم. فنسأل: التلازم بين إحدى هذه العلل وبين طبيعي

الموت؟ أم بين حصّة خاصّة منه؟ من الواضح أنّ كلّ مصداق من مصاديق العلة يكون علة لمصداق من مصاديق المعلول، لا علة لطبيعيّ المعلول. فالإخبار عن إحدى العلل دال بالدلالة الالتزاميّة على أحد مصاديق المعلول، لا طبيعيّه؛ لأنّ كلّ مصداق من مصاديق العلة لو كانت علة لطبيعيّ المعلول للزم عدم تكرّر المعلول بتكرّر العلة. فإذا كان كلّ مصداق من مصاديق النار علة لذات طبيعيّ الحرارة، للزم منه عدم تكرّر وجود الحرارة بتكرّر وجود الحرارة؛ لأنّ الطبيعيّ حصل بأوّل مصاديق النار، ولا يمكن المصداق الثاني موجدًا للطبيعيّ بعد وجوده. مع أنّنا نجد بالوجدان تكرّر وجود الحرارة بتكرّر وجود النار.

ومقامنا من هذا القبيل كما أنّه هو الحال في جميع حالات التلازم العلّيّ؛ لأنّ السقوط في النار علة للنار، ومعلوله الموت بالاحتراق، لا طبيعيّ الموت؛ لأنّ الموت يتكرّر حصوله بتكرّر حصول علته على فرض إمكان تكرّره كما هو الحال في علّة طلوع الشمس لحصول حرارة غير الحرارة التي حصلت منه بالأمس. وهنا يتمّ كلام السيد الخوئيّ.

٢- مثال كون الملزوم ملزومًا للطبيعة، لا لخصّة خاصّة من المعلول. ومورده التلازم غير العلّيّ، كالتضاد. فهناك ملازمة بين الصفرة وبين عدم السواد. وليست هذه الملازمة للعلية بينهما؛ لاستحالة علّة أحد الضدين لعدم الآخر. ومن الواضح أنّ التضاد والتماثل بين ذات طبيعة الصفرة وبين ذات طبيعة السواد، من دون فرق بين حصص السواد - كالسواد المفارقة للبياض، والمفارقة

للحمرة-. فالحاصل أنّ نقيض ذات طبيعة السواد هي ذات طبيعة عدم السواد. لا حصة خاصة من هذا العدم.

وبعبارة أخرى: الصفرة إذا تحققت امتنع تحقق ذات طبيعة السواد. وإذا امتنع تحقق ذات طبيعة السواد أصبح نقيض ذات طبيعة السواد ضروريّ التحقق؛ لأنّ امتناع كل شيء يقتضي ضرورة نقيض ذلك الشيء. ومن الواضح أنّ نقيض ذات طبيعة السواد ذات طبيعة عدم السواد، لا حصة خاصة من هذا العدم.

فطرف الملازمة ذات طبيعة عدم الضدّ، لا حصة من العدم.

نعم. إذا جاءت القضية الشرطيّة وقلنا إنّ الورقة إذا كانت صفراء لم تكن سوداء. وبلحاظ هذه القضية ينقسم عدم السواد إلى حصتين: عدم السواد المقارن لوجود الصفرة، وعدم السواد المقارن لوجود غير الصفرة من الألوان. فيكون عدم السواد مقارناً للصفرة، وهو ناشئ في طول الملازمة لا في رتبة سابقة على الملازمة. والذي يكون في رتبة سابقة هو طبيعي عدم السواد. فعدم السواد وإنّ كانت له عدة حصص، إلا أنّ مصب التضاد ذات الطبيعتين. فعندما تقول: «إذا كانت الورقة صفراء فليست سوداء» يحصل التخصيص في طول ذلك، أي: في طول القضية الشرطيّة وفي رتبة متأخرة منه.

ففرق بين علاقة العلية وبين غيرها من العلاقات كالتضاد؛ لأنّ التضاد بين الطبيعتين.

فلا يتم كلام السيد الخوئي في مثل هذا المورد.
ثم هل مقامنا من قبيل الأول؟ أم الثاني؟ الأول؛ لأنّ الأحكام الشرعيّة متضادّة، ولو بلحاظ المبادئ، وليست العلاقة بينها علاقة العليّة، فيكون موردنا مما لا يتم فيه كلام السيد الخوئي.
نعم. إنّ فرضنا وجود رواية تدل على شيء غير الحكم، وكانت العلة فيها علاقة العليّة، تمّ فيها كلام السيد الخوئي.
وهذه النكات لم يبينها المصنّف، وإنّما بيّنها السيد علي أكبر الحائري في شرحه للمطلب.^١

قوله: «مثال الثاني: الملازم»: عبر بـ «الملازم» وعبر في السابق بـ «اللازم»؛ لأنّ «اللازم» ينصرف إلى ما كانت علاقته بملزومه بنحو العليّة.

قوله: «لا العدم المقيد بوجود ذاك»: وهذا مذكور في الفلسفة أيضاً.

الثاني: أنّ الكشفين في الدالّتين قائمان دائماً على أساس نقطة واحدة، من قبيل نقطة استبعاد خطأ الثقة في إدراكه الحسّي للواقعة. فإذا أخبر الثقة عن دخول شخصٍ للنار ثبت دخوله واحتراقه وموته بذلك؛ بنكته استبعاد اشتباهه في رؤية دخول الشخص إلى النار.

فإذا علم بعدم دخوله وأنّ المخبر اشتبه في ذلك، فلا يكون افتراض أنّ الشخص لم يمت أصلاً متضمّناً لاشتباهٍ أزيد [٦٦] ممّا ثبت.

وبذلك يختلف المقام عن خبرين عرضيين عن الحريق من شخصين إذا علم باشتباه أحدهما في رؤية الحريق؛ فإنّ ذلك لا يبرّر سقوط الخبر الآخر عن الحجّية؛ لأنّ افتراض عدم صحة الخبر يتضمّن اشتباهاً وراء الاشتباه الذي علم.

فالصحيح: أنّ الدلالة الالتزامية مرتبطة بالدلالة المطابقة في الحجّية. وأمّا الدلالة التضمّنية فالمعروف بينهم أنّها غير تابعةٍ للدلالة المطابقة في الحجّية.^١

^١ الحلقة الثالثة: ص ٦٥-٦٦

اتضح من البحث السابق أنّ المصنف أفاد في مناقشة السيد الخوئي أنّ تعيين المدلول الالتزامي في الكلام يكون بلحاظ طرف الملازمة بغضّ النظر عن لحاظ مقام المقارنة مع المدلول المطابقي في عالم الألفاظ.

فتارة يكون المدلول الالتزامي له تخصص وتعيّن بقطع النظر عن المقارنة المنتزعة بلحاظ المدلول المطابقي، فيكون لازماً مساوياً كما في موارد اللزوم العليّ. فيكون المدلول الالتزامي هو الحصة.

وأخرى لا يكون المدلول الالتزامي ذا تخصص، بل يكون ذات اللازم وطبيعته، تدل عليه الدلالة الالتزامية بما هو هو. والتلازم نسبة بين المتلازمين، لا أنّه مأخوذ في أحد الطرفين.

نعم. لو لاحظنا اللازم بلحاظ المقارنة المنتزعة من المدلول المطابقي كان التخصيص عارضاً ومتأخراً. بأن يُقال: لللازم حصتان: حصة مقارنة للملزم، وحصة غير مقارنة، ولكنه تخصّص متأخر. والظاهر من الكلام أنّ المدلول الالتزامي هو ذات اللازم؛ لأنّ التلازم نسبة بين المتلازمين، وليس مأخوذاً في الطرفين. بل هو عارضيّ. وهذا في التلازم غير العليّ.

فما أفيد في كلمات السيد الخوئي - كقاعدة مطردة - من تساوي المداليل الالتزامية جميعاً غير تامّ.

إيراد على ردّ المصنّف

حاول بعض الأساتذة أن يُجيب عمّا أفيد بأنّ المدلول الالتزامي وإن كان ذات اللازم في موارد التضادّ، فإذا أخبر الثقة بأنّ الورقة صفراء كان لازمه عدم

سوادها، وإذا أخبر بجلوس زيد كان لازمه ذات عدم القيام؛ بمقتضى امتناع اجتماع الضدين، ولكنّ السيد الخوئي له أن يقول: لا إطلاق لهذا اللازم للحصة غير المقارنة للملزوم. فإذا قيل: «زيد جالس» كان لازم جلوسه عدم قيامه. ولكن لا إطلاق لهذا اللازم للحصة غير المقارنة للجلوس. نظير ما يُقال من أنّ الصادر من العلة ليس المعلول بوصف صدوره منها، بل ذات المعلول. ولكنّ المعلول يتضيق قهراً ولا يشمل المعلول غير الصادر من العلة. فما يصدر من النار ذات الحرارة، ولكنها لا تشمل الحرارة غير الصادرة من تلك النار.

فالمشكلة إثباتية لا ثبوتية. فالمدار في تنقيح كون المدلول الالتزامي أعمّ أو مساوياً: لحاظ نفس الأمر والواقع قبل الدخول في عالم الألفاظ. بل المدار على التحصص الحاصل في رتبة الدلالة، وهو في هذه الرتبة يكون محصّصاً دائماً، إمّا بنفسه، وإمّا بما له من مدلول الالتزامي المقارن للمدلول المطابقي. والسيد الصدر سلّم بحصول التحصص بالمقارن في عالم الألفاظ.

فهنا حيثيتان: حيثية وجود الإطلاق، وحيثية ما عليه المدار في تحديد المدلول الالتزامي العرفي، أهو على الرتبة السابقة على المحاورة - كما يقول المصنف - ؟ أم على رتبة المحاورة والمدلول الالتزامي بما هو ناشئ من المدلول المطابقي؟

تقريب المصنف للتبعية

نفس النكتة المقتضية لإثبات حجية المدلول الالتزامي في باب مثبتات الأمارات، تقتضي سقوط المدلول الالتزامي بسقوط المدلول المطابقي. بيانه في مقدمتين:

١- تقدم أنّ تمام الملاك في جعل الأمانة حجة: حيثة الكشف التكويني الموجود فيها. وذكرنا أنّ نسبة هذه الحيثة إلى المدلولين المطابقي والالتزامي نسبة واحدة.

٢- الكشف الموجود في الأمانة للدالتين المطابقية والالتزامية قائم على أساس نكتة واحدة، وهي أصالة عدم الكذب وعدم الاشتباه والخطأ في الإخبار، وأصالة الظهور وإرادة المعنى من اللفظ في الإنشاء.

فإذا أخبرنا الثقة بأنّ زيداً سقط في النار، كان منشأ عدم كونه كاشفاً عن الواقع إمّا الكذب، وهو منفي بالوثاقة والاحتراز عن الكذب. وإمّا الغفلة والاشتباه في الحسّ، وهو منفي بأصالة عدم الغفلة؛ لاستبعاد الخطأ في الإدراك الحسي في الواقعة. وهذا ما يعبر عنه المصنف في تقريراته بأنّ ملاك حجية الإخبار أصالة عدم الكذب، والمراد بالكذب ما هو أعم من الكذب الاصطلاحي ومن الاشتباه.

وأما الإنشاء فأصالة مطابقة المراد الاستعمالي للمراد الجدّي تقتضي بأنّ المتكلم قاصد لما ذكر؛ لأصالة الظهور.

فالنتيجة أنّ الكشف الموجود في الأمانة في مورد الإخبار قائم على نكتة أصالة عدم الخطأ. فنستكشف من إخباره ثبوت المخبر عنه.

وفي المقام إذا أخبرنا الثقة بدخول زيد في النار، كان له مدلول مطابقٍ، وهو سقوط زيد في النار، وكان له مدلول التزامي وهو الموت. وحيث إنّ ملاك الحجية -وهي نكتة الكشف- واحدة في المدلولين، إذا علمنا بخطأ المدلول المطابقٍ، كان ملاك الحجية ساقطاً، فيسقط المدلول الالتزامي. وخطأ المخبر في المدلول الالتزامي لا يفترض شيئاً أزيد من خطئه في المدلول المطابقٍ.

فالحجية تنصب على نكتة الكشف، ونكتة الكشف مشتركة، وسقوطها يستلزم سقوط الدالّتين. بخلاف ما إذا كان الخبران عرضيين، كما إذا أخبر: «زيد سقط في النار» و «عمرو سقط في النار»، فخطؤه في الواقعة الأولى لا يستلزم خطؤه في الثانية؛ لتغاير الكشف في كلّ منهما عن الآخر. فسقوط أحدهما عن الحجية لا يستلزم سقوط الآخر، بل تجري أصالة عدم الاشتباه بلحاظ الثاني إذا كان المخبر ثقةً.

وفي مقامنا المدلول الالتزامي طويّ، فلا يحتاج لسقوطه إلى اشتباه آخر وراء الاشتباه في المدلول المطابقٍ. فلا مجال لأصالة عدم الاشتباه، وبه يتبيّن سقوطه بسقوط المدلول المطابقٍ؛ لسقوط نكتة حجيتهما.

وهذا ما ذكره المصنف في تقريراته:

إن ملاك الحجية في الدالّتين واحد فلا تبقى نكتة لحجيته الدلالة الالتزامية إذا سقطت الدلالة المطابقية. وتوضيح ذلك:

إن نكتة الحجية و ملاكها في الاخبار و الحكاية إنما هو أصالة عدم الكذب -
بالمعنى الشامل للاشتباه - و في الإنشاء و القضايا المجعولة أصالة الظهور و
إرادة المعنى من اللفظ، وإذا سقطت الدلالة المطابقة بظهور كذبها في باب
الأخبار أو عدم إرادتها في باب الإنشاء فافتراض عدم ثبوت المدلول الالتزامي
لها لا يستدعي افتراض كذب زائد في الاخبار أو مخالفة زائدة في الإنشاء لأن
هذه الدلالة لم تكن بدال إخباري أو إنشاء مستقل وإنما كانت من جهة
الملازمة بين المدلولين فتكون من دلالة المدلول على المدلول و ليست دلالة
واجدة لملاك مستقل للكاشفية والحجية.^١

قوله: «من شخصين»:

يمكن تصوير الخبرين العرضيين من شخصين، ويمكن تصويرهما من شخص
واحد.

^١ البحوث: ج ٧: ص ٢٦٤

١٠٠ - تبعيَّة الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة ٦ - قيام الدليل مقام القطع
١٤٤١/٧/٢١ - الثلاثاء

ذكر المصنف في تقريراته^١ أنّ اللزوم بين المدلولين المطابقي والالتزامي تارة يكون لزومًا بيّنًا بحيث ينتقل الشخص من المدلول المطابقي إلى الالتزامي بلا حاجة إلى توسط وسائط، وأخرى يكون غير بيّن. فإن كانت بيّنة نقول بعدم التبعيَّة، بخلافه في الدلالة غير البيّنة، فنقول بالتبعيَّة. فكونها بيّنة يشكّل ظهورًا في الكلام زائدًا على المدلول المطابقي. وهذا الظهور الزائدة يكون عدم إرادة المتكلم له مخالفة إضافية وراء ما يستلزمه عدم إرادة المدلول المطابقي. فإذا حكمنا بسقوط المدلول الالتزامي بعد المطابقي استلزم وجود اشتباه آخر زائد على الاشتباه الأوّل. فتكون الدلالة الالتزامية مستقلة عن المطابقة في ملاك الحجية، فيمكن نفي الاشتباه فيها بأصالة عدم الاشتباه.

ثم أشار إلى أنّ الدلالة التضمنية المعروف بينهم أنّها غير تابعة للدلالة المطابقة في الحجية. فإذا جاء دليل وقال: «أكرم علماء البلد» وكان العلماء مائة، دلّ الخطاب بالدلالة المطابقة على وجوب إكرام كلّ عالم من علماء البلد. وهناك دلالات تضمنية بعدد علماء البلد. فوجوب إكرام كلّ عالم من علماء البلد مدلول تضمني. فإذا ورد دليل منفصل وقال بعدم وجوب إكرام بعض علماء البلد. ومقتضى سقوط المدلول التضمني في البعض سقوط المدلول

^١ البحوث: ج ٧: ص ٢٦٤

المطابقي؛ لوجود حجة أقوى من العام -وهي الخاص-. وإذا سقط المدلول المطابقي أتسقط المداليل التضمنية الباقية؟ أم يبقى العام حجة فيها؟ هذا ما يسمى بتبعية الدلالة التضمنية للدلالة المطابقة في الحجية. وهذا يأتي البحث عنه في حجة الظهور قبل بحث الدليل العقلي. وستأتي هناك نفس النكته التي بنينا عليها هنا.

قيام الدليل مقام القطع

يبحث الأصوليون هذا البحث تحت عنوان "قيام الأمانة مقام القطع الطريقي والموضوعي"، والمصنف غير العنوان لنكته تأتي. وقد تعرض له الأعلام في مباحث القطع.^١

وقبل الدخول في صلب البحث لا بد من تقديم مقدمة:

القطع الطريقي والقطع الموضوعي

أما القطع الطريقي فهو: «القطع الذي إذا نُسب إلى متعلقه كان طريقاً إليه وكاشفاً عنه» سواء كان متعلق القطع حكماً شرعياً، أم موضوعاً لحكم شرعي. أما كونه حكماً فكما إذا قطع المكلف بوجوب صلاة الجمعة. فمتعلق القطع وجود قضية جعلية تشريعية، وهي وجوب صلاة الجمعة. وأما كونه موضوعاً خارجياً فكما إذا قطع بأن اليوم جمعة، أو بأن هذا المائع خمر.

^١ البحوث: ج ٤: ص ٧٢

ومن هنا يتبين أنّ القطع بالموضوع الموجود في القضية الشرعيّة لا يسمّى قطعاً موضوعيّاً؛ لأنّ القطع متى نُسب إلى متعلقه كان طريقيّاً. والمكلف الآن قاطع بالخمريّة فقطعه طريقيّ.

وأما القطع الموضوعيّ فهو: «القطع الذي يؤخذ موضوعاً للحكم»، كما إذا قال الشارع: «إذا قطعت بارتداد شخص لم يجز السلام عليه» و «إذا قطعت المرأة بموت زوجها وجب عليه الاعتداد» بلا فرق بين أن يكون المأخوذ موضوعاً قطعاً بالحكم الشرعي أم قطعاً بالموضوع الخارجيّ. فتارة يقول الشارع: «إذا قطعت بوجوب الحج حرم عليك السفر لغير الحج» و «إذا قطعت بوجوب الجمعة وجب عليك التصديق» فالمأخوذ موضوعاً للحكم هو القطع بحكم آخر. وأخرى يقول: «إذا قطعت المرأة بموت زوجها وجب عليها الاعتداد». فلا فرق بين متعلق القطع المأخوذ موضوعاً لحكم شرعيّ.

فإذا قال الشارع: «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة حرم عليك السفر يوم الجمعة»، كان لنا موضوع، وهو: القطع بوجوب صلاة الجمعة، وكان لنا حكم، وهو: حرمة السفر يوم الجمعة.

فإنّ نسبنا القطع إلى وجوب صلاة الجمعة كان قطعاً طريقيّاً؛ لأنّه نسبة للقطع إلى متعلقه. وإنّ نسبناه إلى حرمة السفر كان قطعاً موضوعيّاً. فالقطع الواحد طريقيّ بالنسبة إلى شيء وموضوعيّ بالنسبة إلى شيء آخر.

وهذه القضية الجعلية حكم شرعيّ يوجد بالنسبة إليها قطع طريقيّ، وهو فيما إذا قطع المكلف بنفس هذه القضية. فالقطع المنسوب إلى تمام القضية طريقيّ أيضًا؛ لأنّ علاقة القطع إلى متعلقه.

هذا بيان للفرق بين القطع الموضوعيّ وبين القطع الطريقيّ. ومنه يتبين أنّ فعلية القطع الموضوعيّ دخيلة في فعلية الحكم؛ إذ لا يكون الحكم فعليًّا إلا إذا كان الموضوع فعليًّا. سواء وصل الحكم إلى مرحلة التنجّز أم لا؛ فإنّ التنجّز منوط بوصول الكبرى والصغرى. وإذا لم يعلم المكلف بالكبرى -وهي القضية الجعلية- لم يكن الحكم منجّزًا. فالقطع الموضوعيّ دخيل في الفعلية، دون التنجّز.

أمّا القطع الطريقيّ فدخيل في التنجّز؛ لأنّه لم يؤخذ في رتبة الموضوع ليكون دخيلًا في الفعلية. فهو دخيل في وصول الكبرى والصغرى، أي: المنجزية.

دور القطع الطريقيّ ودور القطع الموضوعيّ

اتضح مما قدمنا أنّ دور القطع الطريقيّ بلحاظ كونه كاشفًا عن متعلقه كشفًا تامًّا هو تنجّز الواقع في فرض الإصابة والتعذير عند الخطأ. فإذا نسبنا القطع الطريقيّ إلى الحكم الشرعيّ -كوجوب صلاة الجمعة- أوجب تنجّز الواقع في فرض الإصابة. وإذا نسبناه إلى الرخصة كان معدّرًا.

نعم. القطع بالموضوع إذا انضمّ إليه القطع بالجعل الكلّي صار دخيلًا في المنجزية بنحو الجزئية؛ إذ التنجّز متوقف على وصول الكبرى والصغرى كليهما.

فإذا حكم الشارع بوجوب الحجّ على المستطيع لزم حصول أمور ثلاثة لحصول التنجّز: العلم بالقضية الجعليّة، تحقق الموضوع في الخارج، والعلم بتحقيق الموضوع في الخارج. ولا يكفي اجتماع أمرين من الأمور الثلاثة لتنجّز الواقع. وهذا ما نريد بأنّ دور القطع الطريقيّ هو تنجيز الواقع، فهو بعد الفراغ عن تحقق الموضوع وعن العلم بتحقيق الموضوع.

وأما القطع الموضوعيّ فإنّه دخیل في فعليّة الحكم؛ لأنّ الفعليّة منوطة بوجود الموضوع، والموضوع قد أخذ فيه القطع. وليس دور القطع الموضوعيّ التنجيز بما هو قطع موضوعيّ.

فإذا قال الشارع: «يحرم السفر عند القطع بوجوب صلاة الجمعة» لم يكن القطع بوجوب صلاة الجمعة منجزاً لحرمة السفر بما هو قطع موضوعيّ. بل المنجّز لحرمة السفر هو القطع الطريقيّ بهذه القضية الجعليّة. نعم هو طريقيّ إلى وجوب صلاة الجمعة، وهو دخیل في منجزيته، وليس الكلام في هذا الحكم الآن.

إذا اتضح ذلك نقول: هنا نقطتان يأتي بيانهما، وهما:

الأولى: وفاء الدليل القطعيّ بدور القطع الطريقيّ والموضوعيّ.

الثانية: وفاء الدليل غير القطعيّ بدور القطع الطريقيّ والموضوعيّ.

١٠١ - قيام الدليل مقام القطع ٢

١٤٤١/٧/٢٢ - الأربعاء

وفاء الدليل بدور القطع الطريقي والموضوعي:

إذا كان الدليل قطعياً فلا شك في وفائه بدور القطع الطريقي والموضوعي معاً؛ لأنه يحقق القطع حقيقةً.

وأما إذا لم يكن الدليل قطعياً وكان حجةً بحكم الشارع فهناك بحثان:

الأول: بحث نظري في تصوير قيامه مقام القطع الطريقي، مع الاتفاق عملياً على قيامه مقامه في المنجزية والمعدرية.

والثاني: بحث واقعي في أن دليل حجة الأمانة هل يستفاد منه قيامها مقام القطع الموضوعي؟ أو لا؟

أما البحث الأول: فقد يستشكل تارة في إمكان قيام غير القطع مقام القطع في المنجزية والمعدرية، بدعوى أنه على خلاف قاعدة قبح العقاب بلا بيان. ويستشكل أخرى في كيفية صياغة ذلك تشريعاً وما هو الحكم الذي يحقق ذلك؟

أما الاستشكال الأول فجوابه:

كان البحث في وفاء الدليل بدور القطع الطريقي والموضوعي. وقد تبين الفرق بين القطعين، ودور كلٍّ منهما.

فالدليل تارة قطعيّ - كالتواتر والسيرة التي نقطع بالإمضاء فيها - وأخرى غير قطعيّ وإنما دل الدليل على حجيته - كخبر الثقة -.

أمّا الدليل القطعي فلا إشكال في وفائه بالقطع الطريقي والموضوعي؛ لأنّ دور القطع الطريقي التنجيز والتعذير، والقطع منجّز ومعدّر - كما مرّ - بل التعبير بأنّه يفي بدور القطع الطريقي لا يخلو من مسامحة؛ لأنّه عين القطع، لا أنّه يفي بدور القطع. وكذا بالنسبة إلى القطع الموضوعي؛ لأنّ دوره فعلية الحكم. والمفروض أنّ القطع الموضوعي إذا وُجد تحقق مصداق حقيقي للموضوع، فيكون الحكم فعلياً.

وأما الدليل غير القطعيّ - وهو محل البحث - فإنّ كان أمانة لم تكن الأمانة موجبة للعلم بمتعلقها. فهل يفي بالقطع الطريقي؟ وهل يفي بالقطع الموضوعي؟ وهكذا الكلام في الأصل العملي كالأستصحاب، وإن كان التركيز في كلماتهم هنا على الأمانة.

فالبحث هنا في مقامين: وفاء الأمانة بالقطع الطريقي. ووفائها بالقطع الموضوعي.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٦٦

قيام الأمانة مقام القطع الطريقيّ

المعروف بين الأعلام بلا إشكال أنّ الأمانة منجزة ومعدّرة. ولكنّ الكلام في تخريج ذلك. فالبحت بحث نظري غير عمليّ، بخلاف البحث في النقطة الثانية الآتية.

أمّا مثل الشيخ الأعظم والآخوند فلم يبحثا هذه النقطة؛^١ لكونه المتيقن من دليل حجّة الأمانة. ولولا قيامها مقام القطع الطريقيّ لكان جعل الحجية لها لغواً.

ولكنّ الميرزا النائينيّ أثار إشكالاً ثبوتياً حول قيام الأمانة مقام القطع الطريقيّ بناء على ما ذهب إليه المشهور من قبح العقاب بلا بيان. وهو أنّا نرفع اليد عن قبح العقاب إذا حصل العلم بالحكم الواقعيّ. فإنّ قامت الأمانة المعتبرة على حرمة أكل لحم الأرنب ما زال المكلف جاهلاً بالواقع؛ لعدم حصول العلم له. فموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان ما زال متحققاً. فيمكنه أن لا يعمل بالأمانة معتذراً بعدم علمه بالحكم. فلا يمكن تنجيز الواقع بالأمانة. ولا تصح دعوى التخصيص، بأنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان مخصصة بما إذا قامت أمانة؛ لأنّ القاعدة العقلية لا تخصّص؛ لأنّ نسبة الموضوع فيها إلى الحكم نسبة العلة إلى المعلول. ومع هذا الإشكال الثبوتيّ لا يمكن التمسك بكونه القدر المتيقن من حجّة الأمانة.

^١ الفرائد: ج ١: ص ٢٢-٢٣

الكفاية: ص ٧-٨

فإن قلت: دليل الحجة ينجز الواقع المشكوك بمعنى أنه يُنشئ تكليفاً ظاهرياً، وهذا التكليف الظاهريّ مقطوع به، فيصح العقاب على مخالفة هذا التكليف الظاهريّ،

قلنا: تقدّم أنّ الحكم الظاهري لا عقاب بلحاظه، وليس له تنجيز مستقل عن التكليف الواقعي المشكوك. بل هو خطاب طريقيّ.

وما هو موضوع التنجيز واستحقاق العقاب إنّما هو الحكم الواقعيّ لا الظاهريّ. فما هو مصب التنجيز مشكوك، وما هو معلوم ليس فيه تنجيز. وقد ذكر المصنف في التقارير أنّ هذه الشبهة مع شبهة ابن قبة حرّكتا علماء علم الأصول، وفرّعوا عليهما كل ما هو جديد في حجة الأمارات وحجة القطع.

فالنتيجة أنّ قيام الأمانة مقام القطع الطريقي يحتاج إلى علاج هذا الإشكال. ثم لا بد من البحث عن صياغة إثباتيّة التي يجعلها المولى في مورد الأمانة والأصل بحيث يكون متكيّفاً مع قاعدة قبح العقاب بلا بيان ولا يصطدم بها؟

فهنا بحثان.

دفع منافاة قيامها مقام القطع مع قاعدة قبح العقاب

هنا وجهان لدفع الإشكال المذكور:

الأوّل: هذه الشبهة إنّما تأتي على مسلك القائلين بقبح العقاب بلا بيان. وأمّا بناءً على حق الطاعة والاحتياط العقلي في التكاليف الواقعيّة المشكوكة

فلا محل لهذه الشبهة؛ لأنّ مقتضى القاعدة تنجز التكليف الواقعي إذا وصل إلى المكلف بأي درجة من درجات الوصول، سواء كان وصولاً قطعياً أم ظنياً أم احتمالياً. غايته أنّ المنجزية وحق الطاعة تنجز بتقوّي الوصول. ونحتاج لرفع اليد عن التنجز إلى القطع بإذن الشارع.

إنّ قلت: لا تأتي المشكلة بناء على مسلك حق الطاعة في المنجزية بخلاف مسلك المشهور، ولكنها تأتي في المعذّرة بخلاف مسلك المشهور. فإذا قامت أمانة على حلية أكل لحم لم يحصل بها علم للمكلف.

قلنا: لا تكون الأمارات المرخصة والمعذّرة خلاف القانون العقل؛ لأنّ القانون هو وجود حق الطاعة للمولى في كل ما نحتمله من التكليف، ما لم نقطع بإذنه بالمخالفة. وبعد القطع بإذنه نجري على طبق قانون الملوّية والعبودية. ومن الواضح أنّ الأمانة المرخصة بعد قيام الدليل القطعي على حجيتها تكون إذناً قطعياً للمخالفة. فالأخذ بها جري على قانون العبودية، ولا منافاة بينها وبين الحكم العقلي. فلصاحب الحق أنّ يرخّص. وإنّما المشكلة تأتي بناء على قبح العقاب بلا بيان.

١٠٢ - قيام الدليل مقام القطع ٣

١٤٤١/٧/٢٣ - الخميس

وثانيًا: إنه لو سلّمنا بالقاعدة، فهي مختصة بالأحكام المشكوكة التي لا يُعلم [٦٧] بأهميتها على تقدير ثبوتها.

وأما المشكوك الذي يُعلم بأنه على تقدير ثبوته ممّا يهتمّ المولى بحفظه ولا يرضى بتضييعه فليس مشمولاً للقاعدة من أول الأمر، والخطاب الظاهريّ -أيّ خطابٍ ظاهريّ- يُبرز اهتمام المولى بالتكاليف الواقعية في مورده على تقدير ثبوتها، وبذلك يخرجها عن دائرة قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وأما الاستشكال الثاني فينشأ من أنّ الذي ينساق إليه النظر ابتداءً أنّ إقامة الأمانة مقام القطع الطريقيّ في المنجزية والمعدّرية تحصل بعملية تنزيل لها منزلته، من قبيل تنزيل الطواف منزلة الصلاة.

ومن هنا يعترض عليه بأنّ: التنزيل من الشارع إنّما يصحّ فيما إذا كان للمنزل عليه أثر شرعيّ بيد المولى توسيعه وجعله على المنزل، كما في مثال الطواف والصلاة. وفي المقام القطع الطريقيّ ليس له أثر شرعيّ بل عقليّ -وهو حكم العقل بالمنجزية والمعدّرية- فكيف يمكن التنزيل؟

وقد تخلص بعض المحققين عن الاعتراض برفض فكرة التنزيل واستبدالها بفكرة جعل الحكم التكليفيّ على طبق المؤدّي، فإذا دلّ الخبر على وجوب السورة

حكم الشارع بوجوبها ظاهراً، وبذلك يتنجز الوجوب. وهذا هو الذي يطلق عليه مسلك "جعل الحكم المماثل".^١

الثاني: إذا تنزلنا وقبلنا قاعدة قبح العقاب، لم نسلم بها بإطلاقها، بل نفصل بين موردين:

١- التكليف الواقعي المشكوك الذي لا يُعلم بثبوته، ولكن يُعلم أنه لو كان ثابتاً في الواقع لكان في غاية الأهمية ولا يرضى المولى بتفويته. كما إذا شك العبد في كون مولاه في حال غرق، فإنقاذ المولى على تقدير غرقه تكليف في غاية الأهمية. فلنا شك بالقضية الفعلية، ولنا علم بقضية شرطية.

٢- التكليف الواقعي المشكوك الذي لا يُعلم بثبوته، ولا يُعلم أنه لو كان ثابتاً لكان في غاية الأهمية. فلنا شك في القضية الفعلية وفي القضية الشرطية. والبراءة العقلية لا نسلم بها في القسم الأول؛ لحكم الوجدان والسيرة العقلانية بها في خصوص القسم الثاني.

وموردنا -وهو مورد قيام الأمانة أو الأصل- من قبيل الأول؛ لأنّ الحكم الظاهري الثابت في مورد الأمانة أو الأصل حقيقته إبراز اهتمام المولى بالواقع الأهم في موارد الاشتباه والاختلاف، وتوسيع دائرة المحركة لحفظ الواقع. فالمولى تصدى لإبراز اهتمامه بالواقع المجهول. وإذا أبرز المولى اهتمامه تبين أنّ المورد من القسم الأول.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٦٦-٦٧

فموضوع البراءة العقلية هو الشك في التكليف الواقعي بنحو لو كان ثابتاً في الواقع لما علمنا باهتمام المولى بحفظه. وهو من التخصيص لا من التخصيص يُقال: لا معنى لتخصيص القاعدة العقلية.

وهذا الجواب موجود في نهاية الأفكار.^١ وقد نسبه في مباحث الأصول إلى المحقق العراقي.^٢

وبهذا العرض يتضح أنّ المشهور إذ أصروا على أنّ موضوع البراءة العقلية ليس ضيقاً يبقى الإشكال وارداً عليهم؛ لأنّا بينّا أنّه لا بدّ لهم لدفع الإشكال من رفع اليد عن القاعدة، أو تضيق موضوعها على أقلّ تقدير.

إيراد على جواب المصنّف

نبّهنا في أبحاث سابقة إلى أنّ المصنّف حمل لفظ "البيان" في القاعدة على القطع، فأرجع القاعدة إلى قبح العقاب بلا قطع. ولكنّ عباراتهم واضحة في أنّ المراد بالبيان مطلق الحجّة، سواء كان في مورد الأمانة أم في مورد الأصل. ومع وجود الإثبات التنجيزيّ يثبت حسن العقاب. ولذا نرى أنّ المولى العرفي له حقّ الطاعة إذا قال لعبده: اعمل بخبر الثقة، وجعل خبر الثقة طريقاً لامتنال تكاليفه. وإدراك العبد لاستحقاق العقوبة في طول هذه الطرق. وإنّ لم يكن هناك قطع بالتكليف الواقعيّ.

فالمشكلة محلولة على مسلك المشهور أيضاً.

^١ نهاية الأفكار: ج ٣: ص ١٨ و ٧٩

^٢ المباحث: ج ١: ص ٣٥٠

الصياغة المناسبة لقيام الأمانة مقام القطع الطريقيّ

إذا أراد الشارع تحقيق قيام الأمانة مقام القطع الطريقيّ -وهو التنجيز-، فأبى كيفية لبيان هذا الخطاب يُثبت هذا الغرض؟ ذكرنا أنه لا إشكال من الناحية العملية في قيام الأمانة مقام القطع الطريقيّ. ولكنّ الكلام في الصياغة المناسبة له. وهو بحث في المجعول في مورد الأمانة. نقل المصنّف هنا عدة محاولات:

أ. التنزيل

إذا أراد الشارع أن تقوم الأمانة مقام القطع الطريقيّ، نزل الأمانة منزلة القطع. وهذا التنزيل يتضمّن عناصر ثلاثة:

المنزل -أي الأمانة الظنية-، والمنزل عليه -أي: القطع-، وأثر المنزل عليه الذي يُراد تسريته إلى المنزل -أي المنجزية والمعدّية-.

واستشكل المصنّف وأكثر الأصوليين هذه الصياغة؛ لأنّ عمليّة التنزيل غاية ما تقتضيه: تسرية الآثار الثابتة للمنزل عليه إلى المنزل. وهذا إنّما يتمّ إن كان الأثر قابلاً للتسرية، وهي الآثار الاعتباريّة، لا العقليّة والتكوينيّة. فبتنزيل الفقاع منزلة الخمر لا تسري الآثار التكوينية لها إليه، بل تسري الحرمة مثلاً من الآثار الاعتباريّة.

والمنجزية والمعدّية من الآثار العقلية التابعة لوجود موضوعها، وليست أمراً اعتبارياً لتسري من القطع إلى الأمانة.

ب. جعل الحكم المماثل

ذكر المحقق الأصفهاني هذه الصياغة في نهاية الدراية.^١ وبيّنها أنّ الإشكال المذكور إنّما يأتي إذا أردنا تسرية المنجزية والمعدّية بفكرة التنزيل. أمّا إذا أردنا تسريتهما بفكرة جعل الحكم المماثل فلا؛ إذ يكون معنى حجية الأمانة: جعل حكم مماثل لمؤداها. فإذا أخبرنا الثقة بوجوب صلاة الجمعة جعل الشارع حكمًا ظاهريًا لوجوب صلاة الجمعة. وهو المراد بالحجّة. فيقول الشارع: جعلت مؤدى إخبار الثقة ظاهرًا. وبعدها جعل الشارع الوجوب الظاهريّ لصلاة الجمعة تثبت المنجزية بلا إشكال؛ لأنّ المنجزية والمعدّية بلحاظ حكم قطعيّ، ونحن قطعنا بالأمانة. وهذا القطع بيان، فيحسن العقاب معه. وهناك إشكال مشترك بين هذه الصياغة وبين الصياغة الثالثة، يأتي بيانه.

^١ نهاية الدراية: ج ٣: ص ٩٥

١٠٣ - قيام الدليل مقام القطع ٤

١٤٤١/٧/٢٥ - السبت

وتخلص المحقق النائي بمسلك "جعل الطريقة" قائلاً: إنّ إقامة الأمانة مقام القطع الطريقي لا تتمثل في عملية تنزيل لكي يرد الاعتراض السابق، بل في اعتبار الظنّ علماً، كما يعتبر الرجل الشجاع أسداً على طريقة [٦٨] المجاز العقلي؛ والمنجّزية والمعذّرية ثابتان عقلاً للقطع الجامع بين الوجود الحقيقي والاعتباري.

والصحيح أنّ: قيام الأمانة مقام القطع الطريقي في التنجيز وإخراج مؤدّاهما عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان - على تقدير القول بها - إنّما هو بإبراز اهتمام المولى بالتكليف المشكوك على نحو لا يرضى بتفويته على تقدير ثبوته - كما تقدم -.

وعليه فالمهم في جعل الخطاب الظاهري أن يكون مبرزاً لهذا الاهتمام من المولى؛ لأنّ هذا هو جوهر المسألة، وأمّا لسان هذا الإبراز وصياغته وكون ذلك بصيغة "تنزيل الظنّ منزلة العلم"، أو "جعل الحكم المماثل للمؤدّي"، أو "جعل الطريقة" فلا دخل لذلك في الملاك الحقيقي، وإنّما هو مسألة تعبير فحسب، وكلّ التعبيرات صحيحة ما دامت وافية بإبراز الاهتمام المولوي المذكور؛ لأنّ هذا هو المنجّز في الحقيقة.

وأما البحث الثاني: فإن كان القطع مأخوذاً موضوعاً لحكم شرعي بوصفه منجّراً ومعدّراً، فلا شك في قيام الأمانة المعتبرة شرعاً مقامه؛ لأنّها تكتسب من دليل الحجّة صفة المنجّزية والمعدّرية، فتكون فرداً من الموضوع، ويعتبر دليل الحجّة في هذه الحالة وارداً على دليل ذلك الحكم الشرعي المرتّب على القطع؛ لأنّه يحقّق مصداقاً حقيقياً لموضوعه.^١

ت. جعل العلميّة والطريقيّة

فالشارع اعتبر الأمانة علماً، لا أنّه نزّلها منزلة العلم. والوجه في العدول من مسلك التنزيل إلى مسلك الاعتبار أنّ مسلك التنزيل كان محتاجاً إلى تسرية الأثر من المنزل عليه إلى المنزل، والأثر المراد تسريته في المقام أثر عقليّ، ولا يفي بتسريته مسلك التنزيل. والوجه في العدول من مسلك الحكم المماثل إلى مسلك الاعتبار أنّه مبنيّ على مسلك السببيّة.

بيانه أنّا قد أشرنا سابقاً أنّ هناك مسلكين في جعل الأمانة: مسلك السببيّة، وهو أنّ قيام الأمانة سبب في نشوء المصلحة وتولدها. فإذا قام خبر على حرمة أكل لحم الأرنب كان قيام الأمانة سبباً في نشوء المصلحة في المتعلق، أو في السلوك.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٦٧-٦٨

والسببية إمّا أشعريّة، وإمّا معتزليّة، وإمّا بنحو المصلحة السلوكيّة، وإمّا بنحو جعل الحكم المماثل.

ومسلك السببية بجميع أنحائه باطل. فالأمانة ليست سبباً لتوليد المصلحة، بل هي محض الطريقة إلى الواقع. فلا بد من اختيار مسلك مناسب للطريقة. ولو تنزلنا وقلنا إنّ مسلك جعل الحكم المماثل لا يدّعي سببية قيام الأمانة لنشوء مصلحة، ولكن تبقى مشكلة أخرى، وهي اجتماع الضدين على هذا المسلك. فإذا قام خبر ثقة على وجوب صلاة الجمعة، كان هناك وجوب لصلاة الجمعة وجوباً ظاهريّاً. فإنّ كان الحكم الواقعيّ الوجوب أيضاً لزم اجتماع المثليّن، وإلا فلزم اجتماع الضدين. فيستحيل التعبد بالأمانة.

وأجاب النائيني عن إشكال ابن قبة بأنّه مبني على فكرة جعل الحكم المماثل. وأمّا بناء على مسلك الطريقة فلا يلزم اجتماع حكمين تكليفيّين. بل هناك حكم تكليفيّ وهو الواقعيّ، وهناك حكم وضعيّ وهو الطريقة والعلميّة.

وبناءً على هذا المسلك يمكن بيان قيام الأمانة مقام القطع الطريقيّ بتقريبين: **التقريب الأوّل:** البيان المأخوذ عدمه موضوعاً للقاعدة صار موجوداً بقيام الأمانة؛ لأنّ دليل الحجية جعل الأمانة علماً وبيّناً، فيكون دليل الأمانة حاكماً على قاعدة قبح العقاب بلا بيان. فدليل الحجية أوجد فرداً تعبديّاً للعلم. نظير حكومة «الطواف بالبيت صلاة» على «لا صلاة إلا بطهور»، إلا أنّ الحكومة في هذا المثال موسّعة وفي مقامنا مضيقّة.

الإشكال على التقريب الأوّل: ولكنّ هذا التقريب غير معقول؛ لأنّ الحكومة إنّما تصحّ لو كان الموضوع بيد الشارع، فيوسّع ويضيّق ويتصرّف في موضوع الأثر، نظير: «لا صلاة إلا بطهور». وأمّا قبح العقاب بلا بيان فهو من أحكام العقل العمليّ، لا من الآثار الشرعيّة ليوّسع الشارع فيه ويضيّق بالاعتبار. والحكم العقليّ تابع لموضوعه الواقعيّ، لا الاعتباريّ. فإنّ كان الموضوع متحقّقاً حكم العقل، وإلا فلا. ومرجع الحكومة إلى التخصيص، فهي غير معقولة كما أنّ التخصيص غير معقول.

التقريب الثاني: ليس مدّعى الميرزا النائيني الحكومة، بل الورود؛ لأنّ موضوع حكم العقل ليس البيان بمعنى العلم الوجدانيّ، بل بمعنى الحجّة الأعمّ من الإثبات الوجدانيّ ومن الإثبات التعبديّ. فالعقل يُدرك: متى أقام المولى بينه وبين عبيده طرقاً وأمر باتباعه حسن العقاب عند مخالفة العبد لهذه الطرق. فجعل العلميّة بمعنى جعل الحجّة. فيكون بياناً بنظر العقل لا باعتبار الشارع، ويخرج به عن موضوع القاعدة. فالشارع يوجد فرداً حقيقياً للبيان.

عدم العبرة بالصياغات المختلفة

المصنف لا يقبل شيئاً من التوجيهات السابقة بدعوى أنّ الصياغات الإثباتيّة لا تحلّ جوهر المشكلة. فليس نكتة الجواب في المجعول. بل المشكلة في أنّ للمولى حقّ الطاعة في موارد قيام الأمارات؟ أم لا؟ فلا بدّ من الرجوع إلى دائرة حق الطاعة:

فإن كان مختصاً بالتكاليف القطعية لم ينفع التمسك بالصياغات الاعتبارية للمجوعول في مورد الأمانة.

وإن كان مطلق الاحتمال فلا إشكال من رأس.

وإن كان موضوع حق الطاعة العلم بالقضية الشرطية المذكورة، وهي أن التكليف على تقدير ثبوته لا يرضى المولى بتفويته وإهماله، فلا تهمنا الصياغة الاعتبارية للحكم الظاهري، أكانت بلسان التنزيل، أم كانت بلسان جعل الحكم المماثل، أم كانت بلسان جعل العلمية. بل المهم أن المولى يتصدى لإبراز اهتمامه بالتكليف. فحقيقة الحكم الظاهري إبراز اهتمام المولى بالتكليف المشكوك. فالمدار على واقع الاهتمام.

فإن قلت: إن كان المدار على إبراز الاهتمام بأي صياغة، وقد مرّ عدم معقولية صياغة التنزيل، فكيف يُقال: لا فرق بين الصياغات المختلفة؟ قلنا: تارة نريد بالتنزيل إثبات التسرية لأثر غير شرعي، فيرد الإشكال، وأخرى نريد به إبراز اهتمام المولى للتكليف المشكوك في مورد الأمانة، فلا يرد الإشكال. ونحن لا نريد بالتنزيل التسرية.

تعليق

لم يوقع مشهور الأصوليين البحث في مسألة قيام الأمانة مقام القطع الطريقي؛ لما ذكرنا سابقاً من أن المراد بالبيان الحجة، وهي أعم من الإثبات الوجداني والتعدي. فلا إشكال في ورود الأمارات والأصول على البراءة العقلية. وليس

شيء من المسالك الثلاثة علاجًا للمشكلة التي طرحها المصنّف. وإنّما جاؤوا بهذه المباني في المستظهر من جعل الحجج.

نعم. النائي لم يقبل مسلك التنزيل لإثبات تسرية الأثر. وهو صحيح. فما هو الظاهر من كلمات الأعلام أنّ موضوع القاعدة هو عدم الحجّة حتى على مبنى مثل المحقق الأصفهانيّ.

والمشكلة نشأت من تحليل المصنّف لكلام المشهور، وهو أنّ المشهور بنوا قاعدة قبح العقاب بلا بيان على حجية القطع. ولكنّ هذا التحليل محل تأمل.

قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي

إذا أخذ المولى القطع في الموضوع وقال: «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة حرم عليك السفر يوم الجمعة»، كان القطع تارة مأخوذًا من حيث إنّهُ منجّز ومعدّر، وأخرى من حيث إنّهُ كاشف تامّ.

أخذ القطع بما هو منجّز ومعدّر: لا شكّ في قيام الأمانة المعتبرة شرعًا مقامه؛ لأنّها تكون منجّزة ومعدّرة أيضًا بدليل الحجّية. فيكون دليل الحجية واردًا على دليل القطع الموضوعي، وموجدًا مصداقًا حقيقيًا له. وأمّا على أخذه باعتباره كاشفًا تامًّا فيأتي بحثه.

١٠٤ - قيام الدليل مقام القطع ٥

١٤٤١/٧/٢٦ - الأحد

وأما إذا كان القطع مأخوذاً بما هو كاشف تام فلا يكفي مجرد اكتساب الأمانة
صفة المنجّزية والمعدّرية من دليل الحجّية لقيامها مقام القطع الموضوعي، فلا
بدّ من عناية إضافية في دليل الحجّية، وقد التزم المحقّق النائيّ -قدس سره-
بوجود هذه العناية بناءً على ما تبناه من مسلك جعل الطريقية. [٦٩]

فهو يقول: إنّ مفاد دليل الحجّية جعل الأمانة علماً، وبهذا يكون حاكماً
على دليل الحكم الشرعيّ المرتّب على القطع؛ لأنّه يوجد فرداً جعليّاً وتعبديّاً
لموضوعه، فيسري حكمه إليه.

غير أنّك عرفت في بحث التعارض من الحلقة السابقة أنّ الدليل الحاكم إنّما
يكون حاكماً إذا كان ناظرًا إلى الدليل المحكوم، ودليل الحجّية لم يثبت كونه
ناظرًا إلى أحكام القطع الموضوعي، وإنّما المعلوم فيه نظره إلى تنجيز الأحكام
الواقعية المشكوكة خاصّةً إذا كان دليل الحجّية للأمانة هو السيرة العقلانيّة؛
إذ لا انتشار للقطع الموضوعي في حياة العقلاء لكي تكون سيرتهم على حجّية
الأمانة ناظرةً إلى القطع الموضوعي والطريقي معاً.^١

وصل بنا الكلام إلى القسم الثاني من القطع الموضوعي، وهو:

^١ الحلقة الثالثة: ص ٦٨-٦٩

أخذ القطع بما هو كاشف تامّ: إذا قال الشارع: «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة حرم عليك السفر»، وعلمنا بلحاظه كاشفًا تامًّا، لا منجزًا ومعدّرًا، لم يأت ما ذكر في المحتمل الأوّل؛ لأنّ مجرّد صفة المنجزية والمعدرية للأمانة لا يفي بقيامها مقام القطع الموضوع المأخوذ بلحاظ كونه كاشفًا تامًّا؛ لأنّ صفة المنجزية والمعدريّة تختلف عن صفة الكاشفيّة.

وقد مر أنّ للقطع خصوصيات أربع: رافعيته للتحرير والاضطراب، والكاشفيّة التامّة، والجري العمليّ، والمنجزية والمعدريّة.

والمأخوذ في الصورة الأولى الخصوصية الأخيرة، والمأخوذ في هذه الصورة الخصوصية الثانية. ومجرّد اكتساب الأمانة الخصوصية الرابعة من دليل الحجية لا يحقق فيها الخصوصية الثانية. بل لا بد من أن يكون للأمانة نكته أخرى غير اكتساب المنجزية والمعدرية لتقوم مقام القطع المأخوذ في الموضوع.

كلام المحقق النائيني: التزم المحقق النائيني بوجود هذه العناية بناءً على مسلك جعل الطريقيّة؛ لأنّ مفاد دليل الحجية اعتبار الأمانة علمًا. وبهذا الاعتبار يوجد فرد ادعائي للعلم والقطع وهو الأمانة. فمرجع دليل الحجية إلى جعل الأمانة علمًا. فيكون للكاشف التام فردان: الفرد الحقيقي والفرد الادعائي. فإذا نسبنا دليل الحجية إلى دليل الحكم الشرعيّ كان دليل الحجية ناظرًا إليه وحاكمًا عليه بنحو التوسعة.

ففرق بين صورة كون القطع مأخوذًا بما هو منجز، وبين صورة كونه مأخوذًا بما هو كاشف تامّ.

نعم. لو أخذ القطع بما هو صفة نفسانيّة -أي: بما هو رافع للتحير والاضطراب- لم يكن دليل الحجية حاكمًا عليه ولا واردًا؛ لأنّه ناظر إلى اعتبار الأمانة علمًا بلحاظ خصوصية الكاشفيّة فقط.

فتبيّن أنّ العلم إذا أخذ بما هو منجز ومعدّر قامت الأمانة مقامه على جميع المسالك. وإذا أخذ بما هو كاشف تامّ لم تقم الأمانة مقامه إلا على مسلك الميرزا النائيني. وإذا أخذ بما هو رافع للاضطراب لم تقم الأمانة مقامه في جميع المسالك.

بقيت الخصوصيّة الثالثة -وهي الجري العملي- وتقوم الأمانة مقام العلم بلحاظ هذه الخصوصيّة، بل يقوم الأصل المحرز مقامه بناءً على مسلك النائيني القائل بأنّه اعتبر له الطريقيّة والعلمية من حيث الجعل العملي. نعم. من لا يرى اعتبار الجري العملي للأصل المحرز لا يقول بقيامه مقام القطع الموضوعي. فالنكته في قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي اكتساب الأمانة خصوصيّة من خصوصيّات العلم بدليل الحجية.

تعليق على ما أفاده النائيني: لم يقبل المصنف حكومة دليل الحجية على دليل الحكم الشرعي الذي أخذ فيه القطع الموضوعي بما هو كاشف تامّ. وبيانه أنّنا ذكرنا في الحلقة الثانية الفارق بين الحكومة وبين الورد، وهو أنّ الحكومة متقومة بنظر الحاكم إلى المحكوم، بخلاف الورد غير المحتاج إلى النظر؛ وذلك لأنّ مرجع الحكومة هو الإعداد الشخصي من قبل المتكلم. فإذا كان لنا دليان وأعدّ أحدهما المتكلم مفسرًا للآخر، سمّي المفسّر حاكمًا والمفسّر

محكومًا، سواء كان المفسّر مفسّرًا للموضوع أم للمتعلق أم للحكم، وسواء كان موسّعًا أم مضيّقًا.

أمّا الحكومة بلحاظ الموضوع فكما إذا قال المتكلم: «أكرم العالم» ثم قال: «المتقي عالم»؛ فإنّ الثاني موسّع لدائرة موضوع الأوّل بالتعبّد.

وأمّا الحكومة بلحاظ المتعلق فكما إذا قال المتكلم: «أكرم العالم» ثم قال: «السلام إكرام»؛ فإنّ الثاني موسّع لدائرة متعلق الأوّل بالتعبّد.

وأمّا الحكومة بلحاظ الحكم فكما إذا قال المتكلم: «الغسل واجب» ثم قال: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»؛ فإنّ الثاني مضيّق لدائرة حكم الأوّل بالتعبّد. والجامع بين هذه الأقسام أنّ الحاكم ناظر ومُعَدّ لتفسير المحكوم.

بخلاف الورود؛ فإنّ مرجعه إلى تحقق موضوع الدليل المورد حقيقةً. فتكون فعلية حكمه بفعلية موضوعه.

ثم إنّ القطع الموضوعي بما هو كاشف تامّ ليس موجودًا في الأحكام العقلية، بل جرت عادة العقلاء على ترتيب الأثر على الواقع، لا على القطع بما له من الكاشفية التامة. فالملحوظ هو القطع بما هو قنطرة إلى الواقع، لا بما له من موضوعية. فالأب يريد إكرام من هو ضيف في الواقع، لا إكرام من هو مقطوع بكونه ضيفًا. فالقطع طريق محض عند العقلاء، وهو حيثية تعليلية لا تقييدية.

ولا فرق في الطريقة بين الآثار التكوينية وبين الآثار التشريعية. فإذا تعلق غرض الشخص بإكرام الضيف تكوينًا كان قطعه بمجيء الضيف طريقًا محضًا

لإثبات قدوم الضيف. وكذا إذا قطع بمجيء صاحبه من السفر، كان القطع طريقًا إلى الواقع.

وهكذا في الأغراض التشريعية؛ إذ الشارع لا يأمر العبد بإكرام من قطع بأنه ضيف، بل مصب الملاك إكرام الضيف. ولو عبّر بالقطع في موضوع خطابه لكان ذلك من باب طريقيته إلى الواقع.

فإذا أمر عبده بسقي البستان متى يبست الأرض، وحصل القطع باليوسة، فسقى العبد البستان، كان الغرض التشريعي من آثار ذات ييوسة الأرض لا من آثار القطع بييوسة الأرض.

وهكذا تكون الأغراض العقلائية.

ومن هنا يتبين الإشكال على ما أفاده النائي؛ لأنّ عمدة الأدلة عنده لحجية الأمارات هي السيرة العقلائية، ودور الشارع الإمضاء. فلا بد من أن يكون للعلاء سيرة في أخذ القطع موضوعًا لأحكامهم، ومن أن يقيموا الأمانة في أحكامهم مقام القطع الموضوعي. وقد عرفت أنّ الخطوة الأولى غير ثابتة؛ إذ لا يوجد في أحكام العلاء آثار مترتبة على القطع الواقع موضوعًا. وإن وُجد فهو نادر.

ولو سلمنا بوجود أحكام للعلاء هكذا، لم يثبت إقامة العلاء الأمانة مقام القطع الموضوعي حتى يُمضي الشارع هذه السيرة منهم.

فتبين أنّ دليل حجية الأمانة ليس ناظرًا إلى آثار القطع الموضوعي، والحكومة متوقفة على النظر. فلا نسلّم الحكومة.

١٠٥ - قيام الدليل مقام القطع ٦

١٤٤١/٧/٢٧ - الاثنين

ذكرنا أنّ الدليل على حجية الأمانة إنّ كانت السيرة العقلائيّة، لم يمكننا استفادة النظر إلى آثار القطع الموضوعي من السيرة حتى بناءً على مسلك جعل العلميّة؛ لأنّ هذا جعل العلميّة لو كان واردًا في دليل لفظيّ أمكن التمسك بإطلاقه لإثبات نظره إلى آثار القطع الطريقيّ وآثار القطع الموضوعي، فتتم فكرة الحكومة. أمّا إنّ لم يكن في دليل لفظي، بل كان في السيرة العقلائيّة مثلاً - كما ذكر النائي - فلا يمكن إثبات النظر إلى آثار القطع الموضوعي؛ لأنّ القطع الموضوعي ليس له أثر في قوانين العقلاء، ولو كان لكان نادرًا بحيث لم يشكّل سيرةً حتى يُمضيها الشارع. وحيث إنّ شرط الحكومة هو النظر، والنظر مفقود في المقام، يكون دليل الحجة قاصرًا عن شمول موارد القطع الموضوعي.

إنّ قلت: لا ندّعي أنّ الأمانة تقوم مقام القطع الموضوعي في الأحكام الموجودة عند العقلاء. بل ندّعي نظر دليل الحجة إلى أحكام القطع الموضوعي الموجود في لسان الأدلة الشرعيّة. فندعي حكومة دليل الحجة على دليل الأحكام الشرعيّة.

فينبغي التفريق بين نظر دليل الحجة إلى آثار القطع الموضوعي الثابتة عند العقلاء وفيما بينهم، وبين نظر دليل الحجة إلى آثار القطع الموضوعي الثابتة عند الشارع.

قلنا: هذا أوضح بطلاناً؛ لاشتراط وحدة المتكلم في الحاكم والمحكوم؛ لأنّ مرجع الحاكم إلى الإعداد الشخصي لتفسير المحكوم. لا يصح أن يكون كلام مشرّع حاكماً على كلام مشرّع آخر. فإن كان المحكوم دليلاً شرعياً لزم أن يكون الحاكم دليلاً شرعياً. فلا تصلح السيرة العقلانيّة للتصرف في الأدلة الشرعيّة؛ لأنّ كلّ مشرّع ناظر إلى تشريعاته لا إلى تشريعات غيره. وهذا ما ذكره المصنف في تقريراته:

وتارة أخرى يدعى أنّ العقلاء، حينما نظروا إلى القطع الموضوعي وأحكامه، لم ينظروا إلى أحكامه عندهم، بل نظروا إلى أحكامه عند الشارع. وحينئذ فإن ادعى هكذا، فهذا أوضح بطلاناً، لأنّ هذا تشريع ليس من صلاحياتهم، إذ كل تشريع ينظر تشريعات نفسه، لا إلى تشريعات غيره.^١

وقريب من هذه التعبيرات في تقريره الآخر:

والطريف ان المحقق النائيني (قده) في بحث كيفية الجمع بين الأحكام الظاهرية و الواقعية بعد أن حاول الجمع بينهما على أساس نفس نكتة جعل الطريقية والكاشفية استدلل على إثبات كون المجمعول في الأمارات هو الطريقية بأن مهم

^١ تقارير عبد الساتر: ج ٨: ص ٢٢٥

الدليل على حجيتها هو السيرة العقلائية و أما الأدلة اللفظية إذا تمت فهي إمضائية لا أكثر والسيرة منعقدة على جعل الأمارات علما و لا ندري كيف استكشف من السيرة ان الصياغة المجعولة لدى العقلاء هي جعل الطريقة لا الإلزام بالعمل مع ان المراد من سيرة العقلاء بنائهم بما هم موالي عرفية لهم إلزامات وتكاليف، وأما الأدلة اللفظية الآمرة بالأخذ بخبر الثقة فاستفادة جعل الطريقة والعملية منها بهذا المعنى أبعد وأوضح. فالصحيح مراجعة هذه السيرة ليرى هل انها منعقدة على اعتبار الأمانة علما في المقامين أو في خصوص موارد القطع الطريقي؟

ولسنا نواجه دليلا لفظيا لكي يقال بأنه بعد فرض ان المجعول هو الطريقة نتمسك بإطلاقه في الموردين، وإنما نواجه دليلا لبيلا لا بد من البحث عن مقدار مدلوله سواء كان جعلاً واحداً أو جعلين فيتعاب النفس في تشخيص صياغة المجعول وكيفية لا طائل تحته.

وحينئذ نقول: انه لا يستفاد من السيرة العقلائية على حجية الأمارات أكثر من قيامها مقام القطع الطريقي في التنجيز و التعدير، لأن العقلاء ليست لهم أحكام يؤخذ فيها القطع موضوعا بنحو شائع معروف بحيث تنعقد سيرتهم على معاملة الأمارات في موارد تلك الأحكام معاملة القطع الموضوعي، وإنما المعروف والشائع عندهم في المولويات العرفية الآداب والالتزامات القائمة فيما بين الموالي والعبيد والآباء والأبناء و التي يكون القطع فيها مجرد طريق إليها

وقد انعقدت سيرتهم على الاعتماد على الطرق وبعض الأمارات الظنية بدلا عن القطع بها. فإن أريد استفادة قيام الأمارات مقام [٨٥] القطع الموضوعي بدعوى أن السيرة قد انعقدت على اعتبار الأمانة علما حتى بلحاظ أحكامهم العقلانية في موارد القطع فقد عرفت انه لا توجد أحكام عقلانية كذلك واضحة وشائعة ليستفاد انعقاد سيرتهم العملية على إقامة الأمانة مقام القطع فيها وترتيب آثاره عليها.

وإن أريد ان سيرتهم منعقدة على اعتبار الأمانة علما في الأحكام الشرعية التي قد أخذ في موضوعها القطع الموضوعي فهذا غير معقول في نفسه، فان شأن كل مشرع أن يتصرف في دائرة تشريع نفسه لا أحكام غيره.^١

الدفاع عن النائي: لا يدعي الميرزا النائني أن السيرة العقلانية تقيم الأمانة مقام القطع في الأحكام الموجودة عندهم. ولكن يمكن تقريب كلامه بوجهين:

١- المدار في الحجية على النكتة الارتكازية لا على السيرة الخارجية. وهناك نكتة ارتكازية عند العقلاء تقتضي جعل الأمانة علما -على التسليم بمسلك جعل العلميّة-. ولا فرق في هذه النكتة بين القطع الطريقي وبين القطع الموضوعي؛ فإنهم يعتبرون الأمانة علما بحيث يرتبون عليها آثار العلم، سواء كان علما طريقيا أم موضوعيا. فإن كان هناك علم رُتب على القطع الموضوعي لرأوا بحسب ارتكازهم أن الأمانة تقوم مقام القطع. فلا نشترط

^١ البحوث: ج ٤: ص ٨٤-٨٥

ومثله: ص ٧٤

وجود سيرة فعلية، بل المدار على وجود هذه النكته الارتكازية العامة عندهم. فيكفي أن يُقال: لو وُجدت أحكام رُتبت على القطع لأقاموا الأمانة مقامه. والشارع يمضي النكته الارتكازية لا السيرة الخارجية فقط. ولا فرق عند العقلاء بين القطع الطريقي وبين القطع الموضوعي بحسب ما لهم من النكته الارتكازية.

٢- لو سلمنا بلزوم وجود أحكام في الخارج، قلنا: لا ندعي أن السيرة العقلانية ناظرة إلى أحكام الشارع وأنّ العقلاء يوسعون موضوع أحكام الشارع. بل السيرة بما هي سيرة لا أثر لها. بل المستمسك هو إمضاء الشارع لهذه السيرة. فإمضاء الشارع لخبر الثقة يقتضي ظهور دليل الإمضاء في أنّ الشارع يُمضي كون الأمانة علمًا. ودليل الإمضاء يفي بقيام الأمانة مقام القطعين الطريقي والموضوعي. والمفروض أنّ هذا الشارع له أحكام أخذ القطع في رتبة موضوعها، فإذا قال: «الأمانة علم» كان دليل الإمضاء ناظرًا إلى ما صدر منه مأخوذًا فيه القطع موضوعًا. وعدم تنبيهه إلى أنّ الأمانة ليست علمًا في القطع الموضوعي يدلّ على أنّ هناك إطلاقًا لدليل الإمضاء.

إن قلت: الإشكال يرد في قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي بلحاظ كونه منجزًا ومعدّرًا، كما يرد في قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي بلحاظ كونه كاشفًا تامًا.

قلنا: هناك فرقًا بين الموردين؛ لأنّ الدعوى في الأوّل الورود، وفي الثاني الحكومة. ولا يتقوم الورود بالنظر. وهو يتحقق متى تحقق موضوع الدليل؛ إذ فعلية الحكم بفعلية الموضوع. فإذا قال الشارع: «لا تفت إلا بحجة» ثم قال:

«خبر الثقة حجة» تولّد موضوع حقيقيّ للدليل بلا حاجة إلى النظر. فلا محلّ للإشكال، وُجد القطع الموضوعيّ عند العقلاء أم لا. وإتّما المشكلة في الحكومة من جهة تقوّمها بالنظر. فالحاصل أنّ المصنف لا يقبل قيام الأمانة مقام القطع الموضوعيّ بما هو كاشف.

القطع الموضوعيّ الطريقيّ والموضوعيّ الصفّيّ

قسّم الشيخ الأعظم القطع الموضوعيّ إلى الطريقيّ والصفّيّ؛ إذ تارة يؤخذ القطع في الموضوع بما هو طريق إلى الواقع وتلاحظ حيثية كاشفيته عن الواقع، فيسمّى "الموضوعيّ الطريقيّ" وأخرى بما هو صفة، فيسمّى "الصفّيّ".

وفي تفسير المراد بـ "الصفّيّ" اختلاف، فهنا احتمالان:

١- المراد به ما كان ملحوظاً بما هو صفة نفسانيّة، أي: بما هو رافع للاضطراب والحيرة - وهو الخصوصيّة الأولى للقطع -.

٢- المراد به ما كان كاشفاً تامّاً. فتارة يُلاحظ القطع بما هو طريق إلى الواقع، وأخرى بما هو قطع، كالنظر إلى المرآة بما هي مرآة لا إلى الصورة المنعكسة فيها.

وأثار المحقق الأصفهانيّ إشكالاً في هذا التقسيم؛ لأنّ كلّ قطع حقيقته الطريقية والكاشفية عن الواقع، والتقسيم تقسيم للشياء إلى نفسه وإلى غيره؛ إذ الصفّيّ غير القطع.

وبعبارة أخرى: القطع الموضوعي دائماً يكون مأخوذاً بما هو كاشف؛ لذاتية
حيثية الكشف فيه. ولا يمكن أخذه بما هو صفة وبقطع النظر عن حيثية
الكشف التي هي من ذاتياته.

وفي عبارات الآخوند جواب عن هذا الإشكال، وتفسير لمراد الشيخ الأعظم.
ولم يتعرض المصنّف لهذا البحث، رغم ما له من الأهمية ورغم حاجة الطالب
إليه قبل بحث الخارج. وإنما تعرّض له في تقريراته.^١

^١ البحوث: ج ٤: ص ٧٠

تقرير عبد الساتر: ج ٨: ص ١٧٤

١٠٦ - قيام الدليل مقام القطع ٧ - جواز الإسناد

١٤٤١/٧/٢٨ - الثلاثاء

إثبات الأمانة لجواز الإسناد:

يحرم إسناد ما لم يصدر من الشارع إليه؛ لأنّه كذب، ويحرم أيضًا إسناد ما لا يعلم صدوره منه إليه وإن كان صادرًا في الواقع، وهذا يعني أنّ 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 قطعياً انتفت كلتا الحرمتين؛ لحصول القطع، وهو طريق إلى أحد النفيين وموضوع للآخر.^١

كون القطع جزء الموضوع وتمام الموضوع

أضاف الآخوند إلى التقسيم السابق أنّ القطع تارة تمام الموضوع، وأخرى جزء الموضوع.

فإذا قال المولى: «إنّ قطعت بوجوب صلاة الجمعة حرم عليك السفر» كانت فعليّة الحكم -وهو حرمة السفر- منوطة بفعليّة الموضوع -وهو القطع بوجوب صلاة الجمعة-.

ولهذا الموضوع تصوّران:

^١ الحلقة الثالثة: ص ٦٩

١- أن يكون مركّبًا من جزأين: حصول القطع، وثبوت الوجوب في الواقع. ويصير الحكم فعليًا بتحقق الجزأين. وأمّا إذا تبين عدم وجوب صلاة الجمعة وعدم إصابة القطع، لم تكن الحرمة فعليّة. فالقطع جزء للموضوع. وهكذا إذا كان متعلق القطع موضوعًا خارجيًا، كما إذا قال: «إذا قطعت بخميرة المائع حرم بيعه». فإنّ قطع بكونه خميرًا ولم يكن كذلك في الواقع، لم تكن الحرمة فعليّة؛ لعدم تحقق الجزء الآخر من موضوعها.

٢- أن يكون تمامه القطع، سواء ثبت الوجوب في الواقع أم لا. فمتى قطع بالوجوب صارت الحرمة فعليّة. ومتى قطع بالخميرة حرم البيع، بغضّ النظر عن الواقع.

وبناء على هذا التقسيم تكون الأقسام أربعة؛ لأنّ القطع الموضوعي إمّا أن يكون طريقيًا، وإمّا أن يكون صفتيًا، وعلى كلّ منهما إمّا جزء الموضوع وإمّا تمام الموضوع.

إلا أنّ الميرزا النائيني -وبتبعه جمع من تلامذته- قال أنّ هذا التقسيم لا يتصوّر في القطع الموضوعي الطريقي؛ لأنّ العلم المأخوذ بنحو الكاشفيّة عن الواقع لا يمكن أن يفترض إلا جزء الموضوع؛ للزوم التناقض؛ إذ مقتضى طريقيّته ملاحظة حيثية كاشفيّته عن الواقع. ومقتضى أخذه تمام الموضوع عدم دخل الواقع في الحكم. فيلزم الجمع بين المتناقضين.

وقد تعرّض المصنف لهذا الإشكال في تقريراته. فلاحظ.^١

^١ البحوث: ج ٤: ص ٧١

مقارنة تقسيم المصنف بتقسيم الأصحاب

لم يُقحم المصنف في تقسيمه للقطع الموضوعي اصطلاحات الأصحاب. بل ذكر أنّ القطع المأخوذ في رتبة الموضوع إمّا أن يؤخذ بما هو منجز ومعذر وإمّا أن يؤخذ بما هو كاشف تامّ. وهذا التقسيم غير ما ذكر في كلمات النائي والآخوند. فلا يصحّ تطبيق تقسيم المصنف على تقسيم الأصوليين - كما في بعض الشروح-. فلا يصحّ تسمية القطع الموضوعي بما هو منجز ومعذر بالقطع الموضوعي الطريقي، وتسمية القطع الموضوعي بما هو كاشف تامّ بالقطع الموضوعي الصفتي؛ لأنّ النائي إنّما التزم بقيام الأمانة مقام القطع الموضوعي الطريقي، ولم يلتزم بقيامها مقام القطع الموضوعي الصفتي. مع أنّ المصنف ذكر أنّ النائي يرى قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي بما هو منجز ومعذر وقيامها مقامه بما هو كاشف تامّ. فيلزم على هذا الشرح نسبة المصنف إلى النائي ما لا يقبله. وهو لا يوافق كلمات الأصحاب ولا كلمات المصنف في القرارات؛ فإنّ القطع الموضوعي الصفتي في كلمات النائي ظاهر في رافع الحيرة والاضطراب، لا في الكاشف التامّ.

اجتماع لحاظين في دليل حجية الأمانة

قلنا في بداية البحث أنّ المشكلة في قيام الأمانة مقام القطع الطريقي ثبوتية. وأمّا في قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي بقسميه فليست ثبوتية؛ لإمكان التنزيل بعد كون أثر هذا القطع أثرًا شرعيًا. وإنّما المشكلة إثباتية - وهي تكفل دليل الحجية بترتيب آثار القطع الموضوعي -.

وطرح الآخوند هنا إشكالاً، وهو لزوم الجمع بين اللحاظ الاستقلاليّ وبين اللحاظ الآليّ؛ لأنّ الشارع إذا كان يريد ترتيب آثار القطع الطريقي في دليل الحجية كان القطع ملحوظاً بما هو مرآة للواقع، ولم يُلاحظ بلحاظ استقلاليّ؛ إذ غرضه إثبات الواقع. وإذا كان يريد ترتيب آثار القطع الموضوعي كان القطع ملحوظاً بلحاظ استقلاليّ، لا مرآتيّ.

ولو أراد دليل الحجية ترتيب كلا الأثرين لزم اجتماع اللحاظين: المرآتية والاستقلالية. وحيث إنّ القدر المتيقن من قيام الأمانة مقام القطع هو القطع الطريقيّ لم يمكن القول بوفاء دليل الحجية بأثر القطع الموضوعيّ. والأعلام تطرقوا بعد الآخوند لهذا البحث، وأغفله المصنّف هنا، وتعرّض له في التقارير.^١

جواز الإسناد

إذا دلّت الأمانة على حكم شرعيّ - كما إذا دلّت على وجوب صلاة الجمعة - أيجوز إسناد هذا الحكم إلى الشارع؟ والبحث عن جواز الإسناد يقع في جهتين:

- ١ - حرمة الإسناد الراجعة إلى حرمة الكذب.
- ٢ - حرمة الإسناد الراجعة إلى حرمة التشريع.

فلا إثبات جواز الإسناد إلى الشارع لا بدّ من رفع الحرمتين.

^١ البحوث: ج ٤: ص ٧٩

أمّا حرمة الكذب فمرجعها إلى إسناد ما لم يصدر من الشارع إليه؛ لأنّ الكذب عدم مطابقة النسبة الكلاميّة مع النسبة الخارجيّة. فكما يكون عدم مطابقة النسبة الموجودة في قولك: «سقط المطر» مع النسبة الموجودة في الخارج بين السقوط وبين المطر موجباً لكون الكلام كاذباً، كذلك يكون عدم مطابقة النسبة الموجودة في قولك: «جعل الشارع هذا الحكم في وعاء التشريع» مع النسبة الموجودة في الخارج موجباً لكون الكلام كاذباً.

وأمّا حرمة التشريع فمرجعها إلى إسناد ما لم يُعلم بصدوره من الشارع إليه، سواء صدر منه في الواقع أم لا. فهو القول بلا علم. فإذا لم يعلم المكلف بحرمة صلاة الجمعة، وقال مع ذلك بأنّ الشارع حرّمها، وكانت في الواقع محرّمة، لم يرتكب كذباً؛ لأنّ النسبة الكلاميّة التي جاء بها طابقت النسبة الخارجيّة، وإنّما ارتكب التشريع؛ للإسناد بلا علم.

فالنسبة بين الكذب وبين التشريع العموم والخصوص من وجه؛ إذ يلتقيان فيما إذا لم يعلم المكلف بصدور الحكم من الشارع ونسبه إلى الشارع وكان غير مطابق للواقع. وينفرد التشريع فيما إذا لم يعلم بصدوره ونسبه وكانت النسبة مطابقة للواقع. وينفرد الكذب فيما إذا علم بصدوره من الشارع ونسبه إلى الشارع وتبيّن أنّ علمه غير مطابق للواقع، وإنّ لم يعاقب على هذا الكذب؛ فالكلام ليس في الكذب المستلزم للعقوبة.

وهنا صور:

صورة القطع: إذا قطع المكلف بالحكم جاز إسناد الحكم المقطوع إلى الشارع؛ لارتفاع الحرمتين:

أمّا حرمة الكذب فلائّ موضوعها هو إسناد ما لم يصدر إلى الشارع، وقد قطع المكلف بعدم تحقق موضوع الحرمة، سواء كان كذبًا في الواقع أم لا. فيكون قطعه طريقيًا.

وأمّا حرمة التشريع فلائّ موضوعها هو إسناد ما لم يُعلم إلى الشارع، والمكلف قد علم. فيكون قطعه موضوعيًا. يأتي الكلام فيما إذا لم يكن الدليل قطعيًا.

قوله: «طريق إلى أحد النفيين»:

لعدم أخذ عدم القطع في موضوع حرمة الكذب، بل موضوعه واقع عدم الصدور والقطع طريق إليه.

قوله: «وموضوع للآخر»:

أي: لحرمة التشريع؛ لأخذ عدم العلم في موضوعها.

وإذا لم يكن الدليل قطعياً بل أمانةً معتبرةً شرعاً فلا ريب في جواز إسناد نفس الحكم الظاهري إلى الشارع؛ لأنّه مقطوع به. [٧٠]

وأما إسناد المؤدى فالحرمة الأولى تنتفي بدليل حجّة الأمانة؛ لأنّ القطع بالنسبة إليها طريقي، ولا شك في قيام الأمانة مقام القطع الطريقي، غير أنّ انتفاء الحرمة الأولى كذلك مرتبط بحجّة مثبتات الأمانات؛ لأنّ موضوع هذه الحرمة عنوان الكذب وهو مخالفة الخبر للواقع، وانتفاء هذه المخالفة مدلول التزامي للأمانة الدالة على ثبوت الحكم؛ لأنّ كلّ ما يدلّ على شيء مطابقة يدلّ التزاماً على أنّ الإخبار عنه ليس كذباً.

وأما الحرمة الثانية فموضوعها -وهو عدم العلم- ثابت وجداناً، فانتفاؤها يتوقف: إمّا على استفادة قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي من دليل حجّيتها، أو على إثبات مخصّصٍ لمّا دلّ على عدم جواز الإسناد بلا علم، من إجماع أو سيرة يخرج موارد قيام الحجّة الشرعيّة.^١

وصل بنا الكلام إلى إسناد مؤدى الدليل الظني إلى الشارع.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٦٩-٧٠

صورة الظن: لا إشكال في ترتب أثر التنجيز والتعذير على هذا الخبر في مقام العمل، بحيث لو ترك العمل بالخبر الدال على الوجوب استحق العقوبة؛ لأنّ الحجية حكم ظاهريّ منجّز للواقع. وكذا إذا اقتحم ما دل الخبر على جوازه وتبيّن أنّه مخالف للواقع، كان معذوراً.

فلا إشكال في ثبوت المنجزية والمعدّرية وإنّما الكلام في جواز الإسناد إلى المولى.

تارة نتكلم عن إسناد الحكم الظاهريّ إلى المولى، وأخرى عن إسناد مؤدّي الأمانة.

أمّا الحكم الظاهريّ فلا إشكال في صحة إسناذه إلى الشارع؛ لأنّ الحجية مصداق من مصاديق القطع بعد القطع بجعل الشارع الحجية لخبر الثقة؛ فإنّ حجّية الظنّ لا بد من رجوعها إلى القطع ورجوع ما بالعرض إلى ما بالذات. فحجية الأمانة قام عليها الدليل القطعيّ، فيشملها ما ذكرناه في الدليل القطع من جواز الإسناد؛ لارتفاع حرمة الكذب وحرمة التشريع.

وأمّا مؤدّي الخبر -وهو وجوب الجمعة مثلاً- فيحتاج لارتفاع الحرمتين فيه إلى اجتماع أمور ثلاثة:

١- تمامية دليل حجية الأمانة، أي: قيام الأمانة مقام القطع الطريقيّ؛ حيث إنّ نسبة القطع إلى دليل حرمة الكذب نسبة القطع الطريقيّ؛ لأنّ العلم أو عدم العلم لم يؤخذ في موضوع دليل حرمة الكذب. فإذا قطع المكلف بكون

الشيء صادرًا فقد علم بعدم تحقق الكذب. وقد تقدم قيام الأمانة مقام القطع
الطريقي. فيمكن الاتكاء على الأمانة بناء على ذلك لرفع حرمة الكذب.
وبعبارة أخرى: كما يجوز الإسناد إلى الشارع بالقطع بالوجوب، كذلك يجوز
الإسناد إلى الشارع بالأمانة على الوجوب.
ولكن غاية ما يستفاد من حجية الأمانة جواز التعويل عليها في مقام العمل،
ولا تفيد أنّ مؤدّاها هو الواقع.

٢- حجية الأمانة في لوازمها غير الشرعية. فعندما يُخبرنا الثقة بوجوب صلاة
الجمعة كان للأمانة مدلولان: المطابقي وهو الوجوب. والالتزامي وهو أنّ
الإخبار عن هذا الوجوب ليس كذبًا. وبناءً على حجية الأمانة في لوازمها
نستطيع الاتكاء هذا اللازم. فترتفع حرمة الكذب. فيرجع الخلاف في حجية
مثبتات الأمانات.

وهكذا يتبين عدم جواز إسناد مؤدى الأصل العملي إلى الشارع؛ لأنّ ارتفاع
حرمة الكذب متوقف على حجية اللوازم، ولوازم الأصل العملي ليست بحجة.
٣- التسليم بأحد أمور ثلاثة:

أ- قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي لرفع حرمة التشريع برفع عنوان "ما لم
يُعلم صدوره من الشارع".

وبعبارة أخرى: لنا موضوع وهو: "ما لم يُعلم صدوره من الشارع"، ولنا حكم
وهو: حرمة الإسناد إلى الشارع.

وفي المراد بالعلم المأخوذ في الموضوع احتمالات:

أ. المنجّز والمعدّر. فإنّما يحرم الإسناد إذا لم يقدّم ما كان منجّزًا ومعدّرًا. فلا إشكال في قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي بالورود.

ب. الكاشف التام. فيحرم الإسناد ما لم يقدّم الكاشف التام. فتقوم الأمانة مقام القطع الموضوعي على مبنى النائي القائل بالحكومة. وأمّا إن لم نقبل مبنى النائي لم يمكن الالتزام بجواز الإسناد إلى الشارع؛ إذ لا رافع لموضوع حرمة التشريع.

ت. الرافع للتحرير. ولا تنحل المشكلة على هذا الاحتمال حتى على مبنى النائي. وإذا لم تقم الأمانة مقام القطع الموضوعي لم يصح الإسناد. ب- ما دل على حرمة التشريع لا إطلاق له إلى موارد قيام الحجج والأمارات؛ بدعوى وجود سيرة متشرعية قائمة على جواز إسناد مؤديات الحجج المعتبرة إلى الشارع. فلا إشكال عند المتشرعة أنّ الثقة إذا أخبر بشيء أمكننا أن نقول: تحرّم الشريعة لحم الأرنب وتوجب صلاة الجمعة. ولا يتوقف في هذه النسبة أحد من المتشرعة.

فهذه السيرة المتشرعية مخصّصة لدليل حرمة الإسناد بلا علم.

ت- الإجماع بين العلماء بصحة إسناد مؤديات الأمارات إلى الشارع، على اختلاف مبانيهم في حجية مثبتات الأمارات وفي قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي.

ولكن هذا الإجماع محتمل المدركيّة. فعمدة الدليل هي السيرة بشرط كونها كاشفة عن رأي الشارع لا اعتماداً على تقليد المشرعة من الفقهاء، وسلوك الفقهاء على ذلك لتلقيه حدسًا لا حسًا.

قوله: «بالنسبة إليها طريقي»:

طريقيّ لرفع الموضوع -وهو "عدم الصدور"- وما كان طريقيًا لرفع الموضوع كان طريقيًا لرفع الحكم.

قوله: «ثابت وجدانًا»:

هذا يحتاج إلى تفصيل؛ لأنّ العلم إنّ أريد به المنجز والمعدّر كان دليل الحجية واردًا على دليل حرمة التشريع. فيرتفع الموضوع وجدانًا ولا يكون ثابتًا وجدانًا. وإنّما يصح ثبوته وجدانًا على أخذ العلم بمعنى الكاشف التام.

قوله: «أو على إثبات مخصّص»:

الظاهر من عبارة المصنف أنّه ذكر السيرة والإجماع حلًّا لإشكال حرمة التشريع؛ لأنّه لا طريق للتخلص منها على نظر المشهور إلا هذا؛ لأنّ المشهور لا يقولون بقيام الأمانة مقام القطع الموضوعي.

ولكنّ السيرة التشريعية إذا تمت على جواز الإسناد كفت دليلاً لرفع حرمة التشريع وحرمة الكذب، بلا حاجة إلى دليل رافع لحرمة الكذب؛ لأنّ جواز الإسناد مبني على ارتفاع الحرمتين.

إبطال طريقة الدليل:

كلّ نوعٍ من أنواع الدليل حتّى لو كان قطعياً يمكن للشارع التدخّل في إبطال حجّيته، وذلك عن طريق تحويله من الطريقة إلى الموضوعية، بأن يأخذ عدم قيام الدليل الخاصّ على الجعل الشرعيّ في موضوع الحكم المجعول في ذلك الجعل، فيكون عدم قيام دليلٍ خاصّ على الجعل الشرعيّ قيداً في الحكم المجعول، فإذا قام هذا الدليل الخاصّ على الجعل الشرعيّ انتفى المجعول بانتفاء قيده، وما دام المجعول منتفياً فلا منجزية ولا معذّرية.

وليس ذلك من سلب المنجزية عن القطع بالحكم الشرعي، بل من الحيلولة دون وجود هذا القطع؛ لأنّ القطع المنجز هو القطع بفعالية المجعول، لا القطع بمجرد الجعل، ولا قطع في المقام بالمجعول وإن كان القطع بالجعل ثابتاً، غير أنّ هذا القطع الخاصّ بالجعل بنفسه يكون نافياً لفعالية المجعول نتيجةً لتقيّد المجعول [٧١] بعدمه. وقد سبق في أبحاث الدليل العقليّ في الحلقة السابقة أنّه لا مانع من أخذ علمٍ مخصوصٍ بالجعل شرطاً في المجعول، أو أخذ عدمه قيداً في المجعول، ولا يلزم من كلّ ذلك دور.

وقد ذهب جملة من العلماء إلى أنّ العلم المستند إلى الدليل العقليّ فقط ليس بحجّة. وقيل في التعقيب على ذلك: إنّهُ إن أُريد بهذا تحويله من طريقيّ إلى موضوعيّ بالطريقة التي ذكرناها بأن يكون عدم العلم العقليّ بالجعل قد أخذ قيّدًا في المجعول فهو ممكن ثبوتًا ولكنّه لا دليل على هذا التقييد إثباتًا. وإن أُريد بهذا سلب الحجّية عن العلم العقليّ بدون التحويل المذكور فهو مستحيل؛ لأنّ القطع الطريقيّ لا يمكن تجريده عن المنجزية والمعدّرية. وسيأتي الكلام عن ذلك في مباحث الدليل العقليّ إن شاء الله تعالى.

إبطال طريقيّة الدليل

أيستطيع الشارع أن يتدخل في إبطال طريقة الدليل وحجّية؟ وإن استطاع فما هي الصياغة التي يأتي بها الشارع للوصول إلى هذا الغرض؟ والمقصود بهذا البحث إمكان توجيه ما نُسب إلى الأخباريين من القول بعدم حجّية القطع الناشئ من المقدمات العقلية. وهنا نقطتان ينبغي الالتفات إليهما:

١ - المراد بالطريقيّة: الكاشفية عن الجعل الشرعي بحيث يكون الدليل كاشفًا عن ثبوت الحكم المجعول في لوح التشريع. وقد مرّ أنّ للحكم مرحلتان: الجعل والمجعول. فالدليل كاشف عن الجعل، وهو اعتبار الفعل في ذمة العبد بنحو القضية الحقيقية. وأمّا المجعول فيحصل بتحقيق الموضوع المأخوذ في القضية الحقيقية خارجًا.

فإذا جعل الشارع الحرمة لشرب العصير العنبي كانت الحرمة فعلية بتحقق العصير العنبي في الخارج.

وأما التنجز فهو إنما يتحقق إذا حصل العلم بالفعلية. والعلم بالفعلية منوط بوصول الكبرى المجعولة -وهي: «يحرم شرب العصير العنبي»، وبوصول الصغرى -وهي: «هذا عصير عنبي»، فإذا طابق علمه الواقع كان الحكم فعليًا ومنجزًا.

فالتنجز ليس منوطًا بمجرد العلم بالجعل.

فهنا حيثيات ثلاثة: الجعل والمجعول والتنجز، والطريقة هي كاشفية الدليل عن الجعل الشرعي وحجيته في إثباته.

فهل يمكن للشارع أن يُبطل هذه الطريقة بمعنى إبطال منجزيته وحجيته بعد فرض كونه كاشفًا؟

٢- مصب المنجزية هو العلم بالمجعول لا العلم بالجعل.

إذا اتضح النقطتان نقول:

يستطيع الشارع أن يُبطل دليلية الدليل، سواء كان ظنيًا أم قطعيًا. أمّا الظني فلأن حجيته مكتسبة من جعل الشارع، وليست ذاتية. فيمكنه أن يُبطل الحجية بأن ينهي عن العمل به. فتبطل دليلية الدليل ويصير الكاشف الناقص لا أثر له في التنجز والتعذير، كما هو الحال في القياس والاستحسان.

وإنما الكلام في الدليل القطعي، فكيف يمكنه النهي عن العمل به مع كون حجيته ذاتية؟ ومقتضاه أنه لا يقبل الجعل لا نفيًا ولا إثباتًا؛ لأنه إن كان

النهي واقعياً لزم اجتماع الضدين واقعاً أو اعتقاداً. وإن كان النهي ظاهرياً لم يكن محرّكاً للعبد وجاداً.

والجواب بأنّ فرقاً بين مقولتين: سلب المنجزية عن القطع الطريقيّ، وإبطال المنجزية عن القطع.

وما هو مستحيل هو الأوّل؛ لأنّنا فرضنا في الأوّل وجود قطع طريقيّ بالحكم الشرعيّ. وعند تحقق القطع نريد سلب المنجزية عنه بعد حصوله، وهو مستحيل - كما تقدّم-؛ لأنّه حجّيته ذاتية.

وأما الثاني فليس بمستحيل؛ إذ نريد به رفع موضوع المنجزية -الذي هو القطع الطريقيّ-. فنحوّل القطع الطريقيّ إلى قطع موضوعيّ، فلا تثبت له المنجزية. وطريقة التحويل مبنية على الفكرة التي ذكرتها مدرسة النائيّ، وهي أنّ للحكم مرحلتين: الجعل والمجْعول. وقد مرّ أنّ أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم مستحيل مع اتحاد الرتبة بين الحكم المأخوذ في رتبة الموضوع وبين الحكم المأخوذ في رتبة المحمول؛ لاستلزام الدور؛ لتوقف الحكم على موضوعه، فيتوقف الحكم على العلم بالحكم، وتوقف العلم بالشيء على الشيء.

وأما إذا اختلفا رتبة فإنّ أخذ العلم بالفعلية في موضوع الجعل استحال؛ لتأخر الفعلية رتبةً عن الجعل.

وإنّ أخذ العلم بالجعل في موضوع الفعلية أمكن. بلا فرق بين أنّ يؤخذ العلم قيّداً وبين أنّ يؤخذ عدمه قيّداً. فللشارع أنّ يقول: «إذا علمت بوجوب الجمعة عن طريق الكتاب والسنة فالوجوب فعليّ في حقك» كما له أن يقول:

«إذا لم تعلم بوجوب الجمعة عن طريق الدليل العقلي فالوجوب فعلي في حَقِّك».

إذا اتضح ذلك نقول: للشارع إبطال طريقيَّة الدليل القطعيّ، بأنَّ يقول: فعليَّة الحكم منوطة بعدم العلم بالحكم عن طريق الدليل العقليّ مثلاً. فيقيد حكمه بعدم العلم به بطريق خاصّ.

فإذا رأى الشارع أنَّ الدليل العقلي يضيِّع أغراضه، لم يمكنه أنْ يسلب الحجِّيَّة منه مع كونه قطعاً طريقيّاً. ولكن يمكنه أنْ يقيّد حكمه فيُبطل الحجِّيَّة بتحويله إلى قطع موضوعيّ. فلا يوجب القطع بالجعل عن طريق الدليل العقلي - مثلاً - لا يوجب وصول الحكم إلى مرحلة الفعلية. وإنَّما يكون فعليّاً إذا حصل القطع بطريق غير الطريق العقليّ.

وإذا لم يصل الحكم إلى مرحلة الفعلية لم يتحقق التنجّز؛ لأنّ موضوع التنجّز هو العلم بالحكم الفعليّ.

وبهذا وُجّه كلام الأخباريين الظاهر من كلماتهم أنَّ الشارع نهي عن سلوك الدليل العقلي حتى لو أوجب القطع. فلا يرد عليهم أنْ منجزية القطع ذاتية؛ لإمكان توجيهه بتحويل القطع الطريقيّ إلى القطع الموضوعيّ.

إلا أنَّ هذه المحاولة وإنْ كانت ممكنة ثبوتاً، ولكنّها تحتاج إلى دليل في مقام الإثبات، ولا دليل في مقام الإثبات على تقييد الفعلية بعدم العلم بالجعل عن

طريق الدليل العقليّ - كما ذكر النائي-^١. ومع عدم الدليل نتمسك بالإطلاق لإثبات عدم الفرق بين الدليل العقليّ وبين غيره. هذا إذا كان مقصود الأخباريّ ما ذكرنا. أمّا إن أراد سلب المنجزية عن القطع الطريقيّ فهو غير معقول. وسيأتي للمصنّف في حجية الدليل العقليّ التعرض لهذا المطلب، ويثبت عدم معقوليّته ثبوتاً.

وبحث المصنّف في تقريراته إبطال المنجزية بوجوه خمسة ناقشها ثبوتاً وإثباتاً.^٢

قوله: «الدليل الخاصّ»:

قيّده بالخاصّ لتخرج موارد قيام الدليل العقليّ مع دليل من الكتاب أو السنة؛ إذ لا يدعى إبطاله حينئذ.

وقد بحث في التقارير صياغة أخرى، وهي جعل الموضوع هو العلم بالحكم من الكتاب والسنة خاصّة. فيمكن أخذ الشرطيّة في الموضوع، كما يمكن أخذ المانعيّة فيه. فراجع التقارير.

قوله: «جملة من العلماء»:

هم الأخباريّون كما في الرسائل.^٣

^١ أجود التقارير: ج ٣: ص ١٩

^٢ تقارير عبد الساتر: ج ٨: ص ٣١٢

^٣ فرائد الأصول: ج ١: ص ٢٥

تقسيم البحث في الأدلة المحرزة:

وسنقسم البحث في الأدلة المحرزة وفقاً لما تقدم في الحلقة السابقة إلى قسمين:

أحدهما: في الدليل الشرعي. والآخر: في الدليل العقلي.

كما أنّ القسم الأول نوعان: أحدهما: الدليل الشرعي اللفظي. [٧٢]

والآخر: الدليل الشرعي غير اللفظي.

والبحث في الدليل الشرعي: تارةً في تحديد ضوابط عامةٍ لدلالته وظهوره،

وأخرى في ثبوت صغراه - أي في حثية الصدور - وثالثةً في حجّية ظهوره.

وعلى هذا المنوال تجري البحوث في هذه الحلقة. [٧٣]

الدليل الشرعي

تحديد دلالات الدليل الشرعي. إثبات صغرى الدليل الشرعي. حجّية

الظهور. [٧٤-٧٥]

تحديد دلالات الدليل الشرعي

١ - الدليل الشرعي اللفظي. ٢ - الدليل الشرعي غير اللفظي. [٧٦-٧٧]

١ - الدليل الشرعي اللفظي

الدلالات الخاصة والمشاركة

هناك في الألفاظ دلالات خاصة لا تشكّل عناصر مشتركة في عملية الاستنباط تتولّاها علوم اللغة ولا تدخل في علم الأصول. وهناك دلالات عامّة تصلح للدخول في استنباط مسائل مختلفة، وهذه يبحث عنها علم الأصول بوصفها عناصر مشتركة في عملية الاستنباط، كدلالة صيغة "افعل" على الوجوب، ودلالة اسم الجنس الخالي من القيد على إرادة المطلق، ونحو ذلك.

وقد يقال: إنّ غرض الأصوليّ إنّما هو تعيين ما يدلّ عليه اللفظ من معنى أو ما هو المعنى الظاهر لللفظ عند تعدّد معانيه لغةً، وإثبات هذا الغرض إنّما يكون عادةً بنقل أهل اللغة، أو بالتبادر الذي هو عملية عفوية يمارسها كلّ إنسان بلا حاجةٍ إلى تعلُّلٍ ومزيدٍ عناية. فأيّ مجالٍ يبقى للبحث العلميّ ولإعمال الصناعة والتدقيق في هذه المسائل لكي يتولّى ذلك علم الأصول؟ والتحقيق أنّ: البحوث اللفظية التي يتناولها علم الأصول على قسمين:

أحدهما: البحوث اللغوية.

والآخر: البحوث التحليلية.

أمّا البحوث اللغوية فهي بحوث يراد بها اكتشاف دلالة اللفظ على معنى معيّن، من قبيل البحث عن دلالة صيغة الأمر على الوجوب، ودلالة الجملة الشرطية على المفهوم. [٧٨]

وأمّا البحوث التحليلية فيفترض فيها مسبقاً أنّ معنى الكلام معلوم ودلالة الكلام عليه واضحة، غير أنّ هذا المعنى مستفاد من مجموع أجزاء الكلام على طريقة تعدّد الدالّ والمدلول، فكلّ جزء من المعنى يقابله جزء في الكلام، ومن هنا قد يكون ما يقابل بعض أجزاء الكلام من أجزاء المعنى واضحاً ولكن ما يقابل بعضها الآخر غير واضح، فيبحث بحثاً تحليلياً عن تعيين المقابل.

ومثال ذلك: البحث عن مدلول الحرف والمعاني الحرفية، فإنّنا حين نقول: «زيد في الدار» نفهم معنى الكلام بوضوح، ونستطيع بسهولة أن ندرك ما يقابل كلمة "زيد" وما يقابل كلمة "دار". وأمّا ما يقابل كلمة "في" فلا يخلو من غموض. ومن أجل ذلك يقع البحث في معنى الحرف، وهو ليس بحثاً لغوياً؛ إذ لا يوجد فيمن يفهم العربية من لا يتصوّر معنى "في" ضمن تصوّره لمدلول جملة «زيد في الدار»، وإنّما هو بحث تحليليّ بالمعنى الذي ذكرناه.

ومن الواضح أنّ البحث التحليليّ بهذا المعنى لا يرجع فيه إلى مجرّد التبادر أو نصّ علماء اللغة، بل هو بحث علميّ تولّاه علم الأصول في حدود ما يترتب عليه أثر في عملية الاستنباط - على ما يأتي إن شاء الله تعالى -.^١

^١ الحلقة الثالثة: ص ٧١-٧٨

المجتهد يعتمد في عملية الاستنباط على نوعين من الأدلة: أدلة كاشفة عن الحكم الشرعيّ ومحددة للمجوعول الاعتباري في وعاء التشريع، وهي الأدلة المحرزة، وأدلة تحدد الوظيفة العملية تجاه الواقع المشكوك، وهو الأصول العملية. واستناد الفقيه إلى الأصول العملية بعد العجز عن الوصول إلى الكاشف عن الواقع.

والكلام فعلاً في الأدلة المحرزة، وهي على قسمين: الدليل الشرعيّ والدليل العقليّ.

ثمّ قُسم الدليل الشرعيّ إلى قسمين أيضاً: لفظيّ، وهو ما تتقوّم كاشفيّته باللفظ. وغير لفظيّ، وهو ما له دلالة على حكم الشارع وليس من سنخ اللفظ، كفعل المعصوم.

والبحث في الدليل الشرعيّ في ثلاث جهات، تتضح بمعرفة كيفية وصول المجتهد إلى الحكم الشرعيّ:

الأولى: تحديد الضوابط العامة المرتبطة بتشخيص الظهور والدلالة، كدلالة الأمر على الوجوب. وهي تقع صغريات لكبرى حجية الظهور. الثانية: إثبات كبرى حجية الظهور.

الثالثة: تنقيح حيثية الصدور، سواء كانت الطرق يقينية أم تعبدية.

تحديد دلالات الدليل الشرعيّ اللفظيّ

اتضح مما ذكرنا في تعريف علم الأصول أنّ البحث عن دلالة الألفاظ على نحوين:

تارة يكون عن دلالات خاصّة بحيث لا تشكّل عنصراً مشتركاً في عمليّة الاستنباط - كظهور "الصعيد" في مطلق وجه الأرض و "الغناء" في الكلام اللهويّ - وهو بحث لغويّ لا أصوليّ، فلا يدخل في علم الأصول. وأخرى يكون عن دلالات عامّة - كظهور صيغة الأمر في الوجوب وظهور أدوات العموم في الاستيعاب - فيكون صالحاً للدخول في علم الأصول؛ لكونها عناصر مشتركة في عمليّة الاستنباط.

والغرض الأساسي من هذه الأبحاث: تحديد دلالات الألفاظ، أي: تعيين ما يدلّ عليه اللفظ من معنى، أو تحديد المعنى الظاهر من اللفظ مع تعدد معانيه. وهذا الغرض يحصل عادة بنقل أهل اللغة أو بالتبادر، والتبادر عملية عفويّة يمارسها كلّ إنسان.

فقد يُقال: لا حاجة إلى البحث الأصوليّ الذي فيه مزيد عناية وتدقيق في تحديد الدلالات، بل لا بدّ من ترك تنقيح هذه المسائل إلى كتب اللغة أو تبادر عامّة الناس، سواء بنينا على أنّها مسائل أصوليّة أم لا. وللجواب عن هذا الإشكال لا بدّ من بيان عدّة نقاط:

١ - تحديد دائرة الإشكال: البحوث اللفظية التي يتناولها الأصوليّ يمكن تقسيمها إلى قسمين: بحوث لغويّة، وبحوث تحليليّة. والمراد باللغويّة هو البحوث التي يُكتشف بها دلالة اللفظ على المعنى كدلالة صيغة الأمر على الوجوب. والمراد بالتحليليّة البحوث التي قد فُرع فيها عن دلالة اللفظ على معنى، وهي مرتبطة بنقاط أخرى بعد مرحلة تحديد المعنى.

والإشكال المذكورة في البحوث اللغوية، لا التحليلية.

فإن كانت دلالة اللفظ على معنى واضحة، ولكنّ الدلالة هذه كانت مستفادة من مجموع أجزاء الكلام بنحو تعدد الدال والمدلول، احتاج تحديد دلالة كلّ مفردة من مفردات الكلام إلى بحث تحليلي. كما إذا قيل لك: «سافر زيد من البصرة إلى الكوفة»؛ فإنّ المدلول لمجموع الكلام واضح، والمدلول لـ "زيد" و "سافر" و "بصرة" و "كوفة" واضح، إلا أنّ تحديد مدلول "من" و "إلى" قد يحتاج إلى بحث تحليلي؛ لأنّه لا يخلو من غموض، ولذا اختلفوا فيه؛ فذهب جمع إلى أنّ مدلول "من" معنى اسمي كـمعنى كلمة "الابتداء"، وذهب جمع إلى أنّ مدلوله المعنى الحرفي وهو تخصيص للمعنى الاسمي، وذهب ثالث إلى أنّ معناها الربط والنسبة.

ولهذه البحوث التحليلية عدّة ثمرات في شتّى اهتمامات الأصولي.

٢- يمكن أنّ تقع البحوث اللغوية أيضاً موضعاً للبحث العلمي في موارد. سيأتي ذكرها.

وبهذا البيان يتضح أنّ هذا الإشكال إشكال بدويّ يصدر ممّن لم يطّلع على أبحاث علم الأصول، أمّا المطلّع فبأدنى تأمل يُدعن بلزوم التدقيق العلمي في هذه الأبحاث؛ لاطلاعه على عدم حجّة قول اللغويّ، وعلى أنّ المعبر هو الظهور الحاقّي الموضوعي غير المتأثر بالملايسات، وما شابههما من العقبات أمام الاعتماد على كلام اللغويّ والتبادر.

قوله: «ثبوت صغراه»:

المراد بصغرى الدليل الشرعيّ تنقيح كونه دليلاً صادرًا من الشارع. وليس المراد به صغرى حجية الظهور.

وأما البحوث اللغوية فهي يمكن أن تقع موضعاً للبحث العلمي في إحدى الحالات التالية:

الحالة الأولى: أن تكون هناك دلالة كَلِّية، كقرينة الحكمة، ويراد إثبات ظهور الكلام في معنى كتطبيق لتلك القرينة الكَلِّية.

ومثال ذلك: أن يقال بأن ظاهر الأمر هو الطلب النفسي لا الغيري، والتعيني لا التخيري؛ تمسكاً بالإطلاق وتطبيقاً لقرينة الحكمة عن طريق إثبات أن الطلب الغيري والتخيري طلب مقيد، فينفى بتلك القرينة، كما تقدّم في الحلقة [٧٩] السابقة؛ فإنّ هذا بحث في التطبيق يستدعي النظر العلمي في حقيقة الطلب الغيري والطلب التخيري، وإثبات أنّهما من الطلب المقيد.

الحالة الثانية: أن يكون المعنى متبادراً ومفروباً عن فهمه من اللفظ، وإنّما يقع البحث العلمي في تفسير هذه الدلالة، وهل هي تنشأ من الوضع؟ أو من قرينة الحكمة؟ أو من منشأ ثالث؟

ومثال ذلك أنّه: لا إشكال في تبادل المطلق من اسم الجنس مع عدم ذكر القيد، ولكن يبحث في علم الأصول أنّ هذا هل هو من أجل وضع اللفظ للمطلق؟ أو من أجل دالّ آخر كقرينة الحكمة؟ وهذا بحث لا يكفي فيه مجرد

الإحساس بالتبادر الساذج، بل لا بدّ من جمع ظواهر عديدةٍ ليستكشف من خلالها ملاك الدلالة.^١

النقطة الثانية التي تعرض لها المصنف أنّ البحث اللغويّ أيضًا قد يحتاج إلى البحث العلميّ، وذلك في موارد:

أ. المباحث التطبيقية

كثير من المباحث الأصولية تتكفل تطبيق قوانين عرفية عامة. فإذا اعتمدنا على قرينة الحكمة -مثلاً- المعتمدة على الظهور الحالي للمتكلم، تكون تارة واضحة التطبيق، كتطبيقها في «أعتق رقبة» لإثبات عدم إرادة خصوص الرقبة المؤمنة. وأخرى تكون خفية التطبيق، فيحتاج تطبيقها إلى إعمال نظر، كتطبيقها في ظهور الطلب في الوجوب النفسي أو الغيري، وفي التعيني أو التخييري، وفي العيني أو الكفائي.

فإذا أردنا إثبات كون الواجب واجبًا نفسيًا بتطبيق مقدمة الحكمة توقف على تحديد النسبة بين الطلب الغيري وبين الطلب النفسي. هل النسبة بينهما نسبة المطلق إلى المقيّد؟ أم نسبة المتباينين؟ فنحتاج إلى تحليل الطلب النفسي وتحليل الطلب الغيري؛ لنعرف النسبة بينهما.

وكذا إذا أردنا معرفة نسبة الطلب التعيني إلى الطلب التخييري.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٧٨-٧٩

فقد يُقال: مقتضى الإطلاق إثبات كون الوجوب نفسيًا لا غيريًا؛ لأنّ الغيري هو الواجب الثابت لأجل وجوب آخر، كوجوب قطع المسافة لأجل وجوب الحجّ. فالوجوب الغيري مشروط بوجوب الواجب النفسيّ. وأمّا الوجوب النفسي فمطلق من جهة وجوب غيره وعدم وجوب غيره. فإذا قال المولى: «صل على الميت» وشككنا أنّ وجوب الصلاة وجوب مقدمي للدفن مثلاً؟ أم وجوب نفسيّ؟ وإذا قال المولى: «إذا أجنبنا فاعتسل» وشككنا في وجوب الغسل: أهو نفسيّ؟ أم غيريّ؟ أمكن أن يُقال: حيث لم يقيد المولى الوجوب بشيء آخر، كان مقتضى الإطلاق نفي تقييد الوجوب بشروط وجوب آخر. فيكون الوجوب نفسيًا.

وكذا في الدوران بين الوجوب التعيني وبين الوجوب التخيريّ؛ فإنّ مقتضى الإطلاق كون الوجوب تعيينيًا؛ لأنّ حقيقة الوجوب التخيريّ وجوب مقيد؛ إذ وجوب العدل الأوّل مشروط بعدم الإتيان بالعدل الآخر. وهكذا في الدوران بين العيني وبين الكفائيّ؛ لأنّ مرجع الوجوب الكفائيّ إلى ثبوت الوجوب بشرط عدم إتيان المكلف الآخر به. وعند الشكّ نتمسك بالإطلاق لإثبات العينيّة.

فالظاهر من إطلاق الأمر كونه نفسيًا تعيينيًا عينيًا. وكل هذا وغيره من المطالب - كالتمسك بالإطلاق الأويّ والتمسك بالإطلاق المقاميّ، واحترازية القيود - يحتاج إلى تدقيق وتحليل، ولا يكتفى فيه

بنقل أهل اللغة. ولذا تجد في الوجوب التخييري والكفائي أحد عشر تحليلاً من خلال كلماتهم.

ب. كيفية نشوء الدلالة

قد يكون للفظ معنى مفروق عنه بحكم التبادر، ولكن يقع البحث العلمي في كيفية نشوء هذه الدلالة: أنشأت الدلالة من التبادر الحاقّي؟ فيكون بالوضع. أم نشأت من قرينة الحكمة؟ أم حكم العقل؟ أم حكم العقلاء؟ ولهذا مثالان: الأول: إذا أطلق اسم الجنس لا إشكال في أنّ المنسب منه هو المطلق لا بشرط. ولكن منشأ هذه الدلالة أهو الوضع - كما ذهب إليه الأعلام قبل سلطان العلماء صاحب الحاشية على المعالم-؟ أم قرينة الحكمة - كما ذهب إليه سلطان العلماء ومن قبله-؟

ومثل هذا البحث لا يكفي الاعتماد فيه على مجرد التبادر؛ إذ قد يُقال: إنّ التبادر ليس من حاقّ اللفظ، بل قد يكون حاصلاً لظهور حاليّ -وهو قرينة الحكمة-.

فمجرد الإحساس بالتبادر الساذج لا يكفي، بل لا بد من جمع قرائن وظواهر عديدة لاستكشاف منشأ الدلالة. ومعناه أنّ المنشأ يحتاج إلى تحليل موضوعي والبناء على نكات استظهارية.

وذكروا أيضاً في بحث الإطلاق أنّ استعمال الجنس في المقيّد عند ضمّ القيد إليه بنحو تعدّد الدال والمدلول ليس استعمالاً مجازياً بشهادة الوجدان.

فضمّ الإحساس الوجدانيّ الأوّل إلى هذا الإحساس الوجدانيّ يقتضي أنّ اسم الجنس لا يدل على الإطلاق دلالة وضعيّة. بل بقرينة الحكمة.

الثاني: صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب، ولكن ما ملاك هذا الظهور؟ الوضع؟ أم العقل؟ لأنّ المولى تصدى لطلب شيء ولم يُقرنه بالترخيص، فحق طاعته يقتضي أن يكون ذلك واجباً على العبد. أم الإطلاق؟ فقد ذهب المحقق العراقيّ إلى التمسك بقرينة الحكمة لإثبات دلالة الأمر على الوجوب. وهناك ثمرات على هذا الخلاف.

الحالة الثالثة: أن يكون المعنى متبادراً، ولكن يواجه ذلك شبهة تُعيق الأصولي عن الأخذ بتبادره ما لم يجد حلاً فنيًا لتلك الشبهة.

ومثال ذلك: أن الجملة الشرطية تدل بالتبادر العرفي على المفهوم، ولكن في مقابل ذلك نحس أيضاً بأن الشرط فيها إذا لم يكن علّة وحيدة ومنحصرة للجزاء لا يكون استعمال أداة الشرط مجازاً، كاستعمال لفظ "الأسد" في الرجل الشجاع، ومن هنا يتحير الإنسان في كيفية التوفيق بين هذين الوجدانين، ويؤدي ذلك إلى الشك في الدلالة على المفهوم ما لم يتوصل إلى تفسير يوفق فيه بين الوجدانين.

وهناك أيضاً بعض الحالات الأخرى التي يجدي فيها البحث التحقيقي.

وعلى هذا الأساس وبما ذكرنا من المنهجية والأسلوب يتناول علم الأصول دراسة الدلالات المشتركة الآتية، ويبحثها لغوياً أو تحليلياً. [٨٠]

المعاني الحرفية

المعنى الحرفي مصطلح أصولي تقدّم توضيحه في الحلقة السابقة، وقد وقع البحث في تحديد المعاني الحرفية؛ إذ لوحظ منذ البدء أنّ الحرف يختلف عن

الاسم المناظر له - كما مرّ بنا سابقاً- . ففي تخريج ذلك وتحديد المعنى الحرفيّ وجد اتّجاهان.^١

ت. وجود شبهة في التمسك بالمعنى المتبادر

بُحث في باب الجملة الشرطيّة أنّ التبادر العرفي يقتضي دلالتها على الانتفاء عند الانتفاء. وكل شخص يعرف العربية يفهم منها المنطوق والمفهوم. وإنّما يتحقق الانتفاء عند الانتفاء إذا كان الشرط علة منحصرة للجزاء، وإلا فلا ملازمة بين انتفاء الشرط وبين انتفاء الجزء؛ لإمكان تحقق العلة الأخرى بعد انتفاء الشرط.

فتبادر المفهوم من الجملة الشرطيّة وكون الشرط علة منحصرة للجزاء يعني أنّ أدلة الشرط أو الجملة الشرطية موضوعة للعلية الانحصاريّة.

ولازم وضعها للعلية الانحصاريّة كون استعمالها في موارد عدم كون الشرط علة منحصراً للجزاء استعمالاً مجازياً. ولكنّ الوجدان يكذب هذه المجازيّة؛ لأنّنا لا نجد فرقاً بين: «إذا وجدت الشمس كان النهار موجوداً» وبين «إذا نمت فتوضأ»، مع أنّ الشرط علة منحصرة في الأولى دون الثاني.

فالقول بتبادر المفهوم يصطدم مع كون استعمال الجملة في العلة غير المنحصرة استعمالاً حقيقياً. ولا يمكن الأخذ بهذا التبادر ما لم تنحلّ الشبهة.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٧٩-٨٠

فالمرود محتاج إلى بحث صناعيّ، ولذا أنكر مثل الآخوند في دلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم.

ومن هنا يتعرض المصنف للأبحاث تحليلية ستّة: المعاني الحرفية، دلالة الأمر والنهي، الإطلاق، احترازية القيود، أدوات العموم، المفاهيم.

المعاني الحرفيّة:

لم يتعرض المصنّف لتفسير الدلالة اللفظيّة وحقيقة الوضع. ولم يتعرض لتشخيص الواضع، ولا لأقسام الوضع، ولا لتبعية الدلالة للإرادة، ولا لحقيقة الترادف والاشتراك، ولا لحقيقة المجاز، ولا لحقيقة الاستعمال ومقوماته، ولا للفرق بين الإيجاديّة والمرآتية، ولا لإطلاق الشخص وإرادة شخصه أو نوعه، ولا لاستعماله في أكثر من معنى، ولا لعلامات الحقيقة، ولا للحقيقة الشرعيّة، ولا بحث الصحيح والأعمّ، ولا للمشتقّ. وكلّ هذه البحوث تُبحث في البحث الخارج، فيجد الطالب فراغاً بين الحلقة الثانية وبين البحث الخارج. فلا بدّ من تميم البحث ودراسة هذه الأبحاث قبل الدخول في البحث الخارج. وأقحم السيد الشاهروديّ بعض هذه المباحث في كتابه: دروس في العلم الأصول بصياغتها الجديدة.

وكيف كان نوقع البحث الآن في المعاني الحرفيّة، فنذكر بعض المقدمات:

المقدمة الأولى: الفرق بين الحرف عند النحاة وبينه عند الأصوليين

هناك فرق بين الحرف في اصطلاح النحاة وبينه في اصطلاح الأصوليين؛ فإنّ النحاة جعلوا الحرف وصفاً للفظ؛ حيث قسّموا الكلمة إلى اسم وفعل وحرف.

فالكلمة -أي: القول المفرد- إمّا اسم، وهو اللفظ الدال على معنى في نفسه مجرداً عن الدلالة على الزمان، وإمّا فعل، وهو اللفظ الدال على معنى في نفسه مع اقترانه على الدلالة على الزمان، وإمّا حرف، وهو اللفظ الدال على معنى غير مستقل في نفسه. فالحرف عند النحاة يقابل الاسم والفعل.

أمّا الأصوليّ فلا يجعل الحرف وصفاً للفظ؛ لأنّه لا اهتمام له باللفظ بما هو لفظ، بل بما هو وصف للمعنى؛ إذ نظره إلى المعاني. فيقسّم الأصوليّ المعاني إلى المعنى الاسميّ وإلى المعنى الحرفيّ. والمراد بالاسميّ: المعنى القابل للتصور مستقلاً. والمراد بالحرفيّ: المعنى المتوقف تصوره على وجود معنى آخر، فهو رابط بين معنيين اسميّين.

وحيث إنّ نظر الأصوليّ إلى المعنى كان التقسيم عنده ثنائياً لا ثلاثياً. وبعض ما يعدّه النحوي من الأسماء يعدّه الأصوليّ من الحروف، كأسماء الإشارة والاستفهام؛ لأنّ معانيها معاني حرفيّة. وكذا يعدّ الأصوليّ مادّة الفعل من المعاني الاسميّة، وهيئة الفعل من المعاني الحرفيّة. وكذا يعدّ الأصوليّ الهيئات التركيبيّة من المعاني الحرفيّة.

المقدمة الثانية: الترادف في المعاني الحرفيّة

عندما فسّر علماء اللغة ألفاظ المعاني الاسميّة جاؤوا لها بمرادفات. وهذا التفسير لا يمكن في المعاني الحرفيّة. فيقال: "الأسد" هو الحيوان المفترس. فيمكن إبدال كلّ منهما بالآخر. ولكنّا عندما نقول: "من" تدل على الابتداء، لم يمكن

إبدال أحدهما بالآخر. فلا يُقال: «سافرت ابتداء البصرة» بدلاً من: «سافرت من البصرة».

فما وجه إمكان الاستبدال في المعاني الاسميّة؛ لترادفها، دون المعاني الحرفيّة؟ فهل هناك ترادف بين "من" وبين "الابتداء"؟ أم بينهما تشابه فقط؟ وهذا البحث تعرض له علماء اللغة في كتبهم. ولكن لم يكتف الأصيليّ بما هو مذكور في كتب اللغويّين، ولذا بحثوا هذا المطلب مرّة أخرى في كتبهم.

المقدمة الثالثة: أقسام الوضع

الأصيليّ يبدأ البحث بتقسيم الوضع، تارة بلحاظ المعنى، وأخرى بلحاظ اللفظ.

أمّا بلحاظ اللفظ فينقسم إلى وضع تعينيّ وإلى وضع تعيّنّيّ.
وأمّا بلحاظ المعنى فينقسم إلى أربعة أقسام:

أ. ما كان الوضع فيه عامّاً والموضوع له عامّاً، بأنّ يتصوّر الواضع معنى عامّاً ويضع اللفظ لذلك المعنى العامّ الذي تصوّره، كوضع أسماء الأجناس.

ب. ما كان الوضع فيه عامّاً والموضوع له خاصّاً، بأنّ يتصوّر الواضع معنى خاصّاً ويضع اللفظ لذلك المعنى الخاصّ، كوضع الأعلام الشخصية.

ت. ما كان الوضع فيه عامّاً والموضوع له خاصّاً، بأنّ يتصوّر الواضع معنى عامّاً، ويضع اللفظ لمصاديق ذلك المعنى.

ث. ما كان الوضع فيه خاصًا والموضوع له عامًا، بأن يتصوّر الواضع معنى خاصًا، ويضع اللفظ لكلّي ذلك المعنى.

والمعروف بينهم أنّ القسم الأخير مستحيل. وإثما وقع الكلام في القسم الثالث: أيمن؟ أم لا؟ فمن ادّعى الإمكان مثل له بالمعنى الحرفيّ.

المقدمة الرابعة: المسالك في وضع الحروف

اختلفوا في المعنى الحرفيّ، وفيه ثلاثة مباني:

أ. ما ذهب إليه الجرجاني في شرح المطالع وتبعه أكثر الأصوليين من أنّ المعاني الحرفيّة من قبيل الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

ب. ما ذهب إليه التفتازانيّ من أنّ المعاني الحرفيّة من قبيل الوضع العامّ والموضوع له العامّ، والمستعمل فيه خاصّ.

ت. ما ذهب إليه الآخوند من أنّ الوضع والموضوع له والمستعمل فيه كلّها عامّ؛ للزوم لغويّة الوضع على ما ذهب إليه التفتازانيّ؛ حيث لا يحصل تطابق بين الوضع وبين الاستعمال، ويكون الاستعمال دائماً مجازيّاً.

المقدمة الخامسة: وجود المعنى للحروف

وقع الخلاف بينهم في وجود معاني للحرف، وهنا نظريتان:

أ. ما نُسب إلى نجم الأئمة في شرح الكافية من أنّ الحروف لا معنى لها، بل هي علامات كالحركات. ف "من" علامة الابتداء، و "إلى" علامة الانتهاء. وهناك تشكيك في هذه النسبة إلى نجم الأئمة الرضويّ.

ب. المعروف من أنّ الحروف لها معاني، غايته أنّ معانيها لا تظهر إلا في الجملة وفي ضمن التركيب مع طرفيه.

وبناءً على المسلك الثاني، ما هو الفرق الدقيق بين المعنى الاسمي وبين المعنى الحرفي؟ هنا نظريات:

أ. لا فرق بين المعنى الاسمي وبين المعنى الحرفي، وإنما الفارق بالعرض. وهذه نظرية الآخوند.

ب. هناك فارق ذاتي بين المعنى الاسمي وبين المعنى الحرفي. ووُجدت نظريات في تحديد الفارق الذاتي بين المعنيين.

الاتجاه الأول: ما ذهب إليه صاحب الكفاية - رحمه الله - من أنّ: معنى الحرف هو نفس معنى الاسم الموازي له ذاتاً، وإنما يختلف عنه اختلافاً طارئاً وعرضياً. فـ "مِنْ" و "الابتداء" يدلّان على مفهوم واحد، وهذا المفهوم إذا لوحظ وجوده في الخارج فهو دائماً مرتبط بالمبتدئ والمبتدأ منه؛ إذ لا يمكن وقوع ابتداء في الخارج إلا وهو قائم ومرتبطة بهذين الطرفين. وإذا لوحظ وجوده في الذهن فله نحوان من الوجود: فتارةً يلحظ بما هو، ويسمى باللحاظ الاستقلالي، وأخرى يلحظ بما هو حالة قائمة بالطرفين مطابقاً لواقعه الخارجي، ويسمى باللحاظ الآلي، وكلمة "ابتداء" تدلّ عليه ملحوظاً بالنحو الأول، و "مِنْ" تدلّ عليه ملحوظاً باللحاظ الثاني.

فالفارق بين مدلولي الكلمتين في نوع اللحاظ مع وحدة ذات المعنى الملحوظ فيهما معاً. إلا أنّ هذا لا يعني أنّ اللحاظ الاستقلاليّ أو الآليّ مقوّم للمعنى الموضوع له أو المستعمل فيه وقيد فيه؛ لأنّ ذلك يجعل المعنى أمراً ذهنياً [٨١] غير قابلٍ للانطباق على الخارج.^١

بيان نظرية الآخوند في المعنى الحرفي

^١ الحلقة الثالثة: ص ٨٠-٨١

وصل بنا الكلام إلى نظرية الآخوند القائل بعدم الفارق بين المعنى الاسمي وبين المعنى الحرفي، وبيانه في نقاط ثلاثة:

النقطة الأولى: ذكر الآخوند أنّ لفظ "من" والمعنى الموازي لها -أي: "الابتداء"- موضوعان كليّ "الابتداء". فلنا لفظ الحرف ولنا لفظ الاسم، وكلاهما موضوعان لمعنى واحد. والمستعمل فيه أيضاً واحد. فلا فرق بين الحرف وبين الاسم في الموضوع له، خلافاً لما ذهب إليه المشهور من أنّ المعنى الموضوع له اللفظ في الأسماء عامّ وكليّ، والمعنى الموضوع له اللفظ في الحروف مصاديق الابتداء، فهو خاصّ. وظاهر حال المتكلم استعمال اللفظ فيما وُضع له، فلا فرق بين الموضوع له وبين المستعمل فيه، خلافاً لمثل التفتازانيّ الذاهب إلى أنّ المعنى الموضوع له الحرف عامّ، ولكنّ المستعمل فيه خاصّ.

فالآخوند على أنّ الفارق بين الموضوع له الاسم وبين الموضوع له الحرف فارق لحاظيّ عرضيّ؛ لأنّا تارة ننظر إلى الابتداء بلحاظ وجوده الخارجيّ، وأخرى بلحاظ تقرّره في الذهن.

فإذا لاحظناه بما هو في الخارج احتاج إلى طرفين لتقوّمه. فهو وجود نسبيّ رابط. ففي قولك: «سرت من البصرة إلى الكوفة» حقيقة "من" نسبة قائمة بين المبتدأ منه -وهو البصرة- وبين المبتدئ -وهو السير-. فعندما حصل الابتداء في الخارج من البصرة حصلت النسبة بين البصرة وبين السير. وهذا الوجود الخارجيّ لهذه النسبة متقوم بطرفين، فلا يتحقق في الخارج ابتداء إلا بتحققهما.

وهذا يأتي في جميع الحروف، كـ "إلى"، و "في"، وغيرهما؛ إذ جميعها تحتاج إلى طرفين لتحقيقها.

أمّا إذا لاحظنا الابتداء بما هو متقرر في وعاء الذهن فللعقل القدرة على أن يتصوّر الابتداء بنحوين:

بما هو مرآة للخارج، ويسمّى باللاحظ الآلي. والملحوظ بهذا اللاحظ هو الابتداء الخارجي. فيكون متقومًا بطرفين. وهذا مقتضى الآلية والحكائية. وبما هو مفهوم مستقل. ويسمّى باللاحظ الاستقلالي والموضوعي. فلا يكون متقومًا بالطرفين. بل يمكن تصوّره دون الحاجة إلى الطرفين.

فالابتداء كواقع خارجي لا يكون إلا بنحو واحد، وهو كونه وجودًا قائمًا بطرفين. والابتداء كواقع ذهني قد يلحظ باللاحظ الآلي فيتقوم بطرفين، وقد يُلحظ باللاحظ الاستقلالي فلا يتقوم بطرفين.

ونحن حينما نتكلم عن الوضع لا علاقة لنا بالوجود الخارجي. وإنما تعرضنا للوجود الخارجي لأنّ المفهوم المتصوّر الموضوع له اللفظ قد يُلحظ مرآة للخارج.

النقطة الثانية: الذهن يلحظ مفهوم الابتداء بلحاظين: لحاظ آلي ولحاظ استقلالي. ولفظ "من" موضوع للابتداء الملحوظ باللاحظ الآلي، وبما هو قنطرة إلى الابتداء الخارجي. ولفظ "الابتداء" موضوع لكليّ الابتداء، ولكن باللاحظ الاستقلالي.

وبعبارة أخرى: الوضع وليد الحاجة؛ لكون الإنسان اجتماعيًا بالطبع أو الضرورة، ومحتاجًا إلى التفهيم والتفاهم. ولا يمكن التفهيم والتفاهم بالإحضار الحسيّ فقط. فيؤتى باللفظ ليحضر به المعنى؛ لوجود الوضع والتبادر. وهذه الحاجة تارة تتعلق ببيان الابتداء الخارجي، وأخرى ببيان الابتداء الاستقلاليّ. فإذا احتاج إلى الابتداء الخارجي وضع "من" واستعملها للحاكية عن الابتداء الخارجي في مثل «سافرت من البصرة». وإذا احتاج إلى الابتداء الاستقلاليّ وضع "الابتداء".

النقطة الثالثة: إذا كان لفظ "من" موضوعًا للابتداء باللحاظ الآليّ، ولفظ "الابتداء" له باللحاظ الاستقلاليّ، كان الاختلاف بين اللفظين باللحاظ. واللفظان يشتركان في كلي الابتداء، ويختلفان في اللحاظ، فيكون الموضوع له كلّ منهما مختلفًا عن الموضوع له الآخر. فالفارق فارق ذاتيّ، فكيف يدّعي الآخوند أنّ الموضوع له واحد، وإنّما الفارق باللحاظ؟

الجواب أنّ اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلاليّ ليسا قيدين في المعنى الموضوع له؛ لاستحالة تقييد الموضوع له باللحاظ؛ لعدة أدلة، ذكر المصنّف أحدها: لو كان اللحاظ قيدًا في المعنى الموضوع له لفظ "من" ولفظ "الابتداء" لاستحال تحقق الامتثال في الخارج. والتالي باطل فالمقدم مثله.

ووجه الملازمة أنّ المولى إذا أمر عبده بـ «سير من البصرة إلى الكوفة» تحقق امتثاله بتحقيق السير من البصرة والوصول إلى الكوفة، ولا نزاع في إمكان الامتثال. والحال أنّ اللحاظ أمر ذهنيّ، فلو كان قيدًا في الموضوع له اللفظ

لزم أنّ يكون الموضوع له أيضًا أمرًا ذهنيًا؛ لأنّ المقيد بالذهني ذهني. والذهني لا يمكن تحقيقه في الخارج.

تعميق نظرية الآخوند:

ذكر الآخوند أنّ الفارق بين المعاني الاسمية وبين المعاني الحرفية ليس فارقاً ذاتياً، بل هو خارج عن المعنى الموضوع له اللفظ.

فالحروف والأسماء موضوعة بالوضع العام للموضوع له العام ويستعملان في العام. وإنما الاختلاف بينهما في نحو الاستعمال؛ فإنّ المتكلم تارة يتعلق غرضه بالحكاية عن الابتداء الخارجي فيأتي بلفظ "من" وأخرى يتعلق غرضه بالابتداء الذهني فيأتي بلفظ "ابتداء". والاستعمال غير المعنى المستعمل فيه اللفظ، وغير المعنى الموضوع له اللفظ؛ فإنّ الاستعمال هو لحاظ المعنى المستعمل فيه، وهو متأخر عن المعنى المستعمل فيه اللفظ.

ويرى الآخوند كبرى كلية: ما كان ناشئاً من مقام الاستعمال لا يمكن أن يؤخذ قيداً في المعنى المستعمل فيه ولا في المعنى الموضوع له اللفظ؛ لأنّ مقام الاستعمال متأخر عن المعنى الموضوع له والمستعمل فيه.

فلا بد في مقام الاستعمال من تصوّر المعنى المستعمل فيه اللفظ، ولا يمكن أن يؤخذ هذا المتأخر فيما هو متقدم عليه. ولا فرق بين المعنيين الموضوع لهما ولا المستعمل فيهما، وإنما الاختلاف في مقام اللحاظ حين الاستعمال.

وقد أصر الآخوند على هذه النظرية في جميع ما كتب، ولم يقتنع أحد من تلامذته بذلك، ولا هو اقتنع بالإشكالات التي أوردوها عليها.

إبطال الآخوند للنظريتين الآخرين

لما كان بين النظريتين الآخرين -غير نظرية الآخوند- جامع مشترك، وهو وجود الخصوصية؛ حيث قال المشهور بوجود الخصوصية في المعنى الموضوع له اللفظ، وقال التفتازاني بوجود الخصوصية في المعنى المستعمل فيه اللفظ، أراد الآخوند أن يُطل هذا الجامع المشترك، سواء كانت الخصوصية لا بشرط، أم كانت بشرط في المعنى المستعمل فيه اللفظ؛ لأنّ المشهور يقولون بكون اللفظ المستعمل فيه خاصًا كالتفتازانيّ زيادةً على القول بكون الموضوع له خاصًا. فنسأل: من أين نشأت هذه الخصوصية؟ لا تخلو من أن تنشأ من الخارج ومن أن تنشأ من الذهن، كلاهما باطلان؛

أما إن كان المنشأ خارجيًا فلاّ الخصوصية تكون حينئذٍ ناشئ من مقام الاستعمال، وكثيرًا ما نرى المستعمل فيه كليًا غير خاصّ.

وبيانه أنّ الحروف تارة تستعمل تلو الأوامر والنواهي، وأخرى في الجملة الخبرية الاستقباليّة، وثالثة في الجملة الخبرية الحالّية، ورابعة في الجملة الخبرية الماضويّة. واستعمال الحرف تلو الأمر والنهي لا إشكال في استعماله في الكلّي. ولو أريد الخاصّ لما صحّ الابتداء من أيّ نقطة عند امتثال: «سر من البصرة». واستعمال الحرف في الجملة الخبرية الاستقباليّة والحالّية كذلك؛ لأنّه يصدق على أيّ نقطة من البصرة أن يكون مصداقًا لـ «أسير من البصرة».

نعم. قد يُقال إنّ استعمال الحرف في الجملة الخبرية الماضويّة يُراد بها نقطة محدّدة شخصيّة خارجيّة؛ لأنّ الماضي يقتضي الانصرام والتشخص. ولذا التجأ الشيخ محمد تقي صاحب الهداية إلى أنّ الواضع وضع الحرف للجامع بين موارد الكليّ وبين مورد الجزئيّ، وعبر عنه بالجزئيّ الإضافيّ. والآخوند علّق على هذا بأنّه لا يحلّ المطلب؛ إذ ليس "الجزئيّ الإضافي" إلا عنواناً منتزِعاً. فهل هو مستعمل في الكليّ؟ أم في الجزئيّ؟ فإنّ كان كليّاً صار عامّاً، وإنّ كان جزئياً صار خاصّاً. والهروب من الجزئي الحقيقي إلى الجزئي الإضافي لا يغير المطلب.

والصحيح أن يُقال: ليس المستعمل فيه اللفظ في الجملة الخبرية الماضويّة جزئياً، بل هو كليّ، ولكنّه تحدد في الخارج بلحاظ الانطباق. ولذا نقول: «خرجوا من البصرة» للأشخاص الخارجين من نقاط مختلفة من البصرة.

وأما إنّ كان المنشأ ذهنيّاً فلايّ التشخص إنّما يكون بالوجود. والتشخص بلحاظ الوجود الذهني ليس إلا تشخصاً باللحاظ. ولذا يعبرون عن اللحاظ بـ "الإضافة الإشراقية". ودعوى نشء الخصوصية من اللحاظ باطلة بثلاثة أدلة:

١- لزوم تعلق اللحاظ باللحاظ، وهو باطل.

بيان الملازمة أنّ الاستعمال هو لحاظ المعنى المستعمل فيه اللفظ. فالمتكلم لكي يستعمل اللفظ في معناه لا بد من تصوّره المعنى المستعمل فيه اللفظ.

وإذا كان اللحاظ الذهني مأخوذاً في المعنى المستعمل فيه اللفظ كان المعنى المستعمل فيه اللفظ مركباً أو مقيّداً: من كلي الابتداء مثلاً، ومن اللحاظ الآليّ. ونتيجة ذلك أنّ الاستعمال هو لحاظ الأمر المركّب من الكلي ومن اللحاظ. فيتعلق اللحاظ باللحاظ. واللحاظ وجود. فيلزم تعلّق الوجود بالوجود.

٢- لزوم عدم صدقه على الأمور الخارجيّة؛ لأنّ المستعمل فيه "من" يكون كلي الابتداء المقيد باللحاظ الآليّ. والمقيد بالقيّد الذهنيّ ذهنيّ. فلا يمكن انطباق المستعمل فيه اللفظ على الخارج ويكون أشبه بالكلي العقليّ. فلا يمكن تحقق امثاله. وهذا واضح الفساد، إلا أنّ يُفترض كون المستعمل فيه اللفظ مجرداً من هذه الخصوصيّة فيكون عامّاً. فيرجع إلى العامّ لا الخاصّ.

٣- لزوم الالتزام بذلك في المعنى الاسميّ؛ لعدم الفرق بين المعنى الاسميّ وبين المعنى الحرفيّ. فكما يوجد في المعنى الحرفي لحاظ آليّ، كذا يوجد في المعنى الاسمي لحاظ استقلاليّ. وكلّ من اللحاظين يوجب الخصوصيّة للمستعمل فيه اللفظ. فلم لا تلتزمون بكون المعنى الاسميّ خاصّاً؟

إيراد على نظرية الآخوند:

ذكرنا في أوّل البحث أنّ الذي أوجب اقتحام هذا البحث حل مشكلة وجدانيّة، وهي عدم صحة استبدال ألفاظ الحروف بما يوازيها من الأسماء. فما هو وجه ذلك؟

المشهور قالوا بأنّ وجه ذلك عدم الترادف بينهما، وأنّ الموضوع له لفظ "من" غير الموضوع له "الابتداء". بل بينهما توازٍ. وبناء على كلام الآخوند ترجع المشكلة. فإذا بنينا على وضعها لمعنى واحد وهو كلي الابتداء لزم الترادف بينهما، ولزم صحة استعمال كلّ منهما محل الآخر؟ حاول الآخوند أنّ يجيب عن هذا الإشكال، فقال:

الفرق بينهما إنّما هو في اختصاص كل منهما بوضع، حيث إنه وُضِعَ الاسم ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه، والحرف ليراد منه معناه لا كذلك، بل بما هو حالة لغيره - كما مرت الإشارة إليه غير مرة -. فالاختلاف بين الاسم والحرف في الوضع، يكون موجباً لعدم جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر وإن اتفقا فيما له الوضع. وقد عرفت بما لا مزيد عليه أن نحو إرادة المعنى لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصياته ومقوماته.^١

ووقع الخلاف بين الأعلام في مراد الآخوند بهذه العبارة، وذكرنا لها ثلاثة تفسيرات. ونقتصر على أحدها الآن. وتعرض لتفسيرها صاحب المنتقى.^٢

^١ الكفاية: ص ١٢

^٢ المنتقى: ج ١: ص ٨٧

وإنما يؤخذ نحو اللحاظ قيّدًا لنفس العلقة الوضعية المفعولة للواضع، فاستعمال الحرف في الابتداء حالة اللحاظ الاستقلالي استعمال في معنى بلا وضع؛ لأنّ وضعه له مقيد بغير هذه الحالة، لا استعمال في غير ما وضع له.^١

كان الكلام في دفع الإشكال عن نظرية الآخوند. ذكر المشهور أنّ السبب في عدم صحة استبدال الحرف بالاسم الموازي له هو عدم الترادف بينهما. وبناء على نظرية الآخوند تأتي المشكلة؛ لأنّ كلًّا منهما موضوع لكلّي الابتداء مثلاً. فيستلزم صحة الاستبدال.

وتصدى الآخوند للجواب عن هذا الإشكال، واختلفوا في مراده به. وهناك تفسيرات لجوابه.

تفسير النائي لجواب الآخوند عن الإيراد

ما ذكر المحقق النائي وتبعه جمع من الأعلام^٢ أنّ الآخوند أراد بالجواب أنّ الاستبدال لم يصح لأنّ الوضع عملية اعتبار بين اللفظ والمعنى، والمعتبر اشترط أنّ لا يُستعمل لفظ "في" في الظرفية إلا إذا أريد بيان المعنى الآلي، ولا يستعمل

^١ الحلقة الثالثة: ص ٨١

^٢ فوائد الأصول: ج ١: ص ٤٨

المحاضرات: ج ١: ص ٥٧

لفظ "ظرفيّة" في الطرفية إلا إذا أريد المعنى الاستقلاليّ. وهذا راجع إلى أنّ اشتراط الواضع شرطاً بلحاظ مقام الاستعمال. ولأجل اختلاف الشرط لا يصح استعمال أحدهما محل الآخر.

فالآلية والاستقلاليّة ليستا قيدين في الموضوع له، ولا في العلة الوضعيّة، بل شرط في مقام الاستعمال. ولذا قال النائي في الفوائد:

دعوى كون عدم صحّة استعمال الحرف في مقام الاسم وبالعكس أنّما هو لأجل منع الواضع عن ذلك في مقام الاستعمال وأخذ كلّ من قيد الآليّة والاستقلاليّة شرطاً في ناحية الاستعمال.^١

الإيراد على جواب الآخوند على التفسير الأوّل:

وعقّب النائي على جواب الآخوند بأنّه واضح الفساد؛ أمّا أوّلاً فلأنّه مبني على أنّ للألفاظ وضعاً خاصّاً. ونحن نقول بامتناع أنّ يكون هناك وضع خاص للألفاظ.

وأما ثانياً وبعد التنزل عن مبنا فلأنّ من المقطوع عدم اشتراط ذلك في مقام الوضع؛ لأنّ الاشتراط الراجع إلى مقام الاستعمال خارج عن وظيفة الواضع؛ لأنّ وظيفته تعيين مداليل الألفاظ، لا تعيين تكليف على المستعملين؛ لعدم ربط الاستعمال بالواضع.

^١ فوائد الأصول: ج ١: ص ٤٨

وأما ثالثاً وبعد التسليم بعدم أخذ اللحاظ قيّداً في الموضوع له ولا في المستعمل فيه، فلا نّ مخالفة شرط الواضع لا تجعل الاستعمال خطأً. بل يكون هكذا استعمال أولى من المجاز؛ لأنّ المجاز استعمال للفظ في غير ما وُضع له. واستعمالنا لأحد اللفظين مكان الآخر استعمال للفظ فيما وُضع له، مع مخالفة شرط الواضع. ومخالفة شرط الواضع أهون من مخالفة الموضوع له. فلا يمكن أن يكون ما ذكره الآخوند تفسيراً لما نراه بالوجدان من عدم صحّة الاستبدال.

وأما رابعاً فلأنّه لا يجب الالتزام بشرط الواضع الراجع إلى مقام الاستعمال، ما لم يؤخذ قيّداً في تحقق العلة الوضعيّة. فهو من قبيل الشروط الابتدائيّة. وأما خامساً وبعد التسليم بوجوب الالتزام لكون الواضع هو الله - تعالى - مثلاً، فغاية ما يلزم منه الحرمة التكليفيّة، ولا يبرر خطأ الاستعمال. فالمسألة أعمق مما ذكره الآخوند إنّ كان هذا التفسير هو ما أراده.

تفسير الأصفهانيّ لجواب الآخوند

هذا التفسير مطابق لكلام الآخوند، وذكره الأصفهاني في نهاية الدراية^١ وأشار إليه المصنف في البحوث^٢ والمباحث^٣. بيانه أنّ ما ذكره الآخوند من الاختلاف بين الاسم والحرف ليس مرجعه إلى اختلاف ناشئ من شرط أخذه الواضع بلحاظ مرحلة الاستعمال؛ لأنّ هذا واضح البطلان.

^١ نهاية الدراية: ج ١: ص ٦٠.

^٢ البحوث: ج ١: ص ٢٣٩.

^٣ المباحث: ج ١: ص ١٢٤-١٣٧.

بل مراده تقييد في نفس العلة الوضعية؛ لأنّ لعملية الوضع أطرافاً ثلاثة: اللفظ، والموضوع له اللفظ، والعلة الحاصلة بين اللفظ والمعنى. واللاحاظ الآلي والاستقلاليّ ليسا قيدين في المعنى الموضوع له اللفظ، بل قيدان يوجبان تخصيص العلة الوضعية منذ نشوئها من باب: ضيق فم الركبة. لا أنّه كانت واسعة ثم ضيّقت. فمن أول الأمر نشأت العلة الوضعية بين اللفظ والمعنى ضيقة.

فتارة يتعلق غرض المتكلم بإفادة المعنى الآليّ، وأخرى بإفادة المعنى الاستقلاليّ. فلا بد من أن يكون الوضع ساداً لهذا الغرض. فوضع الواضع "في" للطرفية باللاحاظ الآليّ، بحيث يكون اللاحاظ الآلي طرفاً لنشوء العلة الوضعية. ووضع "ظرفية" للطرفية باللاحاظ الاستقلاليّ. فالوضع عملية اعتبار، ونشوء العلة الوضعية ناشئ من اعتبار المعتبر. فلا مانع من إنشاء علة وضعية بين اللفظ والمعنى في حين لحاظ المعنى باللاحاظ الآلي تارة وفي حين لحاظ المعنى باللاحاظ الاستقلاليّ أخرى. فليس اللاحاظ إلا طرفاً لنشوء العلة الظرفية. فيكون استعمال أحدهما مكان الآخر بلا علة.

وأشار جمع من الأعلام إلى هذا التفسير.

الإيراد على جواب الآخوند على التفسير الثاني:

قد يُقال: وقع الآخوند فيما فرّ منه؛ لأنّ ما كان من أطوار عالم الاستعمال لا يمكن أن يؤخذ في رتبة متقدمة. واللاحاظ الآلي واللاحاظ الاستقلاليّ من

شؤون عالم الاستعمال. فكيف يؤخذ قيدًا في الرتبة المتقدمة؟ فمجرد سحب القيد من المعنى الموضوع له إلى العلة الوضعية لا يدفع أصل الإشكال.

جواب الإراد:

هذا الإشكال غير تام؛ لأننا تارة ندعي وجود تقييد في العلة الوضعية، وأخرى ندعي وجود ضيق في أصل تحقق العلة الوضعية. والإشكال المذكور يرد على الأول. وأمّا الثاني فهو بنحو القضية الحينية بأن يكون الملحوظ الظرف لا التقييد. فأراد الواضع وضع اللفظ للمعنى في حال اللحاظ الآلي، بحيث يكون اللحاظ الآلي راجعًا إلى العلة بنحو الظرفية. فلا تكون العلة مقيدة، وإنما هو ظرف لنشوء العلة.

التفسير الثالث:

لا نلاحظ العلة الوضعية التي هي عبارة عن النسبة القائمة بين الطرفين؛ لأننا لا نتصرف في العلة دون التصرف في طرفيه. بل نضع اليد على طرف العلة، وهو المعنى الموضوع له اللفظ - كالاتداء -. وهذا الطرف فيه لحاظان: لحاظ استقلالي، ولحاظ آلي. فالواضع إذا أراد أن يتصور كليّ الابتداء كان له نحوان من التصور. فتارة يدعى أن نفس اللحاظ داخل في المعنى الموضوع له فيكون المعنى مركبًا أو مقيدًا، فيرد الإشكال؛ لأنّ اللحاظ من شؤون الاستعمال. وأخرى يدعى أن الواضع يلحظ الصورة، ويجعل اللفظ للملحوظ بهذا اللحاظ. لا الملحوظ المقيد بهذا اللحاظ. فيضع اللفظ لذات الملحوظ وهو كليّ الابتداء. فلفظ الحرف موضوع لكليّ المعنى في حال اللحاظ الآلي. فلا يكون

اللاحاظ شرطاً أو شرطاً للمعنى الموضوع له اللفظ. فللذهن القدرة على أن يلحظ الشيء بلحاظ تارة ويجرده عن الخصوصية أخرى. والصور الذهنية سنخ صور قائمة في الذهن، ولكن للشخص لحاظها مجردها عن وجودها الذهني. والواضع أيضاً حينما يلحظ كلي الابتداء يجرده عن كونه في وعاء الذهن، وتارة يلحظه باللاحاظ الآلي وأخرى باللاحاظ الاستقلالي. وفي حين لحاظه باللاحاظ الآلي يضع الحرف لكلي الابتداء الملحوظ باللاحاظ الآلي. فالعلاقة حاصلة بين اللفظ وبين المعنى الملحوظ باللاحاظ الآلي. ولا علاقة بين الحرف وبين كلي الابتداء الملحوظ باللاحاظ الاستقلالي.

فلا ندعي أنه شرط في مقام الاستعمال، ولا ندعي أن اللاحاظ لحاظ في العلاقة، بل ندعي أن الموضوع له تصوّر في ظرف اللاحاظ الآلي تارة وتصور في ظرف اللاحاظ الاستقلالي أخرى.

فلا معنى لوجود ارتباط بين "من" وبين "الابتداء" الملحوظ باللاحاظ الاستقلالي؛ لعدم العلاقة الوضعية. فلا يصح الاستبدال.

وهذا قد يظهر من كلمات الأصفهاني. وهو الصحيح في تفسير كلام الآخوند.

والسيد الخوئي في تحليله لكلام الآخوند يظهر أنه أرجع المطلب إلى العلاقة الوضعية^١ وهو الظاهر من بيان المصنّف أيضاً هنا؛ لأنه يورد عليه استحالة إرجاع القيود إلى العلاقة الوضعية. والحال أننا ذكرنا بالتفسير الثالث أن معنى

^١ المحاضرات: ج ١: ص ٦٠

إرجاعه إلى العلة الوضعية هو أن تنشأ العلة بين المعنى الموضوع له اللفظ في ظرف معيّن. فالواضع تصوّر كلي الابتدء الملحوظ باللحاظ الآلي، ووضع لفظ "من" له. وكلي الابتدء باللحاظ الآلي غير كلي الابتدء باللحاظ الاستقلاليّ.

وهناك إشكالات سُجّلت على الآخوند لا ترد، منها ما أورده السيد الروحاني على التفسير الثالث، وهو أنّه لو صح هذا التحليل، فلم لا يصح استعماله فيه مجازاً؟ فإنّ لفظ "من" موضوع لكلي الابتدء حال لحاظه باللحاظ الآليّ، ولفظ "الابتداء" موضوع لكلي الابتدء حال لحاظه بالاستقلاليّ. فإذا استعملنا لفظ "من" في اللحاظ الاستقلاليّ أو العكس، غاية ما يلزم منه استعمال اللفظ في غير ما وُضع له. فيكون مجازاً. والحال أنّنا نراه خطأً. فلا بد من كون الفارق ذاتيّاً.

وقد أجبنا عن هذا الإشكال في الكفاية؛ لنظرية للآخوند في صحة الاستعمال المجازيّ.

قوله: «مقيّد بغير هذه الحالة»:

لا يخلو هذا التعبير من تأمّل؛ لأنّ التقييد ليس لحاظيّاً، بل ذاتيّاً، من باب «ضيق فم الركبة».

والأتجاه الثاني: ما ذهب إليه مشهور المحققين بعد صاحب الكفاية من أنّ المعنى الحرفي والمعنى الاسمي متباينان ذاتًا، وليس الفرق بينهما باختلاف كيفية اللحاظ فقط، بل إنّ الاختلاف في كيفية اللحاظ ناتج عن الاختلاف الذاتي بين المعنيين - على ما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى -.

أمّا الاتجاه الأول فيرد عليه أنّ: البرهان قائم على التغاير السنخي والذاتي بين معاني الحروف ومعاني الأسماء، وملخصه أنّه: لا إشكال في أنّ الصورة الذهنية التي تدلّ عليها جملة «سار زيد من البصرة إلى الكوفة» مترابطة، بمعنى أنّها تشتمل على معانٍ مرتبطة بعضها ببعض، فلا بدّ من افتراض معانٍ رابطةٍ فيها لإيجاد الربط بين "السير" و "زيد" و "البصرة" و "الكوفة".

وهذه المعاني الرابطة إن كانت صفة الربط عرضية لها وطارئة فلا بدّ أن تكون هذه الصفة مستمدّة من غيرها؛ لأنّ كلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات، وبهذا ننتهي إلى معانٍ يكون الربط ذاتيًا لها، وليس شيء من المعاني الاسمية يكون الربط ذاتيًا له؛ لأنّ ما كان الربط ذاتيًا ومقوّمًا له - وبعبارة أخرى: عين حقيقته - يستحيل تصوّره مجرّدًا عن طرفيه؛ لأنّه مساوق لتجرّده عن الربط، وهو خلف ذاتيته له.

وكل مفهوم اسمي قابل لأن يُتصوّر بنفسه مجرّداً عن أيّ ضميمة، وهذا [٨٢]
يثبت أنّ المفاهيم الاسمية غير تلك المعاني التي يكون الربط ذاتياً لها، وهذه
المعاني هي مداليل الحروف؛ إذ لا يوجد ما يدلّ على تلك المعاني بعد استثناء
الأسماء إلا الحروف.

وحتى نفس مفهوم النسبة ومفهوم الربط المدلول عليهما بكلمتي "النسبة" و
"الربط" ليسا من المعاني الحرفية، بل من المعاني الاسمية؛ لإمكان تصوّرهما بدون
أطراف، وهذا يعني أنّهما ليسا نسبةً وربطاً بالحمل الشائع وإن كانا كذلك
بالحمل الأوّلي.

وقد مرّ عليك في المنطق أنّ الشيء يصدق على نفسه بالحمل الأوّلي، ولكن
قد لا يصدق على نفسه بالحمل الشائع، كالجزئي فإنّه جزئيّ بالحمل الأوّلي،
ولكنّه كلّيّ بالحمل الشائع.

وهذا البيان كما يبطل الاتجاه الأوّل يبرهن على صحة الاتجاه الثاني إجمالاً.^١

دليل نظرية المشهور

ذهب مشهور المحققين بعد صاحب الكفاية إلى التباين الذاتيّ بين المعنيين
الاسمي والحرفيّ، لا التباين اللحاظيّ فقط.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٨١-٨٢

وهنا نقطتان: الأولى البرهان على التغير الذاتي بين المعنيين. وبه يتضح الإشكال على ما اختاره الآخوند. والثانية تحديد المقوم الذاتي للفرق بين المعنى الاسمي وبين المعنى الحرفي.

ويمكن شرح هذا البرهان في أربع خطوات:

الخطوة الأولى: لا شبهة في أنّ المعنى المستفاد من «سار زيد من البصرة إلى الكوفة» معنى مترابط لا تفكيك فيه. بخلاف ما إذا فكّنا المفردات الاسمية وفرزناها.

ثم إنّ لم يقع النزاع في كون معاني "سير" و "زيد" و "بصرة" و "كوفة" معاني اسميّة، وأنّ معاني "من" و "إلى" و "أل" التعريف وهيئة الفعل معاني حرفيّة. وإنّما النزاع في حقيقة المعاني الاسمية وفي حقيقة المعاني الحرفيّة.

فالنتيجة أنّ الجملة تكتسب ترابطها بضميمة المعاني الحرفيّة، ولو جرّدناها عن المعاني الحرفيّة ما وُجد ترابط فيها.

الخطوة الثانية: وجود هذا الترابط يقتضي وجود معاني وظيفتها الربط والنسبة؛ لاستحالة تحقق الربط دون معنى رابط.

الخطوة الثالثة: لا بد من كون الربط في المعاني الربطيّة ربطاً ذاتيّاً؛ لأنّ كلّ ما كان بالعرض رجع إلى ما بالذات، وإلا لتسلسل.

فإنّ سألت «لم صار الماء حارّاً؟» فأجبت بـ «لأنّ القدر حارٌّ»، لم ينقطع السؤال؛ لأنّ حرارة القدر ليست ذاتيّة، فلك أنّ تسأل مرّة أخرى: «لم صار

القدر حارّاً؟» حتى يُقال لك: «لأنّ النار حارّة»، وحينئذٍ ينقطع السؤال؛ لأنّ الذاتي لا يعلّل.

فالحاصل أنّ هناك معاني حقيقتها الربط.

الخطوة الرابعة: هذه المعاني الرابطة لا تخلو من أنّ تكون المعاني الاسمية، ومن أنّ تكون المعاني الحرفيّة. والأوّل باطل؛ لأنّ المعنى الذي حقيقته النسبة لا يمكن تصوّره تصوّراً استقلالياً؛ لأنّ مرجع التصور الاستقلاليّ إلى التجريد من الأطراف، والحال أنّ النسبة لا تُعقل إلا بالطرفين والمتراطبين. فلو كان المعنى الاسميّ حقيقته النسبة لم يمكن تصوّره مستقلاً. فلا يمكن أن يُقال: مصداق المعاني التي حقيقتها الربط هي المعاني الاسميّة.

فهناك فارق ذاتيّ بين المعنى الاسمي وبين المعنى الحرفيّ. ولأجل هذا الفرق الذاتي صح أن يُقال: المعنى الاسميّ يُلاحظ لحاظاً استقلالياً، بخلاف المعنى الحرفيّ.

فما ذكره الآخوند يرجع إلى وجود فارق ذاتيّ يؤدي إلى هذا الفارق اللحاظيّ. وليس المعنى الحرفيّ مفهوم الربط والنسبة. ففرق بين مفهوم الربط والنسبة وبين واقع الربط والنسبة بالحمل الشائع؛ إذ مفهوم الربط معنى اسميّ قابل للتصور استقلالاً. ولذا يصح أن يُقال: الربط بالحمل الشائع ربط بالحمل الأوليّ. والربط بالحمل الأوليّ ليس ربطاً بالحمل الشائع. ولا حاجة إلى التفصيل الذي في بعض الشروح. ولذا قال المصنف في تقريراته:

في قولنا- سرت من (البصرة) إلى (الكوفة)- أنه يوجد عندنا شيئان:

أ- مفهوم الابتداء، وهو كون السير ابتداء من (البصرة).

ب- النسبة الواقعة بين السير و (البصرة).

وهذان الأمران مختلفان حقيقة. فإنّ مفهوم الابتداء من المفاهيم الاستقلالية في ذاتها، فهو مفهوم قابل لأن يوجد بوجود استقلالي في عالم الذهن، بحيث كل إنسان يستطيع أن يتصور هذا المفهوم بدون أن يتصور أطرافه بحسب الخارج، فهو بحسب قائمة المقولات المتعارفة، قد يقال بأنه أحد المقولات العشرة، فيندرج في مقولة الإضافة من قبيل الأبوة والنبوة، ونحو ذلك. فهذا مفهوم صالح وقابل للوجود الاستقلالي. وأمّا النسبة القائمة بين السير و (البصرة) فهي نسبة ليست صالحة للوجود الاستقلالي في عالم الذهن، كما سوف يتضح ذلك من الكلام في (المسلك الثالث) من أنّ النسب [١٠٦] أمر تعلقى ارتباطي، ماهيةً ووجودًا، فهو فقير إلى الغير، ومرتبطة به.

وحيثُ نسأل أصحاب المسلك الثاني: ما ذا يريدون بهذا المعنى الواحد الذي قالوا إنه هو معنى الإسم، وهو معنى الحرف، ولا فرق إلّا باللحاظ الآلي، واللحاظ الاستقلالي؟ فهل يقولون إنّ معنى (من) ومعنى (الابتداء) هو مفهوم الابتداء، أو معنى (من) ومعنى (الابتداء) هو حاق النسبة القائمة بين السير و (البصرة)؟

فإن قالوا: بأن معنى (من) ومعنى (الابتداء) هو مفهوم الابتداء القابل للوجود الاستقلالي في عالم الذهن، بمعنى أن الابتداء حينما يلحظ بما هو هو يعبر عنه بكلمة الابتداء، وحينما يلحظ بما هو طور من أطوار السير يعبر عنه بـ (من) فلا فرق بين الملحوظ الأول والملحوظ الثاني إلا في أن اللحاظ في الأول استقلالي وفي الثاني آلي.

قلنا: بأن الابتداء، وإن كان قابلا لكلا اللحاظين، لكنه حينما يلحظ بما هو حالة وطور لغيره، يشتمل لا محالة على فرض نسبة بين الابتداء والمبتدئ منه، لأن كلا من الابتداء والسير مفهوم استقلالي، وكل مفهوم استقلالي إذا أنيط بمفهوم استقلالي آخر، فلا محالة يحتاج إلى رابط ونسبة بين هذين المفهومين الاستقلاليين.

إذن فهنا بحسب الدقة في الابتداءات الآلية يوجد أمران: الأول الابتداء الآلي، والثاني النسبة القائمة بين الابتداء وطرفه.

فإن قالوا: بأن (من) موضوعة للابتداء كما هو المفروض.

قلنا: فما ذا يدل على النسبة في المقام؟ فلا محالة نحتاج إلى دال آخر على النسبة وليس هناك دال آخر على النسبة إلا الحرف - ونقصد بالحرف جميع الحروف والهيئات -.

إذن فلا بدّ من القول بأن الحروف موضوعة لمعنى آخر، وتدل على معنى آخر، وهو النسبة، وبهذا يحصل الفرق والتغاير الذاتي بين معنى الاسم، [١٠٧] ومعنى الحرف، على ما سوف يأتي توضيحه فيما بعد.

وإن قالوا: بأن هذا المعنى الواحد الذي هو مدلول (من)، ومدلول (الابتداء) ليس هو الابتداء، بل هو حاق النسبة بين السير و (البصرة).

قلنا: بأن هذا لا يعقل أن يكون مدلولاً عليه بكلمة الابتداء، لأنها تدل على مفهوم صالح للوجود الاستقلالي في الذهن، وحق النسبة لا يقبل الوجود الاستقلالي، لأن تبعيتها ذاتية.

إذن، فلا بد من القول بأن كلمة (الابتداء) موضوعة لمفهوم الابتداء وكلمة (من) موضوعة لحاق تلك النسبة، وهذا معنى التغاير الذاتي بين معنى الاسم ومعنى الحرف، وهذا الذي كان ينبغي أن يعترض به على مقالة صاحب (الكفاية).^١

فالحاصل أنّ المعنى الحرفي عين الربط، وإلا لاحتاج إلى رابط. وهذا يكشف عن مغايرة المعنى الاسمي عن المعنى الحرفي.

الانتصار للآخوند

وقد يقول قائل إنّ الترابط الذاتي بين الجمل نشأ من اختلاف العلاقة الوضعيّة الحاصل بسبب اختلاف اللحاظين. فحيث وضع الواضع "من" لكليّ الابتداء

^١ تقريرات عبد الساتر: ج ٢: ص ١٠٥-١٠٧

الملحوظ باللحاظ الآليّ نشأت العلاقة بين كلي الابتداء الملحوظ باللحاظ الآلي وبين لفظ "من". وأمّا لفظ "الابتداء" فهو موضوع لكليّ الابتداء الملحوظ باللحاظ الاستقلاليّ.

وحيث إنّ العلاقة الوضعية في الحروف نشأت مع المعاني الملحوظة باللحاظ الآليّ، وكان الملحوظ باللحاظ الآلي عين النسبة والربط، ومشيرًا إلى الابتداء الخارجيّ، كان الابتداء الخارجيّ هو النسبة.

ولذا ذكرنا أنّا إذا لاحظنا الوجود الخارجيّ للابتداء لم يمكن وقوعه في الخارج إلا وهو قائم بين طرفين. والمفروض أنّ "من" موضوع لكليّ الابتداء الملحوظ باللحاظ الآلي لهذا الابتداء الخارجيّ الذي هو عين الربط والقيام. فالترابط ينحفظ حتى على كلام الآخوند.

ولو صلح البرهان لدفع كلام الآخوند كان معارضًا ببرهان آخر. فلا بد من دفع كلام الآخوند وبرهانه.

وتوضيح الكلام في تفصيلات الاتجاه الثاني يقع في عدة مراحل:

المرحلة الأولى أنا: حين نواجه ناراً في الموقد - مثلاً - ننتزع في الدهن عدة مفاهيم:

الأول: مفهوم بإزاء "النار".

والثاني: مفهوم بإزاء "الموقد".

والثالث: مفهوم بإزاء "العلاقة والنسبة الخاصة القائمة بين النار والموقد".

غير أنّ الغرض من إحضار مفهومي النار والموقد في الدهن التمكن بتوسط هذه المفاهيم من الحكم على النار والموقد الخارجيين، وليس الغرض إيجاد خصائص حقيقة النار في الدهن. ووضح أنّه يكفي لتوفير الغرض الذي ذكرناه أن يكون الحاصل في الدهن ناراً بالنظر التصوري وبالحمل الأولي؛ لما تقدّم منّا [٨٣] سابقاً - في البحث عن القضايا الحقيقية والخارجية - من كفاية ذلك في إصدار الحكم على الخارج.

وأما الغرض من إحضار المفهوم الثالث الذي هو بإزاء النسبة الخارجية والربط المخصوص بين النار والموقد فهو الحصول على حقيقة النسبة والربط؛ لكي

يُحصل الارتباط حقيقةً بين المفاهيم في الذهن. ولا يكفي أن يكون المفهوم المنتزع بإزاء النسبة نسبةً بالنظر التصوري والحمل الأولي -أي: مفهوم النسبة- وليس كذلك بالحمل الشائع والنظر التصديقي؛ إذ لا يتم حينئذٍ ربط بين المفاهيم ذهناً.

وبذلك يتّضح أول فرقٍ أساسيٍّ بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي، وهو أنّ الأول سنخ مفهوم يحصل الغرض من إحضاره في الذهن بأن يكون عين الحقيقة بالنظر التصوري، والثاني سنخ مفهوم لا يحصل الغرض من إحضاره في الذهن إلا بأن يكون عين حقيقته بالنظر التصديقي.

وهذا معنى عميق لإيجادية المعاني الحرفية، بأن يراد بإيجادية المعنى الحرفي كونه عين حقيقة نفسه، لا مجرد عنوانٍ ومفهوم يُرى الحقيقة تصوّراً ويغايرها حقيقةً، والأنسب أن تحمل إيجادية المعاني الحرفية التي قال بها المحقق النائيني على هذا المعنى، لا على ما تقدّم في الحلقة السابقة من أنّها بمعنى إيجاد الربط الكلامي.^١

بيان الفارق الذاتي بين المعنى الحرفي وبين المعنى الاسمي على نظرية المشهور

بين الفارق الذاتيّ مراحل ثلاث:

المرحلة الأولى: إذا واجه الإنسان واقعاً خارجياً - كما إذا رأى النار في الموقد خارجاً - انتزع ذهنه مجموعة من المفاهيم الموازية للحقائق الخارجيّة. فينتزع

^١ الحلقة الثالثة: ص ٨٢-٨٣

مفهوم النار الحاكي عن النار الخارجيّة. وينتزع مفهوم الموقد الحاكي عن الموقد الخارجيّ. وينتزع العلاقة الواقعة بين النار وبين الموقد. فهناك نسبة خارجيّة قائمة بين النار والموقد، وهي واقع الظرفيّة.

فما الهدف من إحضار الذهن هذه الصور الموازية للواقع؟ الغرض من إحضار صورة النار وصورة الموقد: الحكم الصادر في وعاء الذهن بأنّ النار في الموقد. وقد ذكر في القضية الحقيقيّة والقضيّة الخارجيّة أنّ الحكم أمر ذهنيّ، ويُشترط أن يكون طرفاه ذهنيّين أيضًا. فمعروض الحكم أوّلاً وبالذات هو الصورة بما هي حاكية عن الخارج. ويكفي في إصدار الحكم حضور صورة النار الحاكية عن النار الخارجيّ، وصورة الموقد الحاكية عن النار الخارجيّة. فالصورة عين الخارج بالنظر المرآتيّ. ولذا يحكم الذهن على هذه الصورة بأحكام النار الخارجيّة. فيثبت الحرارة للصورة الذهنيّة للنار لكونها عين الخارج. فيمكن إحضار صورة النار والنظر إليها بما هي حاكية عن الخارج وإثبات أوصاف الخارج لها.

ولذا ذكرنا في تعلق الأحكام بالصور الذهنيّة أنّ مصبّ الملاك هو الفعل الخارجيّ. وتُجعل الحرمة لشرب الخمر كقضية ذهنيّة؛ لأنّ الصور باللحاظ الآلي عين الخارج. فشرب الخمر بما هو صورة ذهنيّة يُرى أنّه الشرب الخارجيّ. فيكفي في إشباع حيثية الحمل وإثبات الآثار له أن يحضر كصورة ذهنيّة بالنظر الآليّ والمرآتيّ. وهو ما عبر عنه المصنف هناك بالحمل الأوّل الساذج.

وليس الغرض من إحضار الصور والحكم عليها إحضار خصائص النار الحقيقية.

أمّا الغرض من إحضار النسبة فليس تصوّر مفهوم النسبة للحكاية عن النسبة الخارجيّة، بل إيجاد واقع الربط بين المفهومين. فلنا نسبة طرفاها خارجيان، ولنا نسبة طرفاها ذهنيّان، والغرض منها الحصول على حقيقة الربط والنسبة؛ ليحصل الارتباط بين المفهومين في الذهن. ولا يُكتفى في تحقيق هذا الغرض بإحضار النسبة كمفهوم اسمي حاكياً عن النسبة الخارجيّة. ومن هنا يتضح الفرق بين المفهوم الاسمي وبين المفهوم الحرفي؛ فإنّ الغرض من إحضار المفاهيم الاسمية التمكن من الحكم على الواقع الخارجيّ الذي بإزائها. ويكفي في تحقيق هذا الغرض حصول النار بالنظر التصوريّ. بخلاف المعاني الحرفية؛ فإنّ الغرض من إحضارها ليس الحكاية عن النسبة الخارجيّة، بل الغرض منه تحقيق النسبة بالحمل الشائع. وبدونه لا يتحقق واقع الربط بين المفهومين الذهنيّين.

ومن هنا يتضح الفارق بين المعنيين الاسمي والحرفي؛ إذ يكفي في تحقيق الغرض من إحضار المعنى الاسميّ في الذهن إيجاده بالحمل الأوّل. ولا يكفي في تحقيق الغرض من إحضار المعنى الحرفيّ في الذهن إيجاده بالحمل الأوّل بما هي حاكية عن النسبة الخارجيّة. بل لا بد من وجود الظرفية بالحمل الشائع وكونها محققة للربط.

ولذا ذكر المصنف في تقريراته:

فنقول: إنا نوضح الفارق الذاتي والجوهري بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي ضمن مراحل خمس:

المرحلة الأولى من التوضيح هي: أننا حينما نواجه قضية خارجية من قبيل (نار في الموقد) مثلاً، ننتزع منها مفاهيم عديدة موازية للحقائق الثابتة فتنتزع مفهوم النار ومفهوم الموقد في مقابل حقيقة النار وحقيقة الموقد، وننتزع علاقة ونسبه بين المفهومين في مقابل العلاقة والنسبة الواقعية الموجودة بين واقع النار وواقع الموقد. والهدف من انتزاع مفهوم النار ومفهوم الموقد ليس هو إيجاد الخصائص التكوينية للنار والموقد بأن تصبح النار من محرقة للدهن، وإنما الهدف من ذلك هو إصدار الحكم بكون النار في الموقد، وإصدار الحكم لا يتوقف على أن يحضر في الدهن بالنظر التصديقي ما هو طرف للحكم، بل يكفي فيه إحضار ما هو طرفه وموضوعه بالنظر التصوري؛ ولهذا يحضر في الدهن مفهوم النار، ومفهوم النار ليس ناراً حقيقة وبالنظر التصديقي، وإنما هو نار بالنظر التصوري، هذا حال إحضار النار والموقد في الدهن، وأما العلاقة والنسبة التي يحضرها المتكلم مثلاً في الدهن فهو يهدف من وراء هذا الإحضار إيجاد الخاصية والأثر التكويني للعلاقة والربط، وهو شد شيء بشيء، والتوحيد والربط بينهما، وإيجاد الخصائص التكوينية لشيء لا يكون بمجرد إحضار ما هو ذاك الشيء بالنظر التصوري، بل يحتاج [١٤٠] إلى إحضار ما هو ذاك بالنظر التصديقي أيضاً؛ إذ خاصية الشيء وأثره التكويني لا تترتب إلا على وجوده حقيقة، لا على مجرد وجوده بالنظر التصوري.

فيجب إحضار ما هو علقه ونسبة وربط بالنظر التصديقي أيضاً.

والقسم الأول وهو مثل مفهوم النار والموقد نسميه بالاسم، والقسم الثاني وهو مثل الربط بينهما نسميه بالحرف.

فقد تحصل فرق جوهري بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي، وهو أن: مفهوم الاسم سنخ مفهوم يكفي بلحاظ الهدف من إحضاره أن يكون ما يحضر في الذهن عين حقيقته بالنظر التصوري كمفهوم النار، ولا يلزم بلحاظ الهدف منه كونه عين حقيقته بالنظر التصديقي أيضاً، وإن كان صدقة هو كذلك أحياناً كمفهوم الكلي.

وأما مفهوم الحرف فهو سنخ مفهوم لا يكفي بلحاظ الهدف من إحضاره إحضار ما هو عين حقيقته بالنظر التصوري، بل لابد بلحاظ الهدف من إحضار ما هو عين حقيقته بالنظر التصديقي؛ لأن المطلوب منه هو آثاره التكوينية، وهي لا تترتب إلا على واقع الشيء.^١

التفسير الأول للإيجادية عند المحقق النائيني

وما ذكرناه أحد التفسيرات لمسلك النائيني القائل بأن المعاني الاسمية إخبارية، والمعاني الحرفية إيجادية. وهو أن الهدف من إحضار الاسمي ليس إيجاد حقيقته في الذهن، بل يكفي إخطاره. والهدف من إحضار الحرفي إيجاد حقيقته في

^١ المباحث: ج ١: ص ١٣٩-١٤٠

الذهن. وهذا هو التفسير الأنسب لمراد النائي، لا ما تقدم في الحلقة الثانية. وسيأتي بيان هذا التفسير الذي بيّنه السيد الخوئي^١. فراجع.

قوله: «لَمَّا تَقَدَّمَ مِنَّا سَابِقًا»:

في بحث القضية الحقيقية والقضية الخارجيّة قبل حجية القطع.

^١ فوائد الأصول: ج ١: ٣٧
المحاضرات: ج ١: ص ٦٥

التفسير الثاني للإيجادية

هو ما ذكره السيد الخوئي، وهو الظاهر من عبارات المحقق النائيني في فوائد الأصول.

وبيانه أنّ الميرزا النائيني ذهب إلى التباين بين المعنيين الاسمي والحرفي. ومركز التباين الإيجادية والإخطارية.

فالمفاهيم الاسمية مفاهيم متقررة في عالم المفهومية وهي مستقلة في عالم الذهن. وإنّما دور الذهن إخطارها. بخلاف المعاني الحرفية؛ فإنّها لا تقرر لها في مفهومها، بل توجد في الكلام. فهي معاني إيجادية في الكلام، ولا تقرر لها في عالم المفاهيم قبل الكلام.

فإذا جئنا إلى الموجودات في عالم الذهن وجدناها كالموجودات في الخارج على نوعين:

ما له وجود مستقل في حد ذاته كالجواهر سواء كانت نفساً أم عقلاً أم صورة أم مادة أم جسمًا؛ فإنّها لا تحتاج إلى موضوع تحلّ فيه.

وما له وجود غير مستقل في حد ذاته، بل متقوم بالموضوع ولا يوجد إلا في ضمن موضوع، كالمقولات التسعة العرضية. فلا يُعقل تحقق عرض بلا موضوع يقوم فيه.

وهكذا الموجودات في عالم الذهن على نوعين:

ما له استقلال بالوجود في عالم المفهوميّة. فلا يتوقف تعلقه على تصور شيء آخر، كمفاهيم الأسماء بجواهرها وأعراضها واعتباريّاتها وانتزاعيّاتها، كمفهوم السواد والبياض وغيرها من المفاهيم المستقلة ذاتاً. سواء كانت في تركيب كلام أم لا.

وما ليس له استقلال في عالم المفهوميّة، كمعاني الحروف والهيئات والأدوات؛ فإنّها لا استقلال لها في أيّ وعاء؛ لنقصان في ذاتها. وعدم الاستقلاليّة من ناحية ذلك النقصان، لا من ناحية اللحاظ فقط - كما ذكر الآخوند-

فحال المعاني الحرفية في عالم المفهوم حال المقولات العرضية في عالم العين. والمعاني الاسمية حيث كانت إخطاريّة ومستقلة في عالم المفهوم، استحال أنّ تكون الألفاظ موجدة لها في الكلام؛ ضرورة عدم إمكان كون الأسماء إيجاديّة بهذا المعنى؛ لما عرفت من خطور معانيها في الذهن عند التكلم بها. نعم. لما لم تكن بينها رابطة ذاتيّة احتاجت إلى روابط، وهي الحروف وتوابعها. فنحتاج إلى الحروف في مقام التركيب الكلاميّ وظرف وجود الكلام، لا في رتبة سابقة على الكلام. فكلّمة "في" مثلاً موضوعة لإيجاد معنى ربطيّ بين الظرف والمظروف في التراكيب الكلاميّة. ولا واقع للحروف وراء هذا.

فالمعاني الحرفيّة إيجاديّة وليس لها واقع في أيّ وعاء ما عدا التراكيب الكلاميّة. وحالها حال ما ذكر في صيغ العقود والإيقاعات؛ فإنّ صيغة البيع مثلاً سبب لإيجاد البيع في عالم الاعتبار، فكذلك الحروف سبب لإيجاد الربط بين

الطرفين. غايته أنّ صيغ العقود والإيقاعات توجد مسبباتها في عالم الاعتبار بتوسط الاستعمال. فوعاؤها وعاء الاعتبار. وأمّا الحروف فإنّها توجد معانيها غير الاستقلالية في وعاء الاستعمال.

فتبيّن مما ذكرنا أنّ المعاني إما إخطارية وإمّا إيجادية غير مستقلة. وأجاد أهل العربية حينما عبروا عن "في" بأنّها: «الظرفيّة» ولم يقولوا: «هي الظرفيّة». نعم كان الأولى أن يعبروا بأنّها «للنسبة الظرفيّة». وهذا تمام الكلام في تفسير السيد الخوئي لكون المعاني الحرفيّة إيجادية. وهذا نصّه:

ويتلخص ما أفاده (قده) في أمور:

الأول: أن المعنى الحرفي والاسمي متباينان بالذات والحقيقة، ولا اشتراك لهما في طبيعي معنى واحد.

الثاني: أن المفاهيم الاسمية مفاهيم استقلالية بحد ذاتها وأنفسها، والمفاهيم الحرفية مفاهيم غير استقلالية كذلك، بل هي متقومة بغيرها ذاتاً وهوية.

الثالث: أن معاني الأسماء جميعاً معان إخطارية ومعاني الحروف معان إيجادية ولا يعقل أن تكون إخطارية كمعاني الأسماء وإلا لكانت مثلها في الافتقار إلى وجود رابط يربطها بغيرها فيلزم أن يكون في مثل قولنا: (زيد في الدار) مفاهيم ثلاثة إخطارية: كمفهوم (زيد) ومفهوم (الدار) ومفهوم (الظرفية) دون أن تكون هناك رابطة بين هذه المفاهيم التي لا يرتبط بعضها ببعض، فإذا لا

يتحقق التركيب ولا يصح الاستعمال لتوقفهما على وجود الرابط بين المفاهيم الاستقلالية، ومن الواضح انه ليس إلا الحروف أو ما يشبهها.

الرابع: أن حال المعاني الحرفية والمفاهيم الأدوية حال الألفاظ في مرحلة الاستعمال، فكما أن الألفاظ في حال الاستعمال ملحوظة آلة والمعاني ملحوظة استقلالا، ف كذلك المعاني الحرفية فإنها في مقام الاستعمال ملحوظة آلة والمعاني الاسمية ملحوظة استقلالا.

الخامس: أن جميع ما يكون النظر إليه آلياً يشبه المعاني الحرفية كالعناوين الكلية المأخوذة معارف وآليات لموضوعات الأحكام أو متعلقاتها.^١

إيراد السيد الخوئي على الإيجادية بالتفسير الثاني:

علّق السيد الخوئي على كلام النائيني بأنّ ما ذكره من التفريق غير تامّ، فقال ما نصّه:

وأما ما ذكره -قده- ثالثاً من أن معاني الأسماء إخطارية ومعاني الحروف [٦٤] إيجادية، ففيه أن المعاني الاسمية وإن كانت إخطارية تخطر في الأذهان عند التكلم بألفاظها سواء كانت في ضمن تركيب كلامي أم لم تكن، إلا أن المعاني الحرفية والمفاهيم الأدوية ليست بإيجادية. وذلك لأن المعاني الحرفية وإن كانت غير مستقلة في أنفسها ومتعلقة بالمفاهيم الاسمية بحد ذاتها وعالم مفهوميتها بحيث لم تكن لها أي استقلال في أي وعاء فرض وجودها من ذهن

^١ محاضرات: ج ١: ص ٦٣

أو خارج، إلا أن هذا كله لا يلزم كونها إيجادية بالمعنى الذي ذكره - قده -
لأن ربط الحروف بين المفاهيم الاسمية في التراكيب الكلامية غير المربوطة
بعضها ببعض، إنما هو من جهة دلالتها على معانيها التي وضعت بإزائها لا
من جهة إيجادها المعاني الربطية في مرحلة الاستعمال والتركيب الكلامي. مثلاً
كلمة (في) في قولهم: (زيد في الدار) باعتبار دلالتها على معناها الموضوع له
رابطة بين جزئي هذا الكلام غير المربوط أحدهما بالآخر ذاتاً، لا أنها توجد
الربط في نفس ذلك التركيب، ولا واقع له في غير التركيب الكلامي.

فكما أن الأسماء تحكى عن مفاهيمها الاستقلالية في حد أنفسها في عالم
مفهوميتها، كذلك الحروف تحكى عن المفاهيم غير المستقلة كذلك.

فالكاشف في مقام الإثبات عن تعلق قصد المتكلم في مقام الثبوت بإفادة
المعاني الاستقلالية هو الأسماء.

والكاشف عن تعلق قصده كذلك بإفادة المعاني غير الاستقلالية هو الحروف
وما يحدو حذوها.

ونتيجة ذلك عدم الفرق بين الاسم والحرف إلا في نقطة واحدة، وهي أن
المعنى الاسمي مستقل بحد ذاته في عالم المعنى وبذلك يكون إخطارياً، والمعنى
الحرفي غير مستقل كذلك فلا يخطر في الذهن إلا بتبع معنى استقلالي، وهذا
لا يستلزم كونه إيجادياً.

ومن هنا يظهر فساد ما أفاده -قده- من أن المعنى إما إخطاري مستقل وإما إيجادي غير مستقل ولا ثالث لهما، فالأول معنى اسمي والثاني معنى حرفي.

وتوضيح الفساد هو أن المعنى الحرفي وإن لم يكن إخطاريًا في نفسه لعدم [٦٥] استقلاله في نفسه، إلا أنه ليس بإيجادي أيضًا لما قدمناه من أن له نحو ثبوت في وعاء المفاهيم كالمعنى الاسمي.

وقد ظهر مما ذكرناه أمران:

الأول: بطلان القول بأن المعاني الحرفية والمفاهيم الأدوية إيجادية محضة وليس لها ثبوت في أي وعاء، إلا الثبوت في ظرف الاستعمال؛ وإن المعاني الحرفية تساوى المعاني الاسمية في أنها متقررة في عالم المفهومية والتعقل.

الثاني: ان عدم استقلالية المعاني الحرفية في حد أنفسها وتقومها بالمفاهيم الاسمية المستقلة لا يستلزم كونها إيجادية، لإمكان أن يكون المعنى غير مستقل في نفسه، ومع ذلك لا يكون إيجاديًا.^١

فللحروف رتبة سابقة على مرحلة الاستعمال، لا أنها توجد الربط في مقام الاستعمال وكأنها ليس لها معنى سابق. فالواضع وضع الحروف لمعاني تقتضي تحقق الربط بين المعاني الاسمية. وإلا فلا ينقطع السؤال: لم أوجدت الحروف

^١ محاضرات: ج ١: ص ٦٣-٦٥

الربط بين المفاهيم الاسميّة؟ إذ ليست الحروف علامات كما نُسب إلى المحقق الرضويّ.

وهناك إشكالات أخرى للسيد الخوئيّ. فراجع.

إيراد المصنّف على التفسير الثاني للإيجاديّة

تبيّن من خلال العرض أنّ السيد الخوئيّ أفاد إرادة النائيّ تقرّر المعنى الاسميّ في الذهن قبل عالم الإبراز الكلاميّ، خلافاً للمعنى الحرفيّ؛ فإنّ تقرّرها بالاستعمال والتلفّظ. فالحرف يوجد الربط الكلاميّ في عالم التلفظ والاستعمال.

والسيد الخوئيّ ناقشه بأنّ الحرف لا بدّ أن يكون له معنى في رتبة سابقة، يتمكّن به من الربط عند الاستعمال.

وإنّ شئت قلت: عالم الإبراز مسبوق بوجود الجملة في وعاء الذهن. ودور اللفظ إبراز ما في الذهن. والقضية مترابطة في عالم الذهن قبل عالم الإبراز. فما هو الرابط في عالم الذهن؟

وعلق المصنّف في تقريراته على ما ذكر بأنّ هذا الشرح والتفسير للإيجاديّة محلّ تأمل، ولم يقصد الميرزا هذا. بل قد يقصد أنّ الحرف يوجد الربط في مدلول الكلام لا في الكلام. وفرق بين الدال وبين المدلول كالفرق بين الكاشف وبين المنكشف. فمقصود الميرزا أنّ هناك ربطاً بين المعاني الاسميّة بغضّ النظر عن عالم الاستعمال. فلعلّ الميرزا عبّر بالكلام وأراد مدلول الكلام. وهناك تفسير ثالث للإيجاديّة لعلنا نبينه فيما سيأتي.

المرحلة الثانية: إنّ تكثّر النوع الواحد من النسبة كنسبة الظرفية - مثلاً - لا يعقل إلاّ مع فرض تغاير الطرفين ذاتاً - كما في نسبة "النار" إلى "الموقد"، ونسبة "الكتاب" إلى "الرف" - أو موطنًا - كما في نسبة الظرفية بين "النار" و "الموقد" [٨٤] في الخارج، وفي ذهن المتكلّم، وفي ذهن السامع -.

وكلّما تكثّرت النسبة على أحد هذين النحويين استحال انتزاع جامع ذاتيّ حقيقيّ بينها، وذلك إذا عرفنا ما يلي:

أولاً: إنّ الجامع الذاتيّ الحقيقيّ ما تحفظ فيه المقوّمات الذاتية للأفراد، خلافاً للجامع العرضيّ الذي لا يستبطن تلك المقوّمات. ومثال الأوّل: "الإنسان" بالنسبة إلى زيد وخالد. ومثال الثاني: "الأبيض" بالنسبة إليهما.

ثانياً: إنّ انتزاع الجامع يكون بحفظ جهةٍ مشتركةٍ بين الأفراد مع إلغاء ما به الامتياز.

ثالثاً: إنّ ما به امتياز النسب الظرفية المذكورة بعضها على بعض إنّما هو أطرافها. وكلّ نسبةٍ متقوّمه ذاتاً بطرفيها، أي: إنّها في مرتبة ذاتها لا يمكن تعقلها بصورةٍ مستقلةٍ عن طرفيها، وإلاّ لم تكن نسبةً وربطاً في هذه المرتبة.

وعلى هذا الأساس نعرف أنّ انتزاع الجامع بين النسب الظرفية -مثلاً- يتوقف على إلغاء ما به الامتياز بينها، وهو الطرفان لكل نسبة. ولما كان طرفا كل نسبة مقومين لها فما يحفظ من حيثية بعد إلغاء الأطراف لا تتضمن المقومات الذاتية لتلك النسب، فلا تكون جامعاً ذاتياً حقيقياً.

وهذا برهان على التغاير الماهوي الذاتي بين أفراد النسب الظرفية وإن كان بينها جامع عرضي اسمي، وهو نفس مفهوم النسبة الظرفية.^١

الجامع الذاتي بين أفراد النسبة

أفراد النسبة من النوع الواحد، أيوجد بينها جامع ذاتي؟ لا إشكال في وجود أنواع متكررة من المعاني الحرفي، فلنا الابتداء الحرفي، والظرفية الحرفية، والاستعلاء الحرفي. وليس بحثنا عن الجامع بين هذه المعاني المتعددة نوعاً. بل البحث عن الجامع بين أفراد النوع الواحد. فنسبة الظرفية لها أفراد، ونسبة الابتداء كذلك. أفبينها جامع ذاتي؟

الغرض من هذا المطلب أنّ من يدّعي الوضع العام والموضوع له العام - كالأخوند- لا بدّ من أن يفرض وجود جامع ذاتي وضع اللفظ له. فيقال: تصوّر الواضع جامعاً لأفراد نسبة الظرفية مثلاً، ووضع اللفظ لهذا الجامع.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٨٣-٨٤

ولا معنى للبحث عن الجامع الذاتي إلا مع تكثّر أفراد النسبة الواحدة. وتعدد أفراد النسبة الواحدة يتصوّر على نحوين:

١- التغير الذاتي بين الأطراف، كما إذا قلنا: «زيد في البصرة» و «الكتاب في الرف» و «الماء في الإناء». فالنسب في الأمثلة الثلاثة متعددة لتعدد طرفيها. فمع تغيّر الطرفين تتغير النسب.

٢- تغير موطن الطرفين، كما إذا قلنا: «زيد في البصرة»؛ فتارة نلاحظ الطرفين بما هما وجودان خارجيّان، وأخرى بما هو وجودان ذهنيّان. والظرفيّة بين الطرفين الخارجيّين مغايرة للظرفيّة بين الطرفين الذهنيّين؛ لأنّ النسبة تابعة لطرفيها.

فهناك تغيّر في النسب باختلاف موطن الطرفين.

بل ذكروا أنّ تصوّر زيد في البصرة الآن، وبعد نصف ساعة، وبعد ساعة يستلزم تكثّر النسب؛ لأنّا كلّما نتصوّر الطرفين تتحقّق نسبة رابطة بين المفهومين الاسميّين غير النسبة الرابطة السابقة.

إذا تحقّق موضوع البحث لنا أنّ نسأل: أيوجد جامع ذاتيّ بين الأفراد المتكثّرة للظرفيّة؟

أفاد المحقّق الأصفهاني^١ أنّه لا يمكن انتزاع جامع ذاتيّ بين هذه الأفراد المتكثّرة؛ لمقدمات ثلاث:

^١ بحوث في الأصول: ص ٢٥

المقدمة الأولى: هناك فارق بين الجامع الذاتي وبين الجامع العرضي - كما أشرنا إليه في بحث التعريف - . فقبل الإجابة عن السؤال لا بد من تحديد المراد بالجامع الذاتي. والمراد بالجامع الذاتي: الأمر المشترك المقوم للأفراد. فإمّا أن يمثّل تمام الحقيقة -وهو النوع-، وإمّا أن يمثّل جزءه -وهو الجنس والفصل- . وما عداه جامع عرضي أو عنواني أو انتزعي.

المقدمة الثانية: انتزاع الجامع -سواء كان ذاتيًا أم لا- إنّما يتم بأخذ ما به الاشتراك وإسقاط ما به الامتياز.

المقدمة الثالثة: النسب في مقامنا متكثرة، وهذه الكثرة تقتضي وجود حيثة امتياز؛ إذ لا تكثر مع عدم الامتياز. فما هو الامتياز بين الظرفيّة في «زيد في البصرة» وبين «الماء في الإناء»؟ ذكرنا في مطلع البحث إنّ التكثر حصل بمنشأ، ولا يُعقل أن يكون بلا منشأ، وهو تغاير النسبة ذاتًا أو موطنًا. وبناءً على ذلك إذا كان موجب الامتياز هو الأطراف، والمفروض أنّ الأطراف مقوّمات النسبة؛ لأنّ حقيقة النسبة لا تتعقل إلا بطرفيها، صح أن يُقال: ما به الامتياز الطرفان، وأن يُقال: الطرفان داخلان في النسبة؛ إذ قوام النسبة بهما. ويترتب عليهما استحالة انتزاع الجامع الذاتي بين أفراد النسبة؛ لأنّه إنّما يكون بأخذ ما يكون المقوم الذاتي مع إسقاط ما به الامتياز. وقد عرفت أنّ مقوم النسبة شخص الطرفين، وما به الامتياز شخص الطرفين. فإذا أردنا انتزاع الجامع بين أفراد النسب فلا بد من إسقاط ما به الامتياز، وهو شخص الطرفين. وإسقاطه لا يُبقي لنا شيئًا من النسبة لناخذ ما به الاشتراك.

فلا يمكن فرض جامع ذاتي بين أفراد النسبة. نعم. يمكن افتراض جامع عرضي، وهو أنّها نسبة ظرفيّة مثلاً. وهو مفهوم اسمي. ولا يدخل في قوام حقيقة الظرفيّة.

قوله: «وإن كان بينها جامع عرضي اسمي»: كالمقولات التسع.

المرحلة الثالثة: وعلى ضوء ما تقدّم أثبت المحققون أنّ الحروف موضوعة بالوضع العام والموضوع له الخاص؛ لأنّ المفروض عدم تعقل جامع ذاتي بين [٨٥] النسب ليوضع الحرف له، فلا بدّ من وضع الحرف لكلّ نسبة بالخصوص، وهذا إنّما يتأتّى باستحضار جامع عنوانيّ عرضيّ مشير، فيكون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً.

وليس المراد بالخاصّ هنا الجزئيّ بمعنى ما لا يقبل الصدق على كثيرين؛ لأنّ النسبة كثيراً ما تقبل الصدق على كثيرين تتبع كلّية طرفيها، بل كون الحرف موضوعاً لكلّ نسبة بما لها من خصوصية الطرفين، فجزئية المعنى الحرفيّ جزئية بلحاظ الطرفين؛ لا بلحاظ الانطباق على الخارج.^١

إبطال الوضع العامّ والموضوع له العامّ في الحروف

أفاد الآخوند أنّ الوضع والموضوع له عامّان، وكون الموضوع له عامّاً يقتضي وجود جامع بين الأفراد. فنسأل: المعنى العامّ المتصوّر جامع ذاتي؟ أم جامع

^١ الحلقة الثالثة: ص ٨٤-٨٥

عرضي؟ فالواضع الذي يضع "في" لأفراد نسبة الظرفية، أيتصور الجامع الذاتي ويضعه لهذا المعنى الكلي؟ أم يتصور الجامع العرضي ويضعه له؟ إن اخترتم الأول ورد ما تقدّم من عدم وجود جامع ذاتي بين أفراد النسبة؛ لما تقدّم من أنّ ما يجب الحفاظ عليه لأجل انتزاع جامع ذاتي عين ما يجب إلغاؤه. فالنسبة الظرفية تتحد مقوماتها الذاتية مع مميزاتها الفردية. فإذا ألغينا ما به الامتياز لم يتم الحفاظ على المقوم الذاتي. ومعنى هذا استحالة انتزاع الجامع الحقيقي بين أفراد النسبة الواحدة.

وإن اخترتم الثاني ورد أنّ الجامع العرضي معنى اسمي. فيلزم أنّ يكون المعنى الموضوع له الحرف معنى اسميًا. مع أنّ حقيقة المعنى الحرفي الربط. وبهذا يبطل كلام الآخوند؛ لأنّ الوضع الموضوع له العام يحتاج إلى تصوّر جامع ذاتي أو عرضي، وكلاهما غير ممكن. فيتعيّن كونه خاصًا.

توضيح الوضع العام والموضوع له الخاصّ في الحروف

حيث إنّ لا يمكن أنّ يكون الموضوع له عامًّا تعيّن كونه خاصًا. بمعنى أنّ الواضع يتصور معنى عامًّا - وهو الجامع العرضي - وهذا الجامع العرضي يكون مرآة للأفراد والمصاديق كحكاية "الأبيض" عن الجدار والثلج ويضع "في" لمصاديق هذه النسبة. فيكون الموضوع له خاصًا.

وتوضيحه أنّا إذا جئنا إلى مقام استعمال الحرف في المعنى النسبي لم يكن إشكال في كون استعماله في المعنى الربطي استعمالًا حقيقيًا. وهذا الاستعمال

الحقيقيّ ثابت مهما تغايرت أطراف النسبة. فاستعمال "في" في النسبة الظرفيّة استعمال حقيقيّ، سواء قلت: «النار في الموقد» أم قلت: «زيد في البصرة». وقد سبق أنّ النسبة تتغير بتغير طرفيها. فالنسبة في المثال الأوّل مغايرة عنها في المثال الثاني.

فهذه النسب الظرفيّة أهي معاني حقيقية متعددة كتعدد المعنى الحقيقي في المشترك اللفظي؟ أم مصاديق متعددة لمعنى حقيقي واحد - وهو الجامع بين تلك النسب - كتعدد مصاديق المعنى الواحد في المشترك المعنوي؟

اتضح مما سبق أنّ الصحيح هو الثاني؛ لأنّ النسب الظرفيّة معاني حقيقية متعددة لـ "في"، فتكون الكلمة موضوعة لكل نسبة من هذه النسب بالخصوص؛ لا للجامع بينها؛ لأنّ افتراض كونها موضوعة للجامع إنّ قصد به الجامع الذاتي لم يكن معقولاً، وإنّ قصد به الجامع العرضي كان منافياً لإيجاديّة المعاني الحرفيّة بمعنى كونها عين حقيقة نفسها.

فاستعمال لفظ "في" في معناه النسبيّ استعمال حقيقيّ مهما تغايرت أطراف النسبة، لا من باب المشترك المعنويّ، بل من باب المشترك اللفظيّ؛ لأنّ النسب الظرفيّة معاني حقيقة متعددة لكلمة "في".

وهنا يقع الكلام في كيفيّة وضعها لكل نسبة من النسب الظرفيّة؟ مع كثرة مصاديقها.

يمكن للواضع أن يستخدم في عملية الوضع الجامع العرضي عنواناً مشيراً إلى تلك النسب الظرفيّة. فهو وإن كان معنى اسمياً إلا أنّه يمكن أن يكون مشيراً

إلى تلك النسب، فيضع الحرف لها دون الحاجة إلى استحضر تلك النسب. وهذا معنى كون الوضع عامًا.

ولا ندعي الاشتراك اللفظي أيضًا بمعنى أن يكون الوضع خاصًا والموضوع له خاصًا؛ لأنّ الاشتراك اللفظي متوقف على تعدد الوضع. وليس مقامنا من هذا القبيل. بل كلامنا في أفراد متعددة لحقيقة واحدة، وهي أفراد غير متناهية. فيتوسل الواضع بطريقة الوضع العام للموضوع له الخاصّ.

المراد بالخصوصيّة في الموضوع له

استشكل الآخوند على كون الموضوع له خاصًا بأنّه مستلزم لانطباق الحروف على معاني جزئية، فلا يتحقق الامتثال. مع أننا كثيرًا ما نرى استعمال الحروف في معنى كليّ قابل للانطباق على كثيرين. ولو كان مدلوله جزئيًا لما تحقق امتثال: «سر من البصرة إلى الكوفة» بالابتداء من أيّ نقطة من البصرة والانتهاء إلى أيّ نقطة من الكوفة. إلا أن يدعى المجاز كما ادّعى التفتازاني، وقد تبين بطلانه.

ولأجل علاج هذا الإشكال نقول: في المراد بكون الموضوع له خاصًا احتمالان:

١- الجزئي المنطقي، بأن لا يقبل الموضوع له الانطباق على كثيرين ولو بالفرض. نظير ما يُقال في الأعلام الشخصية. وإشكال الآخوند وارد على هذا الاحتمال.

٢- ما لا يقبل الانطباق على كثيرين بلحاظ تشخص الطرفين. لا ما لا يقبل الانطباق على كثيرين بلحاظ الخارج. فإننا ذكرنا أنه لا وجود للنسبة إلا مستقلاً من الطرفين. فإن كان الطرفان كليّين كان الربط بين المعنيين الكليين، وإن كانا جزئيين كان الربط بينهما أيضاً. فالجزئية والكلية لمقوم النسبة. فإذا قلت: «سرت من البصرة» حصل الابتداء بين طبيعي السير وطبيعي البصرة. فيكون الابتداء النسبي كلياً بتبع كليّة طرفيه. وهذا هو المراد بالموضوع له الخاصّ.

وبعبارة أخرى: يتصور الواضع معنى كلياً ويضع اللفظ لمصاديق المعنى المتصور، وهذه المصاديق تارة كلية وأخرى جزئية. وليس الملحوظ كون مصاديق مفاهيم جزئية.

نعم. إذا جئنا إلى الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ والمثال الذي جاؤوا له به وهو الأعلام الشخصية كان العلم جزئياً؛ لأنّ الواضع يتصوّر المولود، ويضع اللفظ لهذا المولود. فالمعنى المتصوّر جزئيّ. فالخصوصيّة في الأعلام الشخصية الجزئية المنطقية، لا مطلق مصاديق المعنى المتصوّر. فينبغي عدم الخلط بين الخصوصيّتين.

فخلاصة المطلب أنّ للمعنى الحرفي ثلاث خصوصيّات:

أ. المعنى الحرفيّ عين الخارج بالحمل الشائع ولا يتحقق الغرض من إحضاره في الذهن إلا بإحضار نسبة بالحمل الشائع. وأمّا المعنى الاسميّ فهو عين الخارج بالحمل الأوّل.

ب. المعنى الحرفي لا جامع ذاتيًا بين أفرادهِ؛ لتباين أفرادهِ بتمام الذات. وخالف المحقق العراقي في هذه الخصوصية - كما في بدائع الأفكار ونهاية الأفكار -.

ت. الوضع في الحروف من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص، وليس المراد بالخصوصية: الجزئية المنطقية. بل المراد بها الجزئية بلحاظ الطرفين.

١٢٠- المعاني الحرفية ١٠

١٧/٨/١٤٤١ - السبت

التعليقة الأولى:

ذكرنا أنه وقع الخلاف في أن المعنى الحرفي يقبل الصدق على كثيرين؟ أم لا؟ فذهب الآخوند إلى كون المعنى الموضوع له الحرف كلي يقبل الصدق على كثيرين.

وذهب جمع كالشيخ الأعظم إلى أنه خاص بمعنى الجزئي المنطقي. وبني عليه أن الجزئي لا يقبل التقييد، فأرجع قيود الهيئة إلى المادة؛ لعدم إمكان تقييد الهيئة، فلزم كون الوجوب مطلقاً، والواجب مقيداً، ولذا التزم بالواجب المعلق. أشار بعض الأجلة في حاشيته على الحلقة الثالثة^١ إلى أن هناك بحثاً في رتبة سابقة على ذلك، وهو أصل صلاحية المعنى الحرفية للانطباق على الخارج. الظاهر من كلماتهم الاتفاق على هذه القابلية، وإن وقع النزاع في انطباقه على كثيرين.

وتقدم علينا أن المعنى الحرفي نسبة بالحمل الشائع، وهو متقوم بطرفين، وكلما تبدل طرفاه تبدل المصداق الحقيقي للربط بمصداق آخر مختلف عن الأول ذاتاً.

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٩٧

وبناءً عليه نقول: النسبة الظرفية بين النار وبين الموقد الموجودة في ذهن المتكلم تشكّل مصداقًا مختلفًا عن النسبة الظرفية الموجودة في ذهن السامع الأوّل، وهكذا غير الموجودة في ذهن السامع الثاني، وغير الموجودة في الخارج. فهناك نسب متعددة بتعدد الوعاء. فلا يمكن للنسبة الذهنية أن تحكي النسبة الخارجيّة المغايرة لها ذاتًا.

وإنّ لاحظنا النسبة في الذهن مجردة عن طرفيها لم يبق في الذهن مصداق حقيقي للنسبة، وإنّما تتحول إلى صورة ذهنيّة بجامع عرضيّ ومعنى اسميّ. فهناك مشكلة في أصل حكاية المعنى الحرفيّ عن الخارج.

وقد أجاب المصنف عن هذا المطلب في تقريراته بما حاصله أنّ نوع انطباق المعنى الحرفي على الخارج يختلف اختلافًا نوعيًا عن انطباق المعنى الاسميّ على الخارج؛ إذ يكفي في انطباق المعنى الاسميّ أن يُلاحظ باللاحظ التصوريّ الأوّل الفاني في الخارج فيخيّل للإنسان أنّ ما في ذهنه عين الواقع الخارجيّ. ولذا يصفه بالأوصاف المناسبة للوجود الخارجيّ.

وأما الحرفي المتقوم ذاتًا بالطرفين فيمكن انطباقه على الخارج بتبع طرفيه. بمعنى أنّ الإنسان حينما يلاحظ طرفي النسبة اللذين هما مفهوماني اسميّان يلاحظهما باللاحظ التصوريّ الآلي الفاني في الخارج. فيتخيّل النسبة القائمة بين الطرفين الخارجيّين أيضًا؛ إذ لا اختلاف بين النسبة الذهنية وبين النسبة الخارجيّة إلا بلحاظ الطرفين. وإذا اتحد الطرف الذهني مع الطرف الخارجيّ، اتحدت النسبة

الذهنية مع النسبة الخارجيّة. وهكذا تتم الحكاية عن النسبة الخارجيّة بالمعنى الحرفيّ.

فقال في البحوث:

إنّ المفهوم الاسمي للنار الموجود في الدهن إذا لوحظ بما هو موجود في الدهن، أي بالنظر التصديقي، فهو جزئي ذهني نسبته إلى النار الخارجية نسبة المماثل إلى المماثل. وإذا لوحظ ذات المفهوم الاسمي بقطع النظر عن وجوده الذهني -أي: بالنظر التصوّري- فهو مفهوم ينطبق على النار الخارجية انطباق الكلّي على فردّه.

وهذا النحو من الانطباق لا يتصوّر للنسبة الذهنية القائمة في ذهن المتكلم مع النسبة الخارجية، لأنّها إن لوحظت متقومة بشخص طرفيها فهي نسبة جزئية مغايرة للنسبة الخارجية المتقومة هي الأخرى بشخص طرفيها.

وإن قطع النظر عن شخص الطرفين فليس لها في هذه المرتبة تقرّر ماهوي أصلاً لتكون قابلة للانطباق على النسبة الخارجية على حدّ انطباق الكلّي على فردّه.

وأما كيفيّة حكاية المفهوم الحرفي عن الخارج مع عدم انطباقه عليه على حدّ انطباق الكلّي على فردّه، فهي بسبب الطرفين إذا نظر إليهما بالنظر التصوّري الآلي بما هما عين الخارج فبهذا النّظر ترى النسبة تبعاً بأنّها عين النسبة الخارجية إذ لا تعدد ولا تغاير بين النسبتين إلا بلحاظ التغاير والتعدد في اشخاص

الطرفين، فإذا لوحظ طرفا النسبة الذهنية بما هما خارجيان فبهذا اللحاظ لا ترى النسبة الذهنية مغايرة للنسبة الخارجية.^١

تعليقة ثانية:

أشار أيضاً في حاشيته على الحلقة الثالثة^٢ إلى أنّ النسبة القائمة بين شيئين خارجيين قد تكون لها أحوال مختلفة بغضّ النظر عن أحوال طرفيها. فإنّ لاحظنا أحوال الطرفين تمكنت النسبة الذهنية أن تحكي الخارج بتبع طرفيها باختلاف أحوالهما وأفرادهما. وأمّا إنّ لاحظنا أحوال النسبة القائمة في الخارج غير الراجعة إلى أحوال الطرفين فلا تتمكن النسبة الذهنية أن تحكيها. فالنسبة الظرفية بين النار والموقد قد تكون في النهار، وقد تكون في الليل، وهكذا، وهي أحوال متكررة بقطع النظر عن اختلاف حال الطرفين. أم يُقال: انطباق المعنى الحرفي على المصاديق الخارجيّة مختص بالمصاديق الحاصلة بتعدد مصاديق الطرفين، دون الحاصلة باختلاف حال النسبة؟ فما هي دائرة الانطباق؟ فنقول: المعنى الحرفي له صلاحية الانطباق على النسب الظرفيّة المختلفة في أحوالها، بغضّ النظر عن حال الطرفين؛ لأنّ المعنى الحرفي بعد أن أصبح قابلاً للانطباق على مصاديق النسبة القائمة في الخارج، كان صالحاً للانطباق على جميع المصاديق الخارجيّة لتلك النسبة ما دام الطرفان داخلين في إطار الملحوظ باللحاظ التصوري الآلي. فالتفت.

^١ البحوث: ج ١: ص ٢٤١

^٢ الحلقة الثالثة: ص ١٩٩

١٢١- هيئات الجمل ١

١٨/٨/١٤٤١ - الأحد

هيئات الجمل:

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

وخالف في ذلك السيّد الأستاذ؛ إذ ذهب إلى أنّ هيئة الجملة الناقصة موضوعة لِمَا هو مدلول الدلالة التصديقية الأولى، أي لقصد إخطار المعنى، وأنّ هيئة الجملة التامة موضوعة لِمَا هو مدلول الدلالة التصديقية الثانية، وهو قصد الحكاية في الجملة الخبرية، والطلب وجعل الحكم في الجملة الإنشائية، وهكذا. وقد بنى ذلك على مسلكه في تفسير الوضع بالتعهد الذي يقتضي أن تكون الدلالة الوضعية تصديقية والمدلول الوضعي تصديقيًا - كما تقدم-.

والصحيح: ما عليه المشهور من أنّ المدلول الوضعي تصوّري دائماً في الكلمات الأفرادية وفي الجمل، وأنّ الجملة حتّى التامة لا تدلّ بالوضع إلاّ

على النسبة دلالةً تصوّرية، وأمّا الدالّتان التصديقيّتان فهما سياقيّتان ناشئتان من ظهور حال المتكلّم.^١

وصل بنا الكلام إلى هيئات الجمل وفي هذا البحث ننقح مفاد الهيئة؛ حيث إنّ المتعارف بين الأصوليين أن يتعرضوا لمفاد ما سوى الحروف باصطلاح النحاة بعد الانتهاء منها. فيبحثون الأسماء الموصولة وأسماء الإشارة وهيئات الفعل والجمل.

وهيئات الجمل معاني حرفيّة؛ لأنّها تحقق الربط بين المعاني الاسميّة. فالجملة الخبرية فيها ربط بين المبتدأ والخبر، يقتضي ثبوت المحمول للموضوع وصحة السكوت عليه. ولا رابط بين المفهومين الاسميّين المستقلين تصوّراً إلا المعنى الحرفي المستفاد من الهيئة التركيبيّة، نظير ما ذكرنا في «النار في الموقد». وكذا الهيئة في الجملة الناقصة.

فكلّ رابط بين مفهومين عبارة عن هيئة تحصل من تركيب الكلام. ومعناها معنى حرفيّ.

مقدمة

قبل تبين مدلول هيئة الجمل لا بد من تقديم مقدمة:

اختلف في أنّ الوضع محقق للدلالة التصوريّة؟ أم للدلالة التصديقيّة؟

فقد قسموا الدلالات إلى ثلاثة أقسام:

^١ الحلقة الثالثة: ص ٨٦

أ. المدلول التصوريّ: خطور المعنى في ذهن عند سماع اللفظ الموضوع لذلك المعنى، سواء كان هناك لافظ أم لا، وسواء كان ملتفتاً أم لا.

ب. المدلول التصديقيّ الأوّل (الاستعمالي): دلالة اللفظ على قصد إخطار المعنى في ذهن السامع. فيكون صادراً من العاقل المريد لإخطار المعنى في ذهن السامع.

ت. المدلول التصديقيّ الثاني (الجدّي): دلالة اللفظ على كون المتكلم مريداً جداً للمعنى المقصود إخباره في ذهن السامع. وهذا متوقف على وجود الإرادة الجدّيّة، بأن يكون لنا متكلم عاقل ملتفت جاداً. ومن الواضح أنّ الكلام الصادر قد لا تكون له دلالة تصديقية ثانية، وقد تكون له، كما قد لا تكون له دلالة تصديقية أولى، وقد تكون له. والخلاف في أنّ الوضع منشأ للدلالة التصوريّة؟ أم منشأ للدلالة التصديقيّة؟ مبني على الخلاف في حقيقة الوضع، وهنا مسلكان:

أ. ما اختاره غير السيد الخوئيّ ممن قال بالاعتبار - كالمشهور - أو قال بالقرن الأكيد - كالمصنّف -. وبني أصحابه على أنّ الوضع منشأ للدلالة التصوريّة. فحينما وضع الواضع الماء للسائل الخاصّ، يكون وضعه منشأ لحصول الدلالة التصوريّة. فبسماع اللفظ يخطر المعنى في ذهن.

وأما الدلالة التصديقية الأولى والثانية فليس منشأهما الوضع، بل الظهور الحاليّ أو السياقيّ؛ حيث إنّ ظاهر حال المتكلم قصد إخطار المعنى.

ب. ما اختاره السيد الخوئي من أنّ حقيقة الوضع هو التعهد من الواضع. فالواضع يتعهد بأن لا يأتي باللفظ إلا إذا قصد تفهيم المعنى الخاص. ومقتضى هذا التعهد أنّ الطرف قصد التفهيم. فتكون الدلالة الوضعية تصديقيّة؛ لأنّ الدلالة التصديقية منوطة بقصد المتكلم. وأمّا الدلالة التصوريّة فمن باب تداعي المعاني.

ولذا ذكر السيد الخوئي في الدراسات:

والصحيح أن الوضع أمر واقعي محض غايته من قبيل الأفعال النفسانيّة، فهو فعل النفس، وهو التعهد والالتزام بذكر اللفظ عند إرادة تفهيم المعنى، كما يتفق هذا المعنى في الأفعال أيضا، نظير ما لو تعهد المولى وقال لخدمه: بأني متى رفعت العمامة من رأسي فانا أريد الشاي، ففي الألفاظ أيضا كذلك لأجل تسهيل الإفادة والاستفادة يلتزم الواضع ويتعهد بذكر اللفظ الخارجي عند إرادة المعنى المخصوص، وهذا هو حقيقة الوضع.^١

وذكر في المحاضرات بشكل أوضح:

يرشد إلى ذلك الغرض الباعث على الوضع، بل الرجوع إلى الوجدان والتأمل فيه أقوى شاهد عليه، وبيان ذلك: أنّ الانسان بما أنّه مدني بالطبع يحتاج في تنظيم حياته المادية والمعنوية إلى آلات يبرز بها مقاصده وأغراضه ويتفاهم بها وقت الحاجة، ولما لم يمكن أن تكون تلك الآلة الإشارة أو نحوها لعدم وفائها

^١ دراسات في علم الأصول: ج ١: ص ٣١

بالمحسوسات فضلاً عن المعقولات، فلا محالة تكون هي الألفاظ التي يستعملها في إبراز مراداته من المحسوسات والمعقولات، وهي وافية بهما، ومن هنا خصّ (تبارك وتعالى) الإنسان بنعمة البيان بقوله عزّ من قائل: «خَلَقَ الْإِنْسَانَ* عَلَّمَهُ الْبَيَانَ».

ومن هنا -أي من أنّ الغرض منه قصد التفهيم وإبراز المقاصد بها- ظهر أنّ حقيقة الوضع هي التعهد والتباني النفساني؛ فإن قصد التفهيم لازم ذاتي للوضع بمعنى التعهد.

وإن شئت قلت: إنّ العلاقة الوضعية حينئذ تختص بصورة إرادة تفهيم المعنى لا مطلقاً، وعليه يترتب اختصاص الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية كما سيأتي بيانه مفصّلاً من هذه الجهة إن شاء الله تعالى.^١

ثم قال:

وأما ما ربّما يتوهم هنا من أنّ العلاقة الوضعية لو لم تكن بين الألفاظ والمعاني على وجه الاطلاق فلا يتبادر شيء من المعاني منها فيما إذا صدرت عن شخص بلا قصد التفهيم، أو عن شخص بلا شعور واختيار، فضلاً عمّا إذا صدرت عن اصطكاك جسم بجسم آخر، مع أنّه لا شبهة في تبادر المعنى منها وانتقال الذهن إليه في جميع هذه الصور،

^١ المحاضرات: ج ١: ص ٤٨

فمدفوع: بأنّ تبادر المعنى فيها وانسباقه إلى الذهن غير مستند إلى العلة
الوضعية، بل إنّما هو من جهة الأنس الحاصل بينهما بكثرة الاستعمال أو
بغيرها؛ وذلك لأنّ الوضع حيث كان فعلاً اختياريّاً فصدوره من الوضع الحكيم
في أمثال هذه الموارد التي لا يترتب على الوضع فيها أيّ أثر وغرض داع إليه،
يصبح لغوّاً وعبثاً.^١

معنى هيئة الجملة

بما قدمنا يتضح ما نروم إليه في بحث هيئات الجمل، وهو أنّ هيئة الجملة
موضوعة للنسبة - كالحروف -؛ لأنّ حقيقتها الربط، سواء كانت هيئة للجملة
الناقصة أم للجملة التامة الخبريّة أو الإنشائيّة. غايته أنّ هيئة الجملة الناقصة
موضوعة لنسبة ناقصة تحليلية اندماجية؛ حيث دُمج طرفيها وصارا كالشيء
الواحد.

وإنّ شئت قلت: الجملة التامة والناقصة من قبيل الهيئات، تدلان على الربط
الخاصّ. ولكنّ طبيعتيهما مختلفتان: إمّا اندماجيّة وإمّا غير اندماجيّة. ولهذا
يصح السكوت تارة ولا يصح السكوت أخرى. فمعنى "غلام" مثلاً غير معنى
"زيد"، ولكن عندما يُربط بينهما بالنسبة الإضافيّة ويُقال: «غلام زيد»
يحكيان ذات واحدة.

وأما السيد الخوئيّ فيرى الوضع التعهّد، ويقضي التعهد الدلالة التصديقيّة،
فالموضوع له في هيئة الجملة الناقصة أو التامة هو المدلول التصديقيّ، وهو

^١ المحاضرات: ج ١: ص ٥٢

قصد إخبار المعنى. غايته أنّ هيئة الجملة الناقصة موضوعة لقصد إخطار المعنى بما له من مدلول تصديقيّ أوّل. وهيئة الجملة التامة موضوعة لقصد إخطار المعنى بما له من مدلول تصديقيّ ثان.

فالجملة الخبرية عنده موضوعة لقصد المتكلم الإخبار عن وقوع النسبة خارجًا بين المخبر به والمخبر عنه. والجملة الإنشائية موضوعة لقصد المتكلم الحكاية عن واقع النفس.

وأما الجملة الناقصة فموضوعة لإخطار معناها في ذهن السامع بنحو لا تفيد أكثر من مدلول استعماليّ.

فتبيّن أنّ السيد الخوئي ذهب إلى أنّ الموضوع له في هيئات الجملة الدلالة التصديقيّة، الأولى أو الثانية.

والمصنّف بما أنّه يرى القرن الأكيد في حقيقة الوضع، ولا يرى التعهّد لا يقبل هذا التحليل لمعنى هيئة الجملة. فالمدلول الوضعي تصوّريّ دائمًا. والجملة موضوعة للنسبة كما أنّ الحرف موضوع لها.

الجملة التامة والجملة الناقصة:

ولا شك في الفرق بين الجملة التامة والجملة الناقصة في المعنى الموضوع له، فمن اعتبر نفس المدلول التصديقي موضوعاً له مَيَّز بينهما على أساس اختلاف المدلول التصديقي - كما تقدّم في الحلقة السابقة - . وأما بناءً على ما هو الصحيح من عدم كون المدلول التصديقي هو المعنى الموضوع له فنحن بين أمرين:

إمّا أن نقول: إنه لا اختلاف بين الجملتين في مرحلة المعنى الموضوع له والمدلول التصوري، ونحصر الاختلاف بينهما في مرحلة المدلول التصديقي.

وإمّا أن نسلم باختلافهما في مرحلة المدلول التصوري.

والأول باطل؛ لأنّ المدلول التصوريّ إذا كان واحداً وكانت النسبة التي تدلّ عليها الجملة التامة هي بنفسها مدلول للجملة الناقصة فكيف امتازت الجملة التامة بمدلولٍ تصديقيٍّ من قبيل قصد الحكاية على الجملة الناقصة؟ ولما ذا لا يصحّ أن يقصد الحكاية بالجملة الناقصة؟

وأما الثاني فهو يفترض الاختلاف في المدلول التصوري، ولما كان المدلول التصوري لهيئة الجملة هو النسبة فلا بدّ من افتراض نحوين من النسبة بهما [٨٧] تتحقّق التماميّة والنقصان.

والتحقيق أنّ: التماميّة والنقصان من شئون النسبة في عالم الذهن لا في عالم الخارج. فـ "مفيد" و "عالم" تكون النسبة بينهما تامةً إذا جعلنا منهما مبتدأً وخبراً، وناقصةً إذا جعلنا منهما موصوفاً ووصفاً. وجعل "مفيد" مبتدأً تارةً وموصوفاً أخرى أمر ذهني لا خارجي؛ لأنّ حاله في الخارج لا يتغيّر - كما هو واضح -.

وتكون النسبة في الذهن تامةً إذا جاءت إلى الذهن ووجدت بما هي نسبة فعلاً، وهذا يتطلّب أن يكون لها طرفان متغايران في الذهن؛ إذ لا نسبة بدون طرفين.

وتكون النسبة ناقصةً إذا كانت اندماجيةً تدمج أحد طرفيها بالآخر وتكوّن منهما مفهوماً أفرادياً واحداً وحصّةً خاصّةً؛ إذ لا نسبة حينئذٍ حقيقة في صقع الذهن الظاهر، وإنّما هي مستترة وتحليلية.

ومن هنا قلنا سابقًا: إنّ الحروف وهيئات الجمل الناقصة موضوعة لنسبٍ اندماجية، أي تحليلية، إنّ هيئات الجمل التامة موضوعة لنسبٍ غير اندماجية.^١

فرق الجملة التامة عن الجملة الناقصة

تكلّمنا في البحث السابق عن هيئات الجمل بشكل عام، وتطرّقنا فيه لنظرية المشهور والمصنف، ولنظرية السيد الخوئي. والآن نريد أن نفرّق بين الجملتين التامة والناقصة؛ حيث إنّ أصل الفرق بينهما ثابت بالوجدان، بعد صحّة السكوت على التامة دون الناقصة. ولكن ما هو سبب هذا الفرق؟ هذا الفرق لا بدّ من أن يكون في معني هيئتهما؛ لاتحاد المفاهيم الاسميّة فيهما. فالفارق ناشئ من عملية الوضع؛ لأنّ الفارق على مستوى المدلول التصديقيّ تابع للفارق على مستوى المدلول التصوريّ. أمّا على مسلك التعهد فالمفروض أنّ المعنى الموضوع له اللفظ مدلول تصديقي، فلا بدّ من أن يكون التفريق بين الجملتين على المدلول الوضعي وهو التصديقي. وبما أنّ المصنف لا يرى صحّة مسلك التعهد، فما يبني عليه مسلك التعهد للتفريق بين الجملتين غير تامّ عنده، ولذا لم يتعرض له، وإنّ تعرّض له في المباحث.^٢

^١ الحلقة الثالثة: ص ٨٦-٨٧

^٢ المباحث: ج ١: ص ١٦٧

وأما على مسلك المشهور -سواء بنينا على مسلك القرن الأكيد أم لا- فالوضع منشأ للمدلول التصوريّ، ونحتاج في تفسير الفارق بين الجملتين أوّلاً أن نبين: أهو راجع إلى الفرق في المدلولين التصديقيّين بعد فرض وحدة المدلول التصوريّ؟ أم إلى المدلولين التصوريّين؟ محتملان:

الفارق راجع إلى المدلول التصديقيّ: هذا ما بنى عليه الآخوند لبنائه في المعنى الحرفي على أنّه واحد، وإنّما الفارق ناشئ من طور الاستعمال. فلا فرق بين الجملتين من جهة الموضوع له اللفظ.

ولم يفصل المصنّف في خصوصيّات مسلك الآخوند، وإنّما ذكر دعوى وضع الجملتين لمعنى واحد بنحو عامّ، وأورد عليه بأنّ المدلول التصوريّ -أي: المعنى الموضوع له اللفظ- إذا كان واحداً كانت النسبة المدلول عليها بالجملة التامة عين النسبة المدلول عليها بالجملة الناقصة؛ حيث لا فرق بين المدلول التصوري وبين المدلول التصديقيّ إلا قصد الإخطار في الثاني وخطور في الأوّل. فإذا كانت النسبة في الجملة التامة عين النسبة في الجملة الناقصة فلم امتازت الجملة التامة بقصد الحكاية فيها دون الجملة الناقصة؟

فإنّ كانت النسبة واحدة لصحّ قصد الحكاية في الجملة الناقصة كالجملة التامة. فوحدة المعنى تقتضي صحة الإخبار والحكاية في الجملتين.

الفارق راجع إلى المدلول التصوريّ: المفروض أنّ الهيئة من المعاني الحرفيّة - أي: النسب-، ومقتضى ذلك وضع الجملة التامة للنسبة التامة، ووضع الجملة الناقصة للنسبة الناقصة. ولكنّ هذا المقدار لا يبيّن حقيقة المطلب. فما معنى

التمام والنقصان في النسب؟ مع أنّ النسبة بسيطة إمّا أن توجد وإمّا أن لا توجد. فالتفريق الموجود في كلمات المشهور بين الجملتين غير كاف، بل ذكر السيد الخوئي أنّه غير متصوّر. بل الجملة الناقصة موضوعة للتحصيل والجملة التامة موضوعة للحكاية.

فلا بد أن يُقال: المراد بالنقصان الاندماجية، والمراد بالتمام غير الاندماجية. فليست التمامية والنقصان بلحاظ الخارج، بل بلحاظ الذهن.^١ بيانه أن الإنسان إذا وجد "زيدًا" وواجه "العلم"، فلا يواجه إلا زيدًا المتصف بالعلم؛ لاتحاد الذات والوصف في الخارج. ولكنّ الله أودع في العقل قدرة تحليل الشيء الخارجي إلى الذات وإلى العرض. فيفصل بين ذات زيد وبين عالميته. وللذهن طريقتان في تصوير هذا الأمر الخارجي: إمّا أن يصوّره من أوّل الأمر متعدّدًا، فيحتاج الطرفان إلى الرابط. وهذا ما يسمّى بالنسبة غير الاندماجية. وهو مورد النسبة التامة.

وإمّا أن يصوّره من أوّل الأمر واحدًا، فلا يحتاج الطرفان إلى الرابط؛ لأنّ الذهن لم يميّز بين الطرفين. فلا يوجد في الذهن إلا مفهوم واحد. غايته أنّه مفهوم تركيبّي.

فالذهن إذا أحضر الخارج بما هو مفهوم واحد تركيبّي، لم توجد نسبة؛ لأنّ النسبة متوقفة على وجود مفهومين اسميين. والنسبة في هذه الحالة نسبة تحليلية

^١ تقريرات عبد الساتر: ج ٢: ص ١٤٥

المباحث: ج ١: ص ١٧٢

مستترة وراء صقع النفس الظاهر. فإذا صوّر الذهن الخارج مفهوماً واحداً تركيبياً لا توجد نسبة في تصوّره هذا المفهوم الواحد. وبعد ذلك يلاحظ الذهن الصورة التي أحضرها فيراها مركّبة، ويحلّلها إلى المقيّد والقيد. فيوجد مفهومان مرتبطان؛ للزوم ارتباط القيد والمقيّد. فيرى الذهن في مقام تحليل المفهوم التركيبي أنّ هناك قيّداً ومقيّداً ونسبةً بينهما. وهذه النسبة نسبة تحليليّة غير ناشئة من تصوّر الخارج ابتداءً، بل ناشئة من تحليل الصورة المنعكسة من الخارج في المرحلة الثانية بعد التصرّور.

ولهذا يعبر عن هذه النسبة بالنسبة الاندماجية تارة؛ لأنّ الذهن أحضر الواقع الخارجيّ مع حفاظه على وحدته بدمج صورة الذات في صورة العالميّة. ويعبر عنها بالنسبة التحليلية أخرى؛ لأنّها حاصلة في مرحلة التحليل لا في مرحلة الإحضار الأوّل. ويعبر عنها بالنسبة المستترة ثالثة؛ لأنّها غير موجودة في صقع النفس الظاهر، بل تحصل بالتحليل.

فلا وجه للاستشكال بأنّ القول بالنسبة الاندماجية متهافت؛ لأنّ النسبة تفرض وجود طرفين، والاندماج يفرض الاتحاد؛ لأنّ النسبة بلحاظ التحليل والاندماج بلحاظ الإحضار.

وبهذا البيان يتضح ما قصدناه من التفريق بين الجملتين التامة والناقصة، وهو أنّ التامة يوجد فيها طرفان، فيصح السكوت عليها، بخلاف الناقصة؛ إذ لا معنى للسكوت على أمر واحد. فالنقصان والتامة ليستا من خصوصيّات الواقع الخارجيّ بل من خصوصيّات الواقع المنعكس في الذهن.

ولذا قال المصنف في المباحث:

وأما تصوير هذا الفرق فهو وإن لم تف بذلك كلمات المشهور فيما أعلم، إلا به التحقيق في ذلك هو: أن النسبة الناقصة في مثل «زيد العالم» نسبة تحليلية [...] وليست موجودة في صقع الوجود الذهني، وإنما الموجود في صقع الذهن وجود ذهني واحد، وليس هناك وجودان مع حبل بينهما. نعم، هذا الوجود الواحد وجود لمركب تحليلي يكون له بالتحليل أجزاء، وأحد أجزائه هو النسبة، فهذه النسبة طبعاً ناقصة لا يصح السكوت عليها لأنها لا تُرى في عالم الذهن، وإنما هي تحليلية، فلا يرى إفادةً واستفادةً إلا شيء واحد، فكأنه أُلقيت كلمة مفردة. فكما لا يصح السكوت على المفرد كذلك لا يصح السكوت على «زيد العالم».

وأما النسبة التامة في «زيد عالم» فهي من قبيل القسم الآخر [...] إنها نسبة واقعية موجودة في صقع الذهن، فتوجد في الذهن صورتان مستقلتان لزيد ولعالم، وبينهما نسبة التصادق. [...]

فنحن نشبه الرؤية الذهنية بالمرآيا، حيث إنها تأخذ من عالم الخارج أو أي عالم آخر صوراً، وقد تأخذ صورتين عن شيء واحد، فمثلاً تأخذ من عالم الخارج صورة زيد وصورة عالم بما هما حاكيان عن موجود واحد في الخارج، وتكون بينهما نسبة التصادق، [١٧٥] وعلى هذا الأساس صح السكوت على هذه

النسبة؛ فإنّه يرى في عالم الذهن شيئان وبينهما حبل، بينما في موارد النسبة الناقصة لم يكن يُرى إلا شيء واحد.^١

وشرح السيد علي الحائري المطلب عينه بعبارة أخرى، فقال:

إنّ الصورة الذهنية الحاصلة في الذهن في موارد النسبة الناقصة ليست مشتملة في صقع الذهن الظاهر -أي باللحاظ التصوريّ الأوّل- على طرفين مستقلين مع نسبة بينهما، وإنّما هي مشتملة على مفهوم أفراديّ واحد. غاية الأمر أنّ هذا المفهوم الأفراديّ الواحد يمكن تحليله باللحاظ التصديقيّ الثانويّ إلى طرفين مع نسبة بينهما، تمامًا مثل مفهوم الإنسان الذي هو مفهوم أفراديّ واحد باللحاظ التصوريّ الأوّل، ولكن يمكن تحليله بلحاظ تصديقيّ آخر ثانويّ إلى الحيوانيّة والناطقيّة والنسبة القائمة بينهما. وهذا معنى كون النسبة الناقصة مستترة تحليلية دائمة.

ففي الجمل الناقصة -مثل «الفقير العادل»- لا تحصل في ذهن السامع إلا صورة مفهوم أفراديّ واحد مشير إلى حصة خاصة من الفقير، وهو غير مشتمل على نسبة معيّنة بين طرفين مستقلين إلا بصورة مستترة تحليلية بالمعنى الذي ذكرنا.

وهذا بخلاف الجملة التامة -مثل «الفقير عادل»-؛ فإنّ الصورة التي تحصل منها في ذهن السامع ابتداءً مشتملة على طرفين مستقلين مع نسبة قائمة

^١ المباحث: ج ١: ص ١٧٤-١٧٥

بالفعل بينهما. وليست هذه النسبة مستترة تحليلية، بل هي ظاهرة ملحوظة
باللحاظ التصوريّ الأولي - كما هو واضح -.

قوله: «قلنا سابقاً»:

في الحلقة الأولى.

وتنقسم الجملة التامة إلى "خبرية" و "إنشائية"، ولا شك في اختلاف إحداها عن الأخرى حتى مع اتحاد لفظيهما - كما في «بعث» الخبرية و «بعث» الإنشائية - فضلاً عن «أعاد» و «أعد»، وقد وجدت عدّة اتجاهات في تفسير هذا الاختلاف: [١٨٨]

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.

الثاني: أنّ الاختلاف بينهما ثابت في مرحلة المدلول التصوري، وذلك في كيفية الدلالة؛ فقد يكون المدلول التصوريّ واحداً ولكنّ كيفية الدلالة تختلف؛ فإنّ جملة «بعث» الإنشائية دلالتها على مدلولها بمعنى إيجادها له باللفظ، وجملة «بعث» الإخبارية دلالتها على مدلولها بمعنى إخطارها للمعنى وكشفها عنه.^١

الجملتان التامتان الخبرية والإنشائية

^١ الحلقة الثالثة: ص ٨٧-٨٨

لا شك في وجود الاختلاف بين الجملتين الخبرية والإنشائية، ولو اتحدت مادّتهما - كقولك: «بعث» خبراً الدال على الإخبار عن البيع في زمان ماض وإنشاءً الدال على تحقيق البيع بين الطرفين-.

والبحث هنا في مقامين:

الأول: الجمل المختصة بالإنشاء.

الثاني: الجمل المشتركة بين الإخبار والإنشاء.

فالجمل الخبرية والإنشائية من حيث المادة تنقسم إلى أقسام ثلاثة: إمّا أن تختلف الجملتان في المادّة والهيئة - كـ «أغلق الباب» و «ذهب زيد»-، وإمّا أن تتحدا في المادّة دون الهيئة - كـ: «أعدّ صلاتك» و «يعيد زيد صلاته»-، وإمّا أن تتحدا مادّة وهيئة - كـ «بعث»- فتصلحان للخبر وللإنشاء.

ووقع النزاع في الفرق بين الجملتين، وهنا نظريات:

نظرية الآخوند:

النظرية الأولى ما بنى عليه الآخوند من أن لا فارق بين المعنى الحرفي وبين المعنى الاسمي؛ فإنّهما موضوعان للعامّ بوضع عامّ ومستعملان في العامّ.

وقد تقدّم في توضيح نظرية الآخوند أنّه لا يرى فرقاً بين "من" وبين "الابتداء" في المعنى، وإنّما الفارق فارق لحاظيّ. فتارة نلاحظ كليّ "الابتداء" بما هو معنى مستقلّ غير قائم بالطرفين وأخرى بما هو معنى قائم بطرفين. ولا يصح إبدال كلّ منهما محلّ الآخر؛ لاختصاص كلّ منهما بعلاقة وضعيّة، ولا يكفي

الترادف لصحة الإبدال. والمفروض أنّ اللحاظ له الدخالة في تحقق العلة الوضعية.

فنظرية الآخوند مبنية على نقاط ثلاث:

- أ. الأسماء كالحروف موضوع للعام بالوضع العام وتستعمل في العام.
 - ب. الفارق بين الأسماء وبين الحروف نفارق لحاظي ناشئ من طور الاستعمال.
 - ت. اللحاظ سبب في نشوء العلة الوضعية بين اللفظ والمعنى، فلا يصح استبدال الحرف بالاسم المرادف له أو العكس.
- ففي المقام أيضاً نقول: «بعت» الإنشائية والخبرية كلتاها موضوعان لطبيعي تمليك العين بالعوض. وإنما الفارق فارق لحاظي، واللقاظ خارج عن الموضوع له والمستعمل فيه. فتارة يريد المتكلم الإخبار عن حصول البيع فيدلّ عليه بالخبرية، وأخرى يريد إيجاد البيع بين الطرفين فيدلّ عليه بالإنشائية.
- فالواضع وضع «بعت» لمعنى كلي، وغايته أنّ العلة الوضعية الحاصلة بين الخبرية وبين معناها إنما تكون عند لقاظ هذا المعنى مخبراً عنه، والعلة الوضعية الحاصلة بين الإنشائية وبين معناها إنما تكون عند لقاظ هذا المعنى منشأً.
- فاللارق لحاظي، وليس اللقاظ دخيلاً في الموضوع له ولا في المستعمل فيه.
- فلا اختلاف بين الجملتين في المدلول التصوري، بل في المدلول التصديقي وفي مقام الاستعمال.

ولا يرى الآخوند الفرق بين الجملتين في المدلول التصديقي الذي هو المعنى المستعمل فيه اللفظ، وإنما يرى الفرق بلحاظ القصد في عالم الاستعمال. والقصد من شؤون عالم الاستعمال. وما كان كذلك لم يكن قيداً في الموضوع له اللفظ ولا المستعمل فيه اللفظ. فالمدلول التصديقي متحد بين الجملتين. فالآخوند يرى أنّ ما ذهب إليه المشهور في تحديد معنى الجملتين - من أنّ الواضع وضع الجملة الخبرية للدلالة على ثبوت النسبة الخارجيّة أو عدم ثبوتها، ولذا تتصف بالصدق أو الكذب، ووضع الجملة الإنشائيّة لإيجاد المعنى في عالم الاعتبار، فلا حكاية فيها - غير تامّ؛ لأنّهم أخذوا قصد الدلالة والحكاية في المعنى الموضوع له الخبر، والإيجاد في المعنى الموضوع له الإنشاء، والقصد من شؤون عالم الاستعمال، وما كان من شؤون الاستعمال فهو متأخر عن مقام الوضع.

فاستعمال الخبر في محل الإنشاء عند الآخوند لا يكون مجازاً؛ لأنّ المجاز بالطبع لا بالوضع.

واستشكلت جماعة - كالمحقق العراقي - هذا الكلام من الآخوند بأنّ «بعت» الصادرة من الهازل لا تكون إخبارية ولا إنشائيّة على كلامكم. وتماميّة هذا الإشكال تُبحث في محله.

الإيراد على نظرية الآخوند:

هذا لا يصلح فارقاً عاماً لتوجيه الفرق بين الجملتين المختلفتين مادّة وهيئة؛ إذ نرى بالوجدان اختلاف الجملة التي لا تصلح إلا للإخبار عن الجملة التي لا تصلح إلا للإنشاء من حيث المعنى.

وإن شئت قلت: الكلام في بيان الفرق بين الجملتين مطلقاً، سواء اتحدتا لفظاً أم اختلفتا لفظاً. وليس الكلام في بيان الفرق بين الجملتين المتفقتين لفظاً فقط. وما ذكره الآخوند يصلح في الأخير.

فالفارق في رتبة سابقة على قصد المتكلم في مقام الاستعمال. وهذا يكشف عن اختلاف الجملتين في الدلالة التصوريّة.

الجواب عن الإيراد:

ولكن هذا الإيراد قد يُجاب عنه بأنّ تارة نفرض كون الآخوند في صدد التفريق بين مطلق الجمل الخبرية والإنشائيّة، فيريد تفسير الفرق بينهما في كل الفروض، وأخرى نفرضه بصدد التفريق بين الجملتين الخبرية والإنشائيّة المتحدتين مادّة وهيئة. والإشكال يصحّ في الأوّل دون الثاني.

وهناك قرائن على أنّ الآخوند في الصدد الثاني. فلا يريد التفريق بين الجملتين مطلقاً.

وهكذا الأصفهاني ذكر هذه النظرية في الثاني دون الأوّل.

فإنّ أراد المصنف بقوله: «وقد تقدم الكلام عن ذلك» هذا الإشكال فهو مندفع بما ذكرنا.

وإنَّ أراد ما ذكرناه في التفريق بين المعنى الاسمي وبين المعنى الحرفي فلا يتم أيضاً؛ لأنَّ بحثنا الآن عن الهيئتين. ولا علاقة لنا بالفرق بين المعنى الاسمي وبين المعنى الحرفي.

نظرية المشهور

الفرق بين الجملتين في المدلول التصوري. واختار المشهور هذا الاتجاه، وإليه ذهب الميرزا النائيني.

وقال الميرزا النائيني أنَّ الجملة الخبرية فيها إخطار، وأنَّ الجملة الإنشائية فيها إيجاد.

لكنَّ المصنف لم ينسب هذه النظرية إلى الميرزا النائيني؛ لأنَّه وإنَّ فرّق بين الجملتين بالإيجادية والإخطارية، ولكنَّه لم يُعلم مراده بهما. ولذا ذكر في البحوث لكلام النائيني أربعة وجوه.^١ وهما هنا غير الإيجادية والإخطارية في التفريق بين المعنى الاسمي وبين المعنى الحرفي.

قوله: «صاحب الكفاية وغيره»:

كالمحقق الأصفهاني.^٢

^١ البحوث: ج ١: ص ٢٨٩-٢٩٥

^٢ نهاية الدراية: ج ١: ص ٢٧٥

١٢٤ - هيئات الجمل ٤

١٤٤١/٨/٢١ - الأربعاء

فكما ادّعى في الحروف أنّها إيجاديّة كذلك يدّعى في الجمل الإنشائية، لكن مع فارق الإيجاديتين، فتلك بمعنى كون الحرف موجداً للربط الكلامي، وهذه بمعنى كون «بعث» موجدةً للتمليك بالكلام، فما هو الموجد - بالفتح - في باب الحروف حالة قائمة بنفس الكلام، وما هو الموجد - بالفتح - في باب الإنشاء أمرٌ اعتباريٌّ مسبّب عن الكلام.^١

يمكن صياغة النظرية الثانية في أربع مراحل:

المرحلة الأولى: اللفظ مباين للمعنى بحسب طبعه الأوّل؛ لاختلاف مقولتيهما. فما هو الموجب لحضور المعنى في الذهن باللفظ؟ تحصل العلاقة بين اللفظ والمعنى من جهة الوضع. فيؤثّر اللفظ في المعنى، وتأثيره قد يكون من نوعين مختلفين، فتارة يكتسب اللفظ بسبب الوضع صلاحية إخطار المعنى وأخرى صلاحية إيجاد المعنى في وعائه المناسب. وهذا الاختلاف بسبب الوضع. فالدلالة تارة تكون إخطارية وأخرى إيجادية.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٨٨

المرحلة الثانية: الجملتان الخبرية والإنشائية موضوعتان لمعنى واحد وهو اعتبار التمليك بالعوض، ولكنهما مختلفتان في المدلول التصوريّ بالرغم من ذلك؛ لأنّ كيفية الدلالة على هذا المعنى الواحد مختلفة بينهما. فتارة يكتسب اللفظ دلالة الإخبار وأخرى الإيجاد، والإخبار والإيجاد نحوان من الدلالة. فاللفظ تارة له صلاحية الإخطار، وأخرى له صلاحية الإيجاد. فينبغي عدم الخلط بين الدال - وهو اللفظ - وبين المدلول - وهو المعنى - وبين الدلالة - وهو الخطور والإخطار-. فكما أنّ لنا خطور وإخطار لنا وجود وإيجاد. فالاختلاف في المدلول التصوريّ من حيث الدلالة، لا في ذات المدلول. فالنتيجة أنّ «بعت» الخبرية تُخطر المعنى، و «بعت» الإنشائية توجد المعنى.

المرحلة الثالثة: أَوْضَعَ الواضع هيئة الجملة الخبرية لمعنى تركيبّي من الإخطار والتمليك، والإنشائية لمعنى تركيبّي من الإيجاد والتمليك؟ فالمعنى الموضوع له مركّب. أم وضعه للتمليك فقط؟ فالإخطار والإيجاد خارجان عن الموضوع له.

ذكر بعض الشراح أنّ كيفية الدلالة جزء من المعنى الموضوع له. فيكون الواضع واضعاً الخبر والإنشاء لمعنى مركّب. ولكنّه غير تامّ؛ لوجهين:

١ - مخالفة ما ذكر لما في الكتاب؛ لأنّ لازمه الاختلاف بين الخبرية والإنشائية في المدلول التصوريّ. وهو خلاف ما صرّح به المصنف من وحدة مدلول

الجمليتين التصوريّ. ولعلّ التداخل حصل بين المدلول التصوريّ وبين مرحلة المدلول التصوريّ.

٢- بقطع النظر عن عبارة الكتاب، لا يُعقل أخذ كيفيات الدلالة في المدلول التصوريّ؛ للفرق بين الدلالة وبين المدلول؛ فإنّ الدلالة حاصلة من العلاقة بين الدال والمدلول، والعلاقة والإيجاد من كيفيات الدلالة. فلا تكون الدلالة جزءاً من المدلول.

فالصحيح أن الإيجاد والإخبار ليسا مأخوذتين في المدلول التصوريّ.

المرحلة الرابعة: ثبت أنّ نحو دلالة «بعت» الإنشائيّة أنّ لها صلاحية إيجاد تمليك العين بالعوض، ونحو دلالة الخبرية أنّ لها صلاحية الإخبار عن صدور التمليك من فاعل ما.

فيقع السؤال: الإيجاديّة التي ذكرت نفس الإيجادية في الحروف؟

هناك فرق بين الإيجاديتين؛

أمّا إيجاديّة الحروف فقد تقدّم أنّ السيد الخوئي فسّرها بأنّها إيجاد الربط في الكلام والتلفظ، ولا واقع لها قبل عالم الألفاظ. وبحسب رأي المصنف: إيجاد الربط في مدلول الكلام. ولا تأثير للفرق بين التفسيرين في المقام.

فهناك خصوصيتان في إيجاديّة الحروف:

١- ما يوجد بالحرف في عالم الألفاظ.

٢- إذا كان الربط حالة قائمة في الكلام دار وجود النسبة مدار وجود الكلام والألفاظ، وإذا تصرّم الكلام زالت النسبة.

وأما الإيجادية في باب الإنشاء فلا يُراد بها إلا إيجاد المعنى الاعتباري في وعائه المناسب. فتنقدح خصوصيتان:

١ - الموجد اعتبار التملك. وليس حالة قائمة بالكلام - كما في الحروف - . فلنا لفظ «بعت»، والمعنى الإنشائي يتحقق بعده. فيقال: الإيجاب والقبول أداة لتحقيق المعنى الإيجادي. والعقلاء يرون إنشاءه بهذا اللفظ. فإن كان المعنى المنشأ حائزاً على الشروط أمضاه العقلاء، وإلا فلا. وهذا الإمضاء هو التملك العقلاني. وإذا أمضاه الشارع كان تمليكاً شرعياً. فالتملك الإنشائي موضوع للإمضاء العقلاني والشرعي.

ولذا ذكروا في الفصولي أنّ إنشاء الفصولي يوجد معنى. وإجازة المالك الحقيقي تتعلق بهذا المنشأ لا بالألفاظ التي عُدّت.

٢ - الموجد لا يدور مدار الألفاظ - كما في الحروف - . فهو يوجد وإن زالت الألفاظ.

وبهذا يتضح أنّ الفارق بين الاتجاهين. فالاتجاهان على أنّ المدلول التصوري الموضوع له اللفظ واحد، إلا أنّ الأوّل يقول: لا فرق بين الجملتين في مرحلة المدلول التصوري؛ إذ اللحاظ دخیل في مقام الاستعمال. والثاني يقول: الاختلاف بين الجملتين في كيفية الدلالة، وهذه كيفية ناشئة من عملية الوضع.

هذا، ثمّ إنّنا إذا راجعنا كلام النائي وجدناه لا يريد هذه الإيجادية والإخطارية. وهذا لفظ النائي في الفوائد:

وأما الإخبارية والإنشائية فهما خارجان عن مدلول اللفظ، وإنما يستفادان من المقام والسياق وقرائن الحال، لا أنّ لفظ بعت مثلا يكون مشتركا بين الأخبارية والإنشائية. وحينئذ إذا كان المتكلم في مقام الاخبار بحيث استفيد من السياق انه في ذلك المقام، كان اللفظ موجبا لاخطار المعنى في ذهن من دون ان يوجد باللفظ معنى أصلا - كما في الأسماء - وإذا كان المتكلم في سياق الإنشاء فأیضا يكون موجبا لإخطار المعنى في ذهن السامع، إلا انه مع ذلك يكون موجدا للمنشأ من الملكية، وموجبا لإيجاد شيء لم يكن قبل التلفظ ببعث من ملكية المشتري للمال، ولكن الذي يوجد اللفظ امر متقرر في حد نفسه، لا ان تقرره يكون منحصر في موطن الاستعمال، بل بالاستعمال يوجد معنى متقرر في الوعاء المناسب له من وعاءات الاعتبار، حيث كانت الملكية من الأمور الاعتبارية.^١

فقد يُقال: يظهر من هذه العبارة أنّ الإخبارية والإنشائية ناشئان من قرائن السياق، فلهما علاقة بالمدلول التصديقي لا التصوري. ويمكن توجيهها بما شرحه المصنّف. والمصنّف لم ينسب ما شرحه إلى الميرزا النائيني.

^١ فوائد الأصول: ج ١: ص ٤٦

ويرد على ذلك أنّ التمليك اعتبار تشريعيّ يصدر من البائع ويصدر من العقلاء ومن الشارع. فإن أريد بالتمليك الذي يوجد بالكلام، الأوّل فمن الواضح سبقه على الكلام، وأنّ البائع بالكلام يُبرز هذا الاعتبار القائم في نفسه، وليس الكلام هو الذي يخلق هذا الاعتبار في نفسه.

وإن أريد الثاني أو الثالث فهو وإن كان مترتباً على الكلام غير أنّه إنّما يترتب عليه بعد فرض استعماله في مدلوله التصوريّ وكشفه عن مدلوله التصديقي، ولهذا لو أطلق الكلام بدون قصدٍ أو كان هازلاً لم يترتب عليه أثر، فترتب الأثر إذن ناتج عن استعمال «بعث» في معناها، وليس محققاً لهذا [١٩] الاستعمال.

الثالث: إنّ الجملتين مختلفتان في المدلول التصوريّ حتى في حالة اتّحاد لفظهما ودلالتهما على نسبةٍ واحدة؛ فإنّ الجملة الخبرية موضوعة لنسبةٍ تامّةٍ منظوراً إليها بما هي حقيقة واقعة وشيء مفروغ عنه. والجملة الإنشائية موضوعة لنسبةٍ تامّةٍ منظوراً إليها بما هي نسبة يراد تحقيقها، كما تقدّم في الحلقة الأولى.^١

الاعتراض على نظرية المشهور

^١ الحلقة الثالثة: ص ٨٨-٨٩

قلتُم أنَّ «بعت» الإنشائيّة توجد المعنى - كالتملك - . وهذا التملك الذي هو معلول لهذه الصيغة، أهو التملك الصادر من البائع؟ أم العقلاء؟ أم الشارع؟ كل المحتملات باطلة؛

أمّا الأوّل فلأنّ لفظ «بعت» لا يوجد التملك القائم في أفق نفس البائع، بل للبائع قبل التلفظ به تصوّر من تملك السلعة للمشتري. واعتبار تملك العين بالعوض قائم في نفس البائع. فهو موجود في رتبة سابقة على اللفظ. فيكون دور النفس دور الكاشف والمميز.

وأمّا الثاني والثالث فلأنّ اعتبار التملك من العقلاء والشارع يصدر بعد حصول ما يروونه سبباً للملكيّة، سواء كان بيعاً لفظياً أم معاطاتياً. فإنّ أريد بالتملك الذي يوجد قول البائع أحد هذين الاعتبارين فيرد عليه بأنّه وإنّ كانا متأخرين رتبةً عن لفظ «بعت»، إلا أنّه ليس موجداً لأحد منهما؛ لأنّه لا بدّ من القصد الجدي واجتماع الشرائط التي يراها العقلاء. فلا تترتب الملكيّة إلا إذا قصد المتكلم هذا المعنى. فإذا كان نائماً أو هازلاً لم تتحقق الملكيّة. فالمدلول التصوري متحقق من النائم، كما أنّ المدلول الاستعماليّ متحقق من الهازل، مع أن الإيجاد لا يتحقق. فلا يمكن تفسير المدلول التصوري لـ «بعت» إلى ما يرجع إلى إيجاد اعتبار الملكيّة العقلانيّ والشرعيّ. بل نرى بالوجدان أنّ المتكلم إذا صدر منه لفظ «بعت» وكان قاصداً للمعنى حكم العقلاء والشارع بالملكيّة مع اجتماع الشروط. فالملكيّة أثر لاستعمال

اللفظ في المعنى. فلا بد من وجود معنى في رتبة سابقة وُضع له «بعت» واستعمل فيه وكان جدياً، ثمّ تحققت الملكية.

فمعنى «بعت» ليس التملك العقلائي أو الشرعي؛ لأنّ التملك العقلائي متوقف على استعمال «بعت» في معناها، واستعمال «بعت» في معناها متوقف على وجود معنى له في رتبة سابقة. فلو كان هذا المعنى نفس التملك العقلائي لزم توقف الشيء على نفسه وهو دور.

وبعبارة أخرى: تقول هذه النظرية أنّ استعمال «بعت» في معناها يتحقق بإيجاد اعتبار التملك؛ لأنّ دلالتها على اعتبار التملك من جهة صلاحيتها لإيجاد هذا الاعتبار. فإيجاده يتحقق الاستعمال. والحال أنّ اعتبار التملك من العقلاء والشارع مترتب على استعمال «بعت» في معناه.

نظرية المصنّف:

الفرق بين الجملتين بلحاظ المعنى الموضوع له اللفظ -أي: المدلول التصوري- . فما وُضعت له الخبرية مختلف عما وُضعت له الإنشائية، حتى في المتحدثين مادةً وهيئةً.

فالفرق بين هذه النظرية وبين النظريتين السابقتين أنّ السابقتين كانتا على وجود مدلول تصوري واحد للجملتين، وغاية الفرق بينهما أنّ الثانية تدعي الافتراق في مرحلة المدلول التصوري والأولى تدعي الاختلاف في اللحاظ. وأمّا هذه النظرية فعلى أنّ الاختلاف ناشئ من حقيقة النسبة. فواقع النسبة في الجملة الخبرية غير واقع النسبة في الجملة الإنشائية.

وتوضيحه أنّ الجملتين بينهما جامع مشترك وهو صحة السكوت عليها. غايته أنّ النسبة في الجملة الخبرية مفروغ عن وقوعها في الخارج، والنسبة في الجملة الإنشائية يُراد تحقيقها. ولهذا يصح وصف الجملة الخبرية بالصدق أو الكذب، بخلاف الإنشائية.

قوله: «اعتبار تشريعي»:

أي: قانوني، لا التشريعي في مقابل العقلائي.

١٢٦- هيئات الجمل ٦

١٤٤١/٨/٢٤ - السبت

ويمكن أن نفسّر على هذا الأساس إيجادية الجملة الإنشائية، فليست هي بمعنى أنّ استعمالها في معناها هو بنفسه إيجاد للمعنى باللفظ، بل بمعنى أنّ النسبة المبرزة بالجملة الإنشائية نسبة منظور إليها لا بما هي ناجزة، بل بما هي في طريق الإنجاز والإيجاد.

الثمرة:

قد يقال: إنّ من ثمرات هذا البحث أنّ الحروف بالمعنى الاصولي الشامل للهيئات إذا ثبت أنّها موضوعة بالوضع العام والموضوع له الخاصّ فهذا يعني أنّ المعنى الحرفيّ خاصّ وجزئيّ، وعليه فلا يمكن تقييده بقريّة خاصّة، ولا إثبات إطلاقه بقريّة الحكمة العامّة؛ لأنّ التقييد والإطلاق من شئون المفهوم الكلّي القابل للتخصيص.

ومما يترتب على ذلك أنّ القيد إذا كان راجعاً في ظاهر الكلام إلى مفاد الهيئة فلا بدّ من تأويله. كما في الجملة الشرطية؛ فإنّ ظاهرها كون الشرط قيداً لمدلول هيئة الجزاء، وحيث إنّ هيئة الجزاء موضوعة لمعنى حرفيّ - وهو جزئيّ - فلا يمكن تقييده، فلا بدّ من تأويل الظهور المذكور.

فإذا قيل: «إذا جاءك زيد [٩٠] فأكرمه» دلّ الكلام بظهوره الأوّل على أنّ المقيد بالمجيء مدلول هيئة الأمر في الجزاء، وهو الطلب والوجوب الملحوظ بنحو المعنى الحرفي، فيكون الوجوب مشروطاً، ولكن حيث يستحيل التقييد في المعاني الحرفية فلا بدّ من إرجاع الشرط إلى متعلّق الوجوب، لا إلى الوجوب نفسه، فيكون الوجوب مطلقاً ومتعلّقه مقيداً بزمان المجيء على نحو الواجب المتعلّق -الذي تقدّم الحديث عن تصويره في الحلقة السابقة-.

ولكنّ الصحيح أنّ: كون المعنى الحرفي جزئياً ليس بمعنى ما لا يقبل الصدق على كثيرين لكي يستحيل فيه التقييد والإطلاق، بل هو قابل لذلك تبعاً لقابلية طرفيه، وإنّما هو جزئيّ بلحاظ خصوصية طرفيه، بمعنى أنّ كلّ نسبة مرهونة بطرفيها؛ ولا يمكن الحفاظ عليها مع تغيير طرفيها.^١

النسبة متحدة في الخارجة مختلفة في اللحاظ

تبين في البحث السابق أنّ الجملتين الخبرية والإنشائية تختلفان في المدلول التصوريّ، والخبرية موضوعة للنسبة التامة المنظور إليها بما هي واقعة، والإنشائية موضوعة للنسبة التامة المنظور إليها بما يُراد إيجادها وإيقاعها.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٨٩-٩٠

وهنا مطلب تعرّض له المصنف في تقريراته^١ وقرّره السيد الحائري في هامش الحلقة الثالثة أيضاً^٢، وحاصله أنّ النسبة في الواقع الخارجي لها نوعان؟ فلأجل ذلك وضع الواضع الجملة تارةً للنسبة المنظور إليها بما هي واقعة، وأخرى للنسبة المنظور إليها بما يُراد إيقاعها. أم النسبة بين البيع والبائع في الواقع الخارجي نوع واحد؟ فالخصوصيّتان ترجعان إلى عالم اللحاظ والتصور.

أفاد المصنف أنّ النسبة بين البيع وبين البائع نسبة واحدة في الواقع الخارجي، ولا تختلف باختلاف النظر إليها. فلا تعدّد في الخارج. وإنّما هو في عالم اللحاظ والتصور. فنسبة البيع إلى البائع واحدة، والذهن تارة ينظر إليها بما هي حقيقة واقعة، وأخرى بما يُراد إيقاعها.

ومن هنا يفتح باب سؤال: كيف يؤخذ اللحاظ قيداً في المعنى الموضوع له اللفظ؟

ذكرنا أنّ اللحاظ أمر ذهني ولا يمكن أن يكون قيداً في المعنى المأخوذ له اللفظ، وإلا لزم أن يكون من الكلي العقليّ الذي لا ينطبق على الخارج. والمصنف يقول: الوضع حكم وأمر ذهنيّ حاصل من القرن الأكيد. فإذا لاحظنا المعنى كان طرف العلة الذهنية نفس الصورة. فلنا الصورة ولنا المعنى المحكيّ بالصورة. فلنا موضوع بالذات وهو الصورة، ولنا موضوع بالعرض وهو المحكيّ بالصورة. ولا مانع من تحديد الصورة بخصوصيّات معيّنة مرتبطة بعالم

^١ البحوث: ج ١: ص ٢٩٥

^٢ الحلقة الثالثة: الهامش: ص ٢١٢

اللاحظ. ولا يوجب ذلك فقد الصورة قابلية الحكاية عن الخارج -وهو الموضوع له بالعرض-؛ لأنّ الخصوصيّات بعضها دخيلة في مقام الحكاية، وبعضها غير دخيلة في مقام الحكاية -كآلية والاستقلاليّة-، فتبقى الصورة الذهنية حاكية عن معنى واحد، سواء لوحظت في الذهن بلحاظ آليّ أم بلحاظ استقلاليّ مثلاً. فلا مانع من تعدد الخصوصيات غير الدخيلة في الحكاية عن الخارج، ويكون المحكيّ عنه واحداً.

فعندما نقول: إنّ النسبة بين البيع وبين البائع منظور إليها بما هي حقيقة واقعة تارة وبما يُراد تحقيقها أخرى، فهاتان الخصوصيات دخیلتان في عالم اللاحظ، ولا دخل لهما في الخارج. فأخذت الخصوصية الأولى في المعنى الموضوع له بالذات للجملة الخبرية، والثانية للجملة الإنشائيّة.

والتحقيق الذي أفاده أستاذنا الشهيد -رحمه الله- في كلتا المسألتين: إنّ للفظ موضوعاً له بالذات وموضوعاً له بالعرض. والأوّل هو الصورة الذهنية التي وقعت طرفاً للملازمة مع تصور اللفظ وفقاً لنظرية القرن الأكيد في الوضع، والثاني ذات المعنى الذي تحكي عنه تلك الصورة الذهنيّة.

ولا مانع من أن يحدد طرف الملازمة في الذهن بخصوصيّات معيّنة مرتبطة بعالم اللاحظ، دون أن يفقد قابليته للحكاية عن الخارج -أي: عن المعنى الموضوع له بالعرض- وذلك فيما إذا كانت تلك الخصوصيّات غير دخيلة في الحكاية عن الخارج، وبهذا يُصبح من الممكن اتحاد المعنى الموضوع له بالعرض مع تعدد

المعنى الموضوع له بالذات فيما إذا تعددت الخصوصيات الذهنية غير الدخيلة في الحكاية عن الخارج - كآلية والاستقلالية؛ فإنَّهما من شؤون عالم اللحاظ ولا دخل لهما في الحكاية عن الخارج - فتبقى الصورة الذهنية في "الابتداء" مثلاً حاكية عن معنى واحد في عالم الخارج، سواء لوحظت في عالم الذهن باللحاظ الآلي أو باللحاظ الاستقلالي.

ومثله يُقال أيضًا في كون النسبة بين البيع والبائع مثلاً منظورًا إليها بما هي حقيقة واقعة وشيء مفروغ عنه، وكونها منظورًا إليها بما يُراد تحقيقها؛ فإنَّهما من الخصائص المرتبطة بعالم اللحاظ، ولا دخل لهما في الحكاية عن الخارج، وقد أخذت الخصوصية الأولى في المعنى الموضوع له بالذات لجملة «بعت» الخبرية، والخصوصية الثانية في المعنى الموضوع له بالذات لجملة «بعت» الإنشائية، رغم اتحاد المعنى الموضوع له بالعرض فيهما.^١

تفسير آخر للإيجادية

يمكن تفسير الإيجادية التي في كلمات النائي بهذا التفسير الذي ذكرناه. وقد ذكرنا سابقًا أنه ادّعي كون الجملة الإنشائية إيجادًا للمعنى في وعاء الاعتبار وكون الحروف أيضًا إيجادًا للربط الكلامي. ويمكن أن يُراد بإيجادية الجملة الإنشائية أنَّ النسبة التامة المبرزة بها نسبة منظور إليها لا بما هي متحققة وناجزة، بل بما يُراد تحقيقها.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢١٢

فإيجاديّة الجمل الإنشائيّة بمعنى أنّ النسبة يُراد إيجادها، لا أنّ اللفظ يُوجد النسبة.

ولكن هذا التفسير خلاف ظاهر عبارات النائيّ.

ثمرة البحث في المعنى الحرفيّ

في كلمات الأصوليّين عدة ثمرات، نذكر إحداها ثم نناقشها. وبيّناها بمقدمات: المقدمة الأولى: لا إشكال في كون مدلول الهيئة معنى حرفيّاً. فإذا قال المولى: «صلّ» وُجدت مادّة -وهي الصلاة- ووُجدت هيئة -وهي "افعل" الدالة على النسبة الإرسالية القائمة بين المادة وبين المأمور-، ولا إشكال في كون معنى الهيئة معنى حرفيّاً.

ثم ذكر الأصوليّين أنّ مفاد المادّة راجع إلى الواجب ومفاد الهيئة إلى الوجوب. المقدمة الثانية: بناء على ما ذكره المشهور من كون الحروف موضوعة بالوضع العامّ للموضوع له الخاصّ. والمراد بالموضوع له الخاصّ أنّ الواضع وضع المعنى الحرفي لمصاديقه، وحيث إنّها وجودات خارجيّة فسيكون الموضوع له أفراد المعنى، وهي أمور جزئيّة لا تقبل الانطباق على كثيرين ولو بالفرض.

المقدمة الثالثة: بناء على كون الموضوع له المصاديق ليس للحروف قابلية الانطباق، فيكون المعنى لا يقبل التقييد؛ لأنّه متوقف على كون المفهوم ذا سعة. فهو متصور في المعاني الكلّيّة.

المقدمة الرابعة: كل مفهوم لا يقبل التقييد لا يقبل الإطلاق؛ لأنّ النسبة بينهما في مقام الإثبات نسبة الملكة والعدم بلا خلاف، وإنّ اختلفوا في النسبة ثبوتًا.

فالمعنى الحرفي معنى خاصّ لا يقبل التقييد ولا الإطلاق. فلا بد من إرجاع القيود إلى مفاد المادّة دون الهيئة، والوجوب المشروط مُحال، بل المشروط هو الواجب. فيرجع كلّ وجوب مشروط إلى واجب معلق.

فإذا قال المولى: «إذا زالت الشمس فصلّ»، كانت الجملة ظاهرة في أنّ الزوال قيد للوجوب. ولكنّ احتفاف الدليل باستحالة الوجوب المشروط، يُرجع القيد إلى المادّة. فيكون وجوب الصلاة فعليًا والواجب استقباليًا. نظير ما يُقال من أنّ الحجّ واجب من أوّل أشهر الحجّ، وهو مقيدّ بحلول اليوم التاسع من ذي الحجة. وكذا زكاة الفطرة واجبة من ليلة العيد، وهو مقيد بطلوع الشمس - على رأيي -.

وبهذا الكلام حل الشيخ الأعظم مشكلة المقدمات المفوّته. فإنّ قيل: كيف تجب تهيئة المقدمات التي لو لم تُهيأ قبل زمان الوجوب لفات الواجب، مع أنّ ذي المقدمة لم يجب إلى الآن؟ فيقول الشيخ الأعظم أنّ قيد الوجوب يرجع إلى قيد الواجب. فوجوب الصلاة فعليّ من أوّل الأمر، لا من الزوال.

نعم. هنا مشكلة، وهي أنّ الوجوب إنّ كان مطلقًا وكانت القيود ترجع إلى الواجب لوجب تحصيل جميع القيود، فيجب تحصيل الاستطاعة على الحجّ،

ومن الواضح بطلانه، ويجب تحصيل الزوال، مع أنّه غير معقول أصلاً. فهذا الكلام مخالف للأدلة القطعيّة.

وأجاب الشيخ الأعظم بأنّه لا دليل على وجوب تحصيل الواجب مطلقاً. بل الشروط على نحوين: شروط أخذت على التقدير والفرض، بمعنى أنّه لو اتفق حصولها وجب امتثال الواجب. وشروط أخذت لازمة التحصيل. والاستطاعة والزمانيات مأخوذة على النحو الأوّل، فلا يجب تحصيلها. بخلاف الطمأنينة، والستر، والاستقبال، وتهيئة ماء الوضوء.

مناقشة الثمرة:

هذا البرهان متوقف على تماميّة المقدمات، وإحداها أنّ الموضوع له جزئيّ حقيقيّ الخارجيّ. ولكنّا ذكرنا أنّ المراد بكون الموضوع له خاصّاً هو كونه ذا خصوصيّة مكتسبة من الطرفين. فإنّ كانا كليّين كانت النسبة كليّة، وإنّ كانا جزئيّين كانت النسبتين جزئيّتين. فتتطبق النسبة في دائرة طرفيها، وهو المراد بكون الموضوع له خاصّاً.

ثمّ تطرّق المصنّف في البحوث بعض المناشئ الأخرى لعدم قبول المعنى الحرفي الإطلاق والتقييد، غير ما ذكره الشيخ الأعظم. وذكر أيضاً ثمرات أخرى لبحث المعنى الحرفي.^١ فراجع.

قوله: «تقدم الحديث عن تصويره»:

^١ البحوث: ج ١: ص ٣٤٦

فقد بحث في الدليل العقليّ من الحلقة الثانية إشكال انفكاك زمان الواجب
عن زمان الوجوب.

١٢٧- هيئات الجمل - هيئة الأمر

١٤٤١/٨/٢٥ - الأحد

الأمر أو أدوات الطلب

ينقسم ما يدلّ على الطلب إلى قسمين:

أحدهما: ما يدلّ بلا عناية، كمادّة الأمر وصيغته.

والآخر: ما يدلّ بالعناية، كالجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب.

فيقع الكلام في القسمين تباعاً:

القسم الأول ما يدلّ على الطلب بلا عناية

الطلب: هو السعي نحو المقصود، فإن كان سعيّاً مباشراً - كالعطشان يتحرّك نحو الماء - فهو طلب تكويني، وإن كان بتحريك الغير وتكليفه فهو طلب تشريعي.

ولا شكّ في دلالة مادّة الأمر على الطلب بمفهومه الاسمي، ولكن ليس كلّ طلب، بل الطلب التشريعيّ من العالي.^١

مناقشة الأخوند لكلام الشيخ الأعظم:

^١ الحلقة الثالثة: ص ٩١

ذكرنا أنّ الشيخ الأعظم استشكل قابلية المعنى الحرفي للتقييد. وتعرض الآخوند بما ذكره واستشكله بإشكالين:

الأول: ما أفاده الشيخ مبني على أنّ الموضوع له خاصّ، والصحيح عند الآخوند أنّه عامّ.

الثاني: يمكن تصوير التقييد حتى بناءً على ما يراه الشيخ من كون الموضوع له خاصّاً، وذلك بالتفريق بين مقالتين:

فتارة نقول لنا مفهوم جزئي متحقق، ونريد تقييده بعد وجوده وتحققه، بحيث يكون التقييد عارضاً على الجزئيّ، وهذا مستحيل - كما تقدّم -.

وأخري نوجد الجزئي مضيّقاً من أوّل الأمر، فلا يكون التقييد طارئاً. فإذا أمرت الفخار أن يصنع فخاراً، تارة تطلب منه بعد الصنع أن يضيّق فوهة الفخار، وأخري تطلب منه أن يوجد الفخار ذا فوهة ضيقة. والأوّل غير ممكن، ولكن الثاني ممكن.

وكذا في المقام يمكن للمولى أن يوجد هيئة مضيّقة من أوّل الأمر. فيُنشئ وجوب الصلاة ضيقاً بكونه بعد الزوال مثلاً من أوّل الأمر، ولا يكون التقييد بعد الإيجاد ليمتنع.

فما أفاده الشيخ الأعظم غير تامّ - حتى على مبناه -.

وإن شئت قلت: بناء على قبول هيئة الأمر الجزئية فالجزئية تنشأ من الوجود الإنشائي. وقبل الوجود الإنشائي لم يخرج مدلول الهيئة عن كونه كلياً، فيمكن تقييده أولاً ثم إنشاء المقيّد.^١

الجواب عن المناقشة:

وقد يُقال: هذا الجواب موقوف على أنّ الجزئية الثابتة في هيئة الأمر ناشئة من وجوده بالإنشاء. وبناء على كونها ناشئة من كونه من قبيل المعنى الحرفي - كما هو مسلك الشيخ والمشهور - فلا يتمّ هذا الجواب. والشاهد عليه أنّ الإنشاء إذا كان سبباً للجزئية لم يختص الإشكال بما لو كان إنشاء الوجود بهيئة الأمر، بل شمل ما كان بنحو المعنى الاسمي، كما إذا قلت: «إذا جاءك زيد وجب إكرامه». والإشكال الذي ذكره الشيخ مختص بالصيغة ولا يشمل مادة "وجب".

مناقشة المحقق العراقي:

التقييد على نحوين: أفراديّ وأحواليّ. فتارة يُقال: «أعتق رقبة» مطلقاً، ثمّ يقيّد تقييداً أفرادياً بالإيمان مثلاً. وأخرى يقيّد تقييداً أحوالياً بكونه في النهار مثلاً. والممتنع في المفهوم الحرفي هو خصوص الأفراديّ، وأمّا الأحواليّ فلا مانع منه؛ لأنّ الشخصي الخارجي له أحوال متعددة، كزيد الذي يكون راكباً تارة وماشياً أخرى.

^١ الكفاية: ص ٩٧

وتعرّض المصنف لهذه المناقشة وتأمّل فيها.^١

التحقيق:

أيمكن تقييد المعنى الحرفي؟ في كلماتهم ثلاث نكات لبيان استحالة تقييد المعنى الحرفي:

الأولى: دعوى كون الموضوع له خاصًا في الحروف، والخصوصيّة بمعنى الجزئية المنطقيّة، فتمنع التقييد. وهذا ما بحثناه سابقًا.

الثانية: دعوى لحاظ المعنى الحرفي باللحاز الآلي لا الاستقلالي. فيمنع التقييد عند الآخوند؛ لما تبناه من كون اللحاز آليًا حتى لو كان الموضوع له آليًا. ووجه منع الآلية من التقييد أنّ المتكلم يلاحظ المقيّد، فلا بد من تصور المقيّد ويلاحظه ثم يصبّ القيد عليه. وهذا متوقف على لحاظ المقيّد لحاظًا استقلاليًا موضوعيًا. واللحاز الآلي لا يناسب صبّ التقييد عليه.^٢

الثالثة: يستحيل التقييد في المعنى الحرفي لأنّه معنى نسبي، والنسبة لا وجود لها استقلالًا، بل هي عين التعلق بطرفيها. وإذا لم يكن لها وجود مستقل لم يمكن تقييدها؛ لأنّ التقييد متوقف على اللحاز الاستقلالي.

والفرق بين هذه النكتة والنكتة السابقة أنّ المانع في السابقة كان الآليّة، ولذا اختصّت بمبنى الآخوند. والآن نوسّع المشكلة إلى كليّ نسبة.^٣

فمن يرى قابلية المعنى الحرفي للإطلاق والتقييد عليه أنّ يدفع هذه الموانع.

^١ البحوث: ج ١: ص ٣٤٦

^٢ البحوث: ج ١: ص ٣٥١

^٣ البحوث: ج ١: ص ٣٥٢

وتترتب على استحالة تقييد المعنى الحرفي آثار عديدة، منها إنكار الوجوب المشروط - كما ذكرنا-، وإنكار أصالة تعيين الوجوب في مقابل التخيير، وإنكار أصالة العيني في مقابل الكفائي، وإنكار أصالة النفسي في مقابل الغيري؛ حيث إنّ مرجع هذه الأصالات إلى التمسك بإطلاق الصيغة. ومنها ثبوت المفهوم في الجملة الشرطيّة؛ فإنّ عمدة الدليل على ذلك أنّ الجزاء طبيعيّ الوجوب؛ لإطلاق الهيئة.

هيئة الأمر

"الأمر" يُطلق ويُراد به أحد معنيين:

الأوّل: مادّة الأمر وصيغته. والمراد بالصيغة ما يذكره النحاة في مقابل الماضي والمضارع.

الثاني: الأمر عند البيانين، وهو كل ما دلّ على الطلب، سواء بمادته أم بصيغته أم كان اسم فعل أم المضارع أم الجملة. والنسبة بين المعنيين العموم والخصوص المطلق.

وبعض الأصوليين يقصدون المعنى الأوّل، وبعضهم الثاني. والظاهر من كلام المصنّف إرادة الثاني، ولذا عطف عليه بـ "أو".

ثم ما يدل على طلب تارة يدل عليه بلا عناية، فالمتفاهم من اللفظ هو الطلب عرفاً. وأخرى يدلّ عليه بعناية، كالجملة الخبرية المحتاجة إلى عناية حتى تدلّ على الطلب؛ حيث إنّها لم توضع له بوضعها الأولي. والبحث يقع في كلا القسمين.

والبحث فعلاً يقع في القسم الأول، وهو ما يدل على الطلب بلا عناية، وفيه مطلبان: مادة الأمر وصيغة الأمر.

مادة الأمر

قد يُقال تدل مادة "أمر" على معاني:

- أ. الشيء
- ب. الحادثة
- ت. الشأن
- ث. الغرض
- ج. الطلب

فما هو الموضوع له حقيقة؟ جميع هذه المعاني؟ أم لبعضها؟ عدة مباني:

- أ. مشترك لفظي بين "الشيء" وبين "الطلب".
- ب. مشترك لفظي بين "الشأن" وبين "الطلب".
- ت. موضوع لـ "الطلب".

ولكلّ اتجاه دليله، ولا ندخل فيه. والمهم عندنا أنّ الأمر موضوع للطلب بلا خلاف. فيقع البحث في النسبة بين الأمر وبين الطلب. ذكر الأصوليون أنّ الأمر موضوع لطلب مخصوص، وهو الطلب التشريعي من العالي إلى الداني، وبذلك يتضح أنّ النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق.

ولمعرفة هذا التعريف لا بد من بيان مفرداته:

الطلب: السعي نحو المقصود.

التشريعي: تحرك الشخص نحو مقصوده بتحريك الغير، كطلب المولى الإتيان بالماء لرفع العطش. في مقابل التكويني غير المتقوّم بالواسطة المطلوب منها. من العالي إلى الداني: لا يسمّى الطلب من الداني إلى العالي أمرًا، بل دعاءً، ولا يسمّى الطلب من المساوي إلى المساوي أيضًا أمرًا، بل التماسًا. فلا بدّ في الأمر من كونه طلبًا من العالي إلى الداني. فالأمر موضوع لخصوص الطلب التشريعي؛ فإنّ مادّة "الأمر" إنّما توجد في مورد وجود الأركان الثلاثة: الأمر والمأمور والمأمور به. ولا بدّ أن يكون من العالي إلى الداني. ثم إنّ مادّة الأمر من المعاني الاسميّة، فتدل على الطلب التشريعي بما له من معنى نسبيّ، ولا تدل على النسبة الطلبيّة.

بسم الله الرحمن الرحيم

١٢٨ - هيئة الأمر ٢

١٤٤١/٨/٢٦ - الاثنين

صيغة الأمر

هنا نقاط:

النقطة الأولى: أهذا البحث بحث عن النسبة الناقصة؟ أم النسبة التامة؟

كثير منهم يتوهم اندراج البحث تحت النسبة التامة، ويطبقون نظريات النسبة التامة عليه. ولكنه غير تام؛ لأنّ الجملة الفعلية التي يصح السكوت عليها مشتملة على نسبتين: ناقصة وتامة؛ لأنها تنحلّ إلى هيئة الأمر وإلى نسبة هذه الهيئة إلى الفاعل.

وهيئة الفعل من سنخ المعاني الحرفية وهي نسبة الحدث إلى ذات مبهمة، بغضّ النظر عن الفاعل المعين، وهي نسبة اندماجية. غاية الأمر أنّ هناك فرقاً بين النسبة الناقصة الكامنة في الفعل الماضي والمضارع وبين النسبة الناقصة الكامنة في فعل الأمر؛ حيث إنّ النسبة في الماضي والمضارع صدورية، وفي الأمر إرسالية وتحريكية.

وأما النسبة بين الأمر وبين الفاعل المعين فهي نسبة تامة. فلجميع الجمل الفعلية نسبتان. ومحل الكلام فعلاً النسبة الناقصة منهما. ولذا قال في التقرير:

فكان يقال أولاً بنحو الكلام الساذج، أن صيغة افعال موضوعية للطلب، ولا ينبغي أن يكون المقصود من ذلك، ما هو ظاهر لفظه، بحيث أنّ صيغة «افعل» تكون موضوعية لمفهوم الطلب، على حدّ موضوعية لفظ الطلب لمفهوم الطلب، لأن مفهوم الطلب مفهوم اسمي، وليس من المفاهيم المرادفة مع صيغة «افعل» ولأن صيغة «افعل»، موضوعية لمعنى حرفي، كما هو الحال في الهيئات.

إذن، فلا بدّ وأن يكون المقصود من كون صيغة «افعل» موضوعة للطلب، أي أنها موضوعة بنحو تفيد الطلب، وإن لم يكن الموضوع له ابتداءً هو مفهوم الطلب.

كما ينبغي منذ البدء استبعاد ما أفاده السيد الأستاذ من أن صيغة «افعل» موضوعة لإبراز اعتبار نفسياني، وهو اعتبار الفعل على ذمّة المكلف، لأن ما أفاده، مبني على جعل الدلالة التصديقية هي الدلالة الوضعية. [١١٢] ومن الواضح أن صيغة افعل لها دالتان:

أ- دلالة تصورية محفوظة، سواء صدرت من العاقل، أو من غيره، من الجاد، أو من الهازل، فإنها دلالة تصورية، تنتقش تصورا في الأذهان.

ب- ودلالة تصديقية، بمعنى أنها تكشف، عن أنّ هناك شيئا في نفس المتكلم، نسّميه بالدلالة التصديقية، سواء عبّرنا عنه بالاعتبار، أو عبّرنا عنه بالإرادة، أو بأي عبارة أخرى.

ونحن الآن في مقام التفتيش عمّا هو المدلول له وضعاً.

والدلالة الوضعية، كما سبق في بحث الوضع، هي عبارة، عن الدلالة التصورية، فإن الوضع لا ينتج أكثر من ذلك، بينما الدلالة التصديقية هي عبارة عن ظهور سياقي حالي زائد على الدلالة التصورية، ولها ملاك آخر، غير الوضع، ولذلك لا يصح أن نحشر الدلالة التصديقية، عند ما يكون البحث عن المعنى الموضوع له صيغة «افعل» وتشخيصه، وإنما الكلام عن الدلالة التصديقية،

يأتي متأخرا عن هذا، و إنما وقع السيد الخوئي «قده» في ذلك، لأنه التزم في باب الوضع، بأن الوضع هو التعهّد، وهذا الالتزام اقتضى منه الالتزام، بكون الدلالة الوضعية، هي الدلالة التصديقية كما تقدم، ولهذا صار يفتش عن مدلول تصديقي لصيغة «افعل»، بينما نحن نفتش عن المدلول الوضعي لصيغة «افعل»، والذي تدل عليه دلالة تصورية.

ولإيضاح ذلك نذكر مقدمة، ملخصا عما أوضحناه في بحث الجمل الفعلية، حتى نصل إلى صيغة «افعل»، وقد ذكرنا هناك، أن الجملة الفعلية «ضرب» و «يضرب» تدل على النسبة الصدورية بين الفعل والفاعل، بالنحو الذي يناسب فاعلية ذلك الفاعل مع ذلك الفعل، فكل من يسمع جملة «ضرب زيد» أو «يضرب زيد»، يتبادر إلى ذهنه هذه النسبة الصدورية بين الضرب والفاعل، وإن كان لا يمكن القول بأنّ هذه النسبة الصدورية، هي تمام مفاد «ضرب زيد»، وقد برهنا هناك على ذلك، بمجموع أمرين: [١١٣]

أ- الأمر الأول، هو أن جملة «ضرب زيد»، لا إشكال في دلالتها، على النسبة التامة، فهي جملة تامة يصحّ السكوت عليها.

ب- الأمر الثاني من البرهان، هو أن النسبة الصدورية بين الفعل والفاعل، أو بين «الضرب» و «الضارب»، نسبة حقيقية خارجية، موطنها ووعاؤها الخارج هو عالم الحقيقة، لا عالم اللحاظ والتصور، وقد برهنا في أبحاث الوضع، وأبحاث المعاني الحرفية، بأن كل نسبة يكون موطنها الأصلي هو الخارج،

يستحيل أن تكون نسبة تامة في عالم الذهن، بل يجب أن تكون نسبة ناقصة تحليلية في عالم الذهن، كما برهنا على ذلك هناك، وبعد أخذ هذين الأمرين، يتبرهن أن جملة، «ضرب زيد»، لا يمكن أن يكون مفادها محضاً. هو النسبة الصدورية بين الفعل والفاعل، لأن هذه الجملة، تدل على النسبة التامة بلا إشكال، بينما النسبة الصدورية بين الفعل والفاعل، لا يعقل أن تكون نسبة تامة، لأنها نسبة خارجية، وكل نسبة، يكون موطنها الأصلي هو الخارج، حينما تنتقل إلى الذهن، يجب أن تكون نسبة ناقصة تحليلية، ولا يمكن أن تكون نسبة تامة، إذن فلا يمكن، أن تكون هذه النسبة، هي مفاد «ضرب زيد» ولهذا اخترنا، أن تكون هذه الجملة، مشتملة على نسبتين:

نسبة ناقصة هي مفاد هيئة الفعل، «ضرب»، وهي عبارة عن النسبة الصدورية، أي أن هيئة الفعل، «ضرب» تدل على «ضرب» خاص، متحصّص، بكونه صادراً من ذات ما، وهذه النسبة الصدورية المتحصّصة، نسمّيها، بالنسبة التحليلية الناقصة.

ونسبة تامة، وهي مفاد هيئة الجملة، أي هيئة «ضرب زيد»، فإنها تدل على النسبة التامة، وقد قلنا في بحث المعاني الحرفية، أن حقيقة النسبة التامة، هي تلك النسبة التي موطنها الأصلي هو عالم الذهن، وعالم اللحاظ، لا أنها تستورد من الخارج، وقد سمّيناها بالنسبة التصادقية، أي نسبة التصادق بين مفهومين، في مقام ملاحظتهما فانيين في عالم الواقع وعالم الخارج. [١٤]

إذن فمفاد هيئة «ضرب زيد»، هو النسبة التصادقية بين الذات التي وقعت طرفاً للنسبة الناقصة وبين زيد، فكأن «ضرب زيد»، يرجع إلى قولنا، أن الذات التي وقع منها الضرب، هي زيد، وهناك نسبة صدورية ناقصة، هي مفاد هيئة «ضرب»، وهذه النسبة أحد طرفيها هو الضرب، والطرف الآخر هو الذات المبهمة، وهذا الإيجام، عبارة عن القيد لها، ثم يأتي بعد ذلك، هيئة الجملة التي مفادها، هو النسبة التامة التصادقية، بين تلك الذات المبهمة، و بين زيد، فإذا كانت تلك الذات المبهمة هي زيد، إذن فقد حصل التصادق بين تلك الذات المبهمة، وبين زيد، وبذلك حصلت النسبة التامة.

وبعد هذه المقدمة، ندخل فيما هو المقصود في المقام، وهو مفاد، اضرب زيدا، أو اضرب يا زيد، وهنا أيضا يوجد نسبتان لا محالة، نسبة ناقصة، ونسبة تامة. النسبة الناقصة، هي مدلول هيئة «افعل»، على حدّ النسبة الناقصة، التي هي مدلول هيئة «ضرب» و «يضرب»، والنسبة التامة، هي مدلول هيئة الجملة، «اضرب أنت» مع تقدير الفاعل لا محالة، إذ أن فعل الأمر، هو أيضا، بحاجة إلى فاعل، ويتشكّل من هذا الفاعل، وجملة «افعل أنت»، جملة فعلية لها هيئة وهذه الهيئة، موضوعة للنسبة التامة.

والآن نريد أن نعرف ما هو الفرق بين، «افعل» وبين «فعل»، فهل الفرق في جانب النسبة الناقصة، أو في جانب النسبة التامة.

طبعاً لو كانت النسبة الناقصة هنا، هي عين النسبة الناقصة هناك، والنسبة التامة هنا، هي عين النسبة التامة هناك دون إدخال أي تعديل، إذن لما كان هناك فرق بين «فعل» و «افعل»، بينما الفرق ثابت بالوجدان، إذن فلا بدّ وأن يكون قد أدخل تعديل، إمّا في طرف النسبة التامة، التي هي مفاد هيئة الجملة، وإمّا في مفاد النسبة الناقصة، التي هي مدلول هيئة الفعل.

من هنا كان أماننا بدوا احتمالان:

[... ١١٥-١١٦ ...]

٢- الاحتمال الثاني: أن يكون الفرق بلحاظ النسبة الناقصة، التي هي مدلول هيئة الفعل، فهئية «ضرب» أو «يضرب» موضوعة للنسبة الناقصة، التي هي النسبة الصدورية، أي صدور الفعل من الفاعل، بنحو المعنى الحرفي، لأن صدور الفعل من الفاعل يوجد ربطاً مخصوصاً ونسبة مخصوصة بينهما، وهذا الربط، من النسب الناقصة، باعتبار أن موطنه الأصلي، هو عالم الخارج، وأمّا هيئة «افعل»، فمفادها نسبة ناقصة أخرى، أيضاً موطنها الأصلي، هو عالم الخارج، وهي النسبة الإرسالية، أو الإلقائية، أو الدفعية.

وتوضيح ذلك أنّه لا إشكال، في أنه من الممكن، أن نتصور بحسب عالم التكوين، إلقاء عين على عين، كإلقاء زيد على الأرض، وهذا فرد حقيقي من الإلقاء، وهناك فرد آخر عنائي من الإلقاء أيضاً، بحسب عالم التكوين، وهو إلقاء زيد على العمل، لا على العين، كما إذا ألقيت بزيد على الكتاب،

بقصد أن تجبره على المطالعة، فتقول ألقيناه على المطالعة، ودفعناه نحو المطالعة، وهذا [١١٧] الإلقاء والدفع إلقاء ودفع تكويني، ولكنه بحسب الحقيقة هو دفع نحو الكتاب، لا نحو المطالعة؛ إذ أن المطالعة ليست عينا خارجية، حتى يتأتى الدفع نحوها، لكنه بالعناية دفع نحو المطالعة، باعتبار أن الكتاب أداة للمطالعة، فيصدق على هذا الدفع الخارجي التكويني، بنحو من العناية، أنه دفع نحو المطالعة، ولهذا تقول دفعته نحو المطالعة، وهذا الدفع، يؤلّد نسبة وربطاً مخصوصاً بين المدفوع والمدفوع إليه، وهذه النسبة نسمّيها، بالنسبة الإرسالية أو الدفعية أو التحريكية أو ما شئت فعبر عن هذه النسبة، والربط المخصوص، الحاصل بين شيئين، بلحاظ دفع أحدهما نحو الآخر، وهذه النسبة الإرسالية، هي في مقابل النسبة الصدورية؛ إذ أنه تارة «زيد» يطالع في الكتاب حقيقة، فتصدر منه المطالعة فيكون بينه وبين المطالعة نسبة صدورية، وأخرى لم تصدر منه المطالعة، ولكن ألقى ودفع نحو مطالعة الكتاب، فهنا تكون النسبة نسبة إرسالية إلقائية، لكن الإلقاء هنا عنائي لا حقيقي؛ لأنه لم يلق على المطالعة بل على الكتاب.

ومع هذا، يتحصل من هذا الإلقاء، نسبة إرسالية، وهي نسبة من النسب الخارجية، على حد النسبة الصدورية.

وحينئذ يقال إن مفاد صيغة «افعل» هو عبارة عن هذه النسبة الإلقائية الإرسالية؛ فإننا تارة نريد أن نعبر عن النسبة الصدورية بين زيد والمطالعة،

فنقول: زيد طالع الكتاب، أو هو يطالع الكتاب، وأخرى نريد أن نعبر عن نسبة، تحصل بدفع زيد نحو المطالعة، فنقول طالع يا زيد الكتاب، فمفاد «افعل»، عبارة عن نسبة خارجية ناقصة، وهي النسبة الإرسالية الدفعية.^١

^١ تقارير عبد الساتر: ج ٤: ١١١-١١٧

كما لا إشكال في دلالة صيغة الأمر على الطلب؛ وذلك لأن مفاد الهيئة فيها هو النسبة الإرسالية، والإرسال يُنتزع منه مفهوم الطلب؛ حيث إنّ الإرسال سعي نحو المقصود من قبل المرسل، فتكون الهيئة دالة على الطلب بالدلالة التصورية تبعاً لدلالاتها تصوّراً على منشأ انتزاعه.

كما أنّ الصيغة نفسها بلحاظ صدورها بداعي تحصيل المقصود تكون مصداقاً حقيقياً للطلب؛ لأنّها سعي نحو المقصود.^١

النقطة الثانية: النسبة الإرسالية تدل على وجود الإرادة؛ لأنّ الشخص إذا أراد أن يقوم بفعل خارجي اختياريّ مرّ بمراحل:

فيتصوّر الفعل أولاً، ويصدّق بوجود مصلحة في ذلك ثانياً، ويحصل له شوق نحو الفعل ثالثاً، وتحصل الإرادة الجزمية لإرادة الفعل - وهو الشوق الأكيد المستتبع لتحريك العضلات - رابعاً، ويتحقق الفعل في الخارج خامساً.

فالإرسال أيضاً فعل خارجيّ يمرّ بهذه المراحل الخمس. فالإرسال معلول للإرادة المعلولة للشوق المعلولة للمصلحة المتوقفة على التصوّر. فالإرسال يكشف عن

^١ الحلقة الثالثة: ص ٩٢

وجود إرادة. ولهذا يصح أن يُقال: يدلّ لفظ الأمر على النسبة الإرساليّة، والإرسال يكشف عن وجود إرادة. فالأمر يدل على الإرادة بالدلالة الالتزاميّة. ثم تارة نقول بأنّ الإرادة عين الطلب - كما قال الآخوند-، فيكون الأمر دالاً على الطلب بالدلالة الالتزاميّة. وأخرى بأنّ الطلب غير الإرادة؛ فإنّ الإرادة أمر قائم بالنفس، والطلب سعي نحو المقصود، فهو فعل خارجيّ، فيكون الأمر دالاً على الطلب من جهة أنّه يدل على الإرسال، والإرسال يُنتزع منه الطلب.

النقطة الثالثة: مصداق الطلب -وهو السعي نحو المقصود- في الطلب التكوينيّ يتحقق بنفس الفعل الذي يقوم به الطالب نحو مقصوده ومطلوبه. وأمّا في الطلب التشريعيّ فيتحقق بإرسال العبد. فمصداق الطلب التكوينيّ مختلف عن مصداق الطلب التشريعيّ. ونفس الإرسال بالحمل الشائع يكون طلباً بالحمل الشائع، وإنّ لم يكن بينهما اتحاد مفهوميّ.

النقطة الرابعة: إذا كان لنا مفهوم كليّ وكان لنا مصداق، كانت العلاقة بينهما علاقة العنوان الانتزاعي لمنشأ الانتزاع؛ فإنّ منشأ الكلي مصاديقه. فمفهوم الطلب كليّ له مصاديق، منها الإرسال والسعي، هو منتزع منها. فيصحّ حمل الطلب على الإرسال بالحمل الشائع، كما يُحمل الإنسان على زيد. وبهذا يتضح أنّ الإرسال طلب بلحاظ الحمل الشائع، وهو غير الطلب بلحاظ الحمل الأوّليّ.

النقطة الخامسة: يدل لفظ الأمر بالدلالة الوضعية التصورية على النسبة الإرساليّة، أي: النسبة الحاصلة بين الحدث وبين الذات المبهمة التي فيها إرسال. فعندما يقول المتكلم: «اشتر اللحم» دلّ «اشتر» على النسبة الإرساليّة. والذات المرسلّة نحو الشراء هي النسبة الإرساليّة. والإرسال منشأ لانتزاع الطلب. فيكون الأمر دالّاً على الإرسال، وكان الإرسال منشأ لانتزاع الطلب. فيدلّ الأمر بالمطابقة على الإرسال وبالالتزام على الطلب؛ لأنّ اللفظ الدال على منشأ الانتزاع يدلّ العنوان الانتزاعيّ بالدلالة الالتزاميّة.

ولعل الوجه في هذه القاعدة أنّ النسبة بين منشأ الانتزاع وبين العنوان الانتزاعيّ إمّا التضمّن وإمّا الالتزام؛ لأنّ المصداق مركّب من الذاتيّات ومن الخصوصيّات، فالإنسان جزء تحليليّ لزيد؛ إذ هو ذاتيّ، فيدل عليه لفظ "زيد" بالدلالة التضمنية. وكذا الدلالة الالتزاميّة، كدلالة الشمس على القرص مطابقةً، وعلى النور التزامًا.

وفي المقام تدل صيغة الأمر على الإرسال بالمطابقة. والإرسال منشأ لانتزاع مفهوم الطلب. فإذا استحضرنّا اللفظ الدال على الإرسال، استحضرنّا العنوان المنتزع منه. فينتقل الذهن من الإرسال إلى الطلب؛ لأنّ لازم الإرسال هو الطلب. فصيغة الأمر تدل على الإرسال بالدلالة المطابقية، وعلى الطلب بالدلالة الالتزاميّة.

وإن شئت قلت: يمكن تحليل هذا المطلب إلى ثلاثة أمور:

١- الإرسال سعي نحو المقصود من قبل المرسل، لا بنحو الاتحاد المفهومي، وإلا لا تحدد الإرسال والطلب، بل الإرسال مصداق من مصاديق مفهوم الطلب. فالعلاقة بينهما علاقة المصداق للمفهوم.

٢- مفهوم الطلب يُنتزع عقلاً من واقع الإرسال؛ لأنه مصداق من مصاديقه الخارجية - كمفهوم الإنسان المنتزع من زيد وعمرو وبكر-.

٣- كلّ ما دل دلالة تصوّريّة على معنى الإرسال - سواء كان بنحو المعنى الاسمي أم الحرفي- يدلّ تصوّراً على معنى الطلب؛ لأنّ كلّ ما دل بالمطابقة على منشأ انتزاع مفهوم، دلّ على ذلك المفهوم دلالة تصوّريّة. فكلمة "زيد" تدل على منشأ انتزاع "إنسان"، فيدل على "إنسان".

وكذا في المقام؛ حيث لنا لفظ يدل على منشأ انتزاع الطلب -وهو الإرسال-، فيدل على الطلب بالدلالة التبعيّة.

فالنتيجة أنّ دلالة صيغة الأمر على الطلب دلالة تبعيّة التزاميّة، والإرسال منشأ لانتزاع مفهوم الطلب؛ لكونه مصداقاً له، والإرسال طلب بالحمل الشائع، وإن لم يكن الطلب بالحمل الأوّل. ولذا يصح أن يُقال: تدلّ صيغة الأمر على الإرسال مطابقةً وعلى الطلب التزاماً، وإن كان الإرسال عين الطلب بالحمل الشائع.

ولذا قال السيد الحائري في حاشيته:

تارةً نتكلّم حول مدلول صيغة الأمر، فنبحث عن أنّ مفهوم (الطلب) هل هو داخل في المعنى التصوّري المدلول عليه بصيغة الأمر أو لا؟ و أخرى نتكلّم

عن استعمال صيغة الأمر في مدلولها بعد الفراغ عن تحديد مدلولها، فنبحث
عن أنّ صدور هذا الاستعمال من قبل المتكلم هل يصدق عليه مفهوم
الطلب - بمعنى السعي نحو المقصود - أو لا؟

أمّا الأول فقد عرفت أنّ مفهوم الطلب غير داخل في المعنى التصوري المدلول
عليه بصيغة الأمر بصورة مباشرة بل بصورة تبعيّة، و ذلك لأنّ صيغة الأمر لم
توضع للدلالة على الطلب مباشرة بل إنّما وضعت للدلالة على النسبة
الإرسالية، و بما أنّ الإرسال منشأ لانتزاع مفهوم الطلب أصبحت الصيغة دالة
عليه تبعاً.

و هذه الدلالة لا تختصّ بفرض ثبوت الإرادة الجدّية للتحريك و الإرسال نحو
المقصود بل هي ثابتة حتّى في فرض كون المتكلم هازلاً.

و أمّا الثاني فيقول فيه السيّد الشهيد رحمه الله: إنّ صدور هذا الاستعمال من
المتكلم إن كان بداعي تحصيل المقصود - كما إذا كانت له إرادة جدّية
للتحريك والإرسال - صدق عليه مفهوم الطلب، لأنّه مصداق حقيقي للسعي
نحو المقصود، وإن لم يكن بهذا الداعي - كما إذا كان هازلاً - لم يصدق عليه
ذلك.^١

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٢٠

ومن هنا قال الآخوند: صدور الصيغة بداعي الترجي مصداق للترجي،
وصدوره بداعي التمني مصداق للتمني، وبداعي الاستهزاء مصداق للاستهزاء،
وبداعي الطلب طلب. وإن لم تكن الصيغة موضوعة للطلب.
لاحظ التقريرات.^١

قوله: «فتكون الهيئة دالة»:
للقاعدة التي ذكرناها، وهي مطوية في الكلام.

قوله: «منشأ انتزاعه»:
أي: منشأ انتزاع الطلب.

قوله: «لأنها سعي نحو المقصود»:
فتارة نتكلم عن مدلول صيغة الأمر ومفهوم الطلب، وأخرى عن استعمال
صيغة الأمر في مدلولها بعد الفراغ عن مدلولها. فبلحاظ استعمالها تكون
مصادقا للطلب.

^١ تقريرات عبد الساتر: ج ٤: ص ١١٧

١٣٠- هيئة الأمر ٤

١٤٤١/٨/٢٨ - الأربعاء

ومما اتفق عليه المحصّلون من الأصوليين تقريبًا دلالة الأمر -مادّة وهيئة- على الوجوب؛ بحكم التبادر وبناء العرف العام على كون الطلب الصادر من المولى بلسان الأمر مادّة أو هيئة وجوبًا. وإنّما اختلفوا في توجيه هذه الدلالة وتفسيرها إلى عدّة أقوال:

القول الأوّل: إنّ ذلك بالوضع، بمعنى أنّ لفظ "الأمر" موضوع للطلب الناشئ من داع لزومي، وصيغة الأمر موضوعة للنسبة الإرسالية الناشئة من ذلك. ودليل هذا القول هو التبادر مع إبطال سائر المناشئ الأخرى المدّعاة لتفسير هذا التبادر.

القول الثاني: ما ذهب إليه المحقّق النائيني رحمه الله من أنّ ذلك بحكم العقل، بمعنى أنّ الوجوب ليس مدلولًا للدليل اللفظي، وإنّما مدلوله الطلب، وكلّ طلب لا يقترن بالترخيص في المخالفة يحكم العقل بلزوم امتثاله، وبهذا اللحاظ يتّصف بالوجوب. بينما إذا اقترن بالترخيص المذكور لم يلزم العقل بموافقه، وبهذا اللحاظ يتّصف بالاستحباب.

ويرد عليه:

أَوَّلًا أَنَّ موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال لا يكفي فيه مجرد صدور الطلب مع عدم الاقتران بالترخيص؛ لوضوح أَنَّ المكلف إذا اطلع بدون صدور ترخيص من قبل المولى على أَنَّ 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 إلا الدليل اللفظي، فلا بد من فرض أخذها في [٩٣] مدلول اللفظ لكي يتنقح بذلك موضوع الوجوب العقلي.^١

بعدما فرغنا من تحديد مدلول صيغة الأمر ومادته نتعرض لكيفية دلالة الأمر على الوجوب؛ حيث إنَّ العلماء اتفقوا على أصل دلالة الأمر على الوجوب، وإنَّما اختلفوا في كلفيته. نعم. ذهب السيد المرتضى إلى أَنَّ الأمر مادة وصيغة مجمل؛ لاشتراكه بين الوجوب وبين الاستحباب، بل قد يعم الاشتراك الإباحة. ومقتضى الاشتراك عدم دلالة على الوجوب عند الإطلاق، بل لا بد من قرينة معينة. وإنَّما ذهب إلى هذا لمسلكه في أَنَّ الاستعمال علامة الحقيقة. وحيث إنَّ مادة الأمر وصيغته استعملتا في الوجوب تارة وفي الاستحباب أخرى، استنتج الاشتراك اللفظي بينهما. والمعروف عدم تمامية الكبرى فعدم تمامية صغرها.

المسلك الأول: استفادة الوجوب من الوضع

^١ الحلقة الثالثة: ص ٩٢-٩٣

يقول المشهور إن مادة الأمر موضوعة للطلب الوجوبي، وصيغته موضوعة للنسبة الإرسالية الوجوبية -أي: الناشئة من داع لزومي- فيكون الوجوب مدلولاً وضعياً تصورياً.

واستدلوا على ذلك بالتبادر؛ فإنّ الذهن ينصرف إلى الوجوب عند إطلاق المادة أو الهيئة. والتبادر علامة الحقيقة.

وحيث إنّ علامية التبادر مبنية على كونه حاقّاً، لا بد من إبطال احتمالات الأخرى التي ادعي كونها منشأ لاستفادة الوجوب. وإلا فمع قيام احتمال آخر لا يثبت كون التبادر من حاق اللفظ.

وهذا ما اختاره الآخوند تبعاً للمشهور في كفايته.^١

المسلك الثاني: استفادة الوجوب من حكم العقل

هو ما ذهب إليه النائيّ والسيد الخوئي.^٢ وبيانه أنّ المولى إذا صدرت منه مادة الأمر أو هيئته للداني فغاية ما يستفاد منهما الطلب، لا بشرط من جهة الوجوب أو الاستحباب. وغايته أنّ استفادة الوجوب أو الاستحباب مرهون بصدور الترخيص من المولى. فمع فرض عدم صدور ترخيص على مخالفة الأمر حكم العقل بوجوب الانبعاث؛ باقتضاء العبوديّة. لا يستطيع أن يعتذر بأيّ احتمال بعدم تعلّق إرادة لزوميّة للمولى بالفعل. بل متى صدر الطلب من العالي إلى الداني ولم يقترن بالترخيص حكم العقل بوجوب الانبعاث.

^١ الكفاية: ص ٨٣ و ٩٢

^٢ فوائد الأصول: ج ١: ص ١٣٦

أجود التقريرات: ج ١: ص ١٣٢

المحاضرات: ج ٢: ص ١٣

فحكم العقل بوجوب الانبعاث مركّب من جزأين: صدور طلب من العالي إلى الداني، وعدم الترخيص.
فيكون الوجوب مدلولاً عقلياً مستفاداً من عدم اقتران الطلب بالترخيص.
ولذا قال النائيّ في فوائد الأصول:

لا اشكال في استفادة الوجوب منها، انما الاشكال في طريق استفادة الوجوب منها. [١٣٥]

فنقول: لهم في ذلك طرق:

منها: دعوى وضعها لغة للوجوب وهذه الدعوى بظاهرها لا تستقيم؛ لما عرفت: أن الصيغة لها مادة وهيئة، والمادة موضوعة لمعناها الحدثي، ومفاد الهيئة معنى حرفي، لكونها موضوعة لنسبة المادة إلى الفاعل بالنسبة الإيقاعية. فلا معنى لدعوى وضعها للوجوب. اللهم الا ان توجه بان المراد وضعها لإيقاع النسبة إذا كان بداعي الطلب الوجوبي، بأن يؤخذ - بداعي الطلب الوجوبي - قيدا في وضع الهيئة. [... ١٣٦ ...]

والذي ينبغي أن يقال: هو أن الوجوب انما يكون حكما عقلياً، لا أنّه أمر شرعي ينشؤه الأمر حتى يكون ذلك مفاد الصيغة ومدلولها اللفظي - كما هو مقالة من يقول بوضعها لذلك - . ومعنى كون الوجوب حكما عقلياً، هو ان العبد لا بد ان ينبعث عن بعث المولى الا ان يرد منه الترخيص بعد ما كان المولى قد اعمل ما كان من وظيفته وأظهر وبعث وقال مولويا: افعل، وليس

وظيفة المولى أكثر من ذلك، وبعد اعمال المولى وظيفته تصل النوبة إلى حكم العقل من لزوم انبعاث العبد عن بعث المولى، ولا نعى بالوجوب سوى ذلك.^١

وقال في أجود التقريرات:

إذا عرفت ذلك فاعلم أن الصيغة متى صدرت من المولى فالعقل يحكم بلزوم امتثاله باقتضاء العبودية والمولوية ولا يصح الاعتذار عن الترك بمجرد احتمال كون المصلحة غير لزومية إلا إذا كانت هناك قرينة متصلة أو منفصلة على كونها غير لزومية.

وتوضيح ذلك أن الوجوب لغة بمعنى الثبوت وهو تارة يكون في التكوين وأخرى في التشريع فكما أن في التكوينيات يكون ثبوت شيء تارة بنفسه وأخرى بغيره وما كان بالغير لا بد وأن ينتهى إلى ما بالذات فكذلك الثبوت في عالم التشريع فما هو ثابت بنفسه نفس إطاعة المولى فإنها واجبة بنفسها و غيرها يكون واجباً باعتبار انطباق عنوان الطاعة عليه فإذا صدر بعث من المولى ولم تقم قرينة على كون المصلحة غير لزومية فلا محالة ينطبق عليه إطاعة المولى فيجب بحكم العقل قضاء لحق المولوية والعبودية فالوجوب إنما هو بحكم العقل ومن لوازم صدور الصيغة من المولى لا من المداليل اللفظية.

^١ فوائد الأصول: ج ١: ص ١٣٤-١٣٦

ولقد أجاد المحقق القمي (قده) في جعل الوجوب من لوازم صدور الصيغة من المولى إلا أنه أرجعه بالآخرة إلى المدلول اللفظي.^١

وقال السيد الخوئي:

لا إشكال في تبادر الوجوب عرفاً من لفظ الأمر عند الإطلاق، وإنما الإشكال والكلام في منشأ هذا التبادر، هل هو وضعه للدلالة عليه أو الإطلاق ومقدمات الحكمة أو حكم العقل به؟ وجوه بل أقوال:

المعروف والمشهور بين الأصحاب قديماً وحديثاً هو القول الأول. واختار جماعة القول الثاني، ولكن الصحيح هو الثالث. [... ١٤ ...]

وأما الدعوى الثانية: فلان العقل يدرك -بمقتضى قضية العبودية والرقية- لزوم الخروج عن عهدة ما أمر به المولى، ما لم ينصب قرينة على الترخيص في تركه، فلو أمر بشيء ولم ينصب قرينة على جواز تركه فهو يحكم بوجوب إتيانه في الخارج، قضاء لحق العبودية، وأداء لوظيفة المولوية، وتحصيلاً للأمن من العقوبة، ولا نعي بالوجوب إلا إدراك العقل لا بديه الخروج عن عهده فيما إذا لم يحرز من الداخل أو من الخارج ما يدل على جواز تركه.^٢

الإشكال الأول على المسلك الثاني:

^١ أجود التقريرات: ج ١: ص ١٤٤

^٢ محاضرات في أصول الفقه: ج ٢: ص ١٣-١٤

تقولون ليس الوجوب مستفاداً من الوضع، فليس داخلاً في المدلول اللفظي للأمر، بل المدلول اللفظي له مجرد الطلب. فإذا كان موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال مجرد صدور الطلب مع عدم الاقتران بالترخيص، ورد عليه إمكان التفكيك بين هذا الموضوع وبين لزوم الانبعاث.

وإن شئت قلت: الدعوى أن حكم العقل بلزوم الانبعاث له موضوع مركب من جزأين. فمتى تحقق المركب تحقق حكم العقل. والحال أننا نستطيع التفكيك بين حكم العقل وبين تحقق الموضوع المركب. فقد لا يحكم العقل بلزوم الانبعاث حتى مع تحقق الموضوع، وقد يحكم به مع عدمه. فلا ملازمة بين الحكم وبين موضوعه. والمصنّف ركّز على تحقق الموضوع دون الحكم.

فإذا اطّلع المكلف على أنّ الملاك الذي جعل المولى يأمر أمراً غير مقترن بالترخيص ليس ملائماً لزومياً لم يحكم العقل بلزوم الانبعاث؛ لأنّ حكم العقل بلزوم الانبعاث تابع للملاك والإرادة، وهو روح الحكم. والجعل ليس إلا ظلاً لهذا المبدأ.

فقد يتحقق الموضوع المركب ولا يتحقق الحكم العقلي. فحكم العقل متوقف على مرتبة معيّنة من ملاك الطلب، ولا كاشف عن هذه المرتبة إلا الدليل اللفظي. فلا بد من فرض وضع اللفظ للمدلول الكاشف عن ذاك الملاك الشديد؛ ليتنقح به موضوع الحكم العقلي.

فنحن نسلّم بالوجوب العقليّ، ولكنّا لا نسلّم بأنّ موضوعه ما ذكرتم. بل موضوعه الطلب اللزوميّ المنكشف باللفظ الدال على الطلب اللزوميّ. فلا بد من دلالة الدليل اللفظي في رتبة سابقة على هذه المرتبة من ملاك الطلب.

قوله: «مادة وهيئة»:

كثيراً ما يستعمل لفظ "الصيغة" ولفظ "الهيئة" بمعنى واحد، ويفرق بينهما أحياناً بأنّ الصيغة يُلاحظ فيها المادة والهيئة، وأمّا الهيئة فهي التي تقابل المادّة. فعندما يُقال: «ضرب» له مادة وهيئة، ومجموعهما الصيغة. والمصنف ناظر إلى هذا الاصطلاح الثاني.

قوله: «ودليل هذا القول هو التبادر»:

علّل في بدء البحث دلالة الأمر على الوجوب بالتبادر، ثم علّل قول المشهور من كونها ناشئة من الوضع بالتبادر أيضاً. فهل هناك فرق بين التبادرين؟ هناك فرق بينهما؛ لأنّ التبادر الذي استدل به في صدر كلامه يُراد به مطلق الانصراف، سواء كان حاقّاً أم لا، فهو بمعناه العرفي وهو ما ينسب إلى الذهن. والذي استدل به للقول الأوّل خصوص التبادر الحاقّي الذي لا منشأ له إلا حاق اللفظ.

١٣١- هيئة الأمر ٥

١٤٤١/٨/٢٩ - الخميس

وثانيًا أنّ لازم القول المذكور أن يبنى على عدم الوجوب فيما إذا اقترن بالأمر عامّ يدلّ على الإباحة في عنوانٍ يشمل بعمومه مورد الأمر.

وتوضيح ذلك أنّه إذا بنينا على أنّ اللفظ بنفسه يدلّ على الوجوب فالأمر في الحالة التي أشرنا إليها يكون مخصّصًا لذلك العامّ الدالّ على الإباحة ومخرجًا لمورده عن عمومته؛ لأنّه أخصّ منه، والدالّ الأخصّ يقدّم على الدالّ العامّ، كما تقدّم.

وأما إذا بنينا على مسلك المحقّق النائيني المذكور فلا تعارض ولو بنحو غير مستقرّ بين الأمر والعامّ، ليقدّم الأمر بالأخصية؛ وذلك لأنّ الأمر لا يتكفّل الدلالة على الوجوب بناءً على هذا المسلك، بل المتعيّن بناءً عليه أن يكون العامّ رافعًا لموضوع حكم العقل بلزوم الامتثال؛ لأنّ العامّ ترخيص وارد من الشارع، وحكم العقل معلق على عدم ورود الترخيص من المولى، مع أنّ بناء الفقهاء والارتكاز العرفيّ على تخصيص العامّ في مثل ذلك والالتزام بالوجوب.^١

^١ الحلقة الثالثة: ص ٩٣

كان الكلام في الإشكال الأوّل على مسلك النائي في وجه دلالة الأمر على الوجوب.

ويمكن بيانه بتعبير آخر، وهو أنّ المولى إذا صدر منه طلب، ولم يصدر منه ترخيص بالمخالفة، ولكنّا علمنا واقعاً علماً غير مستند إلى بيان المولى بأنّ نفسه تطيب بالترك ويرضى به، لم يحكم العقل بلزوم الامتثال. وهذا يعني أنّ موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال هو صدور طلب من المولى وعدم رضاه واقعاً بالترك؛ لشدة الملاك وقوّة الإرادة. وهذا الموضوع يحتاج إلى كاشف. ومجرد صدور الطلب لا يكفي لذلك، وإنّ لم يقترن بالترخيص.

فلا بدّ لتنقيح موضوع حكم العقل من إثبات كون الطلب وجوباً في رتبة سابقة، لا أنّ الوجوب في طول حكم العقل ومنتزع منه. ولا كاشف عن كون الطلب لزومياً إلا الدلالة اللفظيّة للأمر. والاقتصار على ما أفاده النائي لا يستلزم حكم العقل بلزوم الامتثال. بل نفس البناء العقلائي على أنّ العقل يحكم بلزوم الانبعاث عند صدور الطلب كاشف عن إحراز الملاك الملزم من الطلب. ولا كاشف له إلا لسان الأمر.

وينبغي عدم الخلط بين ما أفيد هنا وبين مسلك حق الطاعة بأنّ يُقال: يرى المصنف حق الطاعة بمجرد الاحتمال، فكيف إذا صدر الطلب من المولى؟ إذ يُقال: يرى المصنف حق الطاعة معلقاً على عدم التأمين، والمفروض أنّه صدر بالبراءة. ولا رافع للبراءة إلا بثبوت التكليف الوجوبيّ، والمفروض أنّه لا يثبت بالأمر إلا من جهة دلالته على الملاك اللزوميّ.

الجواب الأوّل عن الإشكال الأوّل:

ذكر المصنف أنّ العبد إذا اطّلع بطريقة ما على أنّ ملاك المولى ليس لزومياً لم يُدرِك عقله وجوب الامتثال. وقد يُقال: لا نسلم ذلك؛ إذ يقول العقل: متى صدر الطلب ولم يصدر الترخيص فوظيفتي الانبعاث. فلا نسلم عدم حكم العقل بلزوم الانبعاث حتى لو علم بعدم كون الملاك إلزامياً؛ فإنّ مصبّ حقّ الطاعة الطلب المبرّر من المولى دون غير المبرّر.

الجواب الثاني عن الإشكال الأوّل:

إذا تأملنا في كلام النائبني لم يظهر نه لنا أنّ الموضوعيّة لعدم صدور الترخيص، بل بما هو كاشف عن كون المصلحة مُلزِمة. فلا علاقة لنا بالفروض التي لا تحصل في الخارج عادةً. فعدم اقتران الأمر بالترخيص دالّ عرفاً على عدم كون المصلحة لزوميّة، ولا موضوعيّة لعدم الترخيص. فالمدار على صدور الطلب كون المصلحة لزوميّة. والكاشف عنه عدم الاقتران بالترخيص. ولهذا ذكر النائبني في أجود التقريرات^١ أنّ الوجوب مستفاد من حكم العقل عند عدم وجود قرينة على أنّ الطلب لم ينشأ لداع لزوميّ؛ لأنّ العقل حينئذٍ يحكم بعدم صحة الاعتذار عندئذٍ باحتمال عدم كون المصلحة غير لزوميّة. فالمدار عند النائبني كون المصلحة لزوميّة، ومجرد عدم اقتران الطلب بالترخيص كافٍ في كونه كاشفاً عن ذلك.

الجواب الثالث عن الإشكال الأوّل:

^١ أجود التقريرات: ج ١: ص ١٤٤

لا نسلّم ما ذكره المصنّف في قوله: «فالوجوب العقليّ فرع مرتبةٍ معيّنةٍ في ملاك الطلب، وهذه المرتبة لا كاشف عنها إلّا الدليل اللفظي، فلا بدّ من فرض أخذها في مدلول اللفظ لكي يتنقّح بذلك موضوع الوجوب العقليّ»؛ إذ يقول النائيّ: إنّ موضوع حكم العقل بوجوب الامتثال مع عدم الاقتران بالترخيص، ولكنّ عدم الترخيص ليست له الموضوعيّة، بل هو كاشف عن كون المصلحة لزوميّة.

الجواب الرابع عن الإشكال الأوّل:

قد يُقال: لا يقول النائيّ بلزوم إحراز كون المصلحة لزوميّة. بل لحكم العقل بعدم وجوب الامتثال لا بدّ من إحراز عدم كون المصلحة لزوميّة. فما ذكرناه سابقاً أنّ عدم الترخيص قرينة على أنّ الإرادة لزوميّة، والآن نقول: ليس عدم الاقتران بالترخيص كاشفاً عن كون الإرادة لزوميّة؛ إذ ليس موضوع حكم العقل الطلب اللزوميّ - كما ذكر المصنّف - بل موضوعه الطلب مع عدم قيام قرينة على كون المصلحة غير لزوميّة. فيكفي قيام الأمر بلا أيّ قرينة في لزوم الانبعاث. وهذا ما تقتضيه مولويّة المولى وحقّه للطاعة.

الإشكال الثاني على المسلك الثاني:

يلزم مما ذكره النائيّ تأسيس فقه جديد. وبتعبيره في المباحث^١ لا بدّ له من منشأ آخر في الفقه؛ وذلك لأنّ المولى إذا قال: «أكرم العالم الفقيه» ثم قال: «لا يجب إكرام العلماء»، فلا إشكال في تخصيص الثاني بالأوّل. ولا يمكن

^١ مباحث الأصول: ج ٢: ص ١٩

تخريج التخصيص على مسلك النائي؛ لأنّ الدليل الأوّل ينعقد له ظهور جديّ في وجوب إكرام كل فقيه، والدليل الثاني ينعقد له ظهور جديّ في عدم وجوب إكرام كلّ عالم. وهذان الظهوران متعارضان تعارضاً غير مستقرّ، فيمكن الجمع بينهما بالتخصيص عند المشهور. وإنّ شئت قلت: يرى العرف قرينة الخاص على العامّ. وقد تقرّر في التعارض أنّ حجية الظهور مشروطة بعدم وجود قرينة على الدليل الأوّل. ومتى وُجدت القرينة كانت الحجية النهائية للأقوى. وأمّا بناء على مسلك النائي فلا تعارض بين الدليلين؛ لأنّه إنّما يحصل بعد التعارض بين الدليلين وحصول المعارضة المستقرّة. فإذا لم يكن للأوّل ظهور إلا في طبيعيّ الطلب، لم يكن الثاني الدال على الترخيص منافياً له. فيجوز على مسلكه عدم إكرام الفقيه. وهذا مما لا يلتزم به أحد.

١٣٢ - هيئة الأمر ٦

١٤٤١/٩/١ - السبت

وثالثاً أنّه قد فرض أنّ العقل يحكم بلزوم امتثال طلب المولى معلّقاً على عدم ورود الترخيص من الشارع، وحينئذٍ نتساءل: هل يراد بذلك كونه معلّقاً على عدم اتّصال الترخيص بالأمر؟ أو على عدم صدور الترخيص من المولى واقعاً ولو بصورة منفصلة عن الأمر، أو على عدم إحراز الترخيص ويقين المكلف به؟

والكلّ لا يمكن الالتزام به.

أمّا الأول فلاّ أنّه يعني أنّ الأمر إذا ورد ولم يتّصل به ترخيص تمّ بذلك موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال، وهذا يستلزم كون الترخيص المنفصل منافياً لحكم العقل باللزوم، فيمتنع، وهذا اللازم واضح البطلان.

وأما الثاني فلاّ أنّه يستلزم عدم إحراز الوجوب عند الشكّ في الترخيص [٩٤] المنفصل واحتمال وروده؛ لأنّ الوجوب من نتائج حكم العقل بلزوم الامتثال، وهو معلّق - بحسب الفرض - على عدم ورود الترخيص ولو منفصلاً، فمع الشكّ في ذلك يشكّ في الوجوب.

وأما الثالث فهو خروج عن محلّ الكلام؛ لأنّ الكلام في الوجوب الواقعيّ الذي يشترك فيه الجاهل والعالم، لا في المنجزية.^١

الجواب عن الإشكال الثاني:

لعلّ الميرزا النائيني يقول: لا يصلح الدليل العام للقرينية العرفية لبيان الترخيص في الخاص. فإذا قال المولى: «أكرم العالم الفقيه» ثم قال: «لا بأس بترك إكرام العالم» لم ير العرف المطلق صالحاً للقرينية على أنّ الحكم في الخاصّ ترخيصيّ؛ حيث إنّّه يرى موضوع حكم العقل مركب من وجود طلب ومن عدم الترخيص. فهو يشترط القرينية العرفية الكاشفة عن عدم كون المصلحة غير لزوميّة. والدليل العام لا صلاحية له عرفاً مع وجود الدليل الخاصّ لبيان الترخيص في الخاصّ؛ فإنّ العرف لا يتلقى العام ترخيصاً في الخاص، بل لا بد من ورود ترخيص في الخاص بخصوصه. فلا يرد الإشكال.

الإشكال الثالث على المسلك الثاني:

ذكرتم أنّ موضوع حكم العقل مركب من صدور الطلب وعدم الاقتران بالترخيص، ومن الواضح أنّ حكم العقل معلق على وجود موضوعه. فيمكن أن يُقال: حكم العقل بوجوب الامتثال معلق على عدم الترخيص. فما المراد بعدم الترخيص؟ أحد احتمالات ثلاثة:

١ - عدم اتصال الترخيص بالأمر.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٩٣-٩٤

٢- عدم صدور الترخيص من المولى واقعًا ولو منفصلاً.

٣- عدم إحراز الترخيص ويقين المكلف به.

فإذا أردنا استقصاء الوجوه المحتملة في كون المعلق عليه عدم الترخيص فإنّما أن يُقصد بعدم الترخيص عدم صدوره في الواقع بغضّ النظر عن وصوله إلى المكلف، وإنّما أن يُقصد به عدم الوصول إلى المكلف، وعلى كلا التقديرين إنّما أن يُقصد به خصوص الترخيص المتصل، وإنّما أن يُقصد به مطلق الترخيص سواء كان متصلًا أم منفصلاً، وإنّما أن يُقصد خصوص الترخيص المنفصل. وهذا الأخير مستبعد؛ لأنّ المتصل أولى أولويّة قطعيّة باشتراط عدمه ف حكم العقل بوجوب الامتثال من الترخيص المنفصل؛ إذ لا يُحتمل كون المنفصلة أولى من المتصلة. فلاحتمالات العرفيّة أربعة:

١- أن يكون حكم العقل معلقًا على عدم صدور الترخيص المتصل.

٢- أن يكون حكم العقل معلقًا على عدم صدور مطلق الترخيص.

٣- أن يكون حكم العقل معلقًا على عدم وصول الترخيص المتصل.

٤- أن يكون حكم العقل معلقًا على عدم وصول مطلق الترخيص.

وإنّما العناوين الثلاثة التي ذكرها المصنّف فيحتمل أوّلها احتمالين:

١- أن يُقصد به عدم اتصاله به في الواقع، بقطع النظر عن الوصول وعن

عدم الوصول. فيكون ناظرًا إلى الاحتمال الأوّل من الاحتمالات الأربعة.

ولعلّه هو ظاهر العبارة.

٢- أن يُقصد به عدم اتصاله به في الواقع وفي عالم الوصول. فيشمل الأوّل والثالث من الأربعة.

والاعتراض الذي يذكره المصنّف يأتي على الأوّل والثالث، وبما أنّ الظاهر من عبارته حصر الأقسام فالأولى حمل عبارته على هذا الاحتمال ليشمل جميع الاحتمالات الأربعة المذكورة.

وأما ثاني العناوين التي ذكرها المصنّف فالمراد به ثاني الاحتمالات الأربعة.

وأما ثالثها فالمراد به رابع الاحتمالات الأربعة.

فتكون العناوين الثلاثة هكذا شاملة للاحتتمالات الأربعة.

والآن نبين بطلان هذه الشقوق:

أما الاحتمال الأوّل فيلزم منه التنافي بين حكم العقل وبين الترخيص الصادر من الشارع منفصلاً. فإذا قال المولى: «صلّ الجمعة» ولم يأت بترخيص منفصل، فأحرزنا عدم اقتران الطلب بالترخيص، تنقّح موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال. فإذا أورد المولى بعد ذلك الترخيص، حصل التنافي بين حكم العقل بالامتثال وبين الترخيص المنفصل؛ حيث إنّ العقل قد تنقّح موضوعه. ومن الواضح أنّه فاسد؛ لأنّه سينغلق حينئذٍ باب الترخيص المنفصل؛ لمخالفته لحكم العقل. وهو خلاف ديدن أهل المحاورة من الاتكاء على القرائن المنفصلة.

وأما الاحتمال الثاني فلا يأتي الإشكال السابق؛ لأنّه حتى لو لم يأت الترخيص المتصل بقي حكم العقل معلّقاً على عدم صدور الترخيص؛ لأنّه معلّق على

عدم الترخيص الواقعي الأعم من المتصل والمنفصل. ولكن يلزم منه إشكال آخر وهو أنّ العقل على هذا الكلام لا يحكم بوجوب الامتثال إلا إذا لم يصدر ترخيص واقعي من المولى ولو منفصلاً. فإذا سمع العبد الطلب لم يجب الامتثال؛ لاحتمال صدور ترخيص من المولى واقعاً ولو بعد سنين. فلا يتنجّز شيء مع احتمال صدور ترخيص مستقبليّ. وهذا خلاف المقطوع به. قد يُقال: يمكن نفي احتمال القرينة على الترخيص ولو بالاستصحاب الاستقباليّ. فتأمل فيه.

وأما الاحتمال الثالث فأورد عليه بأنّه خروج عن محل الكلام؛ لأنّ الكلام في الوجوب الواقعيّ لا في المنجزية.

وتوضيحه أنّ الأعلام المتنازعين في كيفية دلالة الأمر على الوجوب وإنّ اختلفوا في كونها وضعيّة أو عقلية أو إطلاقيّة، متفقون على أنّ الوجوب المستفاد من الأمر من سنخ الأحكام الواقعية التي يشترك فيها العالم والجاهل، لا من باب تعيين الوظيفة العملية بالتنجيز والتعذير عند الشك في حكم واقعيّ سابق. فهم في مقام التفسير هذا المعنى للوجوب، لا في مقام تعيين الموقف العمليّ عند الشكّ في الحكم الواقعيّ. والمفروض أنّ النائيّ يقول: يُستفاد هذا الوجوب بدلالة عقلية لا وضعيّة؛ لأنّ الأمر إنّما يدلّ على ذات الطلب، وأما اتصافه بالوجوب فهو على أساس حكم العقل بوجوب امتثال أمر المولى المعلق على عدم الترخيص. فإنّ حملنا ذلك على عدم صدور الترخيص من المولى في الواقع بقطع النظر عن الوصول وعدمه كان من سنخ

الأحكام الواقعيّة التي يشترك فيها العالم والجاهل. وإنّ حملناه على عدم وصول الترخيص من قبل المولى إلى المكلف - كما هو مقتضى الاحتمالين الثالث والرابع - فيعني أنّ العقل يحكم بوجوب الامتثال رغم صدور الحكم الواقعيّ ترخيصاً. ومن الواضح أنّ حكم العقل بوجوب الامتثال من سنخ الأحكام الظاهريّة حينئذٍ؛ لتعيين الموقف العملي عند الشكّ في حكم شرعيّ سابق. غايته أنّه حكم ظاهريّ عقليّ غير شرعيّ. فهو نظير حق الطاعة عند مثل المصنّف.

١٣٣ - هيئة الأمر ٧

١٤٤١/١١/٢٠ الأحد

القول الثالث: إنّ دلالة الأمر على الوجوب بالإطلاق وقرينة الحكمة، وتقريب ذلك بوجوه:

أحدها: أنّ الأمر يدلّ على ذات الإرادة، وهي تارةً شديدة كما في الواجبات، وأخرى ضعيفة كما في المستحبات.

وحيث إنّ شدة الشيء من سنخه - بخلاف ضعفه - فتتعيّن بالإطلاق الإرادة الشديدة؛ لأنّها بحدّها لا تزيد على الإرادة بشيء، فلا يحتاج حدّها إلى بيان زائد على بيان المحدود، بينما تزيد الإرادة الضعيفة بحدّها عن حقيقة الإرادة. فلو كانت هي المعبر عنها بالأمر لكان اللازم نصب القرينة على حدّها الزائد؛ لأنّ الأمر لا يدلّ إلا على ذات الإرادة.^١

كان الكلام في كيفية استفادة الوجوب من مادة الأمر وصيغته، ووصل بنا الكلام إلى:

المسلك الثالث: استفادة الوجوب من الإطلاق

^١ الحلقة الثالثة: ص ٩٤

وضع الواضع مادة الأمر وصيغته لطبيعي الطلب أو طبيعي الإرادة أو طبيعي الإرسال، مادة أو هيئة. ولم يضع الأمر للطلب الوجوب أو الإرادة اللزومية أو الإرسال اللزومي. بل اللزوم والوجوب مستفاد بإجراء مقدمات الحكمة والتمسك بالإطلاق.

وذكر الآخوند هذا المسلك بنحو الاحتمال في كفايته ولم يتبناه.^١ ولكن تبناه المحقق العراقي.^٢

ووقع الكلام في كيفية تقريب الإطلاق، وأوسع من تعرض له السيد الصدر في تقريراته وفي الحلقات.^٣ وفي كلماتهم عدة تقريبات، تعرض المصنف لثلاثة تقريبات منها متقاربة من بعضها:

التقريب الأول: ما يمكن أن يستفاد من كلمات العراقي في نهاية الأفكار، ومن تفسير الأصفهاني لكلام الآخوند.^٤ ويتم بخطوات:

١- وضع الواضع الأمر مادة أو صيغة لمعنى لا يُستفاد منها الوجوب. بل الموضوع له الإرادة، أو معنى لازمه الإرادة. فيكون الأمر دالاً على الإرادة بالدلالة الالتزامية.

فإنما أن يضع الواضع الأمر للإرادة ابتداءً، فيكون الموضوع له الإرادة.

^١ الكفاية: ص ٩٤

^٢ مقالات الأصول: ج ١: ص ٢٠٨

نهاية الأفكار: ج ١: ص ١٦٢

بدائع الأفكار: ٢١٤

^٣ البحوث: ج ٢: ص ٢٠

^٤ مقالات الأصول: ج ١: ص ٢٠٨

نهاية الأفكار: ج ١: ص ١٦٢

نهاية الدراية: ج ١: ص ٣١٥

وإمّا أن يضع الواضع الأمر للطلب، ولازم الطلب الإرادة - كما مرّ سابقاً -

وعلى كلّ حال يدلّ لفظ الأمر على الإرادة.

ويتفرع على هذا أنّ لفظ الأمر لا يدلّ على مرتبة من مراتب الإرادة، فلا يدل على الإرادة اللزوميّة، أو غير اللزوميّة. فاللزوم وعدمه أجنبيان عن الموضوع له الأمر.

٢- الإرادة تنقسم إلى إرادة شديدة وإلى إرادة ضعيفة. واختلافهما بحسب اختلاف الملاك الموجود عند المريد. والشديدة تكون في الواجبات، والضعيفة تكون في المستحبات. فللإرادة مرتبتان وهذا ما يعبر عنه في اصطلاحهم بكون الإرادة مشكّكة، قابلة للشدة والضعف.

ولا تعدّد في الخارج للماهية المشكّكة، فلا يُقال في الخارج نوران، بل نور شديد، وبياض شديد. لا أنّه نور مركّب مع نور آخر، أو بياض مركّب مع آخر. وهكذا الإرادة. فتارة تكون ضعيفة وأخرى شديدة.

فنقول في المقام: الوجوب هي الإرادة الشديدة، والاستحباب الإرادة الضعيفة، وما به الاشتراك بينهما الإرادة، وما به الاختلاف الشدة والضعف.

٣- إذا عرفت أنّ الشدة هي المميّزة للوجوب والضعف هو المميّز للاستحباب، فهل الشدة أو الضعف شيء غير ماهية الإرادة؟

شدة الشيء من سنخ الشيء لا أجنبي عنه. فشدة البياض بياض وشدة الإرادة إرادة. فالإرادة الشديدة تعبير عن مرتبة عالية من الإرادة. فهو سنخ موجود كله إرادة.

أما الضعف فهو أمر أجنبي -سواء بنينا على أنه أمر وجودي أم عدمي-. فالبياض الضعيف إمّا أن يُقال إنه حصل بأمر وجودي -كالكُدرة والظلمة على كونهما وجوديين- مع البياض، وإمّا أن يُقال: إنه حصل بأمر عدمي وهو الانحجاب في مرتبة من مراتبه. فهذا العدم في هذه المرتبة يعبر عنه بالضعف.

فلا فرق بين كون الضعف وجوديًا وبين كونه عدميًا؛ حيث لا يكون من سنخ البياض والنور، بل يكون من سنخ الكُدرة أو عدم النور. وفي المقام لنا إرادة شديدة وإرادة ضعيفة. فنقول: الإرادة الشديدة كلها إرادة. أمّا الضعيفة فمشوبة بشيء آخر ليس من سنخ الإرادة.

- التقريب: حيث إنّ حد الإرادة الشديدة من سنخ الإرادة، وحدّ الإرادة الضعيفة ليس من سنخها، صح أن يُقال: النسبة بين الوجوب -وهو الإرادة الشديدة- وبين الاستحباب -وهو الإرادة الضعيفة- نسبة المطلق إلى المقيد. فالإرادة الشديدة كلّها إرادة والإرادة الضعيفة إرادة بإضافة شيء آخر وجودي أو عدمي. فنسبتهما نسبة المطلق إلى المقيد. وإذا جاء المولى بمادة الأمر أو صيغته دلّت على الإرادة، وحيث إنه لم يقيدّها بقيد تمسكنا بالإطلاق لنفي

إرادته للإرادة الضعيفة وهي الاستحباب؛ إذ لو أراد المقيّد لجاء بما يدلّ على حدّه. ولا يمكن التمسك بمادة الأمر أو صيغته.

فما يحتاج إلى مؤونة هو الضعف؛ لأنّ ما به الاشتراك لا يدل على الحدّ المميّز؛ لأنّه سنخ شيء غير الإرادة. بخلاف الوجوب. وبهذا يتضح أنّ المتكلم لو أراد الاستحباب لزمه ذكر قيد دال على الحدّ.

ولعلّ هذا الوجه يصلح تقريباً لم أفيد في تقرّيات بعض الأعلام قبل الآخوند، القائلين بانصراف الأمر إلى الفرد الأكمل - كما في هداية المسترشدين^١ - . فلعلّ المراد بالانصراف ما يتعيّن عند إطلاق اللفظ ولو بالدلالة الإطلاقيّة. لا الانصراف المصطلح عليه عندهم.

وكذا ما ورد في كلماتهم من أنّ الانصراف الموجب لتبادر الوجوب هو انصراف حقيقة الطلب ولّبه لا انصراف الصيغة.^٢

الإشكال الأوّل على التقريب الأوّل: يبتني هذا الوجه على التسليم بتعلق إرادة المولى بفعل العبد. ووقع بحث في تعلق الإرادة بفعل الغير، ووقع البحث أيّاً في خصوص تعلق الإرادة المولويّة بفعل العبد.

وقد أنكر السيد الخوئي هذا،^٣ وأفاد أنّ الإرادة لا تتعلق إلا بالفعل الاختياريّ، وليست هي إلا صرف القدرة في إيجاد الفعل.

^١ هداية المسترشدين: ج ١: ص ٥٩٥

^٢ نهاية الدراية: ج ١: ص ٣١٩

^٣ المحاضرات: ج ١: ص ٤٧٩

وبناء عليه لا يكون فعل الغير تحت اختيار المولى بما هو مشرّع. نعم يتعلق شوق المولى بفعل العبد. ولكن لا علاقة للشوق بالحكم الشرعيّ. فلاحظ كلام السيد الخوئي. يأتي الكلام عن الإشكال الثاني وهو الذي ذكره المصنف، وهو إشكال المحقق الأصفهاني.^١

قوله: «بالإطلاق وقرينة الحكمة»: عطف السبب على المسبب.

^١ نهاية الدراية: ج ١: ص ٣١٩

١٣٤ - هيئة الأمر ٨

١٤٤١/١١/٢١ الاثنين

الإشكال الثاني على التقريب الأوّل: استشكل المحقق الأصفهاني التقريب الأوّل بأنّه تحليل عقليّ لا عرفيّ. فلو كان المدار على التحليل العقليّ لكان المذكور وجيهاً. ولكن المدار في الإطلاق هو العرف لا العقل التحليليّ؛ لأنّ الإطلاق ظهور مبني على مقدمات الحكمة، وهي مبنية على ظهور عرفيّ. فيقال: ظاهر حال المتكلم أنّه في مقام بيان تمام مرامه بشخص كلامه. فما لم يذكر القيد لم يرده. فالإطلاق ظهور. ومرجعه إلى العرف الذي وظيفته الاستظهار لا وظيفة العقل.

والتحليل المذكور لا ينسجم مع النظر العرفيّ؛ لأنّا إذا رجعنا إلى العرف وقلنا لهم: صيغة الأمر موضوعة لطبيعيّ الإرادة. فإذا أراد المتكلم الإرادة الشديدة اكتفى بالصيغة؟ أم يحتاج تعيين الشدة والضعف إلى دال زائد في مقام الإثبات بلا فرق بين الشدة والضعف؟

العرف يقول: ما دام الأمر موضوعاً لطبيعيّ الإرادة فغاية ما يستفاد منه الطبيعيّ، والشدة والضعف كلاهما يحتاجان إلى دال إثباتيّ. ولا يقول العرف إنّ شدة الشيء من نفس الشيء.

ولذا قال المحقق الأصفهانيّ:

إلا أن الإنصاف أن هذا التقريب دقيق، ومثله غير قابل للاتكال عليه عند التحقيق، فهو نظير إطلاق الوجود وإرادة الواجب؛ نظرا إلى أنه صرف الوجود الذي لا يشوبه العدم، فكما لا يمكن الاتكال عليه في المحاورات العرفية، فكذلك فيما نحن فيه.^١

التقريب الثاني: يمكن إثبات الوجوب تمسكاً بالإطلاق بمقدمتين:

١ - المقدمة الأولى: الوجوب طلب الفعل مع عدم الترخيص في الترك. والاستحباب طلب الفعل مع الترخيص في الترك.

فإذا لاحظنا الوجوب والاستحباب رأينا حيثية مشتركة بينهما وهو طلب الفعل. فطلب الفعل بمثابة الجنس المشترك بين الوجوب وبين الاستحباب. فما هو الحدّ المميّز أحدهما عن الآخر؟ احتمالان:

الاحتمال الأوّل أن يكون الميز بينهما النهي عن الترك وعدم النهي عن الترك. فالوجوب طلب الفعل مع النهي عن الترك، والاستحباب طلب الفعل مع عدم النهي عن الترك.

الاحتمال الثاني أن يكون الميز بينهما ورود الترخيص في الترك وعدم وروده. فالوجوب: طلب الفعل مع عدم الترخيص في الترك. والاستحباب: طلب الفعل مع الترخيص في الترك.

^١ نهاية الدراية: ج ١: ص ٣١٩

فبناء على الاحتمال الأوّل يكون الوجوب مركّبًا من أمرين وجوديين. وبناء على الاحتمال الأوّل يكون الوجوب مركّبًا من وجوديّ وعدميّ. بعكسه الاستحباب على الاحتمالين.

فما هو الصحيح من الاحتمالين؟

تبين مما ذكرنا أنّ الوجوب لا يكون مجرد طلب الفعل؛ لأنّ طلب الفعل ثابت في الاستحباب. فلا بد من فرض عناية زائدة يكون فيها الطلب طلبًا وجوبيًا. وكون النهي عن الترك هو العناية الزائدة لا يصح؛ لأنّه ثابت في المكروهات أيضًا. فيتعين الاحتمال الثاني وهو عدم الترخيص في الترك. والمكروهات زجر عن الفعل أو طلب ترك الفعل -على الخلاف- مع ورود الترخيص في الترك -أي: ترك هذا الزجر-.

فهذا هو الميز بين الوجوب وبين الاستحباب أو الكراهة.

أمّا المحرمات فهي زجر، ولا يُبحث فيها الترخيص في الترك. وإنّما يُبحث الترخيص في الفعل وعدمه.

فالخاص أنّ الوجوب مركّب من وجوديّ وعدميّ، والاستحباب من وجوديين.

وقد استشكلت هذه المقدمة بإشكالين:

الأوّل أنّ ظاهر هذه العبارة أنّ عدم ورود الترخيص في الترك هو الذي يميّز الوجوب عن الاستحباب والكراهة. مع أنّ مميّز الوجوب عن المكروه ليس

هذا الفصل، بل الجنس؛ فإنّنا سواء عرّفنا المكروه بكونه طلباً للترك، أم زجرًا عن الفعل، كان هذا الجنس مختلفًا عن جنس الواجب -وهو طلب الفعل-. ولذا لا تجد هذه العبارة في تقارير المصنف؛ حيث قال:

ان الوجوب ليس عبارة عن مجرد الطلب لأن ذلك ثابت في المستحبات أيضا بل لا بد من عناية زائدة وليست هذه العناية عبارة عن انضمام النهي أو المنع عن الترك إلى الطلب لأن النهي بدوره ثابت أيضا في باب المكروهات وانما العناية الزائدة هي عدم الترخيص في الترك خلافا للاستحباب الذي تكون العناية فيه الترخيص في الترك والنتيجة ان الوجوب طلب متميز بقيد عدمي والاستحباب طلب متميز بقيد وجودي وهو الترخيص في الترك.^١

ولكن يمكن أن توجه عبارة المصنف بأن وجود ميز في رتبة سابقة لا يمنع من كون الفصل مائزًا أيضًا.

الثاني أنّ ظاهر عبارة المصنف أنّ النكته في نفي كون النهي عن الترك هو الحد المميّز للوجوب هي أنّ النهي عن الترك موجود في الكراهة أيضًا. ولكنّ الكراهة عبارة عن الزجر عن الفعل أو طلب الترك. فما يتميّز به الوجوب عن الكراهة هو الجنس. فلا يضرّ وجود النهي عن الترك في المكروهات وفي الوجوب، بعد وجود المائز في رتبة الجنس.

^١ البحوث: ج ٢: ص ٢١

فالنّتيجة أنّنا نسلمّ ثبوت النهي عن التّرك في المكروهات، ولكن الميز يحصل بينهما بالجنس.

ولعلّه لأجل هذه المشكلة حاول السيد الحائري في حاشيته دفعه بقوله:

ليس المقصود بباب المكروهات هنا خصوص الأفعال المكروهة - كما توهمه البعض -؛ فإنّ الكراهة كما يمكن تعلّقها بالفعل يمكن تعلّقها بالتّرك أيضاً، وكلمة "الشيء" صادقة على الأمر الوجودي والعدمي معاً.

والمراد: أنّه لما كان النهي غير مختصّ بباب المحرّمات بل يجري في باب المكروهات أيضاً إذن فالنهي عن التّرك كما يمكن أن يكون تحريميّاً يمكن أن يكون كراهيّاً أيضاً، وهذا يعني أنّ مجرد انضمام النهي عن التّرك إلى طلب الفعل لا يكفي لجعل الطلب وجوبيّاً إذ ربّما يكون الاستحباب أيضاً مقترناً بالنهي عن التّرك ولو على مستوى الكراهة لا التحريم، فيتعيّن أن يكون مميّز الوجوب عبارة عن عدم الترخيص في التّرك.^١

يأتي مراده بهذه التعليقة.

قوله: «ثانيهما»:

هذا الوجه غير ظاهر من كلمات الأعلام في المقام، وإنّما يظهر من كلمات السيد الخوئي في بحث الإطلاق.

وقد أجيب على ذلك بأن: اختلاف حال الحدين أمر عقلي بالغ الدقة وليس عرقياً، فلا يكون مؤثراً في إثبات إطلاق عرفي يعين أحد الحدين.

ثانيها: وهو مركب من مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن الوجوب ليس عبارة عن مجرد طلب الفعل؛ لأن ذلك ثابت في المستحبات أيضاً، فلا بد من فرض عناية زائدة بها يكون الطلب وجوباً، وليست هذه العناية عبارة عن انضمام النهي والمنع عن الترك إلى طلب الفعل؛ لأن النهي عن شيء ثابت في باب المكروهات أيضاً، وإنما هي عدم ورود الترخيص [٩٥] في الترك؛ لأن هذا الأمر العدمي هو الذي يميز الوجوب عن باب المستحبات والمكروهات.

ونتيجة ذلك: أن المميز للوجوب أمر عدمي وهو عدم الترخيص في الترك، فيكون مركباً من أمر وجودي وهو طلب الفعل، وأمر عدمي وهو عدم الترخيص في الترك، والمميز للاستحباب أمر وجودي وهو الترخيص في الترك، فيكون مركباً من أمرين وجوديين.

المقدمة الثانية: إنه كلما كان الكلام وافياً بحشية مشتركة ويتردد أمرها بين حقيقتين: المميز لإحدهما أمر عدمي والمميز للأخرى أمر وجودي، تعين

بالإطلاق الحمل على الأول؛ لأنّ الأمر العدميّ أسهل مئونةً من الأمر الوجودي.

فإذا كان المقصود ما يتميّز بالأمر الوجوديّ مع أنّه لم يذكر الأمر الوجوديّ فهذا خرق عرفيّ واضح؛ لظهور حال المتكلّم في بيان تمام المراد بالكلام. وأمّا إذا كان المقصود ما يتميّز بالأمر العدميّ فهو ليس خرقاً لهذا الظهور بتلك المثابة عرفاً؛ لأنّ المميّز حينما يكون أمراً عدميّاً كأنّه لا يزيد على الحيثية المشتركة التي يفني بها الكلام.

ومقتضى هاتين المقدمتين تعيّن الوجوب بالإطلاق.^١

كان الكلام في التقريب الثاني من تقرّبات استفادة الوجوب من الإطلاق. وانتهينا من المقدمة الأولى القائلة بأنّ الوجوب هو طلب الفعل مع عدم الترخيص في الترك. فهو مركب من أمر وجوبيّ وعدميّ خلافاً للاستحباب المركّب من أمرين وجوديّين.

وقلنا إنّ العناية الزائدة على طلب الفعل ليصير الطلب وجوباً ليس انضمام النهي والمنع من الترك؛ لأنّ النهي عن الترك ثابت في المكروهات أيضاً. وأوردنا على الكلام إشكالين، وقلنا إنّ بعض الأجلة حاول دفع الإشكال، وحاصل كلامه أنّ المصنف عبّر بثبوت النهي عن الشيء في المكروهات.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٩٤-٩٥

وليس مراد المصنف بالمكروهات المتبادر منه، بل المراد بها ما قد يعمّ المستحبات. فكما يمكن أن يكون الفعل مكروهاً كذلك الترك قد يكون مكروهاً. وكلمة "الشيء" تشمل الوجودي والعدمي.

فعندما نقول: النهي عن الترك، فطبيعيّ النهي الأعم من اللزوميّ ومن غيره غير مختص بباب المحرمات بل يكون في المكروهات أيضاً. فمجرد انضمام النهي عن الترك إلى طلب الفعل لا يكفي لجعل الطلب وجوبياً؛ لأنّ بعض موارد الاستحباب قد يقترن طلب الفعل فيها بالنهي عن الترك ولو على مستوى الكراهة. فيتداخل مورد الوجوب مع موارد الاستحباب. ومع وجود الشركة -ولو في بعض الموارد- يحصل التداخل بين الوجوب وبين غيره، فلا يكون النهي عن الترك ميّزًا للوجوب عن الاستحباب.

ونحن لا ندّعي أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العامّ بنحو القاعدة الكلية، بحيث يكون لازم الأمر النهي عن الترك. بل نقول قد يقترن بذلك ولو في بعض الموارد. وإذا ثبتت الشركة ولو بنحو الموجبة الجزئية لم يصلح ما ذكر ميّزًا.

ولهذا لا يرد على المصنف ما ذكر من أنّ المكروهات تتميزّ عن الواجبات بالجنس.

وليس مراد المصنف بتمييز الأمر العدمي الوجوب عن المستحبات والمكروهات؛ ضرورة ما ذكرنا سابقاً من تميّزه عنها بالجنس. بل مراده أنّ الأمر العدمي -وهو عدم الترخيص في الترك- هو الذي يميّز الوجوب عن

المستحبات التي يكون تركها مكروهاً. وهذه المستحبات لا يكون جنسها مختلفاً عن الواجبات، فإن جعلنا جنسها النهي عن الترك لم تتميز عن هذه المستحبات.

وبناءً على هذا لا يرد الإشكال على المصنف.

ولكننا نقول: من الواضح أنّ النهي عن الترك لا يصلح فصلاً مميزاً للوجوب؛ لأنّ المرتكز العرفي المتلقي لهذه الألفاظ لا يرى الوجوب مركّباً هكذا، بحيث إذا خالف المكلف أمراً وجوبياً يكون مخالفاً لشيئين: للطلب وللنهي. بل المفهوم ارتكازاً هو ورود الترخيص وعدم وروده.

٢- المقدمة الثانية: الإطلاق وقرينة الحكمة له موارد:

المورد الأوّل ما إذا جاء المتكلم بلفظ يدل على الطبيعة وشككنا في إرادة أمر زائد على الطبيعة. وهو المورد المتعارف.

المورد الثاني ما إذا جاء المتكلم بلفظ وافٍ بالحيثية المشتركة، وتردد تعلق إرادة المتكلم بين حقيقتين الميز لأحدهما أمر عدمي والميز للآخر أمر وجودي مع اشتراكهما في الحيثية المشتركة. فالمدعى تعيّن الحمل على إرادة الحقيقة التي ميزها عدمي؛ بدعوى أنّ العدمي لا مؤنة فيه بحسب المرتكز العرفي. بل يقول العرف أنّ مقصود المتكلم إنّ كانت الحقيقية المتميزة بالأمر الوجودي لكان عليه أن يُبرز الدال على ذلك الأمر الوجودي. فكأنّ الأمر العدمي لا يزيد على الحيثية المشتركة التي يفني بها الكلام.

والفرق بين الموردين أنّ الأمر يتردد في الأوّل بين إرادة القيد الزائد وبين عدمها. وفي الثاني بين الزائد العدمي وبين الزائد الوجودي. والإطلاق يُثبت إرادة العدمي دون الوجودي.

ومقامنا من قبيل الثاني؛ حيث جاء المتكلم بمادة الأمر أو صيغته الدالة على طبيعي الطلب. وعلمنا إرادته شيئاً زائداً على طبيعي الطلب دار بين الوجودي والعدمي. فنقول: الأمر الوجودي يحتاج إلى مؤنة في مقام الإثبات، فتتعيّن إرادة الأمر العدمي.

وحلّل المصنف هذا التقريب في تقريراته إلى تقرّيبين، فتارة نقول: الأمر العدمي لا مؤنة فيه ولا خرق للظهور الحالي للمتكلم إذا لم يأت بالقيد العدمي. وأخرى نقول: إذا أراد القيد العدمي ولم يأت بدال كان خرقاً للقانون العرفي، ولكن العقلاء يحملون كلام المتكلم المخارق للقانون العرفي الدائر مراده بين ما هو أخفّ خرقاً وبين ما هو أشدّ على ما هو أخفّ؛ فإنّ الضرورات تقدّر بقدرها. وسكوت المتكلم عن المخالفة الأشدّ قرينة على إرادة المخالفة الأخفّ. فيتعين الوجوب.

وعبارة المصنف في الكتاب حين قال: «ليس خرقاً لهذا الظهور بتلك المثابة» تتناسب مع البيان الثاني، وحين قال: «كأنّه لا يزيد على الحيثية المشتركة» تتناسب مع البيان الأوّل. والأنسب بصدر الكلام أن يشير في الذيل إلى تقديم المخالفة الأخفّ - كما في تقريراته -.

والإشكال الذي سوف يذكره المصنف يتناسب مع التقريب الأوّل من التقريبين.

هذا. ثمّ إنّ المبنى الذي ذكره المصنف هنا يتناسب مع مبنى السيد الخوئي في الإطلاق والتقيد؛ حيث يرى النسبة بينهما نسبة الضدين. فالإطلاق لحاظ عدم القيد والتقيد لحاظ القيد.

فوقع البحث في أنّ الإطلاق المأخوذ فيه شيء زائد على الطبيعة - وهو الأمر العدمي - كيف يستفاد من مقدمات الحكمة؟

حاول بعضهم أن يعالج ذلك بهذه القاعدة وهي أنّ الملحوظ الزائد الدائر بين العدمي وبين الوجودي يتعيّن كونه العدمي؛ لعدم المؤونة أو قلّتها.

فالوجه الذي ذكره المصنف هنا هو تحليل لمبنى السيد الخوئي في الإطلاق والتقيد. ولذا لا تجد هذا الوجه في كلمات الأعلام بصراحة. وإنّما لفّقها المصنف من مبنى المتقدمين القائلين بكون الوجوب والاستحباب مركّبين، ومن مبنى السيد الخوئي في الإطلاق والتقيد.

نعم. يقرب من هذا التقريب ما ذكره المحقق الأصفهاني^١.

راجع المباحث^٢.

^١ نهاية الدراية: ج ١: ص ٣١٩

^٢ المباحث: ج ٢: ص ٤٦

١٣٦- هيئة الأمر ١٠

١٤٤١/١١/٢٣ الأربعاء

ويرد عليه المنع من إطلاق المقدمة الثانية، فإنّه ليس كلّ أمرٍ عديميّ لا يلحظ
أمرًا زائدًا عرفًا، ولهذا لا يرى في المقام أنّ النسبة عرفًا بين الوجوب
والاستحباب نسبة الأقلّ والأكثر، بل النسبة بين مفهومين متباينين. فلا
موجب لتعيين أحدهما بالإطلاق.^١

الإشكال الأوّل على التقريب الثاني: الكبرى التي اعتمدت في التقريب الثاني
هو أنّ المتكلم إذا أراد شيئًا زائدًا دائرًا بين العدمي وبين الوجوديّ تعيّنت إرادة
العدميّ للإطلاق؛ لأنّه يكفي في بيان القيد العدميّ عدم ذكر القيد، بخلاف
الوجوديّ.

وهذه الكبرى لا تتم بنحو الموجبة الكلّيّة؛ لأنّ الإطلاق المبني على ظهور
حالي عقلائيّ في أنّ المتكلم إذا أراد القيد ذكره، وأنّ مراده لا يزيد على كلامه
له حالات ثلاثة:

١- أن تكون الكبرى منطبقة على المورد حقيقةً بلا حاجة إلى مسامحات
عرفيّة، وهو فيما إذا بنينا على أنّ الإطلاق عدم لحاظ القيد والتقيد لحاظ
القيد. فتارة تؤخذ الرقبة بشرط الإيمان، وأخرى بشرط عدم الإيمان، وثالثة لا

^١ الحلقة الثالثة: ص ٩٥

بشرط من جهة الإيمان. والدوران بين لا بشرط وبين لا بشرط يقتضي تطبيق مقدمات الحكمة تطبيقًا حقيقيًا ودون مسامحة. فنستكشف من الإطلاق أنّ المراد الجدي هو لا بشرط؛ لأنّ الأمر يدور حقيقةً بين الأقلّ وبين الأكثر. وهكذا في الدوران بين بشرط لا وبلا شرط.

٢- أنّ تكون الكبرى منطبقة على المورد بالمسامحة العرفية المقبولة، وهو فيما إذا دار الأمر بين إرادة المتكلم الطبيعة بقيد الإطلاق، وبين إرادته الطبيعة بقيد آخر، كما إذا بنينا على أنّ النسبة بين الإطلاق وبين التقييد نسبة الضدين، وكلاهما وجوديّان. فالأمر دائر بين زيادتين، لا بين الزيادة والنقيصة. ولكن العرف يرى أنّ المراد على الأوّل لا يزيد على مدلول كلامه، فيتعين ذلك بالإطلاق. ويُقال: لو أراد قيدًا لجاء بدالّ عليه. فيكون المورد من تطبيق الإطلاق بالمسامحة العرفيّة.

وذلك كما إذا قال المولى: «أحلّ الله البيع» وعلمنا أنّ موضوع الحلية ليس طبيعي البيع لا بشرط، بل هو إمّا البيع المطلق - بلحاظ الإطلاق والسريان أو بلحاظ عدم القيد - وإمّا البيع المقيّد بالعربيّة مثلاً، وعلمنا أنّ المولى لا يريد ذات الطبيعة لا بشرط المنحفضة في المطلق وفي المقيّد. فالعرف لا يشكّ في أنّه إنّ أراد المقيّد للحاظيّ لجاء بلفظ يدل على القيد. فهو يريد المطلق، وإنّ كان المطلق مطلقًا لحاظيًا، المعبر عنه بـ "لا بشرط القسمي".

فالمرتکز لا يتوقف في تعيين المراد سواء كان المطلق غير لحاظيّ أم كان لحاظيًا.

والنسبة بين المطلق اللحاضي وبين المقيد اللحاضي التباين، ولكنّ المسامحة العرفيّة إذا أُعملت رجع الدوران إلى الأقلّ والأكثر؛ حيث إنّ العرف يرى المطلق اللحاضيّ كالمطلق غير اللحاضيّ.

٣- أن يكون الأمر دائراً بين بشرط شيء وبشرط لا، حتى بالنظر العرفي. فإذا أراد المتكلم شيئاً زائداً على الطبيعة دائراً بين الوجودي والعدميّ المحتاج إلى مؤنة إثباتيّة، غير كافٍ في الدلالة على ذلك العدم اللفظ الدال على الحيثية المشتركة، لم تنطبق كبرى مقدمات الحكمة حتى بالمسامحة، بل نحتاج إلى شيء وراءها.

فإذا قيل: «أعتق رقبة» ودار الأمر بين إرادته الرقبة المقيدة بالإيمان وبين إرادته الرقبة المقيدة بعدم الإيمان، احتاج العدميّ كالوجوديّ إلى مؤنة زائدة. فلا يمكن تطبيق مقدمات الحكمة لإثبات إرادة القيد العدميّ. فيدور الأمر بين المتباينين لا بين الأقلّ والأكثر.

إذا اتضح ذلك نقول: مقامنا من قبيل الثالث دون الأولين؛ لأنّ لفظ الأمر يدل على طبيعي طلب الفعل، والوجوب عبارة عن عدم الترخيص والاستحباب عن ورود الترخيص، ومن الواضح أنّ ورود الترخيص شيء وراء مدلول اللفظ الدال على الطلب.

فالوجوب عبارة عن طلب الفعل بشرط لا والاستحباب طلب الفعل بشرط شيء. وكلاهما يحتاجان إلى مؤنة بحسب النظر العرفيّ. وهما متباينان.

الإشكال الثاني على التقريب الثاني: ذكرنا سابقاً أنّ عبارة المصنف هنا فيه دمج بين تقريبين مذكورين التقريراته، وهذا الإشكال ينسجم مع التقريب الأول.

أمّا في التقريب الثاني فلا ندعي أنّ مقدمات الحكمة تعيّن المؤنة الأقل، بل ندعي أنّ سكوت المتكلم عن الزيادة الأشدّ قرينة على إرادة الأخفّ. وإنّ شئت قلت: نستعين بعناية زائدة على مقدمات الحكمة، وهي أنّا أحرزنا كون المتكلم بصدد بيان الزيادة وقد فُرض سكوته عن إحدى الزيادتين، فدار الأمر بين أنّ سكوته عن الأشدّ قرينة على الأخفّ وبين العكس. والمرتكز على الأول دون العكس. فهذه حيثية زائدة على مقدمات الحكمة. وعلق المصنف في التقريرات - بعد التسليم بالكبرى وبالصغرى - ليست عامّة لجميع الموارد، بل لخصوص ما إذا أحرز كون المولى بصدد بيان الزيادة رغم سكوته عنها. وهذا غير مُحَرَز عند أهل المحاورة مع أنّهم يستفيدون الوجوب من الأمر. هذا يدل على أنّ استفادة الوجوب ليست بهذه النكتة. هذا تمام الكلام في التقريب الثاني، وبه تبين عدم تماميّته.

التقريب الثالث: ما يُفهم من كلمات المحقق العراقي.^١ ويتم بمقدمات ثلاث: ١ - صيغة الأمر موضوعة للدلالة على الإرسال والدفع بالمعنى الحرفي. فهي موضوعة للنسبة الإرسالية الدفعية. فلا بد من كون المعنى الموضوع له الصيغة

^١ ج ١: ص ٦٣

المباحث: ج ٢: ص ١٠٨

معنى نسبياً متقوِّماً بطرفين. والنسبة الإرسالية تتقوِّم بالمادّة -وهي المرسل إليه- والفاعل -وهو المرسل-.

فعندما يُقال: «صلّ» هناك نسبة إرسالية من المرسل للمرسل نحو "صلاة"، تشبيهاً بالإرسال التكويني للكلب نحو الفريسة. تأتي المقدمتان الأخريان.

ثالثها: إنّ صيغة الأمر تدلّ على الإرسال والدفع بنحو المعنى الحرفي، ولما كان الإرسال والدفع مساوفاً لسدّ تمام أبواب العدم للتحرك والاندفاع، فمقتضى أصالة التطابق بين المدلول التصوري والمدلول التصديقي أنّ الطلب والحكم [٩٦] المبرز بالصيغة سنخ حكمٍ يشتمل على سدّ تمام أبواب العدم. وهذا يعني عدم الترخيص في المخالفة.

ولعلّ هذا التقريب أوجه من سابقه، فإنّ تمّ فهو، وإن لم يتمّ يتعيّن كون الدلالة على الوجوب بالوضع.^١

كان الكلام في التقريب الأخير لدلالة الأمر على الوجوب، وقلنا أنّ هذا التقريب مبني على ثلاث نقاط، أولاها أنّ صيغة الأمر موضوعة للدلالة على الإرسال والدفع بالمعنى الحرفي. فعندما يقول المولى «صلّ» يريد الدفع نحو الصلاة.

٢- الإرسال والدفع نحو الشيء مساوق لسدّ جميع أبواب العدم التي تحول دون تحقّق المرسل إليه.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٩٥-٩٦

ففي الإرسال التكوينيّ إذا أرسل الصياد الكلب إلى الفريسة، عليه أن يسدّ الأبواب التي تمنع اندفاع الكلب نحو الفريسة. وإذا لم يسدّ جميع الموانع كان ناقضاً لغرضه، ولم يتحقق الإرسال الخارجي. وهذا معنى أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد؛ فإنّ العلة التامة إذا لم تتحقّق لم يتحقّق معلولها. ومعنى العلة التامة وجود المقتضي والشرط وعدم المانع. فإذا أُريد تحقيق المعلول لا بد من سدّ جميع الأبواب التي تحول دون تحقّقه، بأنّ نوجد المقتضي والشرط ونرفع المانع. وكذا في الإرسال التشريعيّ. فلا بدّ للمولى من سدّ الأبواب التي تحول دون تحقّق غرضه، بأنّ يوجد المقتضي -وهو صدور الأمر- ويرفع المانع -وهو عدم صدور الخطاب المانع من الاندفاع والمرخص في الترك-. أمّا إذا أوجد المقتضي وأوجد الترخيص كان الترخيص باباً إلى عدم تحقّق الفعل من العبد، وتنافى مع الإرسال والدفع إلى المادّة.

فالإرسال والدفع يقتضي سدّ جميع أبواب العدم. وهذا عرفي عقلائيّ.

٣- حيث ثبت أنّ الإرسال والدفع نحو الشيء يساوق سدّ أبواب العدم المساوق لعدم الترخيص، إذا شكّ العبد في أنّ المولى أراد بالصيغة سدّ تمام أبواب العدم؟ أم فتح باب العدم؟ كان مقتضى التطابق بين المدلولين التصوريّ والتصديقيّ أنّ المولى يريد ما ثبت في مرحلة تصوّر، فهو يريد الإرسال مع سدّ جميع أبواب العدم؛ إذ المدلول التصوريّ للصيغة الإرسال نحو المادّة المساوق لسدّ جميع أبواب العدم. فما يحتاج إلى عناية هو صورة عدم مطابقة المدلول التصديقيّ للمدلول التصوريّ.

فمقتضى الإطلاق الوجوب؛ إذ لو أراد الاستحباب لكان عليه أن يأتي بدالّ يدلّ على فتح باب العدم.

والظاهر من عدم مناقشة المصنف في هذا التقريب - لا هنا ولا في تقريراته - أنه مقبول عنده. بل قال في التقريرات إنه لا بأس به. وإن كان المشهور في نسبة الرأي إلى المصنّف أنه يرى الوجوب بالوضع.

وإذا تمّ هذا المسلك بطل مسلك الوضع؛ لأنّا ذكرنا أنّ استفادة الوجوب بالوضع متوقفة على عدم تماميّة المسالك الأخرى؛ لأنّ الوجوب لا بدّ من كونه حاقياً من اللفظ.

والظاهر منه أيضاً أنّ هذا الوجه مختصّ بالصيغة، وقد صرح به السيد الشاهروديّ في الهامش من البحوث،^١ كما ذكره السيد الحائري في حاشيته على الكتاب.^٢

والوجه في الاختصاص بالصيغة أنّ هناك فرقاً بين الصيغة وبين المادّة؛ فإنّ الصيغة تدلّ على الإرسال والدفع، بخلاف المادّة؛ فإنّها تدلّ على الطلب، لا الإرسال. وما يساوق سدّ جميع أبواب العدم هو الإرسال، وأمّا الطلب فلا؛ فإنّه قد يكون لزومياً وقد يكون استحبابياً.

ولذا قال المصنف في بداية هذا البحث:

^١ البحوث: ج ٢: ص ٢٣: الهامش

^٢ مجمع الفكر: الحلقة الثالثة: ص ٢٣٦

ولا شكّ في دلالة مادّة الأمر على الطلب [...] كما لا إشكال في دلالة صيغة الأمر على الطلب؛ وذلك لأنّ مفاد الهيئة فيها هو النسبة الإرسالية.^١

فالمدلّول الوضعية للصيغة النسبة الإرسالية، والإرسال يُنتزع منه مفهوم الطلب. فتدل الهيئة على الطلب بالدلالة التبعيّة. والصيغة بنفسها تكون مصداقاً للطلب.

الإشكال الأوّل على التقريب الثالث: قد يُقال: لا وجه للتفكيك بين المادة وبين الصيغة، بل الطلب يقتضي التحرك والدفع والإرسال. ولهذا نلاحظ أنّ المحقق العراقي - وهو صاحب هذا التقريب - لم يخصّص البحث بالصيغة، بل ظاهر كلامه التعميم للمادة. فالأمر بصورة عامّة يقتضي الإرسال، إمّا بالمدلّول المطابق - كما في الصيغة - وإمّا بالمدلّول الالتزاميّ - كما في الطلب -.

فإذا طلب الشخص من الآخر اقتضى ذلك الاندفاع والتحرك.

الإشكال الثاني على التقريب الثالث: ذكر في المقدمة الثانية أنّ الإرسال يساوق سدّ أبواب العدم، وهي عمدة المقدمات. ولكنها غير تامّة؛ فإنّ الإرسال تارة يكون بداع لزوميّ - أي: النسبة الإرسالية اللزوميّة -، وأخرى غير لزوميّ، والجامع بينهما طبعيّ الإرسال والدفع؛ إذ المدّعى أنّ اللزوم ليس مدلولاً وضعيّاً، بل غاية ما يُستفاد من الصيغة طبعيّ الدفع. وهذه اقتضاء الإرسال سدّ أبواب العدم إنّما يختصّ بحصة خاصة من الإرسال وهو الإرسال بداع لزوميّ. وإلا فلا يساوق سدّ أبواب العدم؛ إذ يمكن أن يُرسل المولى العبد

^١ الحلقة الثالثة: ص ٩١

من جهة ويرخص له من جهة أخرى؛ لأنّ المفروض أنّ هذا الإرسال لم ينشأ بداع لزوميّ بحيث لا يرضى المولى بتفويت متعلقه حتى يُقال إنّهُ نقض للغرض. فصيغة الأمر موضوعة للنسبة الإرسالية المشتركة من جهة اللزوم وعدمه. فلا يصح دعوى اقتضاء النسبة الإرساليّة سدّ جميع أبواب العدم.

الإشكال الثالث على التقريب الثالث: سلمنا أنّ الإرسال مساوق لسدّ جميع أبواب العدم. ولكنّ هذا البيان ليس تمسكاً بالإطلاق - كما حاولنا تقريب كلام المصنف-، بل نقول: إذا كان الإرسال مساوقاً لسدّ أبواب العدم لزم استفادة الوجوب من الصيغة بالدلالة الالتزاميّة، لا من الإطلاق. بل يُقال: اللفظ الدال على المعنى المطابقيّ دال على المعنى الالتزاميّ -وهو عدم الترخيص في الترك-. فالصيغة تدل بالدلالة الوضعيّة على الوجوب لا من خلال الإطلاق. وهذا مما يترتب عليه بعض الآثار؛ فإنّ الإطلاق متوقف على عدم القرينة المنفصلة والمتصلة، وعلى كون المتكلم في مقام البيان. أمّا الدلالة الالتزاميّة فليست مشروطة بمثل هذه الشروط.

ثمّ يتعرض المصنف لثمرة الاختلاف بين هذه المسالك، وقد تطرّق في تقريراته لسبع ثمرات.^١ وقد ذكرنا بعضها.

^١ البحوث: ج ٢: ص ٢٤-٢٦

١٣٨- هيئة الأمر ١٢

١٤٤١/١١/٢٦ - السبت

وتترتب فوارق عملية عديدة بين هذه الأقوال على الرغم من اتفاقها على الدلالة على الوجوب، ومن جملتها أن:

إرادة الاستحباب من الأمر مرجعها على القول الأول إلى التجوّز واستعمال اللفظ في غير ما وضع له،

ومرجعها على القول الأخير إلى تقييد الإطلاق،

وأما على القول الوسط فلا ترجع إلى التصرّف في مدلول اللفظ أصلاً.

وعليه فإذا جاءت أوامر متعدّدة في سياقٍ واحدٍ وعُلم أنّ أكثرها أوامر استحبابيّة اختلّ ظهور الباقي في الوجوب على القول الأول؛ إذ يلزم من إرادة الوجوب منه حينئذٍ تغاير مدلولات تلك الأوامر مع وحدة سياقها، وهو خلاف ظهور السياق الواحد في إرادة المعنى الواحد من الجميع.

وأما على القول الثاني: فالوجوب ثابت في الباقي؛ لعدم كونه دخیلاً في مدلول اللفظ لتشمل وحدة المعنى في الجميع.

وكذلك الحال على القول الثالث؛ لأنّ التفكيك بين الأوامر وكون بعضها وجوبية وبعضها استحبابية لا يعني -على هذا القول- تغاير مدلولاتها، بل كلّها ذات معنى واحد؛ ولكنّه اريد في بعضها مطلقاً وفي بعضها مقيداً.^١

ثمرة الخلاف بين مسالك الدلالة على الوجوب

وصل بنا الكلام إلى الثمرة العملية المترتبة على اختلاف المسالك في تفسير الوجوب. فقد يُقال: هناك اتفاق بين المسالك على دلالة المادة أو الصيغة على الوجوب. وإنّما النزاع في تخريج ذلك. فلا ثمرة في هذا البحث. ولكنّ المصنف ذكر ثمرة عملية لهذا البحث، وذلك أنّ المولى إذا أتى بمادة الأمر أو صيغته وعلمنا أنّه أراد بها الاستحباب. فإطلاق الصيغة وإرادة الاستحباب بنحو الإرادة الاستعمالية الحقيقية؟ أم بنحو الاستعمال المجازي؟ يختلف الجواب باختلاف المسالك.

فبناء على المسلك الأوّل يكون استعمال الأمر وإرادة الاستحباب بنحو الإرادة الاستعمالية استعمالاً مجازياً؛ لأنّه استعمال للأمر في غير ما وُضع له. فالواضع وضع الأمر مادّةً للطلب الوجوبي، والهيئة للنسبة الإرسالية الوجوبية. فالوجوب مدلول وضعي تصوريّ، واستعمال اللفظ في غيره مجاز. والحقيقة والمجاز من أعراض الإرادة الاستعمالية.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٩٦

وبناء على مسلك العقل استعمال الصيغة والمادة وإرادة الوجوب يكون استعمالاً حقيقياً؛ لأنّ غاية ما وُضع له الأمر الطلب. والوجوب والاستحباب ليسا مستفادين من الوضع بل من العقل. فإذا جاء المتكلم بقرينة على الترخيص استفيد الاستحباب، وكان استعماله فيما وُضع له.

وهكذا بناء على مسلك الإطلاق؛ لأنّ الوجوب مستفاد من الإطلاق لا الوضع. فإذا جاء المتكلم بقرينة مانعة من الإطلاق لم يرتفع المدلول الوضعي، بل ارتفع الإطلاق.

فما يدل على الاستحباب هادم للمدلول التصوري الوضعي بناء على المسلك الأوّل، ورافع لحكم العقل بناء على المسلك الثاني، ورافع للإطلاق على المسلك الثالث. والاستعمال في الأوّل حقيقيّ وفي الأخيرين مجازيّ.

إذا اتضح ذلك نقول في بيان الثمرة أنّه إذا وردت أوامر متعددة في سياق واحد، كما إذا قال المولى: «إذا قمت للصلاة فأقم واستعد من الشيطان وكبّر»، وعلمنا بقرائن خارجيّة أنّ بعض هذه الأوامر أريد بها الاستحباب، ولكن شككنا في وجوب التكبير، أصبح التمسك بظاهر صيغة «كبّر» لإثبات الوجوب؟

وينبغي أن يُعلم أنّ هنا صورتين:

صورة الأوامر المتعددة - كالمثال المذكور -، بلا فرق بين اتحاد الأوامر في المادة وبين اختلافها فيها،

وصورة الأمر الواحد المتعلق بأشياء متعددة، كما إذا قال: «اغتسل للجمعة والجنابة والزيارة».

والكلام في الصورة الأولى دون الثانية.

جواب هذا السؤال يختلف باختلاف المسالك؛

فبناء على المسلك الأوّل لا يبقى ظهور الأمر في الوجوب مع وجوده في سياق أوامر ثبت إرادة الاستحباب بها؛ لاختلال السياق. فيمكن التمسك بوحدة السياق لإثبات عدم إرادة الوجوب من المورد المشكوك. ولو أراد بالصيغة الوجوب للزم انثلام السياق الواحد. وهذا خلاف الظهور العرفي؛ إذ هناك ظهور عرفي في أنّ الدال الواحد متى تكرّر في سياق واحد، يكون المراد الاستعماليّ له واحدًا. ومقتضى وحدة المراد الاستعماليّ أنّ صيغة الأمر المتكررة يُراد بها الاستحباب في جميع الموارد.

ولو شككنا في كون السياق قرينة على الاستحباب، فلا أقلّ من كونه محتمل القرينيّة. وفي مورد احتمال قرينية الموجود لا تجري أصالة عدم القرينة - كما مرّ مرارًا-. فيكون الدليل مجملًا.

نعم. بناء على القرينية على الاستحباب نستكشف استحباب التكبير، فإذا جاء دليل آخر دال على وجوب التكبير لزم رفع اليد عن ظهور الثاني في الوجوب بقرينة الترخيص في الدليل الأوّل. ولا أقلّ من التعارض بين الدليلين. ونرجع إلى مقتضى القاعدة وهو عدم الوجوب.

أمّا بناء على الإجمال فيلزم إبقاء الدليل الثاني؛ لعدم قيام حجة المخالفة، والمجمل ليس حجة.

هذا كله بناء على مسلك الوضع. أمّا بناء على المسلكين الآخرين فلا نرفع اليد عن الظهور الأولي للصيغة؛ لأنّ الصيغة تدل على طبيعي الطلب أو طبيعي النسبة الإرسالية. والاستحباب والوجوب ليسا مستفادين من الوضع. بل من الإطلاق أو العقل. فالصيغة استعملت في «أقم واستعد» فيما وُضعت له، ووُجدت قرينة لرفع اليد عن الوجوب فيهما برفع حكم العقل أو بتقييد الإطلاق. وأمّا الثالثة فلما لم توجد فيها قرينة على الترخيص بقي حكم العقل أو الإطلاق على حاله. وهذا لا يوجب انثلام وحدة الصياغ؛ لأنّ الدال الواحد استعمل في الصيغ الثلاثة فيما وُضع له.

وإنّ شئت قلت: مقتضى الظهور السياقي المذكور وحدة المراد الاستعماليّ لذلك الدال الواحد لا وحدة المراد الجديّ. وبما أنّ الإطلاق والتقييد وحكم العقل يرجعان إلى تنقيح المراد الجدي للمتكلم لا الاستعماليّ، فالمهم المحافظة على المراد الاستعماليّ للدال المتكرر، وهو واحد. وإنّما الاختلاف بحسب المراد الجديّ.

وبعض الأعلام أنكر قرينة السياق في الحالة الأولى أيضًا. فقال ما دامت الأوامر متعددة - وإنّ جُمعت في جملة واحدة - لا دليل على لزوم وحدة المراد الاستعماليّ بينها. فالمسألة استظهارية.

وبعضهم عكس، وقال نسلم بوحدة السياق، ووحدة السياق تقتضي وحدة المراد الجدي لا الاستعمالي. فكما يجب حمل الصيغة على الاستحباب في باب الوضع، كذلك في باب الإطلاق وحكم العقل. والعرف يستهجن وجود أوامر متعددة في سياق واحد، يُراد ببعضها الوجوب وبعضها الآخر الاستحباب.

فتبين أنّ هنا ثلاثة مسالك: مسلك ينكر قرينة السياق. ومسلك يجعله قرينة على المراد الاستعمالي - وهو مختار المصنف -. ومسلك يجعله قرينة على المراد الجدي. ولا تظهر ثمرة بحثنا على المسلكين الأول والأخير. هذا تمام الكلام في الثمرة التي أفادها المصنف.

وهنا سؤال بناء على اقتضاء السياق وحدة المراد الجدي، لا بد من حمل الصيغة على الاستحباب بناء على مسلك الوضع والإطلاق. ولكن ما هو المحمل بناء على مسلك حكم العقل؟ أتقتضي وحدة السياق حمل الأمر الآخر على الاستحباب؟ أم لا مانع من حمل أحدهما على الاستحباب والآخر على الوجوب؟ من دون انثلام المراد الجدي.

قوله: «وعلم أنّ أكثرها أوامر استحبابية»:

يظهر من عبارة المصنف لزوم كون أكثر الصيغ في الاستحباب لترتب الثمرة المذكورة. أمّا إذا لم يتحقق عنوان "الأكثر" كما إذا قال المولى: «اغتسل للجنابة واغتسل للجمعة واغتسل للإحرام واغتسل للعيد»، ووقع الشك في

المراد بالصيغ، إلا قوله: «اغتسل للجمعة»؛ حيث أحرزنا إرادة الاستحباب به، لم يتحقق عنوان "الأكثر"، فلم تترتب الثمرة.

ولكن التعليل الآتي في الذيل -وهو قوله: «ظهور السياق الواحد في إرادة المعنى الواحد من الجميع»- أنّ الأكثرية لا دخالة لها في البحث. بل يكفي استعمال صيغة واحدة في الاستحباب. وما ذكره في الصدر ليس حيثية تقييدية بل هو الفرد الواضح.

ولذا قال في التقريرات:

ان مبنى الفقهاء عادة في الفقه على انه إذا وردت أوامر عديدة في سياق واحد و عرفنا من الخارج استحباب بعضها اختل ظهور الباقي في الوجوب على القول بوضع الأمر للوجوب إذ يلزم من إرادة الوجوب منه حينئذ تغاير مدلولات تلك الأوامر مع ظهور وحدة السياق في إرادة المعنى الواحد من الجميع، و اما بناء على مسلك حكم العقل فجميع الأوامر مستعملة في معنى واحد و هو الطلب و الوجوب حكم [٢٥] عقلي خارج عن مدلول اللفظ مبني على تمامية مقدمة أخرى هي عدم الترخيص و التي تمت بالنسبة لبعضها دون بعض من دون ان يخل ذلك بالسياق و كذلك الحال على مسلك الإطلاق لأن المعنى المستعمل فيه واحد على كل حال لكنه أريد في بعضها المقيد بدال آخر كما هو محقق في بحوث المطلق والمقيد.^١

^١ البحوث: ج ٢: ص ٢٤-٢٥

نعم ذهب جمع من الأعلام إلى أنّ هذه الثمرة مسلّمة في مورد الأوامر الكثيرة
المحرز إرادة الاستحباب بها.
وعلق السيد الهاشمي في الهامش على البحوث:

اللهم إلّا ان يدعي ان وحدة السياق يشكل ظهورًا في وحدة الأوامر الواردة
في سياق واحد من حيث الملاك والمدلول الجدي أيضًا فيصالح لأن يكون
ذلك قرينة على عدم تمامية الإطلاق في باقي الأوامر أيضًا. وهذا جار في
الثمرّة القادمة أيضًا.^١

^١ البحوث: ج ٢: ص ٢٥: الهامش

الأوامر الإرشادية:

ومهما يكن فالأصل في دلالة الأمر أنّه يدلّ على طلب المادة وإيجابها، ولكنّه يستعمل في جملة من الأحيان للإرشاد، فالأمر في قولهم: «استقبل القبلة [٩٧] بذيحتك» ليس مفاده الطلب والوجوب؛ لوضوح أنّ شخصاً لو لم يستقبل القبلة بالذبيحة لم يكن آثماً، وإنّما تحرم عليه الذبيحة. فمفاد الأمر إذن الإرشاد إلى شرطية الاستقبال في التذكية.

وقد يعبر عن ذلك بالوجوب الشرطي، باعتبار أنّ الشرط واجب في المشروط. والأمر في «اغسل ثوبك من البول» ليس مفاده طلب الغسل ووجوبه، بل الإرشاد إلى نجاسته بالبول، وأنّ مطهره هو الماء. وأمر الطبيب للمريض باستعمال الدواء ليس مفاده إلّا الإرشاد إلى ما في الدواء من نفع وشفاء.

وفي كلّ هذه الحالات تحتفظ صيغة الأمر بمدلولها التصوريّ الوضعي -وهو النسبة الإرسالية-، غير أنّ مدلولها التصديقيّ الجدّي يختلف من موردٍ إلى آخر.^١

^١ الحلقة الثالثة: ص ٩٦-٩٧

كان البحث في الثمرة على المسالك المختلفة في استفادة الوجوب من الأمر. وتعرضنا لمورد تعدد الأوامر ولم يتعرض المصنف لمورد اتحاد الأمر وتعدد المتعلقات - كما إذا قيل: «اغتسل للجمعة والجنابة» وعلمنا أنّ غسلة الجمعة غير واجب، وشككنا في الجنابة-.

أمّا على مسلك الوضع فقد عُلم استعمال «اغتسل» مجازاً في الاستحباب، فلا بد من حمله على الاستحباب في الموضوع الآخر أيضاً؛ لوحدة اللفظ. وإلا لاستعمل اللفظ الواحد في معنيين. وذلك إمّا ممتنع وإما خلاف الظاهر. ومن هنا يتضح الفرق بين هذا المورد وبين وجود أوامر متعددة؛ لأنّ النكته في رفع اليد عن الوجوب هناك وحدة السياق، وذكر النقاش في قرينة السياق. أمّا هنا فليست النكته قرينة السياق.

أمّا على مسلك حكم العقل فالنكته هي المتقدمة؛ لأنّ الصيغة لم توضع إلا للنسبة الإرسالية. الوجوب والاستحباب أحكام عقلية. فلو جاء ترخيص في مورد الجمعة يقول العقل: اقترن الأمر بالأوّل بما يدل على الترخيص. ولم يرد الترخيص بلحاظ الجنابة. ولا مشكلة في انتزاع معنيين؛ لأنّ الوجوب والاستحباب ليسا مفادين للفظ، بل المستعمل فيه اللفظ واحد.

وهكذا بلحاظ الإطلاق، فنرفع اليد عن الإطلاق بلحاظ الجمعة دون الجنابة. ومع عدم قيام القرينة على التقييد نستفيد الوجوب بالنسبة إلى الجنابة. ولا محذور فيه.

الأمر الإرشاديّ

لم يبحث الأصوليون هذا البحث مفصلاً مستقلاً. وتعرض المصنف له هنا باختصار. والبحث حقيق بالتعميق. ول بعضهم - كصاحب المنتقى - نكات مرتبطة بالأوامر الإرشادية، لا بد من فرزها وبحثها.

وعلى كل حال فالأمر مولوي وإرشادي، والمولوي حقيقي وطريقي. أمّا المولوي فهو الحكم أو الخطاب الصادر بداعي الملووية، ففيه أعمال للملووية.

وينبغي أن يُعلم أن الأمر المولوي ليس مقيّداً بالبعث والتحريك، بل يشمل الأحكام الوضعية.

والمراد بالمولوي الحقيقي - كما مرّ في بحث حقيقة الأحكام الظاهرية - هو الحكم الناشئ من مصالح ومفاسد في متعلقه. فالمولى لاحظ في شرب الخمر مفسدة، فأنشأ حكم الحرمة. فالحكم ناشئ من مفسدة في المتعلق.

والمراد بالمولوي الطريقي هو الحكم الذي يصدر من المولى ولكن مبادئه ليست في متعلقه نفسه، بل يُنشئه المولى للحفاظ على الملاك الواقعي الأهم. ومن أوضح أمثله الأحكام الظاهرية المجعولة لحفظ الملاك الواقعي الأهم.

وأما الإرشادي فيقابل المولوي، وهو الخطاب الصادر بداعي إلفات المخاطب إلى مُرشد إليه. كقول الطبيب للمريض: «لا تشرب الحامض».

وفي كلام المصنف هنا مطلبان:

المطلب الأول: الخطاب الإرشادي قد يكون إرشاداً إلى الجزئية أو المانعية أو الشرطية - كقول المولى: «اركع في الصلاة» و «لا تلبس ما لا يؤكل لحمه في

الصلاة» و «طَهَّر الثوب للصلاة»- فيكون الاختلاف بلحاظ المرشد إليه. وحمل الخطاب على الإرشادية خلاف القاعدة؛ لأنَّ الأصل في الخطابات الحمل على الملوئية.

والمراد بهذا الأصل أصالة التطابق بين الدلالات الثلاث -الجدي والاستعماليّ والتصوّريّ-؛ لأنَّ الخطاب الإرشاديّ يحتاج إلى مؤنة زائدة هي عدم مطابقة المدلول الجديّ للمدلول التصوّريّ؛ فإنَّ صيغة الأمر في «صلّ» من المولى موضوعة للنسبة الإرسالية، ومقتضى تطابق المراد الاستعماليّ بها والمعنى الموضوع له اللفظ أن يستعملها المولى في المعنى الحقيقي. وكذا مقتضى التطابق بين المراد الجديّ وبين المراد التصوّريّ. بخلاف مثل «لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه»؛ فإنَّ الغرض منه ليس البعث نحو تحقيق الفعل في الخارج. بل حقيقته الإخبار عن قضية ما، وهي مانعية وبر ما لا يؤكل لحمه عن الصلاة. فالمراد الجديّ مختلف عن المراد التصوّريّ.

فمقتضى التطابق حمل الأمر على الملوئية. وإذا دار الأمر بين ما فيه التطابق وبين ما ليس فيه التطابق كان عدم التطابق محتاجاً إلى قرينة زائدة.

ولهذا يحتاج الحمل على الإرشاد إلى بيان النكته، فيقال في: «استقبل بذبيحتك القبلة» هذا الأمر إرشاديّ؛ لأنّه من البعيد أن يكون الذبح دون استقبال القبلة محرّماً مع كون اللحم مذكّي. وهكذا حرمة لبس ما لا يؤكل لحمه. وهكذا الأمر والنهي في المركبات؛ فإنّهما ظاهران في الإرشادية. وكذا في مثل قوله: ﴿أطيعوا الله ورسوله﴾؛ للزوم الدور من الملوئية. وكذا احتفاف

الخطاب بمرتکز عقليّ أو عقلائيّ في رتبة سابقة، فيتلقى العرف الخطاب إرشادًا إلى ما هو ثابت في الرتبة السابقة.

المطلب الثاني: عرفنا أنّ الأمر الإرشاديّ خلاف التطابق. فهل الأوامر الإرشاديّة من قبيل الاستعمال المجازيّ؟

وقع بينهم الخلاف، وهو بحث سيّال بحثه البيانون والأصوليون. فإذا جاء المتكلم بالاستفهام وأراد التعجيز -مثلاً-، أيكون استعماله مجازيًّا؟ المعروف بين البيانين أنّ الاستعمالات مجازيّة؛ لأنّ الاستفهام موضوع لطلب الفهم، فاستعماله في التعجيز مثلاً استعمال مجازيًّا. وهكذا جميع الاستفهامات الواردة عن البارئ -تبارك وتعالى-. وهذا ما بنى عليه بعض الأصوليّين المتقدمين.

إلا أنّ المحققين من الأصوليّين المتأخرين قالوا بأنّ هذه الاستعمالات كلّها حقيقية، وإنّما الاختلاف في الداعي والغرض المرتبط بمرحلة الإرادة الجديّة. فتارة يستعمل المتكلم الاستفهام في طلب الفهم لداعي رفع الجهل، فيتحد الداعي -أي: المراد الجديّ- مع المعنى المستعمل فيه. وأخرى يستعمله في طلب الفهم بداعي التعجيز أو الاستهزاء. فالاختلاف في الداعي والمراد الجدي لا المراد الاستعماليّ.

فالأمر الإرشاديّ إرسال بداعي إراءة المرشد إليه للمخاطب. ومرجع المراده الجديّ به إلى الإخبار.

وهذا ما ذهب إليه الماتن.

وهناك بحث في هذه النقطة: أختلف النظرية باختلاف المسالك في الوضع -

كمسلك التعهد ومسلك القرن الأكيد-؟

لاحظ المباحث للمبحث الآتي.^١

قوله: «ليس مفاده الطلب والوجوب»:

بلحاظ المدلول الجدي لا التصوريّ.

^١ المباحث: ج ٢: ص ١١٣

١٤٠ - الجملة الخبرية المستعملة للطلب ١

١٤٤١/١١/٢٨ الاثنين

القسم الثاني: ما يدل على الطلب بالعناية

ونقصد به: الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب، والكلام حولها يقع في مرحلتين:

الأولى: في تفسير دلالتها على الطلب مع أنّها جملة خبرية مدلولها التصوريّ يشتمل على صدور المادة من الفاعل، ومدلولها التصديقيّ قصد الحكاية، فما هي العناية التي تعمل لإفادة الطلب بها؟

وفي تصوير هذه العناية وجوه:

الأول: أن يحافظ على المدلول التصوريّ والتصديقيّ معاً، فتكون الجملة إخباراً عن وقوع الفعل من الشخص، غير أنّه يقيّد الشخص الذي يقصد الحكاية عنه بمن كان يطبّق عمله على الموازين الشرعية، وهذا التقييد قرينته نفس كون المولى في مقام التشريع، لا نقل أنباءٍ خارجية. [٩٨]

الثاني: أن يحافظ على المدلول التصوريّ وعلى إفادة قصد الحكاية، ولكن يقال: إنّ المقصود حكايته ليس نفس النسبة الصدورية المدلولة تصوّراً، بل

أمر ملزوم لها وهو الطلب من المولى، فتكون من قبيل الإخبار عن كرم زيدٍ
بجملة «زيد كثير الرّماذ» على نحو الكناية.

الثالث: أن يفرض استعمال الجملة الخبرية في غير مدلولها التصوريّ الوضعيّ؛
مجازًا. وذلك بأن تستعمل كلمة «أعاد» أو «يعيد» في نفس مدلول «أعد»
-أي: النسبة الإرسالية-.

ولا شكّ في أنّ الأقرب من هذه الوجوه هو الأول؛ لعدم اشتماله على أيّ
عنايةٍ سوى التقييد الذي تتكفل به القرينة المتّصلة الحالية.^١

الجملة الخبرية المستعملة في الطلب

وصلنا إلى تخرّيج دلالة الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب لإفادة
الوجوب، كما إذا سأل شخص عن حكم الاستدبار في الصلاة، فأجابه
الإمام -عليه السلام- بقوله: «يعيد صلاته»؛ فإنّها جملة خبرية ولكن يُستفاد
منها لزوم الإعادة.

ولا إشكال في صحة هذا الاستعمال. وتكون استفادة الوجوب بقرينة ظهور
الحال في كون المتكلم في مقام إعمال الملوّية. وهذا كله مما لا إشكال فيه.
وإنّما الكلام في جهتين: تخرّيج دلالاته على الطلب، واقتضائه للوجوب أو
للجامع بينه وبين الاستحباب.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٩٧-٩٨

تخريج دلالتها على الطلب

هنا ثلاث بيانات لتخريج دلالة الجملة الخبرية على الطلب:

التخريج الأول: الالتزام بالمحافظة على المدلول التصوري والمدلول التصديقيّ الأول والثاني للجملة. فالجملة الخبرية موضوعة للنسبة الحكائية الإخبارية. ولا تصرّف في المداليل الثلاثة عند الاستعمال في الطلب. وإنما العناية المبذولة تقييد المخبر عنه بأنه سنخ فاعل يطبّق عمله على وفق الموازين الشرعيّة. فكأنّ الإمام -عليه السلام- يقول: الإعادة تصدر في الخارج من الفاعل المطبّق لعمله على وفق الموازين الشرعيّة. ويُستفاد منه الفراغ عن وجود تشريع للمولى في رتبة سابقة. وتصدي المكلف امتثال لذلك التشريع.

ولا يلزم من هذا الإخبار الكذب، بأنّ يُقال قد يمثّل الشخص وقد لا يمثّل؛ لأنّ نفس تقييد المخبر عنه بأنه يُطبّق عمله على الشرع تقتضي أنّ تكون الجملة صادقة. ولو لم تصدر الإعادة لم يكن مطبّقًا عمله على الشرع، وهذا خلف التقييد.

فإنّ قلت: هذا الوجه فيه تقييد للمُخبر عنه. فما هي القرينة على هذا القيد؟ فالجملة الخبرية لا يستفاد منها النسبة الصدورية من فاعل خاص مقيد بكون عمله على طبق الموازين الشرعية. بل يستفاد منها صدور المادة من فاعل ما، قلنا: التقييد الرافع للإطلاق تارة يكون بقيد لفظي، وأخرى بقيد غير لفظي -كالارتكاز والقرينة السياقية والقرينة الحالية-. ولا قيد لفظيًا في المقام، ولكنّ لنا قيدًا مستفادًا من القرينة المقامية وهي قرينة عامّة في هذه الخطابات التي

تصدر من المشرّع. وهي أنّه ليس في مقام الإخبار والتقصيص، بل في مقام إعمال الملوّية. ونفس مقام التشريع يقتضي كون الشخص المخبر عنه مطبّقاً لعمله على الشرع.

وإنّ شئت قلت: هذا التقييد يكون ملازماً لكون الإعادة مطلوبة للشارع. فالإخبار يدل بالملازمة على الطلب. فلا بد من تضيق دائرة الإخبار إلى كونه عن سنخ مكلف يطبّق عمله على الشريعة. وهذا التضيق من باب ظهور حال المتكلم في إعمال الملوّية.

التخريج الثاني: نحافظ على المدلولين التصوري والاستعمالي، ولكن يقع التصرف في المراد الجدي؛ فإنّ الجملة الخبرية المستعملة في الطلب داخلة في الكناية. والمراد بالكناية إطلاق اللازم وإرادة الملزوم والعلة.

فعندما يقول المتكلم: «زيد كثير الرماد» يريد الإخبار عن الكرم الذي هو ملزوم كثرة الرمان. وكذا في المقام: الإعادة الصادرة من المكلف لازم وجود الطلب من الشارع. فأطلق الشارع اللازم -وهو النسبة الصدوريّة- وأراد الملزوم -وهو النسبة الإرساليّة-.

وما عليه التحقيق أنّ الكناية استعمال حقيقي، وغايته أنّ فيه تصرفاً في المدلول الجدي. وهناك نظريات ثلاث أخرى في الكناية.

ومن هنا يتضح الفرق بين هذا التخريج وبين التخريج السابق؛ فإنّ التقييد حصل في الوجه السابق للفاعل، والتصرف هنا في تمام الجملة.

والمصحح للكناية أنّ النسبة الصدورية كثيراً ما تنشأ من طلب المولى وتحريكه، فيصح للمتكلم أن يُخبر عن النسبة الإرسالية -التي هي الملزوم- بلسان الإخبار عن اللازم. وهذا ما يُسمّى بالكناية.

التخريج الثالث: استعملت الجملة في غير ما وُضعت له، فالاستعمال مجازي. فاستعملت النسبة الصدورية في النسبة الإرسالية. وهذا ما عليه مشهور القدماء.

وهناك تخريجان آخران ذكرهما في المباحث.^١

مختار المصنف: الوجه الأخير أضعف الوجوه وأبعدها؛ لأنّا كلما تمكّنّا من المحافظة على كون الاستعمال حقيقياً، كان التصرف في رتبة الاستعمال خلاف الظاهر، وخرقاً لظهور حال المتكلم في استعمال اللفظ فيما وُضع له. والصحيح من الوجهين الأولين أوّلهما؛ لعدم خرقه لأيّ ظهور من الظهورات. بعكس الوجه الثاني المبني على خرق التطابق بين الإرادة الجديّة وبين الإرادة الاستعماليّة.

فأصحاب الاتجاه الأوّل التزموا بالتطابق وارتكبوا التقييد. وليس التقييد مخالفة للظهور؛ لوجود قرينة متصلة عليه. فأقرب الوجوه هو الأوّل، ثم الثاني، ثم الثالث.

تنبيهات:

^١ المباحث: ج ٢: ١١٥

التنبيه الأول: يأتي هذا البحث على جميع المسالك في الوضع؟ أم يختص ببعضها دون البعض؟

أفاد السيد الخوئي أنّ مسلك التعهد في غنى عن هذا البحث؛ لأنّ الجملة الخبرية من سنخ الجمل التامة، والجمل التامة بناء على مسلك التعهد موضوع للمدلول التصديقيّ الثاني - أي: الجديّ - من أوّل الأمر. ففرق بين «يعيد» الخبرية وبين «يعيد» الإنشائيّة من رتبة المعنى الموضوع له كلّ منهما؛ لأنّ الخبرية موضوعة للنسبة الصدورية، والإنشائيّة موضوعة للنسبة الإرساليّة. فلا فرق بين «يعيد» الإنشائيّة وبين «أعدّ». وإنّما نحتاج إلى العناية إذا بنينا على أنّ الجملة الخبرية موضوعة للإخبار والحكاية وإنّ استعملت في الطلب. وتعرّض السيد المصنف لمسلك أستاذه في المباحث:

المسلك الثاني: هو مسلك السيد الأستاذ - دامت بركاته - حيث اختار: أنّ دلالة الجملة الخبرية على الطلب ليست من باب استعمالها في معناها الموضوع له الأصلي وإرادة الطلب بشيء من المناسبة، وإنّما استعملت في معنى جديد ابتداء. وقد انساق إلى ذلك على أساس مبناه في الوضع، حيث يرى أنّ الموضوع له هو المدلول التصديقيّ ابتداء، لا المدلول التصوري، والمدلول التصديقيّ في الجملة الخبرية حينما تستعمل بداعي الإخبار مباين له فيها حينما تستعمل بداعي الطلب والإنشاء، وقد استشهد لكون الجملة الخبرية منسلخة عن معناها رأساً حينما تستعمل بداعي الطلب بأنه لو كان مدلولها الأصلي محفوظة في موارد الطلب، للزم جواز استعمال كل جملة خبرية في مقام

الإِنْشاء والطلب، مع أننا نرى بالوجدان أن الجملة الاسمية لا تستعمل في ذلك، وكذلك الجملة الفعلية إذا كان فعلها بصيغة الماضي، إلا إذا وقع جزاء في جملة شرطية، كأن يقال: «إذا قهقهه في صلاته، أعاد الصلاة». وأما الفعل المضارع فيصح استعماله في الطلب مطلقاً، فيقال مثلاً: «يعيد» أو «يسجد سجدتي السهو» ونحو ذلك، فلو كان المصحح للاستعمال المناسبة بين [١١٩] الطلب والجملة الخبرية، فأى فرق بين جملة وجملة؟^١

راجع المحاضرات أيضاً.

قوله: «يشتمل على صدور المادة»:

أي: النسبة الصدوريّة.

قوله: «ومدلولها التصديقي قصد الحكاية»:

التصديقي الأوّل قصد إخبار هذه النسبة الصدوريّة، والتصديقيّ الثاني قصد إخبار هذه النسبة الصدوريّة جدّاً.

قوله: «يقيّد الشخص الذي» إلى آخره:

^١ المباحث: ج ٢: ص ١١٨-١١٩

ولا يلزم من هذا التقييد الكذب؛ لأنّه إخبار عن وعاء مخصوص -وهو المطبّق لعمله على الموازين الشرعية- بالإعادة. ولكن يلزم من التقييد مطلوبة الإعادة.

قوله: «أيّ عنايةٍ سوى التقييد»: الاستثناء منفصل؛ لأنّ التقييد لا يُعتبر عنايةً.

١٤١- الجملة الخبرية المستعملة في الطلب ٢ - النهي

١٤٤١/١٢/١ - الأربعاء

الثانية: في دلالتها على الوجوب، أمّا بناءً على الوجه الأول في إعمال العناية فدلالتها على الوجوب واضحة؛ لأنّ افتراض الاستحباب يستوجب تقييدًا زائدًا في الشخص الذي يكون الإخبار بلحاظه؛ إذ لا يكفي في صدق الإخبار فرضه ممّن يطبّق عمله على الموازين الشرعية، بل لا بدّ من فرض أنّه يطبّقه على أفضل تلك الموازين.

وأمّا بناءً على الوجه الثاني فتدلّ الجملة على الوجوب أيضًا؛ لأنّ الملازمة بين الطلب والنسبة الصدورية المصحّحة للإخبار عن المنزوم ببيان اللازم إنّما هي في الطلب الوجوبي، وأمّا الطلب الاستحبابي فلا ملازمة بينه وبين النسبة الصدورية، أو هناك ملازمة بدرجةٍ أضعف.

وأمّا بناءً على الالتزام بالتجوّز في مقام استعمال الجملة الخبرية - كما هو مقتضى الوجه الأخير - فيشكل دلالتها على الوجوب، إذ كما يمكن أن تكون مستعملةً في النسبة الإرسالية الناشئة من داعٍ لزوميّ، كذلك يمكن أن تكون مستعملةً في النسبة الإرسالية الناشئة من داعٍ غير لزومي. [٩٩]

وكلّ ما قلناه في جانب مادّة الأمر وهيئته، والجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب يقال عن مادّة النهي وهيئته والنفي الخبريّ المستعمل في مقام النهي، غير أنّ مفاد الأمر طلب الفعل، ومفاد النهي الزجر عنه.

وكما توجد أوامر إرشادية توجد نواهٍ إرشادية أيضاً، والمرشد إليه: تارةً يكون حكماً شرعياً، كالمانعية في: «لا تصل فيما لا يؤكل لحمه»، وأخرى نفى حكمٍ شرعيٍّ من قبيل: «لا تعمل بخبر الواحد»؛ فإنّهُ إرشاد إلى عدم الحكم بحجّيته، وثالثةً يكون المرشد إليه شيئاً تكوينيّاً، كما في نواهي الأطباء للمريض عن استعمال بعض الأطعمة إرشاداً إلى ضررها.^١

كان الكلام في التعقيب على ما أفاده المصنف:

التنبيه الثاني: أيأتي هذا البحث على مسلك المصنّف؟ يظهر من المصنف هنا وفي المصنف أنّه يأتي على مسلكه أيضاً.^٢ وقد صرّح في التقريرين أنّ البحث لا يأتي على مسلك السيد الخوئيّ خلافاً لباقي المسالك.

ولكن قد يُقال لا يتأتى هذا البحث على مسلكه؛ لأنّه فرّق بين الجملة الإنشائيّة وبين الجملة الخبريّة على ثلاثة مسالك. وكان مسلكه أنّ الفرق بينهما في المدلول التصوريّ والمدلول الموضوع له اللفظ. ف «بعت» الخبرية والإنشائيّة مختلفان في المدلول التصوريّ الوضعي، خلافاً لآخوند الزاهد إلى وحدة المعنى واختلاف المراد الجديّ. فالمصنف يرى الخبرية موضوعة لنسبة منجّزة متحقّقة، هي نسبة البيع إلى البائع. ويرى الإنشائيّة موضوعة للنسبة التي يُنظر إليها بما يُراد إنجازها. فليست الإنشائيّة موضوعة للنسبة الإخباريّة.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٩٨-٩٩

^٢ المباحث: ج ٢: ص ١١١

البحوث: ج ٢: ص ٥٥

ولا معنى لأن يُقال باستعمال «يعيد» يُراد به تقييد المخبر عنه على هذا المسلك.

التنبيه الثالث: ما اختاره الماتن -وهو الوجه الأول- ذكره المحقق الإيرواني في كتابه "الأصول في الأصول"،^١ وقال أن الجملة الخبرية مستعملة في معناها الحقيقي بداعي الإخبار عن تحقق الفعل خارجًا، لكن لا من كل شخص، بل يقيّد موضوعه بمن يريد أن يعمل بقانون الشرع.

وأما الوجه الثاني فقد أشار إليه المحقق العراقي^٢ وإن اختار وجهًا آخر. وقد يورد على الوجه الأول الذي ذكره المحقق الإيرواني واستقر به المصنف بأن القرينة لا يمكن استفادتها من مقام إعمال الملووية. فلا يفهم من تكلم المتكلم بما هو مولى أن الشخص يريد تطبيق عمله على الموازين الشرعية. فالعناية المذكورة غير واضحة.

التنبيه الرابع: الصياغة التي ذكرها السيد المصنف في المسلك الأول من المحافظة على الدلالات الثلاث غير مقبولة. نعم إن قلنا بوجود عناية بالتصرف في المراد الجدّي أمكن قبول هذا الوجه؛ لأنّ من يتكلم بهذه الجملة غرضه النهائي ليس الإخبار، بل الطلب.

فهذا إشكال آخر زيادة على الإشكال السابق على هذا المسلك.

^١ الأصول في الأصول: ج ١: ص ١٥٠

^٢ نهاية الأفكار: ج ١: ص ١٨٠

ولو تنزلنا وقلنا إنّ المراد الجدي هو الإخبار، فمن أين يُستفاد الطلب؟ إنّ قيل: من لازم الإخبار، قلنا: هذا يستلزم وجود عنايتين: الأولى تقييد المخبر عنه بأنّه شخص يطبّق فعله على الموازين الشرعيّة، والثانية أخذ لازم تقييد المخبر عنه.

وإنّ قيل: استعمل المتكلم الجملة فيما وُضع له وإثما أراد الإنشاء جدًّا، كان هذا المسلك نظير المسلك الثاني -وهو القائل بالكناية- . ولا أولويّة لأحد المسلكين على الآخر، غايته أنّ أحدهما من باب الكناية والآخر ليس كذلك.

دلالة الجملة الخبرية على الوجوب

تحديد هذا البحث مرتبط بتحديد دائرة العناية التي استفيد منها الطلب. فلا بد من الرجوع إلى المسالك الثلاثة السابقة:

المسلك الأوّل: العناية التي بُذلت في المسلك الأول عناية التقييد، فيُستفاد من الجملة الخبرية الوجوب، لا الجامع الأعم منه ومن الاستحباب؛ لأنّ الجامع يفترض تقييدًا زائدًا على ما ذكرنا ولا يكفي له مجرد كون المخبر عنه ممّن يطبّق عمله على وفق الموازين الشرعيّة؛ لأنّ من يترك المستحبات ويأتي بالواجبات يصدق عليه أنّه يطبّق عمله على وفق الموازين الشرعيّة؛ إذ لا مخالفة لترك المستحب للموازين. فلكي يكون الطلب شاملاً للاستحباب لا بدّ من تقييد زائد، وهو بأن يُقال: المخبر عنه هو الشخص الذي يطبّق عمله وسلوكه على أفضل الموازين الشرعيّة وأكملها. وهذه الأفضلية والأكمالية تقييد زائد يحتاج إلى مؤنة زائدة.

المسلك الثاني: العناية المبذولة على هذا المسلك هي الكناية، والكناية مبنية على الملازمة بحيث ينتقل الذهن من الملزوم إلى اللازم. والمستفادة على هذا المسلك أيضًا اللزوم، لا جامع الطلب؛ لأنّ الملازمة إنّما هي بين صدور الفعل في الخارج وبين النسبة الإرساليّة. والطلب الاستحبابي لا يلازم الصدور؛ لأنّ فيه ترخيصًا في الترك، فلا تأتي فكرة الكناية. أو يُقال: هناك ملازمة بينهما، ولكنّها ضعيفة. بمعنى أنّ استدعاء الطلب الاستحبابي للصدور استدعاء ضعيف. فالصدور في الخارج معلول للطلب الوجوبيّ. والكناية مبنية على الملازمة الواضحة الجليّة.

المسلك الثالث: الجملة الخبرية يُستفاد منها الجامع الأعمّ من الوجوب والاستحباب على مسلك المجاز، ولا يُستفاد خصوص الوجوب؛ لأنّ المتكلم يستعمل الجملة في غير ما وُضعت له -وهو الطلب-. والطلب يناسب ما بداع لزوميّ وما ليس بداع لزوميّ.

فغاية ما يُستفاد من هذا المسلك طبيعيّ الطلب.

النواهي

يأتي كلّ ما ذكرناه في الأوامر هنا أيضًا، والأبحاث مشتركة، سواء في المادة أم الهيئة أم الجملة الخبرية المستعملة في النهي. نعم هناك كلام في الموضوع له صيغة النهي، وهنا ثلاثة مباني:

المبنى الأوّل: موضوع لطلب ترك الفعل. غايته أنّ متعلّق الطلب الترك. فمعنى «لا تشرب الخمر»: أطلب منك ترك شرب الخمر.

وبناء على هذا المسلك لا فرق بين صيغتي الأمر والنهي في أنَّهما أمران وجوديان، وتدلّان على النسبة الإرساليّة. غايته أنَّ متعلق الأمر وجوديّ، ومتعلق النهي عدميّ.

المبنى الثاني: النهي طلب الكفّ بنحو المعنى الحرفيّ، لا طلب الترك. والفرق بينهما أنَّ الكفّ أمر وجوديّ، والترك أمر عدميّ. وأحد أسباب العدول عن المبنى الأوّل دعوى استحالة تعلّق الطلب بالأمر العدميّ؛ حيث إنّ العدم بطلان محض ولا معنى لتعلق الطلب بالعدم. بل قد يُقال: تحصيل للحاصل. أمّا الكفّ ففعل النفس. وهو يقتضي وجود داعٍ نفسيّ ثم إيجاد الزجر. ولذا قالوا أنَّ ترك المحرّم إنّما يتحقّق إذا تحقّق الكفّ، ويتحقّق الكفّ مع وجود داعي المعصية. وإلا فهو ترك وجدائيّ، وليس امتثالاً لترك المحرّم.

المبنى الثالث: النهي ليس طلباً، بل زجر عن الفعل. وتعلق الزجر الفعل. فلا يريد المولى طلب ترك شرب الخمر، بل الانزجار عن شرب الخمر؛ لما فيه من المفسدة. وهذا هو المحقّق بين الأصوليّين.

هذا تمام الكلام في النهي، وبعد ذلك يرجع المصنف إلى بحثين من أبحاث الأوامر، هما الفور والتراخي، والمرة والتكرار.

بسم الله الرحمن الرحيم

١٤٢ - الفور والمرة

١٤٤١/١٢/٢ - الخميس

ثم إنَّ الأمر لا يدلُّ على الفور، ولا على التراخي، أي أنَّه لا يستفاد منه لزوم الإسراع بالإتيان بمتعلِّقه، ولا لزوم التباطؤ؛ لأنَّ الأمر لا يقتضي إلاَّ الإتيان بمتعلِّقه، ومتعلِّقه هو مدلول المادَّة، ومدلول المادَّة طبيعيُّ الفعل الجامع بين الفرد الآنيِّ والفرد المتباطئ فيه.

كما أنَّ الأمر لا يدلُّ على المرَّة، ولا على التكرار، أي أنَّه لا يستفاد منه لزوم الإتيان بفردٍ واحدٍ أو بأفرادٍ كثيرة، وإنَّما تلزم به الطبيعة، والطبيعة بعد إجراء قرينة الحكمة فيها ثبت إطلاقها البدلي، فتصدَّق على ما يأتي به المكلف من وجودٍ لها، سواء كان في ضمن فردٍ واحدٍ أو أكثر.

فلو قال الأمر: «تصدَّق» تحقَّق الامتثال بإعطاء فقيرٍ واحدٍ درهمًا، كما يتحقَّق بإعطاء فقيرين درهمين في وقتٍ واحد.

وأما إذا تصدَّق المكلف بصدقتين مترتبتين زمانًا، فالامتثال يتحقَّق بالفرد الأول خاصَّة.^١

الفور والتراخي

هنا أربعة أقوال:

أ. دلالته على الفور

ب. دلالته على التراخي

^١ الحلقة الثالثة: ص ٩٩

ت. كونه مشتركاً لفظياً بين الفور وبين التراخي

ث. عدم وضعه للفور ولا للتراخي

وما عليه أكثر الأصوليين الأخير.

والمراد بالفور هو الإتيان بالفعل في أوّل أزمنة الإمكان عرفاً. فإذا قال المولى لعبده: «صلّ» كانت الفورية بمعنى الإتيان بالصلاة في أوّل أزمنة إمكانها ولزوم ذلك. وليس الفورية عقلية بل عرفية.

وأما التراخي فهو الإتيان به في غير زمان الفور عرفاً.

فالكلام عندهم في لزوم الفور وجواز التراخي. ولم يدّع أحد لزوم التراخي، وإنْ عُيِّر به في بعض الكلمات تسامحاً.

وهذا البحث من مختصات بحث الأوامر ولا يُبحث في النواهي؛ لأنّ المطلوب بالنهاي إعدام الطبيعة، وذلك يقتضي إعدام جميع الأفراد، فلا معنى للبحث عن الفور أو التراخي.

والمصنف اختار تبعاً للمشهور المسلك الرابع، وأفاد في وجهه أنّ للأمر مادة وهيئة. والفور أو التراخي إمّا أن يكون مستفاداً من الهيئة وإمّا أن يكون مستفاداً من المادة. ولا يدل أيّ منهما على ذلك. فالمادّة في «صلّ» طبيعيّ الصلاة. والهيئة هي النسبة الإرسالية. فغاية ما يُستفاد من المادّة الطبيعيّ، دون قيد الفور أو التراخي. وغاية ما يُستفاد من الهيئة البعث نحو المادّة. والفور والتراخي أمر زائد يحتاج إلى قرينة. ولا تتكفل به المادة ولا الهيئة.

فالمتبادر عرفاً من صيغة الأمر البعث نحو المادة لا بشرط من جهة الفور أو التراخي.

نعم. ذهب جمع إلى دلالة الأمر على الفور لقريضة عامّة ملازمة للأمر، نظير قوله -تعالى-: ﴿وسارعوا إلى مغفرة من ربكم﴾. والمراد بالمسارعة إلى المغفرة: المسارعة إلى أسباب المغفرة؛ لأنّ المغفرة فعل للمولى. ومن أوضح مصاديق أسباب المعرفة امتثال التكاليف. فيُستفاد من الآية وجوب الإسراع نحو امتثال التكاليف. واستفادة المسارعة ليس متوقفة على دلالة ﴿سارعوا﴾ على لزوم الفور؛ لأنّ المسارعة مستفادة من المادّة. فلا دور. وكذا قوله: ﴿واستبقوا الخيرات﴾.

وقد تعرّض بعض الأعلام للبحث عن هذه القرائن والنقض والإبرام فيها.

المرة والتكرار

لا بد من تحرير المراد بالمرة والتكرار قبل الدخول في البحث؛ حيث وقع بينهم بحث في المراد بهما:

أ. المراد بالمرة الفرد، والمراد بالتكرار الأفراد. أي: الوجود الواحد للطبيعة، والوجودات المتعددة لها. فإذا أريد بقول المولى: «أعتق رقبة» المرة كان الواجب عتق رقبة واحدة، وإذا أريد به التكرار كان الواجب عتق رقاب متعددة.

ب. المراد بمعنى الدفعة والمراد بالتكرار التدرّج. فالمرّة عبارة عن تحقيق الشيء دفعة واحدة، والتكرار عبارة عن تحقيقه تدرّجًا في عمود الزمان. فمثال الدفعة الحدث والفعل. ومثال التدرّج الخطبة.

والنسبة بين الاصطلاحين بحسب المصاديق العموم والخصوص من وجه؛ لأنّ الفرد الواحد قد يتحقق دفعة وقد يتحقق تدرّجًا. وكذا الأفراد، قد تتحقق دفعة، كإعتاق عشر رقاب دفعة واحدة، وقد تتحقق تدرّجًا، كإعتاق عشر رقاب بصيغ عشر.

والحاصل أنّ الأمر لا يدل على المرة ولا على التكرار، سواء على الاصطلاح الأوّل أم على الاصطلاح الثاني. وأوقع المصنّف الكلام في الاصطلاح الأوّل. ويمكن التمسك لذلك بإطلاق المادّة؛ فإذا قال المولى: «أعتق» استفيد منه لزوم الإتيان بطبيعيّ عتق الرقبة لا بشرط من جهة كونها فردًا أم أفرادًا. غايته أنّ الامتثال يتحقق قهرًا بإعتاق الرقبة الأولى، وليس ذلك لكون الفرد قيدًا في متعلق المادة. فبمجرّد إعتاق الرقبة الأولى يسقط الأمر قهرًا. وإذا أعتق بعد ذلك رقبة أخرى لم يكن ذلك امتثالًا. وهذا ما يُسمّى عندهم بالامتثال بعد الامتثال، والمشهور عندهم عدم معقوليّته، وإنّ خالف الآخوند في ذلك - على تفسير لكلامه في محله -.

والمصنّف لا يرى الامتثال مسقطًا للفعليّة بل للفاعليّة. فقد يُقال بناءً على ذلك أنّ الامتثال الأوّل إذا تحقق لم تسقط فعليّة الأمر، وإنّما سقطت محرّكيّته وداعويّته. فلا مانع من الامتثال بعد الامتثال.

ويمكن امتثال هذا الخطاب بالمرات، كما إذا أعتق عشر رقاب بصيغة واحدة. فللمكلف ثلاث حالات: عتق رقبة واحدة، أو عتق رقبة ثم إرادة عتق الأخرى امتثالاً، أو عتق رقاب بخطاب واحد. وليس هذا الثالث من الامتثال بعد الامتثال. ووقع البحث في كيفية تحقق الامتثال في الحالة الثالثة: أيقع بالمجموع؟ أم بالفرد المعين؟ أم بالفرد المردّد؟ فقالوا إنه يتحقق بالجميع، لا المردّد؛ لأنّ المردّد لا هويّة له ولا ماهيّة، ولا بالمعين؛ لأنّه ترجيح بلا مرجح.

تعقيب على بحث الفور والتراخي

قلنا إنّ صيغة الأمر لا يُستفاد منها الفور ولا التراخي، ولكنّ جمعاً ذهبوا إلى التمسك بوجوه للدلالة على الفور:

١ - ظاهر الأمر بشيء لزوم الإتيان به فوراً ففوراً. فإذا أحرّ العبد الإتيان بالماء عند أمر المولى، عاتبه المولى. وإنّ أراد التراخي لجاء بقرينة تدل على توسّع الوقت.

واستشكل هذا الدليل بأنّ استظهار الفوريّة من بعض الأدلة ناشئ من احتفافها بقرينة خاصة، كالعلم بأنّ المولى لا يأمر بشيء إلا في وقت الحاجة، أو لا يقبل التأخير، أو أنّ مناسبات الحكم الموضوع تقتضي عدم التراخي. وهذه القرائن خاصّة لا توجد في الخطابات الشرعيّة كالخطاب بوجوب الصيام شهرين متتابعين، وإطعام ستين مسكين، وعتق رقبة، وغيرها من الخطابات.

٢ - هناك بناء عقلائي على لزوم المبادرة بامتثال أمر المولى ما لم تقم قرينة على الترخيص - كقرينة توقيت الواجب -.

والجواب عن هذا الوجه عين الجواب عن الوجه السابق؛ لأنّ هذا إنّما يثبت لقيام القرائن في بعض الأوامر العرفيّة.

٣- الآيات المذكورة سابقًا. وقد تعرّض الآخوند المظفر هذه الآيات وأوردوا على الاستدلال بها إيرادات.

من الإيرادات أنّه يلزم من دلالتها على الفور تخصيص الأكثر؛ لعدم لزوم الفور في المستحبات وأكثر الواجبات. فلا بد من حمل الصيغة على مطلق الطلب.

ومن الإيرادات أيضًا أنّ الآيات محتفة باستقلال العقل بحسن المسارعة، فيكون الأمر إرشادًا إلى هذه المستقلات العقلية. فلا يُراد بها وجوب المسارعة إلى الخيرات.

وهناك تعقيبات أخرى في كلماتهم تُعرض عنها.

قوله: «لزوم التباطؤ»:

قلنا أنّ لزوم التباطؤ ليس محلاً للبحث، بل جوازه.

قوله: «بإعطاء فقيرين درهمين في وقت واحد»:

هذا بلحاظ الاصطلاح الثاني مثال للمرّة؛ لأنّه دفعة. وبلحاظ الاصطلاح الأوّل مثال للتكرار؛ لأنّه أفراد متعددة. والمصنف ناظر إلى الاصطلاح الأوّل، احترازًا عن الامتثال بعد الامتثال، وهي الحالة الثالثة.

قوله: «بالفرد الأول خاصّة»:

لعله جرى على مبنى المشهور في المسألة.

بسم الله الرحمن الرحيم

١٤٣ - اسم الجنس ١

١٤٤١/١٢/٤ - السبت

الإطلاق واسم الجنس

الإطلاق يقابل التقييد، فإن تصوّرت معنىً وأخذت فيه وصفًا زائدًا أو حالةً خاصّةً - كالإنسان العالم - كان ذلك تقييدًا. وإذا تصوّرت مفهوم الإنسان ولم تُضِف إليه شيئًا من ذلك فهذا هو الإطلاق.

وقد وقع الكلام في أنّ اسم الجنس هل هو موضوع للمعنى الملحوظ بنحو الإطلاق؟ فيكون الإطلاق قيدًا في المعنى الموضوع له. أو لذات المعنى الذي يطرأ عليه الإطلاق تارةً والتقييد أخرى؟

ولتوضيح الحال تُقدّم عادةً مقدمة لتوضيح أنحاء لحاظ المعنى واعتبار الماهيّة في الذهن؛ لكي تحدّد نحو المعنى الموضوع له اللفظ على أساس ذلك، وحاصلها - مع أخذ ماهيّة "الإنسان" وصفة "العلم" كمثال - أنّ:

ماهيّة "الإنسان" إذا تتبّعنا أنحاء وجودها في الخارج نجد أنّ هناك حصتين ممكنتين لها من ناحية صفة العلم، وهما: الإنسان الواحد للصفة خارجًا،

والإنسان الفاقد لها خارجًا. ولا يتصوّر لها حصّة ثالثة ينتفي فيها الوجدان
والفقدان معًا؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين.

ومن هنا نعرف أنّ مفهوم الإنسان الجامع بين الواجد والفاقد ليس حصّة
ثابتة في الخارج في عرض الحصّتين السابقتين.^١

اسم الجنس

النزاع في اسم الجنس

اسم الجنس موضوعة للطبيعة المطلقة؟ أم لذات الطبيعة لا بقيد الإطلاق؟

وقبل الدخول في البحث لا بد من بيان معنى الإطلاق:

فالإطلاق في اللغة: الإرسال وعدم التقييد بجبل وما شابهه.

ومن الواضح أنّ بين الإطلاق والتقييد مقابلة. وإثما الكلام في نوع هذا التقابل

ثبوتًا، وسيأتي بيان الآراء في ذلك. والمشهور بين الأصوليين - كالمصنف - أنّ

التقابل الثبوتي بينهما تقابل التناقض. والكلام ليس في التقابل الإثباتي.

بيان ذلك أنّا إذا نسبنا الماهية إلى وصف زائد عليها، كماهية الإنسان إذا

نسبناها إلى وصف العلم، فإنّما أنّ يلاحظ الذهن هذه الماهية بقيد العلم،

فيقال: إنسان عالم، فتسمى بالماهية المقيّدة وبشرط شيء. وإثما أنّ يلاحظ

الذهن الماهية بلا لحاظ الوصف، فيسمّى بالماهية المطلقة وبلا شرط.

فالإطلاق عند المصنف عدم لحاظ القيد لا لحاظ عدم القيد وبشرط لا.

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٠٠

والغرض من هذه المقدمة أنّه لا إشكال في استفادة الاستيعاب والإطلاق من اسم الجنس. فنستفيد من "إنسان" الإطلاق لجميع حصصه وأفراده. وإنّما النزاع في تخريج هذه الاستفادة فنيًا. فهل الإطلاق والشمول مدلول لفظي تصويري؟ بأنّ يضع الواضع اسم الجنس للماهية بقيد الإطلاق. أم وضع الواضع اسم الجنس للماهية لا بقيد الإطلاق ولا بقيد التقييد؟ فكما أنّ التقييد ليس مدلولاً وضعياً كذلك الإطلاق ليس مدلولاً لفظياً. وإنّما يُستفاد الإطلاق من قرينة الحكمة، وهي ظهور حال المتكلم في أنّ القيد الذي لم يذكره لم يُرده.

فبحثنا في هذا المقام عن اسم الجنس ونسبة الإطلاق إليه. وأمّا البحث الآتي فعن قرينة الحكمة.

ومن الواضح أنّ المراد باسم الجنس ذلك اللفظ الموضوع لمعنى كليّ قابل للانطباق على كثيرين. ولا سم الجنس إطلاقات أخرى أوصلوها إلى تسعة، ليس الكلام فيها. فالجنس هو المفهوم الكلي القابل للانطباق على كثيرين، واللفظ الموضوع له اسم الجنس.

إذا تنقّح محل البحث نقول:

وقع خلاف بين الأصوليين، فالمعروف بينهم إلى زمان سلطان العلماء أنّ الإطلاق مدلول لفظي، فوضع الواضع اسم الجنس للماهية المطلقة. ومن زمان سلطان العلماء صار المعروف أنّ اسم الجنس موضوع لذات الماهية، وأنّ

الإطلاق ليس مدلولاً تصوريّاً. والظاهر أنّ أوّل من قال بهذا هو سلطان العلماء في حاشيته على المعالم.

وهنا سؤال: بناء على المسلك المعروف قبل زمان سلطان العلماء، ما هو الفرق بين الإطلاق والعموم؟ فالعموم هو الاستيعاب المدلول عليه بالوضع، كالإطلاق. فإنّ لم يكن بينهما فرق، لم كانوا يفصلون بين بحث العموم وبين بحث الإطلاق في كتبهم؟

هناك فارق بينهما حتى بناء على ذلك المسلك؛ أمّا أوّلًا فلأنّ ألفاظ العموم محدودة، كـ "كل" و "كافة" و "جميع"، بخلاف الإطلاق؛ فإنّه كلّ ما وُضع له اسم جنس. فلا يتحدد بألفاظ خاصّة. فلا يُقال: "إنسان" من ألفاظ العموم مثلاً.

وأما ثانيًا فلأنّ "كل" موضوعة لاستيعاب مدخولها، فيتوقف الاستيعاب على وجود دالّ آخر، وهو المدخول. وإلا فغاية ما يُستفاد من "كلّ" الاستيعاب من دون متعلق لهذا الاستيعاب. فالعموم يحتاج إلى تعدّد الدال. بخلاف أسماء الجنس؛ فإنّ نفس اسم الجنس يستفاد منه استيعابه لجميع مصاديقه بلا حاجة إلى دال آخر.

اعتبارات الماهيّة

تعارف بين الأعلام المتقدمين والمتأخرين أنّ يقدّموا لهذا البحث بيان اعتبارات الماهيّة، وتعرضوا لما تعرض له الفلاسفة وحقّقوه، حتى صار بحث الأصوليّ

عن اعتبارات الماهية أغنى من بحث الفلسفيّ عن ذلك. والمصنف تبعهم في هذا. وشرح كلامه في خطوات:

الخطوة الأولى: تارة تُلاحظ الماهية بلحاظ وجودها في الخارج، فتُبحث أنحاء وجودها الخارجيّ. وأخرى بلحاظ وجودها في الذهن بغضّ النظر عن الخارج. فالماهية إذا قيسَت بوصف ما - كالإنسان إذا قيسَ بالعالم - ليس لنا في الخارج حصّة ممكنة إلا حصتين؛ فإنّها إمّا أن تكون الماهية متصفة بالعلم، وإمّا أن لا تكون متصفة بها. وليس لنا في الخارج إنسان لا بشرط من جهة كونه عالماً أو غير عالم. وبعبارة أخرى: يستحيل وجود حصّة ثالثة خارجة عن الحصتين؛ لأنّ وجودها يستلزم ارتفاع النقيضين فيها، فيُقال: لا هي عالمة ولا لا عالمة. وارتفاع النقيضين محال كاجتماعهما.

إن قلت: هناك حصّة ثالثة وهي جامع الإنسان المنطبق على العالم وعلى غير العالم،

قلنا: عالم الخارج عالم التشخّص، والجامع كليّ، والكليّ لا تشخّص له في الخارج بنفسه. وأمّا ما يُقال من أنّ الكليّ الطبيعيّ موجود ومتشخّص في الخارج فبتشخّص فردّه.

ولكن إذا تجاوزنا الخارج إلى الذهن وتتبعنا عالم الذهن في معقولاته الأولية التي ينتزعها من الخارج مباشرة نجد ثلاث حصص أو ثلاثة أنحاء من لحاظ الماهية، كل واحد يشكّل صورةً للماهية في الذهن تختلف عن الصورتين [١٠١] الآخرين؛ لأنّ لحاظ ماهية الإنسان في الذهن:

تارة: يقترن مع لحاظ صفة العلم، وهذا ما يسمّى بالمقيّد، أو لحاظ الماهية بشرط شيء.

وأخرى: يقترن مع لحاظ عدم صفة العلم، وهذا نحو آخر من المقيّد، ويسمّى لحاظ الماهية بشرط لا.

وثالثة: لا يقترن بأيّ واحدٍ من هذين اللحاظين، وهذا ما يسمّى بالمطلق، أو لحاظ الماهية لا بشرط.

وهذه حصص ثلاث عرضية في اللحاظ في وعاء الذهن.

وإذا دققنا النظر وجدنا أنّ هذه الحصص الثلاث من لحاظ الماهية تتميز بخصوصيات ذهنية وجودًا وعدمًا، وهي: لحاظ الوصف، ولحاظ عدمه، وعدم اللحاظين. وأمّا الحصّتان الممكنتان للماهية في الخارج فتتميّز كل واحدةٍ منهما

بخصوصية خارجية وجودًا وعدمًا، وهي: وجود الوصف خارجًا، وعدمه كذلك.

وتسمى الخصوصيات التي تتميز بها الحصص الثلاث للحاظ الماهية في الذهن بعضها عن بعض بالقيود الثانوية، وتسمى الخصوصيات التي تتميز بها الحصتان في الخارج إحداهما عن الأخرى بالقيود الأولية.

ونلاحظ أنّ القيد الثانوي المميز للحاظ الماهية بشرط شيء - وهو لحاظ صفة العلم - مرآة لقيد أولي، وهو نفس صفة العلم المميز لإحدى الحصتين الخارجيتين، ومن هنا كان لحاظ الماهية بشرط شيء مطابقًا للحصّة الخارجية الأولى.

كما نلاحظ أنّ القيد الثانوي المميز للحاظ الماهية بشرط لا وهو لحاظ عدم صفة العلم مرآة لقيد أولي، وهو عدم صفة العلم المميز للحصّة الخارجية الأخرى، ومن هنا كان لحاظ الماهية بشرط لا مطابقًا للحصّة الخارجية الثانية.

[١٠٢]

وأما القيد الثانوي المميز للحاظ الماهية لا بشرط - وهو عدم كلا اللحاظين - فليس مرآة لقيد أولي؛ لأنّه عدم اللحاظ، وعدم اللحاظ ليس مرآة لشيء.

[...]

ثمّ إذا تجاوزنا وعاء المعقولات الأولى للذهن إلى وعاء المعقولات الثانية التي ينتزعها ذهن من لحاظاته وتعقّلاته الأولى وجدنا أنّ ذهن ينتزع جامعاً بين اللحاظات الثلاثة للماهيّة المتقدّمة، وهو عنوان لحاظ الماهيّة من دون أن يقيّد هذا اللحاظ بلحاظ الوصف، ولا بلحاظ عدمه، ولا بعدم اللحاظين، وهذا جامع بين لحاظات الماهيّة الثلاثة في ذهن، ويسمّى بالماهية اللا بشرط المقسمي؛ تمييزاً له عن لحاظ الماهية اللا بشرط القسمي؛ لأنّ ذاك أحد الأقسام الثلاثة للماهيّة في ذهن، وهذا هو الجامع بين تلك الأقسام الثلاثة.^١

كان البحث في تحديد ما وُضع له اسم الجنس، وقلنا إنّ كلام المصنف يمكن عرضه في خطوات، وصلنا إلى:

الخطوة الثانية: نأتي إلى وعاء ذهن. والماهية في وعاء ذهن يمكن تحليلها بثلاثة أنحاء من الوجود:

- أ. لحاظ الماهية بشرط الوصف الخارج عنها، كالحاظ الإنسان بشرط وصف العالميّة. وهذه تسمّى بالماهية المقيدة، والمخلوطة، وبشرط شيء.
- ب. لحاظ الماهية بشرط عدم الوصف الزائد، كالحاظ الإنسان بشرط عدم العالميّة. وهذه تسمّى بالماهية بشرط لا، والمجرّدة.

^١ الحلقة الثالثة: ١٠٠-١٠٢

فيشترك هذا اللحاظ اللحاظ السابق في أنّ لكلّ منهما لحاظين: لحاظ
الماهية ولحاظ شيء زائد. ويختلفان في أنّ متعلق اللحاظ في الأوّل
وجوديّ وفي الثاني عدميّ.

ت. لحاظ الماهية بلا شرط شيء ولا شرط لا. وتسمّى لا بشرط.
واختلف الفلاسفة في أنّ مرجع هذه الماهية إلى لحاظ الماهية مع عدم
لحاظ شيء وراءها؟ أم لحاظ الماهية مع لحاظ لا بشرطيّة؟ وعبارة
المصنف على عدم اللحاظين، لا لحاظ عدمهما.
ويشترك هذا اللحاظ مع سابقه في أنّ فيها لحاظًا للماهيّة. وإنّما الفارق
في القيود والحدود. وتسمّى هذه القيود بالقيود الثانويّة؛ لأنّها في الذهن
ومتأخّرة عن الخارج.

ولهم اصطلاح المفاهيم الأوليّة، وهي المفاهيم المستفادة من الخارج
مباشرة - كالشجر والإنسان والبقر - . والمفاهيم الثانوية، هي المفاهيم
المأخوذة من المفاهيم الأوليّة - كالجنس والنوع - .
والقيود الثلاثة غير مستفادة من الخارج.

ثم إنّّه من الواضح وجود العرضيّة بين هذه المفاهيم الثلاثة؛ حيث لا يتوقف
تصور أحدها على تصوّر الآخر

الخطوة الثالثة: إذا قسنا الحصص الذهنية الثلاث بالحصص الخارجيّة ولاحظنا
القيود الذهنية مع ما هو في الخارج، وجدنا بعض القيود الثانوية للحصص

الذهنية يوجد لها ما بإزائها في الخارج، وبعضها لا يوجد لها ما بإزائها في الخارج.

فالماهية بشرط شيء لها ما بإزاء في الخارج، وهي الماهية الحائزة على صفة العلميّة مثلاً. فيصح أن يُقال: تحكي الماهية بشرط شيء الحصة التي في الخارج.

والماهية بشرط لا أيضاً لها ما بإزاء في الخارج، وهي الماهية غير الحائزة على صفة العلميّة.

وأما الماهية لا بشرط فليس لها ما بإزائها في الخارج لتحكي عنه. فالحاصل أن الخصوصيات المميّزة للخصص الذهنية تسمّى بالقيود الثانويّة. والخصوصيات المميّزة للخصتين الخارجيتين - وهما وُجدان صفة العلم وعدم وجدان صفة العلم مثلاً - تسمّى بالقيود الأوليّة.

والقيد الثانويّ بشرط شيء له ما بإزاء من القيود الأوليّة، كما أن بشرط لا له ما بإزاء من القيود الأوليّة. خلافاً للا بشرط؛ فإنّه لا يكون مرآة لقيد أولي؛ لعدم وجود حصة ثالثة في الخارج.

الخطوة الرابعة: ثبت وجود ثلاثة اعتبارات للماهية في الذهن، بعرض بعض. فما هو الجامع بينها؟ لاستخراج الجامع لا بد من أخذ ما به الاشتراك وطرح ما به الامتياز. فما به الامتياز هي القيود الذهنية الثلاثة. وما به الاشتراك لحاظ الماهية بقطع النظر عن القيود الثانويّة.

فالمقسم لهذه الأقسام الثلاثة هو لحاظ الماهية بقطع النظر عن القيود الثانويّة.

ولكيّ نميّز بين هذا الجامع وبين لا بشرط الذي هو قسم من أقسامه الثلاثة
نسمّيه بـ "لا بشرط المقسميّ". وأمّا الماهية المقترنة بعدم لحاظ بشرط شيء
وبشرط لا فتسمّى بـ "لا بشرط القسميّ".
ففرق بين القسميّ والمقسميّ؛ فإنّ القسميّ أُخذ فيها عدم اللحاظين
الآخرين، والمقسميّ لم يشترط فيها شيء من اللحاظات الثلاثة. بل هو جامع
بينها.

ومن هنا كان المرئي بلحاظ الماهية لا بشرط ذات الماهية المحفوظة في ضمن المطلق والمقيّد. وعلى هذا الأساس صحّ القول بأنّ المرئي والملحوظ باللحاظ الثالث اللابشرطيّ جامع بين المرئيين والملحوظين باللحاظين السابقين؛ لانحفاظه فيهما، وإن كانت نفس الرؤية واللحاظ متباينة في اللحاظات الثلاثة.

فاللحاظ اللابشرطيّ بما هو لحاظ يقابل اللحاظين الآخرين وقسم ثالث لهما، ولهذا يسمّى باللابشرط القسمي، ولكن إذا التفت إلى ملحوظه مع الملحوظ في اللحاظين الآخرين كان جامعاً بينهما، لا قسمًا في مقابلهما، بدليل انحفاظه فيهما معاً، والقسم لا يحفظ في القسم المقابل له. [...]

إذا توضّحت هذه المقدمة فنقول: لا شكّ في أنّ اسم الجنس ليس موضوعاً للماهية اللابشرط المقسمي؛ لأنّ هذا جامع - كما عرفت - بين الحصص [١٠٣] واللحاظات الذهنية، لا بين الحصص الخارجية، كما أنّه ليس موضوعاً للماهية المأخوذة بشرط شيء أو بشرط لا؛ لوضوح عدم دلالة اللفظ على القيد غير الداخل في حاقّ المفهوم فيتعيّن كونه موضوعاً للماهية المعتبرة على نحو اللابشرط القسمي.

وهذا المقدار ممّا لا ينبغي الإشكال فيه، وإنّما الكلام في أنّه هل هو موضوع للصورة الذهنية الثالثة -التي تمثّل الماهيّة اللا بشرط القسمي- بحدّها الذي تميّز به عن الصورتين الأخريين، أو لذات المفهوم المرئيّ بتلك الصورة، وليست الصورة بحدّها إلّا مرآة لما هو الموضوع له؟

فعلى الأول يكون الإطلاق مدلولاً وضعيّاً لللفظ. وعلى الثاني لا يكون كذلك؛ لأنّ ذات المرئيّ والملحوظ بهذه الصورة لا يشتمل إلّا على ذات الماهيّة المحفوظة في ضمن المقيد أيضاً، ولهذا أشرنا سابقاً إلى أنّ المرئيّ باللاحظ الثالث جامع بين المرئيين والملحوظين باللاحظين السابقين؛ لانهفاظه فيهما. ولا شكّ في أنّ الثاني هو المتعيّن.^١

الخطوة الخامسة: ذكرنا الاعتبارات المتباينة للماهية. والبحث في أنّ المحكي بهذه الاعتبارات متباين أيضاً؟ أم لا؟
أمّا المحكي بالاعتبار الأوّل -وهو اعتبار الماهية بشرط شيء- فهو الماهية المتلبسة بالوصف -كالرجل العالم-.
وأمّا المحكي بالاعتبار الثاني -وهو اعتبار الماهية بشرط لا- فهو الماهية غير المتلبسة بالوصف -كالرجل غير العالم-.

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٠٢-١٠٣

وأما المحكيّ بالاعتبار الثالث فهو ذات الماهية، من دون شيء زائد وراءها؛ لأنّ الاعتبار الثالث فيه شيئان: لحاظ الماهية، ولا بشرط. والجزء الأوّل يحكي ذات الماهية، والجزء الثاني قيد عدميّ، وعدم اللحاظ ليس مرآةً لشيء. فتكون النتيجة أنّ المحكيّ بالاعتبار الثالث ذات الماهية.

فالمحكيّ بالاعتبار الثالث جامع بين المحكيّ بالاعتبارين الآخرين. فللماهية لا بشرط القسمي نحوان من النظر: تارة تُلحظ بما هي صورة في وعاء الذهن، بغضّ النظر عن عالم الحكاية، وأخرى تُلحظ بما هي مرآة لما وراءها. فإذا لاحظناها باللحاظ الأوّل رأيناها لحاظاً للماهية ولا بشرط، ولا بشرط مميّز ذهني لهذه الحصة عن باقي الحصص. فتكون مباينة بهذا اللحاظ للاعتبارين الآخرين.

وإذا لاحظناها باللحاظ الثاني، لم تكن مباينة للحصتين، بل هي جامعة للحصتين الآخرين.

وينبغي أن يُعلم أنّ الجامع بما هو جامع لا وجود له في الخارج؛ لأنّ ذات الماهية إمّا متلبسة بالوصف وإمّا غير متلبسة.

فلنا خمسة أمور:

أ. الماهية لا بشرط المقسمي

ب. الماهية بشرط شيء، المحكي بها الماهية المتلبسة بالوصف

ت. الماهية بشرط لا، المحكي بها الماهية غير المتلبسة بالوصف

ث. الماهية لا بشرط القسمي

ج. المحكي بالماهية لا بشرط القسَمي، وهو ذات الماهية الجامعة بين
الماهية المتلبسة والماهية غير المتلبسة

فما هو الموضوع له اسم الجنس؟ احتمالات خمسة:

أما وضعه للماهية بقيد الاتصاف أو بقيد عدم الاتصاف فباطل، ولم يذهب
إليهما أحد؛ والدليل عليه مخالفته للمتبادر قطعاً. ولو كان اسم الجنس
موضوعاً للماهية المقيّدة بالوصف أو للمقيّدة بعدم الوصف، لكان استعماله
في الماهية المتصفة بالوصف الآخر من باب المجاز. وهذا باطل جزماً.

وأما الاحتمال الثالث فهو لا بشرط المقسمي، وهو معقول ثانويّ منتزع من
معقول أولي. والمعقول إنّما يحكي منشأ انتزاعه، لا الخارج. والمفروض أنّ أسماء
الجنس - كالرجل والإنسان - تحكي عن الخارج. فلا يمكن أن يكون لا بشرط
المقسمي موضوعاً له اسم الجنس.

بقي احتمال وضعه للماهية لا بشرط القسَمي، حاكياً أو محكياً. فإما أن
يكون اسم الجنس موضوعاً للماهية لا بشرط - أي: التي لها قيد ذهني -، وإما
أن يكون موضوعاً للمحكي بها - وهي ذات الماهية -.

وهذا هو الخلاف بين الأعلام. ولا بد من تحليل الاحتمالين:

أما الاحتمال الأوّل فهو أنّ الواضع لاحظ الصورة الذهنية لـ "لا بشرط
القسَمي" بما هي صورة، وبالنظر الاستقلالي، فجعل اللفظ لهذه الحصّة.
فيكون اللفظ موضوعاً لأمر مركّب: الماهية ولا بشرط، ويكون القيد جزءاً من
الموضوع له اللفظ.

وهذا ما يعبر عنه بوضع اسم الجنس للماهية المطلقة، أي: لا بشرط. فالواضع وضع اسم الجنس للماهية التي لم يُلاحظ فيها اللحاظ الزائد. وهذا يتناسب مع مبنى من قبل سلطان العلماء.

وأما الاحتمال الثاني فهو أنّ الواضع وضع اسم الجنس للمرئي والملحوظ بالحصّة الثالثة، لا نفس الحصّة الثالثة. فصار الربط بين اللفظ وبين المرئي بالصورة -وهو ذات الماهية الجامعة بين المحكي بالماهية الواجدة للوصف وبين المحكي بالماهية الفاقدة للوصف-، لا نفس الصورة. ولا يكون القيد الثانوي جزءاً من الموضوع له اللفظ.

وهذا الاحتمال هو المناسب لمبنى سلطان العلماء ومن تأخّر. واستدلّ على هذا بدليلين. أولهما الوجدان العرفي، وله تقريران. يأتي بينهما. راجع ما ذكر في الحلقة السابقة، وراجع نهاية الأفكار.^١

قوله: «المطلق»:

أي: بشرط لا.

قوله: «وقسم ثالث لهما»:

الصحيح: «قسم ثالث لها» - كما في بعض النسخ - بمعنى: قسم ثالث للماهية.

^١ نهاية الأفكار: ج ١: ص ٥٦٣

١٤٦ - اسم الجنس ٤

١٤٤١/١٢/٨ - الأربعاء

وقد استدلل على ذلك:

أولاً: بالوجدان العرفي واللغوي.

وثانياً بأن: الإطلاق حد للصورة الذهنية الثالثة، فأخذه قيداً معناه وضع اللفظ للصورة الذهنية المحددة به، وهذا يعني أنّ مدلول اللفظ أمر ذهني ولا ينطبق على الخارج.

وعلى هذا فاسم الجنس لا يدل بنفسه على الإطلاق، كما لا يدل على التقييد، ويحتاج إفادة كلّ منهما إلى دالّ، والدالّ على التقييد خاصّ عادةً، وأمّا الدالّ على الإطلاق فهو قرينة عامّة تسمّى بقرينة الحكمة - على ما يأتي إن شاء الله تعالى -^١.

أدلة وضع اسم الجنس لذات الماهية

المعروف بين علمائنا المتأخرين أنّ اسم الجنس موضوع لذات الماهية - أي: الملحوظة بلا بشرط القسمي -، وليس موضوعاً للماهية بقيد الإطلاق - أي: الماهية لا بشرط - . فلم تُلاحظ الصورة في عالم الوضع باللحاظ الاستقلاليّ، بل الآلي، ووُضع اللفظ للملحوظ بهذه الصورة. فلا يُستفاد من اسم الجنس

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٠٣

إلا ذات الماهية، وليس الإطلاق دخیلاً في المعنى الموضوع له اللفظ، ولا التقييد.

وقد استُدل على ذلك بعدة أدلة:

الدليل الأول: الوجدان العرفي

وهو ما في نهاية الأفكار^١ من أنّ الشخص بإحساسه العرفي ومن حيث إنّ من أهل العرف واللغة، يكتشف وضع اللفظ لذات الماهية. وهذا يمكن تقريره بتقريبين:

التقريب الأول: ما أشار إليه في الحلقة السابقة والتقاريرات من أنّ اسم الجنس لو كان موضوعاً للماهية المطلق بحيث يكون الإطلاق دخیلاً في المعنى الموضوع له اللفظ، للزم المجاز في موارد التقييد. والتالي باطل بالوجدان، فالمقدم مثله.

بيان الملازمة أنّ "رقبة" لو كانت موضوعة للرقبة المطلقة بحيث يكون الإطلاق جزءاً من المعنى الموضوع له، لكان استعماله في مورد الرقبة المؤمنة مثلاً استعمالاً في غير ما وُضع له. والحال أنّه لا أحد يقول بكون هذه الاستعمالات الكثيرة كلها استعمالات مجازية.

وهذا الكلام يحتاج إلى تمحيص؛ إذ قد يُقال: لا تلزم المجازية؛ لأنّ الاستعمال في موارد القيد مبني على طريقة تعدد الدال والمدلول. فلا تستعمل "الرقبة" في قولك: «أعتق رقبة مؤمنة» في الرقبة المؤمنة لكي يلزم الاستعمال

^١ نهاية الأفكار: ج ١: ص ٥٦٣

في غير الموضوع له. بل استعمل في الماهية المطلقة، والقيّد استفيد بالبدال الآخر. فالمرور من قبيل تعدد الدال. فمجموع الدالين يدل على الحصة الخاصة.

ولكنّ هذا الكلام غير تام؛ لأنّ فكرة تعدد الدال والمدلول إنّما تتم على مسلك سلطان العلماء ومن تأخّر، وأمّا بناء على وضع اسم الجنس للماهية بقيّد الإطلاق فلا تأتي هذه الفكرة؛ لأنّا إنّ قلنا باستعماله فيما وُضع له كانت الجملة متهافّة؛ لأنّه يريد الإطلاق بالرقبة، ثم يقيدها بالمؤمنة. ومعنى هذا اجتماع الإطلاق والتقييد. فلا يمكن ادعاء استعمال الكلمة فيما وُضعت له، بل لا بد من التصرف في استعمال اسم الجنس؛ فإنّه وإنّ استعمل في الرقبة بقيّد الإطلاق إلا أنّه استعمل في الماهية دون قيد الإطلاق، ليتوافق مع التقييد. وهذا بخلاف مسلك من تأخّر؛ لأنّ الإطلاق التقييد ليسا من من حريم الموضوع له على هذا المسلك، وكلّ منهما يحتاج إلى قرينة ودال زائد. فيمكن استفادة التقييد بـ "المؤمنة" مثلاً، وتمتّ فكرة تعدد الدال والمدلول.

وحمل هذه الاستعمالات الكثيرة على المجاز مناف للوجدان.

التقريب الثاني: لا ينسب إلى أهل العرف واللغة من اسم الجنس إلا ذات الماهية. ولا يشعر أحد منهم بوجود ما يدل على الإطلاق أو التقييد من نفس اسم الجنس.

الدليل الثاني: لزوم عدم حكايته عن الخارج

وهو ما ذكره الآخوند. فيلزم من وضع اسم الجنس للماهية بقيد الإطلاق عدم انطباق اسم الجنس على الخارج وعدم حكايته عن الخارج. وهذا واضح البطلان؛ فقد ذكرنا في المنطق أنّ لنا الكلي المنطقيّ، والطبيعيّ، والعقليّ. فإذا قيل: «الإنسان كليّ» لنا أمور ثلاثة: الموضوع والمحمول والموضوع المقيد بالمحمول.

فإذا نظرنا إلى المحمول -وهو ذات الإنسان- قيل: هو كلي طبيعيّ؛ إذ وجوده بوجود أفرادهِ في الخارج.

وإذا نظرنا إلى المحمول، قيل: هو كلي منطقيّ، وهو ما يقبل الانطباق على الكثيرين، وهو من المعقولات الثانوية.

وإذا نظرنا إلى الموضوع المقيد بالمحمول، أي: الإنسان بقيد اتصافه بالكليّة، قيل: هو كلي عقليّ. فالكلي الطبيعيّ المقيد بالكلي المنطقيّ كليّ عقليّ. وفي مقامنا نقول: اسم الجنس لو كان موضوعاً للماهية بقيد الإطلاق، بما أنّ الإطلاق من القيود الذهنيّة الثانوية، كان اسم الجنس بمثابة الكلي العقليّ - وإنّ لم يكن هو بحسب الاصطلاح؛ لأنّ القيد ليس الكلي المنطقيّ-؛ لأنّه مقيد بقيد عقليّ.

وكلما كان مقيداً بقيد ذهني لا ينطبق على الخارج؛ لأنّ وعاء وجود القيد الذهني هو الذهن. ولهذا لا موطن للكلي العقلي وما بمثابة هو الذهن.

فالنتيجة أنّ اسم الجنس لا ينطبق على الخارج. وهذه النتيجة واضحة البطلان؛ لعدم الإشكال في حكاية اسم الجنس عن الخارج، سواء في القضايا الخبريّة،

أم في القضايا الإنشائية؛ لأنّ امتثال الأمر ليس إلا مطابقة المأتي به للمأمور به. فيُعلم أنّ المأمور به هو عتق الرقبة الخارجيّة لا الذهنيّة. والفرق بين هذا الدليل وبين الدليل الأوّل أنّ المشكلة في الأوّل كانت إثباتيّة، والمشكلة هنا ثبوتيّة؛ لاستحالة حكاية اسم الجنس عن الخارج. ولكنّ المصنف لم يقبل هذا الدليل في تقريراته؛ حيث قال:^١

وقد استشكل بعضهم أيضا في معقوليّة وضع اسم الجنس لخصوص المطلق ، كما يظهر من كلمات صاحب الكفاية (قده) . وحاصل هذا الإشكال هو ، أنّ الإطلاق - على ما تقدّم - قيد ثانوي ، فهو من شؤون نفس اللحاظ لا الملحوظ ، وحينئذ ، إذا أخذ قيدا في الموضوع له ، إذن ، يكون اللفظ موضوعا لما هو مقيد بأمر ذهني ، ومثل هذا [٤٧٧] المعنى لا ينطبق على الخارج ، مع أنّ مداليل أسماء الأجناس تنطبق على الخارج ، إذن ، فهذا يدلّ على استحالة وضع اللفظ للمطلق.

وهذا الكلام غير تام ، وذلك : لأنّ الإطلاق وإن كان من القيود الثانوية ومن شؤون الصورة واللحاظ لا الملحوظ ، وإنّه لو أخذ قيدا في الموضوع له لكان نتيجة ذلك كون اللفظ موضوعا لما هو مقيد بأمر ذهني .

إلا أنّه لا محذور في ذلك.

^١ البحوث: ج٣: ص٤٠٨

تقاريرات حسن عبد الساتر: ج٧: ص٤٧٧

وتوضيح الحال هو ، أنّ حقيقة الوضع - كما مرّ في محله - هي إيجاد الربط بين اللفظ والمعنى في ذهن السامع ، فأحد طرفي هذا الربط هو اللفظ ، والطرف الثاني ليس هو ذات المعنى ، بل هو صورة ذلك المعنى ، لأنّ معنى ذلك الربط هو ، أنّ هذا اللفظ سبب في حضور صورة ذلك المعنى في ذهن السامع ، وعليه فلا محذور في أن يجعل الواضع ربطا سببيا بين لفظ إنسان والصورة الذهنية المطلقة لهذه الماهية بحيث متى حضر لفظ إنسان في الذهن حضرت الصورة المطلقة لهذه الماهية في الذهن ، ومعنى انطباق مدلول الكلام على الخارج هو ، أنّ اللفظ يوجب حضور صورة ذهنية قابلة للحكاية عن الخارج ، وهذا متحقق في المقام ، لأنّ لفظة « إنسان » توجد صورة في الذهن لماهية الإنسان المطلقة ، أي الماهية « اللا بشرط المقسمي » ، وهذه الصورة قابلة للحكاية عن الخارج ، وبذلك تكون قابلة للامثال فيما إذا وقعت متعلقا للتكليف .

وبهذه التّضح ، أنّ اسم الجنس يمكن وضعه للمطلق بخصوصه ، وبهذا تمّ الكلام ثبوتا ، كما أنّه بهذا التّضح أنّه ثبوتا يمكن وضع اسم الجنس للمطلق بخصوصه ، وللجامع بين المطلق والمقيّد أيضا.^١

وتفصيل المناقشة في محله.

^١ تقريرات حسن عبد الساتر: ج٧: ص٤٧٦-٤٧٧

وبهذا تبين أنّ الإطلاق والتقييد ليسا مستفادين من الوضع، بل يحتاجان إلى دال. والدال على الإطلاق قرينة عامة سياقية وهي قرينة الحكمة. ونسبتها إلى الإطلاق نسبة السبب إلى المسبب. وأمّا الدال على التقييد فتارة دال خاص لفظي، كقيد "مؤمنة"، وأخرى دال خاص غير لفظي كقرينة السياق والارتكاز العقلاني والارتكاز التشريعي والقرينة العقلية، وثالثة دال عام كالقدر المتيقن في مقام التخاطب بناء على تقييده للإطلاق، وكذا الانصراف الناشئ من غلبة الاستعمال.

والبحت عن القرائن العامة من وظيفة الأصولي.

وقبل الدخول في بيان التقابل بين الإطلاق والتقييد لا بدّ من تتميم البحث الذي بين أيدينا. فهنا أبحاث ثلاثة ينبغي الالتفات إليها:

١- الكلي الطبيعي، أهو موضوع للماهية لا بشرط القسمي؟ أم المقسمي؟ أم الملحوظ بالقسمي؟ أم شيء آخر؟ وهذا بحث مهم في تحديد الموضوع له الكلي الطبيعي.

٢- الماهية لا بشرط القسمي، أيكون قيده أمراً عدمياً؟ بمعنى عدم لحاظ القيد الآخرين. أم وجودياً؟ بمعنى لحاظ عدم القيد الآخرين.

٣- ما المراد بالماهية المهملة؟

١٤٧- اسم الجنس ٥

١١/١٢/١٤٤١ - السبت

انتهى البحث عن اسم الجنس وقلنا إن الكلام يقع في بعض التنبهات التي نبه إليها الأصوليون، ونحن نذكر تنبيهين منها تمييزاً للفائدة.

تنبيهات بحث اسم الجنس:

التنبيه الأول: الموضوع له الكلي الطبيعي

وقع الخلاف بين علماء الأصول وكذا بين علماء الحكمة في الموضوع له في الكلي الطبيعي: أهو موضوع للماهية لا بشرط المقسمي؟ أم للماهية لا بشرط القسمي؟ أم لشيء ثالث؟ وهنا مسالك:

١- ما ذهب إليه الحكيم السبزواري في المنظومة وبتبعه بعض الأصوليين من أنّ الكلي الطبيعي موضوع للماهية لا بشرط المقسمي.

٢- ما ذهب إليه الآخوند في الكفاية من أنه موضوع للماهية لا بشرط القسمي.

٣- ما ذهب إليه المير داماد في القبس الخامس من قبساته من أنه موضوع للماهية المهملة، وهي شيء ثالث غير لا بشرط القسمي والمقسمي.

ونحن نذكر المناقشات حسب ما بينه المصنف في تقريراته، وإن كان فيه مجال للنقض والإبرام.

أقرب الدخول في منقشة هذه المسالك لا بد من الإشارة إلى مطلب هو عمدة البحث، وبه نحاكم هذه الاتجاهات، وهو أن الكلي الطبيعي عبارة عن الكلي المنتزع من الأفراد الخارجية بما لها من خصوصية مشتركة. فالخصوصية المشتركة المحفوظة في ضمن الأفراد الخارجية الداخلة في قوام الفرد تسمى بالكلي الطبيعي. وهو معقول أولي؛ لأنه منتزع من الخارج، والمنتزع من الخارج يسمى بالمعقول الأولي. وهو قابل للحكاية عن الخارج؛ لأن الانتزاعي يحكي عن منشأ الانتزاع. ويصح وصفه بالأوصاف الخارجية - كقولك: «الإنسان يأكل»-.

فهذه خواص ثلاث، وأي مسلك يدعي تحديد الكلي الطبيعي لا بد من كونه متناسبًا مع هذه الخواص التي ذكرناها.

أمّا مسلك الحكيم السبزواري - وهو وضع الكلي الطبيعي للماهية لا بشرط المقسمي - فاتضح الجواب عنه؛ لأنّ لا بشرط المقسمي معقول ثانوي لا أولي، وهو منتزع من الحصص الذهنية. وبناءً على هذا المسلك يلزم أن يكون الكلي الطبيعي معقولاً ثانوياً، ولا يكون حاكياً عن الخارج بل عن الحصص الذهنية. ولا يمكن وصفه بالأوصاف الخارجية.

وأمّا مسلك الآخوند فيرد عليه ما أوردناه على المسلك الأول؛ لأنّ الكلي الطبيعي بناءً على وضعه للماهية لا بشرط المقسمي، أي: الصورة، لا المرئي بالصورة، يكون القيد الثانوي - وهو قيد "لا بشرط" - قيداً في المعنى الموضوع

له اللفظ. فالواضع وضع الكلي الطبيعي للماهية مع عدم لحاظ القيد. ويكون الحدّ جزءاً من المعنى الموضوع له اللفظ.

فيكون الكلي الطبيعي موضوعاً للماهية المقيدة بالقيد الذهنيّ. والماهية المقيدة بالقيد الذهني بمنزلة الكلي العقليّ. والكلي العقلي لا يمكن أن يحكي عن الخارج ولا يوصف بأوصاف خارجيّة.

وأما المسلك الثالث -وهو الماهية المهملة- فسيأتينا البحث المفصّل عنه في التنبيه الثاني. ومن خصائص الماهية المهملة أنّ النظر فيها يقتصر على ذاتها وذاتيّاتها، ولا تُلاحظ مقيسة إلى شيء خارج عنها. وما كان كذلك لا يكون مصداقاً للكلي الطبيعيّ؛ لأنّ الكلي الطبيعيّ قد يُلاحظ مقيساً إلى أوصاف خارجيّة، فتقول: «الإنسان بلحاظ الأكل آكل».

فلا شيء من المسالك الثلاثة يمكن التسليم به. وذكر السيد الصدر في التقارير أنّ الكلي الطبيعي موضوع للملحوظ والمرئي بالماهية لا بشرط القسمي، لا لذات الصورة. فالواضع وضع الكلي الطبيعي للمرئي عن طريق الماهية لا بشرط القسمي، وهو يمثّل ذات الماهيّة. وهي معقول أولي.

فيمكن تفسير الخصائص الثلاثة للكلي الطبيعيّ؛ إذ يكون معقولاً أوليّاً، فيحكي الأفراد الخارجيّة، ويمكن وصفها بأوصاف خارجيّة.

وبناء على هذا لا فرق بين الكلي الطبيعي وبين اسم الجنس؛ لأنّ كليهما موضوعان للمرئي بلا بشرط القسمي.

وعندما نقول: الخطابات الشرعيّة متعلّقة بالطبائع لا بالأفراد، فالمراد بالطبيعة هو الكلي الطبيعيّ، أي: اسم الجنس، أي: المرئي بالماهية لا بشرط القسميّ.

التنبية الثاني: الماهية المهملة

وقع الخلاف في الموضوع له الماهيّة المهملة على مسالك:

- ١ - الماهية المهملة هي الماهية لا بشرط القسميّ
- ٢ - الماهية المهملة هي الماهية لا بشرط المقسميّ، وهذا ما ذهب إليه الآخوند.

- ٣ - الماهية المهملة كيان مستقل غير القسمي والمقسميّ، وهذا ما قد يُتْرَأى من كلمات المحقق الأصفهاني والسيد الخوئيّ.
- وقبل الدخول في تحقيق هذه المسالك لا بد من بيان خصائص الماهية المهملة، وهنا خصوصيتان:

الأولى أنّ الماهية المهملة معقول أوّلٍ منتزِع من الخارج. الثانية أنّها لا تكون ملحوظة بالقياس إلى شيء زائد عليها. فيُقتصر النظر فيها على ذاتها وذاتيّاتها، وليس ملحوظاً فيها أيّ قيد وحدّ، حتى حدّ عدم الحدّ وقيد عدم القيد.

فأيّ مسلك يدّعي تفسير الماهية المهملة لا بدّ من وفائه بهاتين الخصوصيتين.

أمّا المسلك الأوّل فلم يذهب إليه أحد - كما أشار إليه المصنف في تقريراته - ؛ فقد اتفقوا على أنّ الماهية المهملة ليست الماهية لا بشرط القسميّ؛ لأنّ الماهية لا بشرط القسمي كصورة وحصّة ذهنيّة فيها قيد وحدّ - وهو قيد لا بشرط -، بلا فرق بين تفسير لا بشرط بقيد عدميّ - أي: عدم لحاظ

القيدين - وبين تفسيره بقيد وجودي - أي: لحاظ عدم القيدين - فيحكي على كل حال حدًا مميزًا لخصّة ذهنيّة. وهذا يتنافى مع الخصوصيّة الثانية للماهية المهملة.

وثانيًا: الماهية لا بشرط القسمي مقيد بقيد ذهنيّ، والمقيد بقيد ذهني بمثابة الكلّي العقليّ. فلا يكون منتزعا من الخارج. ولهذا ذكرنا أنّ ماهية لا بشرط القسمي ليس لها ما بإزاء في الخارج ولا تكي حصّة في الخارج، ولا وجود لها إلا في وعاء الذهن. وهذا يتنافى مع الخصوصيّة الأولى.

وثالثًا: المقسم للماهية لا بشرط القسمي هو الماهية الملحوظ فيها شيء خارج زائد عليها. والحال أنّ الماهية المهملة لا تُلاحظ بشيء زائد عليها. بل تُلاحظ ذاتها وذاتيّاتها. ولهذا اتفق الأعلام على أنّ الماهية المهملة ليست موضوعة للماهية لا بشرط القسمي.

وأما المسلك الثاني فهو ما ذهب إليه الآخوند، والجواب عنه واضح؛ فإنّ الماهية لا بشرط المقسمي معقول ثانويّ، والحال أنّ الماهية المهملة معقول أوليّ. وحقيقة المقسمي قياس الماهية بشيء خارج عنها، والحال أنّ المهملة يُقتصر في النظر فيها على ذاتها وذاتيّاتها. فهذا المسلك أوضح بطلانًا من الأوّل.

وأما المسلك الثالث فهو المتعيّن.

ولا يرد على هذا المسلك أنّه لا يوجد لنا شيء خارج عن الاعتبار الأربعة للماهيّة؛

لأننا نقول: الملحوظ في الاعتبار الثلاثة مع مقسمها الماهية إذا قيست مع شيء خارج. وأما إذا لم تُقسّم بشيء خارج فتكون خارجة عن التقسيم. ولذاذكروا أنّ فوق هذا التقسيم تقسيمًا آخر، وهو أنّ الماهية إمّا مقيسة بشيء خارج عنها، وإمّا غير مقيسة بشيء خارج عنها، وإمّا لا بشرط من جهة قياسها أو عدم قياسها بشيء خارج عنها. ثمّ الأوّل ينقسم إلى بشرط لا وبشرط شيء وبلا شرط.

هذا ما ذكره الأصفهاني والسيد الخوئي.

والمصنف ذكر أنّ الماهية المهملة هي عبارة عن المرئي بلا بشرط القسمي. وهي ذات الماهية. ويمكن تفسير خصوصيات الماهية المهملة على هذا التفسير؛ فإنّها معقول أولي، ويقتصر فيها على النظر إلى ذاتها، ولا يُلاحظ بالقياس إلى وصف زائد. وما يُلاحظ كذلك إنّما هو الصورة والرائي لا المرئي. فالكلي الطبيعي عند المصنف هو الماهية المهملة، وهو المرئي بلا بشرط القسمي، وهو اسم الجنس. وما ذكره الأصفهاني والسيد الخوئي إنّ رجع إلى ما ذكره المصنف فهو، وإلا فلا يقبله.

والسيد الخوئي لا يقبل أنّ الماهية المهملة هي المرئي والملحوظ بلا بشرط القسمي؛ فقد قال: المرئي من خلال لا بشرط القسمي ليس ذات الماهية - كما بنى عليه المصنف -، بل المراد بلا بشرط لحاظ عدم القيد لا عدم لحاظ القيد. ويتم ما ذكره المصنف على كونه عدم لحاظ القيد؛ لأنّ عدم لا يحكي شيئًا. أمّا على الأوّل فيكون له محكي ومرئي.

بسم الله الرحمن الرحيم

١٤٨ - تقابل الإطلاق والتقييد ١

١٢/١٢/١٤٤١ - الأحد

التقابل بين الإطلاق والتقييد:

عرفنا أنّ الماهيّة عند ملاحظتها من قبل الحاكم أو غيره: تارة تكون مطلقة، وأخرى مقيدة، وهذان الوصفان متقابلان، غير أنّ الأعلام اختلفوا في تشخيص هويّة هذا التقابل.

فهناك القول بأنّه من تقابل التضادّ، وهو مختار السيّد الأستاذ.

وقول آخر: بأنّه من تقابل العدم والملكة.

وقول ثالث: بأنّه من تقابل التناقض.

وذلك لأنّ الإطلاق إن كان هو مجرد عدم لحاظ وصف العلم وجودًا وعدمًا تمّ القول الثالث.

وإن كان عدم لحاظه حيث يمكن لحاظه تمّ القول الثاني.

وإن كان الإطلاق لحاظ رفض القيد تمّ القول الأول.

والفوارق بين هذه الأقوال تظهر فيما يلي:

١ - لا يمكن تصوّر حالةٍ ثالثةٍ غير الإطلاق والتقييد على القول الثالث؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين، ويمكن افتراضها على القولين الأولين، وتسمّى بحالة الإهمال.

٢ - يرتبط إمكان الإطلاق بإمكان التقييد على القول الثاني، فلا يمكن الإطلاق في كلّ حالةٍ لا يمكن فيها التقييد.

ومثال ذلك أنّ: تقييد الحكم بالعلم به مستحيل، فيستحيل الإطلاق أيضًا [١٠٥] على القول المذكور؛ لأنّ الإطلاق بناءً عليه هو عدم التقييد في الموضع القابل [للتقييد]، فحيث لا قابلية للتقييد لا إطلاق.

وهذا خلافًا لما إذا قيل بأنّ مردّ التقابل بين الإطلاق والتقييد إلى التناقض؛ فإنّ استحالة أحدهما حينئذٍ تستوجب كون الآخر ضروريًا؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين.

وأما إذا قيل بأنّ مردّه إلى التضادّ فتقابل التضادّ - بطبيعته - لا يفترض امتناع أحد المتقابلين بامتناع الآخر ولا ضرورته.^١

تقابل الإطلاق والتقييد

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٠٤-١٠٥

الكلام تارة بلحاظ عالم الثبوت وأخرى بلحاظ عالم الإثبات والدلالة. فهنا جهتان:

التقابل الثبوتي

لا إشكال في أنّ الماهية تارة تكون مطلقة وأخرى تكون مقيدة؛ فإنّ الإطلاق والتقييد أمران خارجان عن حقيقة الماهية. وإذا نسبنا الماهية المطلقة إلى الماهية المقيدة لم يكن إشكال في أنّ نسبة إحدهما إلى الأخرى نسبة الإطلاق إلى التقييد. فالمولى إذا أراد أن يجعل حكمًا على الطبيعة تارة يلحظ الطبيعة المطلقة فيقول: «العالم يجب إكرامه» وأخرى يلحظ الطبيعة المقيدة فيقول: «العالم العادل يجب إكرامه». فبين الإطلاق والتقييد تقابل. وإنّما الكلام في حقيقة التقابل بين الماهيتين.

وسبب الخلاف لا يرجع إلى التقييد؛ حيث لا إشكال في أنّه لحاظ حيثية زائدة على الماهية. وإنّما الخلاف في حقيقة الإطلاق، وهنا ثلاثة آراء:

الرأي الأول: تقابل الضدين. وهذا ما ذهب إليه السيد الخوئي - كما في المحاضرات^١ -.

الرأي الثاني: تقابل الملكة وعدمها. وهذا ما ذهب إليه الميرزا النائيني - كما في أجود التقريرات^٢ -.

الرأي الثالث: تقابل النقيضين. وهذا ما ذهب إليه المصنّف.

^١ المحاضرات: ج ١: ص ٥٣٠

^٢ أجود التقريرات: ج ٢: ص ٤١٦

فإن قلنا: إنّ حقيقة الإطلاق لحاظ عدم القيد، تكون الماهية المطلقة هي الملحوظ معها عدم القيد. فيكون الإطلاق أمراً وجودياً -وهو اللحاظ- كما أنّ التقييد أمر وجودي. غايته أنّ متعلق هذا اللحاظ أمر عديمي. فتكون النسبة بينهما نسبة الضدين؛ لأنّهما أمران وجوديان.

وإن قلنا: إنّ الماهية المطلقة هي الماهية التي لم يُلاحظ فيها القيد، فإنّما أنّ نقول إنّ عدم لحاظ القيد فيما من شأنه أنّ يُلاحظ مع القيد، فتكون النسبة بين الإطلاق والتقييد نسبة الملكة والعدم. وإنّما أنّ نقول إنّ الإطلاق عدم لحاظ القيد مطلقاً، سواء كان المورد قابلاً للقيد أم لا. فتكون النسبة بينهما نسبة النقيضين.

فالنزاع في حقيقة الإطلاق. ولأجل هذا النزاع صارت المباني الثلاثة.

ثمرات البحث

وقبل الدخول في تحرير الصحيح من هذه الآراء الثلاثة، لا بدّ من تنقيح الثمرة المترتبة على الخلاف الثبوتي، وهنا ثمرتان:

الثمرّة الأولى: معقوليّة الإهمال الثبوتي. والمراد بالإهمال حالة ارتفاع الإطلاق والتقييد. وليس البحث في الإهمال الإثباتي؛ إذ هو واقع بلا إشكال؛ إذ هو بمعنى عدم كون المتكلم بصدد البيان من جهةٍ ما، كما إذا قال: ﴿أوفوا بالعقود﴾ وكان في مقام بيان أصل التشريع، فلا يستفاد من إطلاقها نفي شرطية العربية مثلاً.

فإنّ بنينا على أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل النقيضين لم يكن الإهمال الثبوتيّ معقولاً؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين. وإنّ بنينا على غيره من المسلكين فلا مانع من الإهمال؛ لأنّ المتضادين لا مانع من ارتفاعهما. وكذلك في الملكة والعدم؛ فإنّهما يرتفعان في المورد غير القابل لهما.

التعليق على الثمرة الأولى: جمع السيد الخوئي بين القول بأنّ النسبة بين الإطلاق والتقييد نسبة الضدين، وبين القول باستحالة الإهمال الثبوتيّ. ووجه الجمع بين القولين أنّ الضدين على قسمين: الضدان اللذان لهما ثالث، والضدان اللذان لا ثالث لهما - كالحركة والسكون، أو الجهر والإخفات -. وإمكان ارتفاع الضدين إنّما يكون في الضدين اللذين لهما ثالث، وإلا فيستحيل.

وحيث إنّ لا ثالث للإطلاق والتقييد يستحيل الإهمال الثبوتيّ. كذا بناء على نظرية الميرزا النائيني؛ لأنّ معنى الإهمال الثبوتيّ تردّد الحاكم في موضوع حكمه: أهى الماهيّة المطلقة؟ أم المقيّدة؟ والأحكام تابعة للملاك والمصلحة والمفسدة، المفروض اطلاع المولى عليها. فلا معنى لتردّده بين صبّ الحكم على الماهية بشرط شيء وبين صبّه على الماهية لا بشرط؛ لأنّ معناه التردد في ملاك حكمه.

وإنّ شئت قلت: إذا لاحظنا ذات النسبة بين الإطلاق والتقييد - وهي نسبة الملكة والعدم - صحّ الإهمال، وإذا لاحظنا فيه الحاكم العالم بالملاك، لم يصحّ الإهمال منه.

ولعلّ نظر المصنف إلى حاقّ الإطلاق والتقيد بما هما ضدّان أو ملكة وعدمها، بغضّ النظر عن وجود ثالث لهما، أو استحالة الإهمال من جهة استلزامه تردد الحاكم.

ويمكن توجيه كلام المصنف بأنّ البحث الآن عن تصوّر الماهية في وعاء الذهن بغضّ النظر عن وضعها لحكم، وتبعية الحكم للمصالح والمفاسد، وكون الحاكم عالماً بحدود الملاك. فيمكن افتراض حالة ثالثة للطبيعة بناءً على كلام السيد الخوئي. كما يمكن ارتفاع الإطلاق والتقيد بناءً على كلام المحقق النائيني، وإنّ وُجد مورد لم يُمكن لحاظ القيد مع الطبيعة فيه، فلا يضرّ ذلك - كما في استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس الحكم -.

الثمرة الثانية: بناءً على تقابل النقيضين متى استحال أحدهما ثبت الآخر. بخلاف المتضادين؛ فإنّ استحالة أحدهما فيه لا يُثبت الآخر ولا ينفيه، ما لم يثبت أنّه لا ثالث لهما. أمّا بناءً على تقابل الملكة وعدمها فمتى استحال أحدهما استحال الآخر أيضاً.

ولهذه الثمرة موارد:

١ - ما تقدّم من اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل؛ فإنّ العدالة ذهبت إلى اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، واستحالة دعوى الاختصاص بالعالم؛ لأنّه يلزم منه أخذ العلم بالجعل في موضوع الجعل. فيكون العلم بوجوب الصلاة مأخوذاً في وجوب الصلاة. ويلزم منه الدور؛ لأنّ:

الوجوب متوقف على العلم بالوجوب؛ ضرورة توقف كلّ حكم على موضوعه،

والعلم بالوجوب يتوقف على الوجوب؛ ضرورة توقف العارض على المعروض، فيكون الوجوب متوقفاً على الوجوب. فيستحيل تقييد الحكم بالعلم به. وبناءً على مسلك النقيضين والضدين اللذين لا ثالث لهما إذا استحال التقييد نقول بالإطلاق. ومعناه اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل. وبناءً على مسلك النائي إذا استحال التقييد استحال الإطلاق. ومعناه الإهمال.

٢- ما ذكر في مسألة التعبدّي والتوصليّ. إذا استحال أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر، بمعنى استحالة إيجاب الصلاة بقصد امتثال الأمر بوجوب الصلاة، فبناءً على نظرية المصنف والسيد الخوئيّ يتعيّن الإطلاق، وبناءً على نظرية النائي يثبت الإهمال.

نعم. يكرّر الميرزا النائي عدم معقولية الإهمال في أكثر من مورد.^١ والتوفيق بين عدم معقولية الإهمال وبين قوله بالإهمال في هذا المورد بأن يُقال: تارة نتكلم في عالم الملاك والإرادة، وهما من الأمور الواقعيّة نفس الأمرية، فيدور أمرها بين الوجود والعدم، ولا يُعقل الإهمال بلحاظها. وأخرى نتكلم في عالم الاعتبار والتشريع، فلا مانع من الإهمال واستحالة الإطلاق والتقييد.

واما بحسب الثبوت والواقع، فلا بد اما من نتيجة الاطلاق، واما من نتيجة التقييد. والسر في ذلك: هو انه في الواقع وفي عالم الثبوت، اما ان يكون ملاك

^١ فوائد الأصول: ج ١: ص ١٥٩ و ٣٤٩

فوائد الأصول: ج ٢: ص ٤٣٣

فوائد الأصول: ج ٣: ص ١٢

الحكم والجعل محفوظا في كلتا حالتي العلم والجهل وكلتا حالتي قصد الامتثال وعدمه، واما ان يكون مختصا في أحد الحالين، فالأول يكون نتيجة الاطلاق، والثاني يكون نتيجة التقييد.

وليس مرادنا من الاهمال هو الاهمال بحسب الملاك؛ فان ذلك غير معقول، بل المراد الاهمال في مقام الجعل والتشريع حيث لا يمكن فيه الاطلاق والتقييد كما تقدم.^١

تنبيه: أشار في البيان المفيد إلى أنّ لحاظ الطبيعة في حالة الإطلاق لاستحالة التقييد بناء على مسلك التناقض لا يعني إرادة الإطلاق؛ إذ فرق بين كيفية لحاظ الطبيعة في لحاظ الذهن، وبين مراد المتكلم. فبلحاظ كيفية لحاظ الطبيعة قد يتعيّن الإطلاق ويُفرض على المتكلم، ويريد المتكلم التقييد. فالإطلاق إطلاق ذاتي.

فعندما قلنا: يستحيل أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم، لا نقصد أنّ المولى لا يريد التقييد، بل قد يكون مصب ملاك المولى التقييد. لكنّ لحاظ الطبيعة يكون لحاظًا إطلاقيًا. فلا يمكن استفادة قاعدة الاشتراك من مجرد استحالة التقييد. كما لا يمكن إثبات كون الأحكام توصليّة بذلك. وسيأتي التنبيه على هذا في نسبة الإطلاق والتقييد الإثباتيّة.

وهذا نصّ البيان المفيد:

^١ فوائد الأصول: ج ١: ص ١٥٩

لحاظ الطبيعة مطلقة في حالة عدم إمكان لحاظها مقيدة لا يعني أنّ مراد المولى مطلقاً؛ لعدم الملازمة بين كيفية لحاظ الطبيعة وبين ما هو المراد منها؛ فإنه ربما يكون مراده مطلقاً، وربما يكون مراده مقيداً، ولكنه من باب ضيق الخناق قد لاحظها مطلقة؛ لفرض عدم إمكان لحاظها مقيدة. وفي مثالنا المتقدم قد يكون مراده تخصيص الحكم بالعالم به وإن كان قد لاحظته مطلقاً. وهنا لا يمكن القول بأنه لو كان مراده مقيداً بفرض العلم فلماذا لاحظ الحكم مطلقاً؟ فإن الجواب أصبح واضحاً؛ وذلك لأنه لا يمكن له بحسب الفرض أن يلاحظها مقيدة.

وبعبارة أخرى أكثر تفصيلاً: إنه يوجد لدينا ثلاثة أمور:

الأول: عالم المراد الجدي للمتكلم.

الثاني: عالم اللحاظ وكيفية ملاحظة الطبيعة.

الثالث: عالم الدلالة والكلام.

ففي الحالة الطبيعية التي يمكن معها الإطلاق والتقييد بحسب عالم اللحاظ، نستكشف من خلال عدم ذكر القيد في عالم الدلالة والكلام أن المتكلم قد لاحظ الطبيعة من دون أن يلاحظ معها شيئاً آخر وقيداً زائداً، وهذا هو الإطلاق بحسب عالم اللحاظ، ثم من خلال ذلك نستكشف أن المراد الجدي للمتكلم هو المطلق لا المقيد، فعالم اللحاظ بالقياس إلى عالم المراد الجدي يعتبر

مقام الإثبات؛ لأنه من خلاله تم إثبات المراد الجدي، و إن كان بالقياس إلى عالم الدلالة والكلام يعتبر مقام الثبوت.

وأما بالنسبة للحالة التي لا يمكن معها التقييد بحسب عالم اللحاظ، فسوف يكون الإطلاق بحسب هذا العالم أمراً ضرورياً؛ بناءً على القول بأن التقابل بينهما من تقابل التناقض، ففي مثل هذه الحالة لا يمكن استكشاف أن المراد الجدي للمتكلم هو المطلق دون المقيد؛ لأن لحاظ الطبيعة مطلقة بحسب هذا الفرض إنما هو لأجل عدم إمكان لحاظها مقيدة، فلربما كان المراد الجدي للمتكلم هو المقيد لا المطلق، و لا طريق - في مثل هذه الحالة - لاستكشاف كون مراده الجدي هو المطلق و ليس المقيد.^١

قوله: «هويّة هذا التقابل»:

الإثباتي كما سيأتي من المصنّف، ولكن في نهاية البحث.

قوله: «تقييد الحكم بالعلم به»:

أي: أخذ العلم بالجعل في موضوع الجعل، لا في موضوع المجعول.

^١ البيان المقيد: ج ٢: ص ١٤٦: الهامش

والصحيح: هو القول الثالث دون الأولين؛ وذلك لأنّ الإطلاق نريد به الخصوصية التي تقتضي صلاحية المفهوم للانطباق على جميع الأفراد، وهذه الخصوصية يكفي فيها مجرد عدم لحاظ أخذ القيد الذي هو نقيض للتقييد؛ لأنّ كلّ مفهوم له قابلية ذاتية للانطباق على كلّ فردٍ يحفظ فيه ذلك المفهوم، وهذه القابلية تجعله صالحاً لإسراء الحكم الثابت له إلى أفرادهِ شمولياً أو بدلياً. وهذه القابلية بحكم كونها ذاتية لازمة له، ولا تتوقف على لحاظ عدم أخذ القيد، ولا يمكن أن تنفك عنه.

والتقييد لا يفكّك بين هذا اللازم وملزومه، وإنّما يحدث مفهوماً جديداً مبيّناً للمفهوم الأول؛ لأنّ المفاهيم كلّها متباينة في عالم الذهن، حتّى ما كان بينهما عموم مطلق في الصدق، وهذا المفهوم الجديد له قابلية ذاتية أضيق دائرة من قابلية المفهوم الأول.

وهكذا يتّضح أنّ الإطلاق يكفي فيه مجرد عدم التقييد.

وبهذا الصدد يجب أن نميّز التقابل بين الإطلاق الثبوتي والتقييد المقابل له - وهذا ما كنّا نتحدّث عنه فعلاً - عن التقابل بين الإطلاق الإثباتي - أي عدم ذكر القيد الكاشف عن الإطلاق بقريّة الحكمة - والتقييد المقابل له؛ فإنّ مرّد التقابل [١٠٦] بين الإطلاق الإثباتي والتقييد المقابل له إلى تقابل العدم

و الملكة، فعدم ذكر القيد إنما يكشف عن الإطلاق في حالةٍ يمكن فيها للمتكلّم ذكر القيد، كما مرّ في الحلقة السابقة.^١

مختار المصنف

تقرّر في البحث السابق أنّ في التقابل بين الإطلاق والتقييد ثلاثة أقوال، ومنشأ الخلاف فيها الخلاف في حقيقة الإطلاق.

والمصنف يختار القول الثالث من هذه الأقوال -وهو التناقض-. والوجه فيه بإثبات المقتضي ورفع المانع:

إثبات المقتضي: هنا مقدمات من خلالها نصل إلى إثبات التناقض بين الإطلاق والتقييد:

١- البحث في التقابل بين الإطلاق والتقييد بحث في كيفية التقابل بين نحوين من الخصوصيّات اللحاظية في الذهن، وليس بحثًا لغويًا أو عرفيًا. فليس البحث عن تحديد المعنى العرفي أو اللغويّ للإطلاق والتقييد. فلنا خصوصية تقتضي الإطلاق ولنا خصوصيّة تقتضي التقييد. والخصوصيّة القابلة للإطلاق هي الخصوصية التي تقتضي صلاحية المفهوم للانطباق على جميع الأفراد والخصص الداخلة تحت الطبيعة التي يعبر عنها المفهوم. والخصوصيّة التي تضيق دائرة صلاحية الانطباق على الأفراد وتخصصها ببعض الأفراد دون غيرها، هي الخصوصية التي يعبر عنها بالتقييد. وهاتان الخصوصيّتان في وعاء الذهن،

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٠٥-١٠٦

وترجعان إلى ذات الصور الذهنية ثبوتاً، بقطع النظر عن الإثبات. ويعبر عن الأولى بالإطلاق وعن الثانية بالقييد.

٢- الخصوصية خصوصية ذاتية للمفهوم ولم يكتسبها المفهوم من أحد. والدليل على ذلك يحصل في حقيقة تشكّل المفهوم والطبيعة الكلية في الذهن؛ فإنّ الطبيعة والمفهوم الكلي ليس إلا عبارة عن أمر انتزاعي عن الأفراد الخارجية بعد إسقاط ما به الامتياز. فيكون المفهوم الكلي -مكان اشتراك الأفراد فيه- ساريًا في جميع الأفراد. فحيث انتزع من الأفراد يكون السريان أمرًا ذاتيًا ومحفوظًا. فنفس المفهوم له صلاحية ذاتية للخصوصية الأولى والانطباق على الأفراد، ما لم يقيد المفهوم بقيد زائد.

٣- يترتب على ما ذكرنا في المقدمتين أنّ خصوصية الإطلاق يكفي فيها عدم لحاظ قيد زائد على ذات الطبيعة. فما لم يلحظ القيد الزائد صار المفهوم صالحًا للانطباق. فالمميز للإطلاق قيد عديمي، ولا حاجة إلى لحاظ عدم القيد الزائد - كما قال السيد الخوئي -، ولا إلى قابلية المحل - كما قال المحقق النائيني -.

ونتيجة المقدمات أنّ كل صورة ذهنية تعبر عن طبيعة وكلّي، إذا لوحظت مع قيد زائد تحققت الخصوصية الثانية -وهي التقييد-، وإذا لم تلحظ كذلك تحققت الخصوصية الأولى -وهي الإطلاق-. فالتقابل بينهما تقابل التناقض لا الضدين أو الملكة وعدمها.

رفع المانع: قد يُقال: لو كان ثبوت القابلية وصلاحية الانطباق ذاتيًا للمفهوم الكلي لاستحال انفكاكها عن المفهوم. والتالي باطل، فالمقدم مثله. وجه الملازمة أنّ الذاتي لا ينفك عن الذات. وبطلان التالي لأنّ الصلاحية والقابلية موجودة في مورد التقييد؛ إذ المراد بالقابلية قابلية انطباق المفهوم على جميع أفراده. والتقييد يرفع هذه القابلية.

ولكن يُجاب بأنّ مرادهم باستحالة انفكاك الذاتي عن الذات هو أنّ وجود الذات مع عدم تحقق الذاتي غير ممكن. بل يوجدان معًا ويرتفعان معًا. وحقيقة التقييد ليس بقاء الذات وارتفاع الذاتي، بل ارتفاع الذات والذاتي. والإشكال إنما يأتي في الأوّل. وإنّما كان التقييد من الثاني؛ لأنّه يوجب إيجاد مفهوم جديد وصورة ذهنية جديدة غير مفهوم الطبيعة والكليّ. ولا يبقى الأوّل بعد التقييد. بيانه أنّ النسبة بين المفاهيم والصور الذهنية نسبة التباين، ولا يوجد بين المفاهيم عموم وخصوص أو تساو؛ لأنّ لكلّ صورة وجودًا. فإذا نسبنا مفهوم "الرقبة" إلى مفهوم "الرقبة المؤمنة" كانت النسبة التباين؛ لأنّ وجودهما في وعاء الذهن، ولا معنى للتساوي أو العموم والخصوص بين وجودين. فإذا جاء قيد للطبيعة حصل مفهوم جديد. ومعنى ذلك عدم بقاء المفهوم الأوّل على حاله وانفكاكه عن القابلية. فليس المورد من موارد ارتفاع الذاتي مع بقاء الذات.

وهذا الذي ذكرناه من التباين بين المفاهيم لا يتنافى مع ما ذكر في المنطق من النسب الأربعة؛ لما ذكر هناك من أنّا تارة نلاحظ المفهوم بالنظر الاستقلالي

وأخرى بالنظر الآليّ. فإذا لاحظناه بالنظر الاستقلاليّ كانت النسبة التباين، وإذا لاحظناه بالنظر الآلي كانت النسبة إحدى النسب الأربع المذكورة في المنطق. فالنسب الأربع بين المفاهيم بلحاظ المصاديق في الخارج. فتبين من هذا أنّ خصوصية الانطباق خصوصية ذاتية غير متوقفة على شيء. والقيد الزائد إنّما يكون بمثابة المانع.

التقابل الإثباتي

لا خلاف بينهم في أنّ النسبة بين الإطلاق والتقييد الإثباتيين نسبة الملكة والعدم؛ لأنّ الإطلاق في مرحلة الإثبات -أي: الدلالة والكشف- مبني على كبرى كلية -كما سيأتي في قرينة الحكمة-، وهي أنّ المتكلم لو أراد القيد لذكره، وإلا للزم نقض الغرض. وهذه الكبرى إنّما تصحّ في المورد القابل للتقييد؛ لأنّ المورد غير القابل للتقييد يفرض نفسه على المتكلم، ولا ينافي تعلق غرضه مع ذلك بالتقييد، ولا يلزم من ذلك نقض الغرض، ولا يكشف عن الإطلاق.

وإنّ شئت قلت: هذه الكبرى تستكشف من ظهور حالي للمتكلم، وهذا الظهور إنّما يثبت إذا كان المتكلم قادرًا على ذكر القيد.

احترازية القيود وقرينة الحكمة:

قد يقول المولى: «أكرم الفقير العادل»، وقد يقول: «أكرم الفقير».

ففي الحالة الأولى يكون موضوع الحكم في مرحلة المدلول التصوري للكلام حصّة خاصّة من الفقير - أي الفقير العادل - . وبحكم الدلالة التصديقية الأولى ثبت أنّ المتكلّم قد استعمل الكلام لإخطار صورة حكم متعلّق بالحصّة الخاصّة، وبحكم الدلالة التصديقية الثانية ثبت أنّ المولى جادّ في هذا الكلام، بمعنى أنّ هذا الحكم مجعول وثابت في نفسه حقيقةً وليس هازلاً.

وبحكم ظهور الحال في التطابق بين الدلالة التصديقية الأولى والدلالة التصديقية الثانية يثبت أنّ الحكم الجدّي المدلول للدلالة التصديقية الثانية متعلّق بالحصّة الخاصّة - كما هو كذلك في الدلالة التصديقية الأولى - .

وبهذا الطريق نستكشف من أخذ قيد العدالة في المثال، أو أيّ قيد من هذا القيد في مرحلة المدلول التصوري والتصديقي الأولي كونه قيداً في موضوع ذلك الحكم المدلول عليه بالخطاب جدّاً، وذلك ما يسمّى بقاعدة احترازية القيود.

ومرجع ظهور التطابق الذي يبرّر هذه القاعدة إلى ظاهر حال المتكلم أنّ كل ما يقوله يريدّه جدًّا.^١

احترازية القيود:

هنا عدة أبحاث: بيان قاعدة احترازية القيود. الفرق بينها وبين حجية المفهوم. قرينة الحكمة. الفرق بين احترازية القيود وقرينة الحكمة. قاعدة قرينة الحكمة.

بيان قاعدة احترازية القيود

نتعرض في هذا البحث للجواب عن أنّ التقييد الإثباتي كيف يكون كاشفًا عن التقييد الثبوتي؟

والجواب عن هذا السؤال أنّ المبرر لهذه الكاشفية قاعدة احترازية القيود. وهي التي تقتضي كشف التقييد الإثباتي عن التقييد الثبوتي. ومفادها اختصارًا أنّ كلّ ما أبرزه المتكلم من قيود للحكم في عالم الإثبات هو موجود في عالم الثبوت. فكل قيد إثباتي مراد جدًّا للمتكلم. والإرادة متعلق بعالم الثبوت لا الإثبات. ويعبر عن هذه القاعدة باختصار بقولهم: «ما يقوله يريدّه جدًّا». فموضوع القضية مرتبط بعالم الإثبات ومحمولها مرتبط بعالم الثبوت.

وتفصيل القاعدة ببيان مثال:

إذا قال المولى: «أكرم الفقير العادل» كانت لنا ثلاثة أمور: حكم - وهو مفاد صيغة الأمر - . ومتعلق الحكم - وهو مفاد المادة وهي الإكرام - . ومتعلق المتعلق

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٠٦

-وهو ما تعلق به الإكرام المسمى بالموضوع اصطلاحًا وهو الفقير العادل في المثال-. وليس العادل قيدًا للموضوع، بل الموضوع هو الفقير العادل. فلهذه الجملة دلالات ثلاث:

١- الدلالة التصورية، وهي عبارة عن خطور المعنى إلى الذهن. فنفس الخطور هو الدلالة. والمعنى الخاطر هو المدلول التصوريّ. فما ينسب من صورة وجوب الإكرام المتعلق بحصة خاصة هو المدلول التصوري لهذه الجملة.

٢- الدلالة الاستعمالية، أو التفهيمية، أو التصديقية الأولى. وهي إخطار المعنى إلى ذهن السامع والمخاطب. وهذا الإخطار إنّما يحصل إذا كان المتكلم عاقلًا شاعرًا ملتفتًا. فاستعمل المتكلم اللفظ وأراد إخطار المعنى -وهو وجوب الإكرام المتعلق بالحصة الخاصة في المثال- إلى ذهن السامع.

٣- الدلالة الجدية أو التصديقية الثانية. وهي إرادة المتكلم المعنى جدًّا لا هزلًا أو حكايةً. فيريد المتكلم في المثال وجوب الإكرام المتعلق بالفقير العادل إرادة جدية. وهذا متوقف على أن يكون المتكلم بصدد الإخبار الجدي لا الهزل والحكاية. إضافة إلى إرادة إخطار المعنى في ذهن السامع.

والسؤال هنا أنّ المبرر لهذه الدلالات الثلاث ما هو؟ أي ناشئة من عملية الوضع؟ أم من قرينة مقامية؟ أم من شيء آخر؟

أشار المصنف في بعض كلماته أنّ لكل دلالة منشأ:

١- أمّا التصورية فمنشأها الوضع. فخطور المعنى ناشئ بملاك الوضع.

٢- وأما الاستعماليّة فمنشأها أصالة الحقيقة - كما في بعض كلماته-، أو أصالة التطابق بين المدلولين التصوري والاستعمال - كما في كلمات أخرى-، أو ظهور حالي سياقيّ - كما في كلمات ثالثة-. فهل هناك فرق بين هذه المناشئ الثلاثة؟ أم كلها تعبيرات لحقيقة واحدة؟ لا بد من تفسير الاصطلاحات الثلاثة:

أما أصالة الحقيقة فهي الأصل العقلائي الذي يقتضي أنّ يريد المتكلم على مستوى الإرادة الاستعمال إخطار المعنى الموضوع له اللفظ أو تفهيمه أو استعماله. فإذا استعمل لفظاً نحمل استعماله على المعنى الحقيقي. ولذا يُحمل اللفظ على المعنى الحقيقي عند الدوران بين الحقيقة والمجاز.

وأما أصالة التطابق بين المدلول التصوري والمدلول الاستعمالي فهي أنّ المتكلم أراد تفهيم واستعمال ما ثبت في المدلول التصوريّ. وما ثبت في المدلول التصوري هو المعنى الموضوع له اللفظ. فهناك تطابق بين متعلق الخطور وبين متعلق الإخطار.

وأما الظهور السياقي الحالي فهو أنّ ظاهر حال المتكلم الملتفت الشاعر أنّه يريد إخطار المعنى الموضوع له اللفظ دون غيره. وهو ظهور عقلائيّ. والصحيح أنّ يُقال: لا فرق بين هذه التعبيرات الثلاثة. ولذا عبّر المصنف بجميعها في كلماته المختلفة.^١

^١ البحوث: ج ٣: ص ٢٦٥

البحوث: ج ٣: ص ٢٧٨

البحوث: ج ١: ص ١٧٣

فقال في موضع:

ان الكلام يحتوي على ثلاث دلالات:

١ - الدلالة التصويرية للفظ على المعنى المحفوظة حتى في موارد صدور اللفظ من غير ذي شعور وقصد.

٢ - الدلالة التصديقية في مرحلة المراد الاستعمالي ، وهو الظهور الكاشف عن أن المتكلم يقصد إخطار المعنى وافهامه للسامع ، وهذه دلالة تصديقية باعتبار انها تكشف عن ثبوت القصد والإرادة التي هي امر حقيقي تصديقي وليس تصورا بحتا.

٣ - الدلالة التصديقية في مرحلة المراد الجدي ، وهو الظهور الكاشف عن أن المتكلم جاد في كلامه وليس بهازل ، بمعنى ان ما قصد افهامه للمخاطب مراد له حقيقة ولهذا قد تنل هذه الدلالة مع بقاء الأولى كما في موارد الهزل ، فان المدلول الاستعمالي وقصد إخطار المعنى إلى الذهن محفوظ فيها لأنه لولا قصد الإخطار لما تحقق الهزل أيضاً ولكن لا جدية من وراء قصد الإخطار.

وهذه الدلالات الثلاث تختلف في الملاك والنكته؛

فإن الدلالة الأولى التصويرية البحتة ملاكها الوضع والعلاقة الحاصلة بين اللفظ ومعناه.

وملاك الدلالة الثانية التصديقية في مرحلة المدلول الاستعمالي الظهور الكاشف عن أن المتكلم يقصد باللفظ إخطار معناه التصوري إلى ذهن المخاطب ، ومقوم هذه الدلالة ومحدداتها هو ما يعبر عنه بأصالة الحقيقة أي ظهور حال المستعمل في أنه يقصد إخطار المعنى الحقيقي من اللفظ.

وملاك الدلالة الثالثة على المراد الجدي أصالة التطابق بين مقام الإثبات والثبت وان كلما يذكره المستعمل إثباتا مراد ثبوتاً.^١

٣- وأما الدلالة التصديقية الثانية فمنشأها أصالة التطابق بين المراد الاستعمالي وبين المراد الجدي. بمعنى أن هناك ظهوراً عقلائياً في أن المتكلم في مرحلة المراد الجدي يريد ما أخطره للسامع.

وبناء على هذا يتضح أن الأصل هو التطابق بين الدلالات الثلاثة. فما يريده جداً هو ما أخطره، وما أخطره هو المعنى الموضوع له اللفظ. فتتحد المدلولات الثلاث للدلالات الثلاث بأصالة التطابق.

إذا اتضح ذلك نقول: مفاد قاعدة احترازية القيود أن ما قاله المتكلم يريده جداً. فنريد أن ننقل من عالم القول والدلالة إلى عالم الإرادة والثبت. فمفاد قاعدة احترازية القيود أن كل قيد يذكره المتكلم في مقام الإثبات يريد جداً وفي مقام الثبوت.

^١ البحوث: ج ٣: ص ٢٦٥

فحيث ذكر المتكلم قيد العدالة في قوله: «أكرم الفقير العادل»، فهذا القيد مراد له جدًّا.

ولكن هل التطابق بين عالم الإثبات وبين عالم الثبوت له منشأ؟ يظهر من عبارات المصنف أنّ له منشأ، وهو الظهور الحالي السياقي في أنّ كلّ ما قاله يريد.

فهنا أمور ثلاثة: قاعدة احترازية القيود، والتطابق بين عالمي الإثبات والثبوت، والظهور الحالي في أنّ كلّ ما يقوله المتكلم يريد.

والمصنف في الكتاب يقول ليست الأمور الثلاثة واحدة. بل منشأ قاعدة احترازية القيود هو أصالة التطابق بين الإثبات والثبوت. ومنشأ أصالة التطابق هو الظهور الحالي في أنّ ما يقوله يريد. فأساس المطلب هو هذا الظهور. والمراد بهذا أنّنا إذا حللنا مرتكزات العقلاء وجدنا عندهم ظهورًا حاليًّا في أنّ أيّ شيء يذكره المتكلم يريد جدًّا. والحاصل من ذلك أصالة التطابق بين الإثبات والثبوت. ولولا ذلك الظهور لانخرمت أصالة التطابق. وبأصالة التطابق تنشأ قاعدة احترازية القيود؛ لأنّ معنى القاعدة أنّ القيد الذي يذكره المتكلم مراد له جدًّا. وهذه الإرادة الجدية تابعة لتطابقها مع الإرادة الاستعماليّة والتصوريّة.

هذا ما ذكره المصنف. ولكن يظهر من بعض الأعلام أنّه لا فرق بين أصالة التطابق وبين الظهور الحالي في أنّ ما يقوله يريد. بل هما شيء واحد. فقاعدة

احترازية القيود مبنية على أصالة التطابق وهي الظهور الحاليّ. وهذا ما قد يفهم من بعض تعبيرات المصنف أيضًا.

والنتيجة أنّ قاعدة احترازية القيود مبنية على أصالة التطابق بين الإثبات والثبوت وقاعدة ما يقوله يريدّه. وهذه القاعدة مبنية على مقدمتين:

١ - بمثابة الصغرى: هذا مما قاله.

٢ - الكبرى: كل ما يقوله يريدّه جدًّا.

أمّا الصغرى فتُحرز بالدلالة التصورية والتصديقية الأولى. أمّا التصورية فحتى يكون لكلامه معنى. وأمّا التصديقيّة فحتى يصح الإسناد إليه.

وأمّا الكبرى فتُحرز بأصالة التطابق.

فقيد العدالة مما قاله المتكلم. وكل ما قاله يريدّه. فالنتيجة أنّ قيد العدالة مما يريدّه جدًّا.

فقاعدة احترازية القيود مبنية على مقدمتين موجبتين. بعكس ما سيأتي في مقدمات الحكمة.

قوله: «من هذا القبيل»:

ما المراد به؟ تأمل.

قوله: «ومرجع ظهور التطابق»:

هذه العبارة يظهر منها أنّ أصالة التطابق تختلف عن ظهور حال المتكلم في أنّ ما يقوله يريدّه، بلّاف بعضهم حيث وحّدهما.

والدلالة التصورية والدلالة التصديقية الأولى بمجموعهما يكوّنان الصغرى [١٠٧] لهذا الظهور؛ إذ يثبتان ما يقوله المتكلم، فتنتطبق حينئذٍ الكبرى التي هي مدلول لظهور التطابق المذكور.

وقاعدة الاحترازية التي تقوم على أساس هذا الظهور تقتضي انتفاء الحكم بانتفاء القيد، إلا أنّها إنّما تنفي شخص الحكم المدلول لذلك الخطاب، ولا تنفي أيّ حكمٍ آخر من قبيله، وبهذا اختلفت عن المفهوم في موارد ثبوته؛ حيث إنّهُ يقتضي انتفاء طبيعيّ الحكم وسنخه بانتفاء الشرط - على ما تقدّم في الحلقة السابقة -^١.

كان الكلام في احترازية القيود وقلنا إنّ النتيجة النهائية هي أنّ منشأ قاعدة احترازية القيود هو أصالة التطابق بين عالمي الإثبات والثبوت. والتطابق يرجع إلى ظهور حالي سياقي في أنّ ما يقوله المتكلم يريدّه جدّاً. ويمكن صياغة ما يُستفاد من قاعدة احترازية القيود بقضيتين منطقيتين: هذا ما قاله المتكلم، وما قاله يريدّه، والنتيجة: هذا يريدّه جدّاً.

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٠٦-١٠٧

أمّا الصغرى فتستفاد من الدالّتين التصورية. والتصديقية الأولى وأمّا الكبرى فتستفاد من الظهور الذي يكون منشأ لاحترازية القيود.

الفرق بين قاعدة احترازية القيود وبين حجية المفهوم

قد يُقال لا فرق بين قاعدة احترازية القيود وبين حجية المفهوم؛ لأنّ مقتضى قاعدة احترازية القيود انتفاء الحكم عند انتفاء القيد. فإذا قال المولى: «أكرم الفقير العادل» انتفاء وجوب الإكرام عند انتفاء قيد العدالة. وانتفاء الحكم عند انتفاء القيد - من شرط أو وصف أو غاية - هو المفهوم.

وهذا ما أشار إليه المصنف بقوله السابق: «أيّ قيد من هذا القبيل»؛ فإنّه إشارة إلى أنواع القيود. فتارة يكون على صورة وصف، وأخرى على صورة ظرف، وثالثة على صورة غاية، ورابعة على صورة شرط.

فلا معنى للبحث عن حجية مفهوم الشرط والغاية واللقب وما شابهها بعد إثبات قاعدة احترازية القيود.

ولكنّ هناك فرقاً بين القاعدة وبين حجية المفهوم - كما في الحلقة السابقة - ؛ لأنّ غاية ما تُثبتته قاعدة احترازية القيود انتفاء شخص الحكم الموجود في هذا الخطاب عند انتفاء قيده. وما يُثبتته المفهوم انتفاء طبيعي الحكم عند انتفاء القيد. وفرق بين طبيعيّ الحكم وبين شخصه. فإذا كان لوجوب إكرام زيد عدة ملاكات، ككونه عالماً وهاشمياً وجاراً، وانتفى طبيعي الحكم كان ذلك لانتفاء جميع ملاكات الإكرام فيه. وأمّا إذا انتفى شخص الحكم فذلك لارتفاع ملاك من الملاكات دون غيرها. فلا يمنع وجوب إكرامه بملاك آخر.

فيقال في المقام: إذا قيل: «إن جاء زيد فأكرمه» غاية ما تقتضيه قاعدة احترازية القيود أنّ وجوب هذا الإكرام الموجود في هذا الخطاب يرتفع إن لم يجئ زيد. ولا مانع من ورود خطاب آخر بوجوب إكرام زيد لملاك العدالة مثلاً. وأمّا ما يقتضيه مفهوم الشرط فارتفاع وجوب الإكرام مطلقاً -أي: طبيعي وجوب الإكرام-، لا شخص هذا الوجوب الوارد في هذا الخطاب. ومن أمثلة ذلك: «إذا خفي الأذان فقصر»، فمقتضى احترازية القيود انتفاء وجوب التقصير عند عدم خفاء الأذان. ولكن هذا لا يتنافى مع ثبوت وجوب التقصير بملاك توارى الجدران. وأمّا المفهوم فمقتضاه ارتفاع طبيعي وجوب التقصير عند عدم خفاء الأذان، ومقتضاه عدم ثبوت وجوبه بملاك آخر أيضاً -كتوارى الجدران-.

يأتي الكلام في قرينة الحكمة. فابحث ما هو الفرق بين:

أ. قرينة الحكمة

ب. مقدمات الحكم

ت. الإطلاق

ث. ظهور «ما لا يقوله لا يريده»

ج. ظهور حال المتكلم في أنّه بصدد بيان تمام موضوع حكمه.

قوله: «الكبرى التي هي مدلول لظهور التطابق»:

ما تقدّم من المصنف أنّ ظهور التطابق يرجع إلى ظهور حالي سياقيّ، وكبرى
«ما يقوله يريد» مدلول لهذا الظهور الحاليّ السياقيّ.

فتعبير الماتن بأنّ مدلول ظهور التطابق هو «ما يقوله يريد» لا يتناسب مع
ما تقدم من أنّ ظهور التطابق يرجع إلى الظهور الحاليّ، وليس نفسه. وإنّما
تصح هذه العبارة إذا كان ظهور التطابق نفس الظهور الحاليّ السياقيّ. وهو
ما يظهر من المصنف في بعض الموارد.

فلا بد من التصرف في إحدى العبارتين، وقد يكون الأولى التصرف في قوله:
«مرجع ظهور التطابق»؛ لأنّه يتناسب مع الاتحاد المصدقيّ. فتكون أصالة
العموم مصداقاً لأصالة الظهور، وإن كان اختلاف بين مفهوميهما.

وأما في الحالة الثانية فقد أنيط الحكم في مرحلة المدلول التصوريّ بذات الفقير، وقد تقدّم أنّ مدلول اسم الجنس لا يدخل فيه التقييد ولا الإطلاق، والدلالة التصديقية الأولى إنّما تنطبق على ذلك بمقتضى التطابق بينها وبين الدلالة التصورية للكلام.

وبهذا ينتج: أنّ المتكلم قد أفاد بقوله ثبوت الحكم للفقير، ولم يُفد دخل قيد العدالة في الحكم، ولم يقل ذلك، لا أنّه أفاد الإطلاق وقال به؛ لأنّ صدق ذلك يتوقف على أن يكون الإطلاق دخیلاً في مدلول اللفظ وضعاً، وقد عرفت عدمه. فقصارى ما يمكن تقريره أنّه لم يذكر القيد ولم يقله. وهذا يحقّق صغرى لظهورٍ حاليٍّ سياقيٍّ، وهو ظهور حال المتكلم في أنّه في مقام بيان موضوع حكمه الجدّيّ بالكامل، وهو يستتبع ظهور حاله في أنّ ما لا يقوله من القيود لا يريده في موضوع حكمه.

وبذلك ثبت أنّ قيد العدالة غير مأخوذٍ في موضوع الحكم في الحالة الثانية، وهو معنى الإطلاق، وهذا ما يسمّى بـ "قرينة الحكمة"، أو "مقدّمات الحكمة". [١٠٨]

وبالمقارنة نجد أنّ الظهور الذي يعتمد عليه الإطلاق غير الظهور الذي تعتمد عليه قاعدة احترازية القيود، فتلك تعتمد على ظهور حال المتكلم في أنّ ما يقوله يريد، والإطلاق يعتمد على ظهور حاله في أنّ ما لا يقوله لا يريد. ويمكن القول بأنّ الظهور الأول هو ظهور التطابق بين المدلول اللفظي للكلام والمدلول التصديقي الجدّي إيجابيًا - نريد بالمدلول اللفظي: المدلول المتحصّل من الدلالة التصورية والدلالة التصديقية الأولى -، وأنّ الظهور الثاني هو ظهور التطابق بينهما سلبيًا.^١

قرينة الحكمة

الخطوة الأولى: إذا قال المولى: «أكرم الفقير» ولم يقيده بالعدالة، استفيد من كلامه الإطلاق بلا شبهة. والكلام في تحليل كيفية استفادة الإطلاق من الخطاب. فنقول:

قد تقدم في قاعدة احترازية القيود أنّ هناك مراحل ثلاثاً: الدلالة التصورية، والاستعمالية، والجدية. وتطبيق ذلك على المقام أنّ وجوب الإكرام أنيط في المدلول التصوري بذات الفقير. وهذا مستفاد من قاعدة احترازية القيود؛ لأنّ مفادها أنّ القيود التي يأخذها المتكلم في مقام الإثبات هي عبارة عن القيود المستفادة من المعنى الموضوع له اللفظ. وقد أناط المتكلم هنا وجوب الإكرام بموضوع خاص وهو الفقير. فيكون إناطة الحكم بهذا الموضوع دون غيره

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٠٧-١٠٨

مستفاداً من هذه القاعدة. ولكن حيث إنّ الفقير اسم جنس، وهو موضوع للملحوظ بلا بشرط القسَميّ والمرئّي به - وهو ذات الماهية التي لا يكون الإطلاق دخیلاً فيها ولا التقييد -. ولذا صحّ أن يُقال: أناط المتكلم في مرحلة المدلول التصوري بذات الفقير، لا المطلق ولا المقيّد.

فيصح أن يُقال: توجد عندنا قضيتان: إحداهما موجبة، وهي إناطة الحكم بذات الفقير، وهي مستفادة من قاعدة احترازيّة القيود. والثانية سالبة، وهي عدم إناطة الحكم بقيد العدالة. لا أنّه أناط الحكم بالفقير المطلق. وهي مستفادة من لوازم قاعدة احترازيّة القيود.

الخطوة الثانية: عدم إناطة الحكم بقيد يكون صغرى لكبرى: «كلّ ما لا يقوله لا يريده». وإذا ثبتت هذه الكبرى صحّ تشكيل قياس من الشكل الأوّل، فيُقال: القيد مما لم يقله. وكلّ ما لا يقوله لا يريده. فلا يريد القيد. وإذا ثبت أنّه لا يريد القيد كان معناه أنّه لم يُنط الكلام بالقيد. وهو المراد بالإطلاق.

توضيحه أنّ الإطلاق عبارة عن عدم أخذ قيد في موضوع الحكم. وعندما يُقال: الحكم مطلق من جهة العدالة، معناه أنّ المتكلم لم يأخذ في موضوع حكمه العدالة. وهذا الإطلاق ناشئ من ظهور حاليّ سياقيّ مفاده أنّ كلّ ما لا يقوله لا يريده. ولهذا صحّ أن يُقال: يعتمد الإطلاق على هذا الظهور. ومنشأ هذا الظهور الحالي السياقيّ قاعدة أخرى، وهي ظهور حال المتكلم في أنّه بصدد بيان تمام موضوع حكمه. وهذا ما يُعبّر عنه بأصالة البيان.

فالإطلاق يعتمد على الظهور الحالي في أنّ ما لا يقوله لا يريده، وهذا الظهور ناشئ من ظهور حال المتكلم في أنّ المتكلم بصدد بيان تمام موضوع حكمه. فلو لم يكن المتكلم بصدد بيان تمام موضوع حكمه لم يصح أن يُقال: كل ما لا يقوله لا يريده. ولهذه القاعدة لا يُلام العبد إذا أكرم فقيرًا فاسقًا امتثالًا لخطاب المولى.

وهكذا يصح أن يُقال باعتماد الإطلاق في آخر أمره على أصالة البيان. فتثبت الكبرى ويتكوّن القياس: لم يأت المتكلم بقيد العدالة. وكلّ ما لا يقوله لا يريد. والنتيجة أنّه لا يريد قيد العدالة. ومعنى عدم إرادته أنّه ليست له دخالة في تحقيق مراد المولى. فلم يتعلق به الملاك، فلم يؤخذ في مقام الجعل. وهكذا نتقل من عالم الإثبات إلى عالم الثبوت.

وهاتان المقدمتان -أي: الصغرى السلبية والكبرى الإيجابية- تسميان بمقدمتي الحكمة. فلم يجعل أصالة البيان من مقدمات الحكمة، بل دليل لمقدمة الحكمة.

وبهذا العرض اتضح الفرق بين الأمور الخمسة التي قدّمنا الاستفسار عن الفرق بينها؛

إذ الإطلاق هو عدم أخذ قيد في موضوع الحكم، وقاعدة «كل ما لا يقوله لا يريده» يبتني عليها الإطلاق، وهي كبرى مقدمات الحكمة،

وأصالة البيان يبتني عليها القاعدة الآنفه،

وقرينة الحكمة هي نفس مقدمتي الحكمة.

وهنا شيء سادس ينبغي التنبه إلى الفرق بينه وبين غيره، وهو أصالة التطابق السلبي، وهي في مقابل أصالة التطابق الإيجابيّ التقدمية في احترازية القيود. فكنا نقول في احترازية القيود: «ما يقوله يريد» وهنا نقول: «ما لا يقوله لا يريد». فهي بمعنى كاشفية القول عن الإرادة. فأصالة التطابق السلبي هي نفس الكبرى المتقدمة.

الفرق بين احترازية القيود وقرينة الحكمة

اتضح الفرق بين القاعدتين بالعرض السابق؛ فقاعدة احترازية القيود مبنية على أصالة التطابق الموجب.

وهكذا يتضح أنّ عنوان المصنف البحث بـ "احترازية القيود وقرينة الحكمة" إنّما هي بمنشأ التقييد والإطلاق. وهذا البحث تعليل لما انتهى إليه في البحث السابق من أنّ الإطلاق الإثباتيّ كاشف عن الإطلاق الثبوتيّ، والتقييد الإثباتيّ كاشف عن التقييد الثبوتيّ. فالدال على التقييد والإطلاق ليس الوضع. بل لكلّ منهما منشأ.

قوله: «وهذا ما يسمّى»:

أي: ما قررناه من الصغرى والكبرى، لا أنّ الإطلاق يسمّى بذلك.

ويلاحظ أنّ ظهور حال المتكلم في التطابق الإيجابي -أي: في أنّ ما يقوله يريدُه- أقوى من ظهور حاله في التطابق السلبي -أي: في أنّ ما لا يقوله لا يريدُه-.

ومن هنا صحّ القول بأنّه: متى ما تعارض المدلول اللفظي لكلام مع إطلاق كلام آخر قدّم المدلول اللفظي على الإطلاق وفقاً لقواعد الجمع العرفي.

ويّضح ممّا ذكرناه أنّ جوهر الإطلاق يتمثّل في مجموع أمرين:

الأوّل: يشكّل الصغرى لقرينة الحكمة، وهو: أنّ تمام ما ذكر وقيل موضوعاً للحكم بحسب المدلول اللفظي للكلام هو الفقير، ولم يؤخذ فيه قيد العدالة.

والثاني: يشكّل الكبرى لقرينة الحكمة، وهو أنّ: ما لم يقله ولم يذكره إثباتاً لا يريدُه ثبوتاً؛ لأنّ ظاهر حال المتكلم أنّه في مقام بيان تمام موضوع حكمه الجدّي بالكلام. وتسمّى هاتان المقدمتان بمقدّمات الحكمة.

فإذا تمّت هاتان المقدمتان تكوّنت للكلام دلالة على الإطلاق وعدم دخل أيّ قيدٍ لم يذكر في الكلام.

ولا شكّ في أنّ هذه الدلالة لا توجد في حالة ذكر القيد في نفس الكلام؛
[١٠٩] لأنّ دخله في موضوع الحكم يكون طبيعيًا حينئذٍ ما دام القيد داخلًا
في جملة ما قاله، وتختلّ بذلك المقدمة الصغرى.^١

تقدم في الأبحاث السابقة أنّ الظهور الذي تعتمد عليه قاعدة احترازية القيود
هو أصالة التطابق الإيجابي، وهو أنّ كلّ ما يقوله يريده، وأمّا الظهور الذي
يعتمد عليه الإطلاق ومقدمات الحكمة، هو أصالة التطابق السلبي، وهو أنّ
ما لا يقوله المتكلم في كلامه لا يريده.

والبحت فعلاً في أنّ الظهور الذي تعتمد عليه قاعدة احترازية القيود أهى
بمستوى الظهور الذي تعتمد عليه قرينة الحكمة؟ أم أحدهما أقوى من الآخر؟
ذكر المصنف أنّ أصالة التطابق الإيجابي أقوى من أصالة التطابق السلبي،
فالظهور الذي تعتمد عليه احترازية القيود أقوى من الظهور الذي يعتمد عليه
الإطلاق؛ للوجدان العرفي أنّ المقيّد يقدّم على المطلق إذا تعارضاً. وما يبيّن
عليه العرف يعتمد على نكتة الأظهرية. فالعرف يرى ظهور حال المتكلم في
احترازية القيود أظهر من ظهور حاله في أنّ ما لا يقوله لا يريده.

والوجه في ذلك أنّ احترازية القيود يعتمد على الذكر، وهو أمر إيجابي، والثاني
يعتمد على السكوت وعدم الذكر. فدلالة الأوّل من حيث التكلم، ودلالة

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٠٨-١٠٩

الثاني من حيث السكوت. وسنخ دلالة التكلم أقوى من سنخ دلالة السكوت.

والوجه في كون دلالة التكلم أقوى من دلالة السكوت أنّ المتكلم إذا جاء بالقيّد ولم يُرده كان خارقاً للظهور الأوّل، وإذا ترك القيّد وكان يريدّه كان خارقاً للظهور الثاني، والمرتكز العرفي المحاوريّ يرى الخرق الأوّل أشدّ من الخرق الثاني؛ لأنّ منشأ الخرق عادةً الغفلة، والغفلة تناسب السكوت أكثر من مناسبتها للتكلم، والغفلة المستلزمة للإتيان بما لا يُراد أبعد من الغفلة المستلزمة لعدم الإتيان بما يُراد.

ولذا قالوا في دوران النص بين الزيادة والنقيصة أنّ المناسب للغفلة أن ينقص اللفظ، ومن نقل الزيادة في النصّ لا تُحمل زيادته على أنّها حاصلة من الغفلة، فينبون على أصالة عدم الزيادة.

فيكون مقتضى ذلك في المقام أنّ الأمر إذا دار بين الظهورين كان ظهور حال المتكلم في التطابق الإيجابيّ أقوى من ظهور حالة في التطابق السلبيّ. ونتيجة هذه الأظهرية تقديم الظهور الإيجابيّ على الظهور السلبي عند تعارضهما. ولنذكر لذلك تطبيقين:

١- إذا ورد: «أكرم العالم» و «لا تكرم العالم الفاسق» حصل بين الإطلاق والتقيد تعارض؛ فإنّ مقتضى أصالة التطابق السلبيّ في الأوّل وجوب إكرام العالم سواء كان عادلاً أم فاسقاً. ومقتضى أصالة التطابق الإيجابيّ في الثاني حرمة إكرام العالم الفاسق. واتفق الأصوليون في مثله على تقديم المقيّد على

المطلق؛ لما ذكرنا من أنّ التصرف في الأوّل خرق لأصالة التطابق السلبيّ المبني على دلالة سكوت المتكلم، والتصرف في الثاني خرق لأصالة التطابق الإيجابيّ المبنيّ على دلالة قول المتكلم. والقول أقوى دلالة من السكوت.

٢- إذا ورد: «أكرم العالم» و «لا تكرم كلّ فاسق» تعارض الدليّان؛ لأنّ النسبة بينهما عموم وخصوص من وجه. والمرجح في مادة الاشتراك بناء على إعمال قواعد الجمع العرفيّ هو الدليل العامّ؛ لأنّ العالم الفاسق يشمل الإطلاق بالظهور السلبي، ويشمله العموم بالظهور الإيجابي. فيقدّم العموم على الإطلاق.

الغرض من بيان جوهر الإطلاق

لعل غرض المصنف من بيان حقيقة الإطلاق هو التطرّق لما ذكره الآخوند من أنّ مقدمات الحكمة ثلاثة، وهي:

١- المتكلم في مقام البيان لا في مقام الإهمال والإجمال.

٢- المتكلم لم يذكر قيدًا متصلًا بالكلام.

٣- لا يوجد قدر متيقن في مقام التخاطب.

فاختلف المصنف مع الآخوند في المقدمتين الأولى والأخيرة؛

أمّا الأولى فلأنّها لا تؤدي إلى الإطلاق، بل هي دخيلة في إثبات كبرى القياس، وهي أنّ كلّ ما لا يذكره لا يريده. فلا ينبغي ذكر هذه المقدمة في عرض المقدمات الأخرى.

وأما الثالثة فلأنّ إمّا أن نؤمن بقرينة القدر المتيقن على التقييد، فتكون داخلة في المقدمة الثانية؛ لأنّ القدر المتيقن في مقام التخاطب قيد متصل، ولا يُشترط في المقدمة الثانية كون القرينة لفظيّة. وإمّا أن لا نؤمن بها، فالإطلاق ينعقد سواء وُجد القدر المتيقن أم لا.

وسياقي البحث في القدر المتيقن في مقام التخاطب في محله.

وقد أشار إلى هذا في تقريراته،^١ وتعرض لنكتة تتعلق بمقام البيان، فذكر أنّ ظهور حال المتكلم في أنّه في مقام بيان تمام مرامه بتمام كلامه -أي: أصالة البيان- لا يعيّن ما يكون المتكلم في مقام بيانه -أي: مفاد "كان" التامة-، بل يعيّن أنّ ما هو في مقام بيانه هو بصدد تمامه. فلا بد من التفريق بين مفاد "كان" التامة، وبين مفاد "كان" الناقصة في المقام. وأصالة البيان تحدد الثاني، أي: ما فرغ من كونه في مقام بيانه. فوظيفة الظهور الحالي هو الثاني.

فكل كلام يصدر من المتكلم لا بد من كونه بصدد بيان معنى معيّن، وبعد تبين هذا المعنى يأتي دور ظهور حال المتكلم في كونه بصدد بيان تمام مرامه. فإذا قال المولى: «كلوا مما افترسه الكلب»، يجب أن نحّد أنّه في مقام بيان تذكية الفريسة؟ أم في مقام بيان طهارة الفريسة؟ ثم إذا تحّد أحد المعنيين جاء دور ظهور حال المولى في أنّه بصدد بيان كل ما له دخل في المعنى المحدّد بالاستظهار. والمدلول الالتزاميّ لهذا الظهور أنّه لا يقصد نوعًا معيّنًا من الكلب مثلاً؛ إذ لو أراد نوعًا خاصًا للزمه ذكر القيد.

^١ البحوث: ج ٣: ص ٤١٧

فدور المقدمة المشار إليها يبدأ بعد تعيين أصل المرام. وهذا ما يرى في كلمات الفقهاء من أنهم يوردون على التمسك بالإطلاق بأنه ليس مسوقاً لبيان جهة كذا. فلا تهافت بين قولهم بأن المتكلم ليس في مقام البيان من هذه الجهة وبين قولهم بأن المتكلم في مقام بيان تمام مرامه. فيأتي الظهور الحالي في المقام الثاني، وغالبًا ما يكون النزاع بين الأعلام في المقام الأول وقبل التمسك بالظهور الحالي.

وإنما وقع الشكّ والبحث في حالتين:

الأولى: إذا ذكر القيد في كلامٍ منفصلٍ آخر فهل يؤدّي ذلك إلى عدم دلالة الكلام الأول على الإطلاق رأسًا؟ كما هي الحالة في ذكره متّصلاً. أو أنّ دلالة الكلام الأول على الإطلاق تستقرّ بعدم ذكر القيد متّصلاً؟ والكلام المنفصل المفترض يعتبر معارضاً لظهورٍ قائمٍ بالفعل، وقد تقدّم عليه وفقاً لقواعد الجمع العرفي.

ويتحدّد هذا البحث على ضوء معرفة أنّ ذلك الظهور الحالي الذي يشكّل الكبرى هل يقتضي كون المتكلّم في مقام بيان تمام موضوع الحكم بشخص كلامه؟ أو بمجموع كلماته؟

فعلى الأول يكون صغراه عدم ذكر القيد متّصلاً بالكلام، ويكون ظهور الكلام في الإطلاق منوطاً بعدم ذكر القيد في شخص ذلك الكلام، فلا ينهدم بمجيء التقييد في كلامٍ منفصل.

وعلى الثاني يكون صغراه عدم ذكر القيد ولو في كلامٍ منفصل، فينهدم أصل الظهور بمجيء القيد في كلامٍ آخر.

والمتعين بالوجدان العرفي: الأول، بل يلزم على الثاني عدم إمكان التمسك بالإطلاق في موارد احتمال البيان المنفصل؛ لأنّ ظهور الكلام في الإطلاق إذا كان منوطاً بعدم ذكر القيد ولو منفصلاً فلا يمكن إحراره مع احتمال ورود القيد في كلامٍ منفصل.^١

دور القرينة المنفصلة في انعقاد الإطلاق

وصل بنا الكلام إلى مسألة دور القرينة المنفصلة في الإطلاق. وهذه المسألة تنقح المقدمة الأولى من مقدمتي الحكمة؛ حيث ذكرنا أنّ الإطلاق يتوقف على أنّ لا يذكر المتكلم قيداً. فهل المدار في انعقاد الإطلاق على عدم القرينة المتصلة فقط؟ أم على المتصلة والمنفصلة؟ فيحصل التعارض بين الدليلين في الحجية؛ لاستحالة شمول دليل الحجية للمطلق والمقيّد. فيقال: ظهور التقييد أقوى من ظهور الإطلاق. فيكون تأثير القرينة المنفصلة في مقام الحجية. وقع النزاع بين الأصوليين في هذا المطلب، وهو مبني على تنقيح مقدمة الحكمة القائلة بعدم وجود قرينة على التقييد.

ذهب الآخوند وبتبعه كثير إلى أنّ المدار على عدم القرينة المتصلة. ومتى لم يأت بها انعقدت الدلالة الإطلاقيّة.

وفي قبالة الميرزا النائيني؛ حيث ذهب إلى أنّ المدار على مطلق القرينة.

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٠٩

والمصنف للجواب عن هذا التساؤل أرجع البحث إلى تنقيح مقدمات الحكمة. وبما أنّ دائرة الصغرى منوطة بتحديد دائرة الكبرى، نذهب إلى الكبرى فنسأل: المدار في «ما لا يقوله لا يريد» على خصوص كلامه المتصل؟ أم على المتصل والمنفصل؟

وتنقيح دائرة الكبرى مبني على تنقيح دليل أصالة التطابق السلبي. ومدرّك هذه الكبرى ظهور حاليّ للمتكلم في أنّ بصدد بيان تمام موضوع حكمه. فهل ظاهر حال المتكلم أنّه بصدد بيان تمام مرامه بشخص كلامه؟ أم بمجموع كلامه؟ يصح كلام الآخوند على الأوّل، ويصح كلام النائيني على الثاني. والصحيح ما ذهب إليه الآخوند؛ لدليلين:

الدليل الحليّ: الوجدان العرفي يشهد بذلك؛ لأنّا إذا فتشنا المرتكزات العرفيّة وجدنا أهل العرف ينعقد عندهم للكلام ظهور في إرادة الإطلاق إذا لم يُذكر في الكلام قيد. ولا ينتظر أهل العرف مجيء قرينة منفصلة.

الدليل النقضيّ: لو كان المدار على عدم القرينة الأعم من المتصلة والمنفصلة لما أمكن التمسك بالإطلاق في موارد احتمال مجيء القرينة المنفصلة. والحال أنّ أهل العرف يبنون قطعاً على إرادة المتكلم الإطلاق جدّاً، وإنّ احتملوا مجيء قرينة منفصلة في المستقبل.

ولذا قال السيد الحائري في حاشيته:

أنّ كون الشيء من صغريات كبرى معيّنة وعدم كونه من صغرياتّها تابع دائماً لحدود سعة دائرة تلك الكبرى، فقد يكون الشيء من صغريات كبرى على

فرض سعة دائرة تلك الكبرى، ولا تكون من صغرياتها على فرض ضيق دائرتها.

وفي المقام كانت لدينا صغرى وكبرى يتم بمجموعهما ظهور الكلام في إطلاق المراد الجدّي للمتكلّم، وقد قلنا: إنّ الصغرى عبارة عن عدم إبراز القيد من قبل المتكلّم على مستوى الدلالة التصوّريّة و الدلالة التصديقيّة الاولى لكلامه، وهذا ما لا شكّ فيه لو لم يبرز القيد على المستوى المذكور لا متّصلاً بكلامه و لا ضمن كلام آخر، و أمّا لو لم يبرز القيد على المستوى المذكور متّصلاً بكلامه و لكنّه أبرزه بصورة منفصلة في كلام آخر، فهل تكون الصغرى حاصلةً بذلك و تتمّ النتيجة بضمّها إلى الكبرى أو لا؟

والجواب: إنّ ذلك تابع لحدود سعة دائرة الكبرى المطروحة في المقام وهي أنّ كلّ قيد لم يبرز على مستوى الدلالة التصوّريّة والتصديقيّة الاولى فظاهر حال المتكلّم أنّه لا يريد ذلك القيد في مراده الجدّي أيضاً. فهذه الكبرى، إن كانت تعني (أنّ كلّ قيد لم يبرز على المستوى المذكور لا متّصلاً بالكلام ولا منفصلاً عنه فظاهر حال المتكلّم عدم إرادته جدّاً) فهذا يعني أنّ الصغرى غير حاصلةٍ في الحالة المذكورة، لأنّ المتكلّم قد ذكر القيد ولو في كلام منفصل. وأمّا إن كانت هذه الكبرى تعني مدلولاً أوسع ممّا ذكر وهو (أنّ كلّ قيد لم يبرزه المتكلّم على المستوى المذكور متّصلاً بالكلام كفى ذلك لاستقرار ظهور حاله- في حدود ذلك الكلام- في عدم إرادة ذلك القيد، سواء أبرزه ضمن

كلام آخر أو لا) فهذا يعني أنّ الصغرى حاصلة في الحالة المذكورة ويتمّ الظهور الإطلاقي لكلامه هذا، وإن تعارض مع ظهور كلامه الآخر في إرادة القيد.

ولما كانت الكبرى المذكورة ناشئة من ظهور حال المتكلم في أنّه في مقام بيان تمام مراده بكلامه، ومقتضى الوجدان العرفي أنّ هذا الظهور الحالي في كلّ كلام يستدعي بيان تمام المراد بشخص ذلك الكلام لا بمجموع كلماته المنفصل بعضها عن بعض. كان الصحيح أنّ الكبرى المذكورة إنّما تعني المدلول الأوسع المستفاد من الصيغة الثانية التي طرحناها، وبالتالي ستكون الصغرى حاصلةً بمجرد عدم إبراز القيد متّصلاً بالكلام، وبذلك يتمّ الظهور الإطلاقي لهذا الكلام وإن ذكر القيد في كلام آخر.^١

تنبيهان:

التنبيه الأوّل: قد يقول قائل يمكن للميرزا النائيني أن يتخلص من المحذور المذكور - وهو احتمال مجيء القرينة المنفصلة - بأحد طريقين:

١ - التمسك بأصالة عدم القرينة. فإذا قال المتكلم: «أكرم العالم» وشكّ المخاطب في وجود قرينة في المستقبل، أمكنه أن يتمسك بأصالة عدم القرينة لتنقيح موضوع الدلالة الإطلاقيّة. وأصالة عدم القرينة أصل عقلائيّ محوري يعتمد عليه أهل العرف عند الشكّ في القرينة.

^١ الحلقة الثالثة: دار الفكر: ص ٢٧٤: الهامش

٢- التمسك بالاستصحاب الاستقباليّ. والمراد به أنّه إذا كان لنا يقين بعدم وجود هذه القرينة الآن، وشككنا في بقاء هذا العدم إلى الزمان المستقبل، استصحبنا عدم القرينة إلى ذلك الزمان. فاليقين في الاستصحاب الاستقباليّ حالي والشكّ فيه مستقبل، بعكسه في الاستصحاب المتعارف. فهنا طريقتان لنفي احتمال مجيء القرينة، ولكنّ كليهما غير تامّين؛ أما الأوّل فلأنّ مرجع أصالة عدم القرينة إلى أصالة الظهور - كباقي الأصول المرادية -.

فإذا قال المتكلم: «أكرم كل عالم» انعقد ظهور في أنّ موضوع وجوب الإكرام كلّ عالم. فإذا احتملنا وجود مخصص له، نفينا بالظهور المنعقد في العامّ. ومقتضاه أنّ المراد الجدي للمتكلم كلّ عالم، ولازمه أنّ العالم الفاسق لا يحرم إكرامه. وهذا يعني نفي احتمال القيد المنفصل. فإذا شككنا في خروج هذه الحصة من العموم قلنا: مقتضى لازم أصالة العموم أنّ كل حصص العالم يجب إكرامها. ومرجعه إلى التمسك بالظهور.

فإذا انعقد الظهور صح التمسك بالظهور في العموم لنفي احتمال ورود المخصص المنفصل.

وكذا أصالة الحقيقة، فإذا جاء دليل وشككنا في وجود قرينة منفصلة على المجاز، قلنا: انعقد للكلام ظهور في إرادة المعنى الحقيقيّ. ولازمه عدم إرادة المجاز.

فأصالة عدم القرينة ترجع إلى أصالة الظهور. وأصالة الظهور تتوقف على وجود ظهور فعليّ منجّز. وبناءً على نظرية الميرزا النائيني لا ينعقد الظهور إلا مع إحراز عدم القرينة المنفصلة. ومع احتمالها لا ظهور منجزاً فعليّاً، فلا يمكن التمسك بأصالة الظهور؛ لعدم موضوعها.

وأما التمسك بالاستصحاب الاستقباليّ فلأنّه أصل عملي لا ينقح ظهوراً. وما نبحت عنه هو ظهور الإطلاق، وهو من قبيل الأمارات.

ثم غاية ما يترتب على الاستصحاب الحكم الظاهريّ، والحال أنّ موضوع الظهور عدم القرينة المنفصلة، لا عدم العلم بالقرينة المنفصلة؛ لأنّ المرتكز يقول: هذا الكلام المطلق ظاهر في الكشف عن المراد الجدي الواقعي للمتكم، لا المراد الجدي الظاهريّ.

وثالثاً كلامنا في مسألة محاورية، لا فيما يتعلق بالشارع. وأهل المحاورة لا يبنون على الاستصحاب الذي مرجعه إلى جعل شرعيّ.

ورابعاً حتى لو بنى العقلاء على الاستصحاب الاستقباليّ، لا يجرونه عند احتمال القرينة، بل يقولون متى لم يتصل بالكلام قرينة نحكم على الكلام بإرادة الإطلاق منه.

يأتي التنبيه الثاني.^١

^١ البحوث: ج ٣: ص ٤٢٢

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

وتوضيح ذلك أن: المطلق إذا صدر من المولى:

فتارة: تكون حصصه متكافئة في الاحتمال، فيكون من الممكن اختصاص الحكم بهذه الحصّة دون تلك، أو بالعكس، أو شموله لهما معًا. وهذا معناه عدم وجود قدر متيقن، وفي مثل ذلك تتم قرينة الحكمة بلا إشكال.

وثانية: تكون إحدى الحصّتين أولى بالحكم من الحصّة الأخرى، غير أنّها أولوية علّمت من خارج ذلك الكلام الذي اشتمل على المطلق، وهذا ما يسمّى بالقدر المتيقن من الخارج، والمعروف في مثل ذلك تمامية قرينة الحكمة أيضًا.

وثالثة: يكون نفس الكلام صريحًا في تطبيق الحكم على إحدى الحصّتين، كما إذا كانت هي مورد السؤال وجاء المطلق كجوابٍ على هذا السؤال، من قبيل أن يسأل شخص من المولى عن إكرام الفقير العادل، فيقول له: «أكرم الفقير»، وهذا ما يسمّى بالقدر المتيقن في مقام التخاطب.^١

التنبيه الثاني: ذكرنا أنّ الإطلاق عند المحقق النائيني يتوقف على عدم نصب قرينة على التقييد، ولو المنفصلة. ووجود القرينة المنفصلة على التقييد رافع للدلالة الإطلاقيّة. وهنا فرضان في تصوير دخالة القرينة في رفع الإطلاق، لا بد من التفريق بينهما:

الفرض الأوّل: شرط انعقاد الإطلاق -وهو عدم نصب القرينة المنفصلة- من باب الشرط المتأخر، فتماميّة الدلالة الإطلاقيّة لكلام المتكلم مشروطة من أول حصولها بعدم مجيء قرينة منفصلة مستقبلاً. فمتى جاءت القرينة المنفصلة انكشف عدم الدلالة الإطلاقيّة لكلام المتكلم من أوّل الأمر.

ويرد الإشكالان على هذا الفرض، أولهما أنّه خلاف الوجدان؛ لانعقاد الإطلاق من حين صدور كلام المتكلم. والآخر أنّه يستلزم عدم إمكان التمسك بالإطلاق متى احتُمل صدور قرينة في المستقبل.

الفرض الثاني: شرط انعقاد الإطلاق شرط مقارن. بمعنى أنّ الدلالة الإطلاقيّة لكلام المتكلم متوقفة في كل آن على عدم صدور قرينة منفصلة من المتكلم إلى ذلك الحين. فإذا جاءت القرينة المنفصلة لم تكشف عن عدم الدلالة الإطلاقيّة من أوّل الأمر. بل تُسقط الدلالة الإطلاقيّة من حين مجيئها.

فعندما نشترط عدم القرينة المنفصلة نريد بذلك أنّه شرط مقارن. فإذا صدر «أكرم العالم» من المتكلم يوم السبت حصلت الدلالة الإطلاقيّة. وإذا صدرت القرينة المنفصلة يوم الأربعاء ارتفعت الدلالة الإطلاقيّة يوم الأربعاء، ولا تكشف عن عدم الإطلاق في الزمان الذي لا يوجد فيه الشرط.

وهذا الفرض تبناه مدرسة الميرزا النائيني.^١ فلا يرد الإشكالان عليهم؛
أمّا الإشكال النقضيّ فلأنّ القرينة متى لم توجد انعقدت الدلالة الإطلاقيّة.
وإذا جاءت ارتفعت في ذلك الزمان لا ما قبل ذلك الزمان.
وأمّا الإشكال الحليّ فلأنّه يتناسب مع ما ذكرنا؛ لأنّ العقلاء يعملون بالظهور
لأنّهم يرون اشتراط عدم القرينة المنفصلة في زمان انعقاد الدلالة على الإطلاق.
لا ما بعد ذلك الزمان.

وقد وجّه السيد الخوئيّ كلام النائيني بهذا في بعض كلماته.
فنقطة الاشتراك بين نظرية النائيني وبين نظرية الآخوند أنّ الدلالة الإطلاقيّة
حاصلة في الزمان الذي لم تأت فيه القرينة المنفصلة. غايته أنّهما يفترقان في
زمان مجيء القرينة، فتكون المنفصلة على مسلك الآخوند معارضة للدلالة
الإطلاقيّة، ولا ترفعها. وإنّما تقدّم عليها للأظهرية. وعلى مسلك النائيني ترتفع
الدلالة الإطلاقيّة، فلا إطلاق حتى يحصل التعارض بينه وبين القرينة المنفصلة.
فالإشكال المذكور في الكتاب مبنيّ على الشرط المتأخر. وحاول المصنف أن
يدفع احتمال الشرط المقارن في تقريراته. فلاحظ.^٢

القدر المتيقن في مقام التخاطب

ذكر الآخوند في الكفاية أنّ من مقدمات الحكمة عدم وجود قدر متيقن في
مقام التخاطب. ومتى وُجد لم يمكن التمسك بالإطلاق.

^١ البحوث: ج ٣: ص ٤٢٢

^٢ البحوث: ج ٣: ص ٤٢٣

وهنا لا بد من بيان المراد بالقدر المتيقن، والمراد بمقام التخاطب. فهنا مصطلحان:

القدر المتيقن: المراد به الحصة التي يُحرز شمول الحكم لها، بحيث لا يُعقل شمول الحكم لغيرها من الحصص دون شمول الحكم لها. فهي تلك الحصة التي تكون أولى من غيرها، بحيث يُستهجن صدور الحكم الشامل لغيرها دونها من المولى. وإن شئت قلت: هي الحصة التي تأبى خروجها عن الإطلاق.

والقدر المتيقن يتوقف على وجود حيثيتين:

١ - وجود تفاوت بين الحصص.

٢ - وجود حصّة معيّنة أولى من باقي الحصص.

والقدر المتيقن موجود في غالب المطلقات.

مقام التخاطب: تارة يكون التيقن ناشئاً من خارج مقام المحاورة والتخاطب، وأخرى يكون مستفاداً من مقام المحاورة والتخاطب.

ومثال الأوّل ما إذا قال المولى: «أكرم العالم»، وعلم المكلف بأنّ القدر المتيقن من وجوب إكرام العالم عند هذا المولى هو الفقيه التقيّ؛ لعلمه من الخارج بحسب الارتكازات الواضحة أنّ المولى لا يريد غير التقيّ. فهذا قدر متيقن مستفاد من الخارج.

ومثال الثاني ما إذا سأل شخص: «أيجب إكرام العالم النحويّ؟» فأجابه المولى بقوله: «أكرم العالم». فالقدر المتيقن من هذا الإطلاق شموله لمورد السؤال - وهو العالم النحويّ-؛ لأنّ إخراج مورد السؤال عن الجواب قبيح.

وكذا قرينة السياق، نظير ما ورد: ﴿لَا يَكُفُّ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾؛ حيث استفيدت البراءة منها في الشبهات الحكمية والموضوعية لإطلاق اسم الموصول. ولم يُقتصر في المراد باسم الموصول على الإنفاق؛ حيث إنّ الآية واردة في سياق الإنفاق على المطلقة. ولم يُقتصر على الفعل، بمعنى أنّ الله لا يكلف نفسًا إلا ما قدرها عليه. ولم يقتصر على التكليف. بل حملوها على الجامع بين الاحتمالات الثلاثة.

ولكن المحقق العراقي استشكل هذا الاستدلال بأنّ السياق سياق إنفاق، والسياق يشكّل قدرًا متيقنًا في مقام التخاطب. فيكون مانعًا من التمسك بالإطلاق.

ومن الواضح أنّ القدر المتيقن من الخارج لا يمنع من انعقاد الإطلاق؛ إذ أكثر الإطلاقات فيها حصة متيقنة من الخارج. وإنّما النزاع في كون القدر المتيقن المستفاد من مقام التخاطب مانعًا من انعقاد الإطلاق.

وذهب الآخوند وبتبعه العراقي^١ والمظفر إلى مانعية القدرة المتيقن في مقام التخاطب من انعقاد الإطلاق. وذهب الأكثر إلى عدم المانعية. وفصل بعض أعظم العصر بين روايات التعليم وبين روايات الإفتاء؛ فإنّ القدر المتيقن في روايات التعليم غير مانع من الإطلاق، وهو مانع في روايات الإفتاء.

^١ نهاية الأفكار: ج ١: ص ٥٧٤

وهنا ينبغي التمييز بين كون القدر المتيقن قرينة على التقييد، وبين كونه مانعاً من الإطلاق. والظاهر من عبارة الآخوند المانعية لا القرينية. فحينئذٍ لا يوجد مانع من التمسك بدليل آخر لاستفادة الإطلاق منه.

فإذا جاءنا سؤال وجواب وكان القدر المتيقن في مقام التخاطب هو العالم النحوي، وجاء دليل آخر مطلق، لم يحصل تعارض بين الثاني والأول؛ لأنّ الأول لا يكون مقيّداً.

أمّا إن قلنا بكونه قرينة على التقييد، وجاءنا دليل مطلق لا بدّ من إعمال صناعة الإطلاق والتقييد.

ومن هنا يوجّه ذكر الآخوند هذه القرينة، ولا يرد عليه أنّ القدر المتيقن إنّ كان قرينة فهو مستدرك، وإنّ لم يكن قرينة فلا يمنع من الإطلاق؛ لأنّ القدر المتيقن عنده لا يكون قرينة، بل مانع من انعقاد الإطلاق.

وينبغي الالتفات أيضاً إلى أنّ الكلام فعلاً في الإطلاق، لا في العموم. نعم. بناء على أنّ العموم يحتاج إلى إجراء قرينة الحكمة في مدخول الأداة، يدخل البحث في إطلاق المدخول، فيكون القدر المتيقن مانعاً من إطلاقه ويؤثّر في العموم بالتبع.

وسبب النزاع أنّ أداة العموم موضوعة لاستيعاب ما يُراد بالمدخول؟ أم ما يصلح للانطباق على المدخول؟ فعلى الأول لا بد من إثبات المراد بالمدخول، ويحتاج إلى إجراء قرينة الحكمة. وبعد ذلك يأتي دور أداة العموم. بخلاف الثاني.

دليل اعتبار عدم القدر المتيقن في الخطاب المطلق

تعرض الآخوند لشرطية عدم وجود قدر متيقن في مقام التخاطب في بحث الإطلاق.^١ وهنا خطوات:

الخطوة الأولى: يمكن افتراض حالتين للمتكلم:

١ - أن يتعلق غرض المتكلم ببيان تمام المراد الواقعي له، سواء علم المخاطب بأنه تمام المراد، أم لا. وبتعبير الشيخ المظفر: غرض المتكلم بيان تمام مراده بالحمل الشائع، لا بوصف أنه تمام مراده.

٢ - أن يتعلق غرض المتكلم بأمرين: بيان تمام المراد الواقعي له، وإعلام المخاطب بأن هذا مراده الواقعي. أي: تعلق غرض المتكلم ببيان تمام مراده بالحمل الشائع وبالحمل الأوّل.

الخطوة الثانية: مع وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب يكون القدر المتيقن مانعاً من تحقق غرض المتكلم إذا كان الأوّل، دون الغرض الثاني. فمانعيّة القدر المتيقن من انعقاد الإطلاق مرتبطة بغرض المتكلم.

قوله: «تطبيق الحكم على إحدى الحصّتين»:

هذه العبارة تناسب لمورد السؤال والجواب، وليست شاملة لأنواع أخرى من القدر المتيقن في مقام التخاطب.

^١ منتهى الدراية: ج ٤: ص ٣١٢

الإشارات والتنبيهات في شرح أصول المظفر: ج ٢: ص ٤٦٥

وقد اختار صاحب الكفاية - رحمه الله - أن هذا يمنع من دلالة الكلام على الإطلاق؛ إذ في هذه الحالة قد يكون مراده مختصاً بالقدر المتيقن وهو الفقير العادل في المثال؛ لأنّ كلامه وافٍ ببيان القدر المتيقن فلا يلزم حينئذٍ أن يكون قد أراد ما لم يقله.

والجواب على ذلك: أنّ ظاهر حال المتكلم - كما عرفت في كبرى قرينة الحكمة - أنّه في مقام بيان تمام الموضوع لحكمه الجدّي بالكلام، فإذا كانت [١١١] العدالة جزءاً من الموضوع يلزم أن لا يكون تمام الموضوع بيناً؛ إذ لا يوجد ما يدلّ على قيد العدالة. ومجرد أنّ الفقير العادل هو المتيقن في الحكم لا يعني أخذ قيد العدالة في الموضوع، فقرينة الحكمة تقتضي - إذن - عدم دخل قيد العدالة حتّى في هذه الحالة.

وبذلك يتّضح أنّ قرينة الحكمة - أي ظهور الكلام في الإطلاق - لا تتوقف على عدم المقيّد المنفصل، ولا على عدم القدر المتيقن، بل على عدم ذكر القيد متّصلاً.

هذا هو البحث في أصل الإطلاق وقرينة الحكمة.^١

^١ الحلقة الثالثة: ص ١١٠-١١١

ما زال الكلام في توضيح مانعية القدر المتيقن في مقام التخاطب من انعقاد الإطلاق. وقلنا إنّ غرض المتكلم تارة يتعلق ببيان تمام مراده سواء علم الطرف الآخر بأنّه تمام مراده أم لا، وأخرى يتعلق بذلك إضافة إلى إعلام المخاطب بأنّ هذا مراده الواقعيّ.

وقلنا في الخطوة الثانية أنّ غرض المتكلم إنّ كان الأوّل فالقدر المتيقن في مقام التخاطب مانع من انعقاد الإطلاق، بخلاف ما إذا كان الثاني؛ والوجه في ذلك أنّ الإطلاق مستفاد من ظهور عرفي سياقيّ، وهو أنّ ما لم يقله المتكلم لا يريده، ونكته هذه الكبرى أنّ تعلق الإرادة بشيء وعدم إبرازه في مقام الإثبات يكون نقضاً للغرض، ومنافياً لحكمة المتكلم المقتضية لحفظ مراده.

فإن لم يأت المتكلم بالقيّد وكان غرضه الأوّل، مع وجود قدر متيقن في مقام التخاطب، وكان مراده الجدي المقيّد، لم يكن ناقضاً لغرضه؛ لأنّه غرض قائم بوصول المتكلم إلى حاقّ مراده. ووجوب إكرام مطلق العالم لا يخلّ بغرضه الذي هو وجوب إكرام العالم العادل؛ لانخفاض المقيّد بكونه القدر المتيقن ومضمون الحصول. فلا يلزم نقض الغرض.

وإن شئت قلت: القدر المتيقن في مقام التخاطب حيثية سياقيّة يستطيع المتكلم أن يتّكل عليها في المنع من الإطلاق، حتى لو لم تكن قرينة على

التقييد. فمتى وُجدت هذه الحيشة امتنع الإطلاق. ومتى لم توجد لم يمتنع الإطلاق.

وإن لم يأت بالقيد وكان غرضه الثاني، فالقدر المتيقن غير مانع من التمسك بالإطلاق، بل الإطلاق ينعقد لصدق «ما لا يقوله لا يريده»؛ لأنّ هذه الكبرى مبنية على نقض الغرض. وإذا قام غرض المولى على تبين حدود مراده للمتكلم فغاية ما يقتضيه القدر المتيقن أنّه الحصة المتيقنة، وأمّا أنّه تمام المراد فلا يفي به. فلو كان تمام مراد المتكلم قائمًا بالمقيد لوجب عليه ذكر القيد. فعدم ذكره مع أنّ غرضه بيان مراده بوصف كونه تمام المراد، يكون ناقضًا لغرضه؛ لأنّ غاية ما يقتضيه مقام التخاطب أنّ هذه الحصة مشمولة للخطاب، ولكن السامع لا يعلم بتمام الموضوع لحكم المولى: أهو هذه الحصة؟ أم المطلق وتكون هذه الحصة مشمولة لكونها حصة من المطلق. فلو كان غرض المتكلم قائمًا بالمقيد لم يبيّن للسامع تمام موضوع حكمه؛ لعدم أخذه القيد.

فلا يعلم السامع بمجرد وجود القدر المتيقن بتمام موضوع الحكم. فالمتكلم لم يبيّن تمام مراده، ويكون عدم ذكر القيد مخلاً بالغرض. فيصدق: «ما لا يقوله لا يريده، وإلا لكان ناقضًا لغرضه». فينعقد الإطلاق، ولا يكون القدر المتيقن مانعًا منه.

الخطوة الثالثة: وظيفة المتكلم أهي الأمر الأوّل؟ أم الثاني؟

غاية ما ثبت أنّ مراد المتكلم قائم بالأوّل. وفي الثاني مؤنة زائدة لا دليل عليها. لا سيما مع العلم بأنّ غرض المولى قائم بامتنال العبد؛ لوجود ملاك في الفعل. وليس غرضه معرفة العبد تمام موضوع حكمه. فتثبت مانعية القدر المتيقن من انعقاد الإطلاق.

وإنّ شئت قلت: غاية ما يتعلق به غرض المتكلم تبين حاق تمام مراده، ولا يضر جهل المخاطب بعدم كون المقيّد تمام المراد.

الإشكال على اعتبار عدم القدر المتيقن في مقام التخاطب

نرجع إلى ما ذكرناه سابقاً من أنّ الإطلاق نتيجة صغرى وكبرى، والمهم منهما الكبرى، وهي أنّ ما لا يقوله لا يريده. بل المهم مدرك الكبرى لا نفسها. ومدرك هو الظهور الحالي في أنّه في مقام بيان تمام موضوع حكمه. فلا يخلو من أنّ يكون قيد العدالة دخیلاً في الموضوع، ومن ألا يكون كذلك.

فإنّ كان دخیلاً في موضوع الحكم ومع ذلك لم يذكره، كان خرقاً للظهور الحالي السياقي؛ لأنّ ظاهر حال كل متكلم أنّه في صدد بيان تمام موضوع حكمه، والمفروض دخالة القيد في موضوع وجود الإكرام. فما بيّن إلا الجزء الأوّل من الموضوع. ومجرد أنّ العالم العادل هو المتيقن الذي يُحرز شمول الحكم له، لا يعني أخذ العدالة في الموضوع؛ إذ فرق بين أخذ القيد في الموضوع أخذاً مولوياً، وبين إحراز شمول الخطاب له. فهل يشمل بما هو ضمن المطلق؟ أم من باب إنّ موضوع الحكم مشروط به.

وإنّ لم يكن دخیلاً ثبت الإطلاق.

فمجرد كون الحصة قدرًا متيقن غاية ما يُثبتهُ أنّ الحكم شامل للمورد، ولا يُثبت دخالة القيد في موضوع الحكم.

وإنّ شئت قلت: وجود القدر المتيقن وإنّ دلّ على أنّ كلام المتكلم يدل على إرادة الحصة المتيقنة وأنّ هذه الحصة مشمولة للحكم، ولكنّ هذا المقدار لا يكفي لسقوط الظهور الإطلاقي؛ لأنّه لا يدل على أنّ تلك الخصوصية قيد في المراد بحيث متى ما انتفى القيد انتفى الحكم. ولو كانت الخصوصية دخيلة في مراده الجدي بهذا المعنى لزمه نصب قرينة على ذلك. ولا يصح الاكتفاء بشمول كلامه للمقيّد دون بيان دخالة ذات الخصوصية في الحكم. وما لم ينصب قرينة على ذلك واكتفى بالطبيعي انكشف عدم كون الخصوصية قيدًا لموضوع الحكم في تحقيق المراد الجديّ. وهذا معنى الإطلاق. ففرق بين دلالة الكلام على ذات المقيّد بوصفه حصة مشتملة على صفة، وبين دلالة الكلام على قيديّة تلك الصفة ودخالتها في موضوع الحكم.

فالقدر المتيقن في مقام التخاطب لا يضر بانعقاد الإطلاق.

راجع تقارير المصنف.^١

^١ حسن عبد الساتر: بحوث: ج ٧: ص ٤٩٤

البحوث: ج ٣: ص ٤٢٤

جواب الإشكال

لقائل أن يقول: لم يعالج المصنف ما ذكره الآخوند؛ حيث ركّز الآخوند على نقض غرض المتكلم. فقال بعدم نقض الغرض إن كان مراد المتكلم الحصة المعينة؛ لكونه مضمون الحصول. والمصنف أفاد لزوم نقض الغرض في ذلك؛ لعدم تبينه قيديّة الخصوصية لموضوع الحكم. فأحدهما يدّعي لزوم النقض، والآخر يمنع. أفيقبل المصنف بأساس النكتة التي انطلق منها الآخوند؟ فيناقشه بأنّ غرض المتكلم هو الغرض الثاني. أم لا يقبل أصل النكتة؟ فيحتاج إلى بيان زائد لا توفي به عبارته في الكتاب.

يريد المصنف أنّ أساس هذا المطلب هو الظهور الحالي المفضي إلى كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد. فما هو المقصود بالمراد الذي يكون المتكلم بصدد بيانه؟ احتمالان:

الاحتمال الأوّل: تمام موضوع الحكم في عالم الجعل. فظاهر حال المتكلم أنّه في مقام بيان تمام موضوع الحكم في عالم الجعل، بحدوده سعةً وضيقاً؛ حيث إنّ للمولى مجموعة من الأحكام المرتبطة بعالم الجعل، ولهذا الحكم موضوع بالضرورة. فيقال: ظاهر حال المتكلم أنّه في مقام بيان تمام موضوع حكمه في عالم الجعل. وهذا الخطاب الميرز ليس إلا كاشفاً عن عالم الجعل.

الاحتمال الثاني: المصداق الخارجي. فهو ناظر إلى عالم التطبيق والامثال.
فما هو مراد المتكلم؟ والقدر المتيقن نافع بلحاظ تحديد حدود عالم الجعل؟ أم
عالم التطبيق؟

لا شك أنّ القدر المتيقن مرتبط بعالم التطبيق -أي: ثبوت الحكم للمصداق
الخارجي-. فبالقدر المتيقن في مقام التخاطب نعلم شمول الحكم للحصة
المتيقنة. ولكن من الواضح أنّ ذلك لا يكون علاجاً لعالم الجعل؛ لأنّ ثبوت
الحكم كقدر متيقن للحصة المتيقنة لا يقتضي بيان حدود عالم الجعل بحيث
يقتضي سلب الحكم عن غير الحصة المتيقنة. فغاية ما يستفاد من عالم التطبيق
أنّ الحكم ثابت للعالم العادل، ولا يفيد سلبه من غيره. فهو لا يبيّن أنّ موضوع
الحكم في وعاء الجعل هو الحصة المتعيّنة. ومن هنا يُقال: لو كان المقصود
بمراد المتكلم في الظهور الحاليّ السياقيّ لحاظ عالم الجعل لم ينفعنا القدر المتيقن؛
لأنّه مرتبط بعالم التطبيق. ولو كان المقصود به لحاظ عالم التطبيق فلا يلزم
نقض الغرض.

فالمسألة غير مرتبطة بغرض المتكلم، أهو بيان حاق مراده؟ أم بيان حاق مراده
بالإضافة إلى بيان أنّه تمام مرده؟ بل المسألة مرتبطة بالمقصود بمراد المتكلم.
وذكر المصنف أنّ الظهور الحاليّ السياقيّ يقتضي أنّ يكون المقصود بالمراد
النظر إلى عالم الجعل لا التطبيق. فعندما نقول: ظاهر حال كل متكلم أنّه في
مقام بيان تمام مراده، نعني تمام موضوع حكمه في عالم الجعل، لا تطبيقه على

المصداق الخارجي؛ فإنّ وظيفة المتكلم بيان عالم الجعل لا التطبيق، بل التطبيق عالم قهري لا علاقة للمولى به.

فلا ينفعنا القدر المتيقن؛ إذ غاية ما يستفاد منه اندراج الحصة المتيقنة تحت موضوع الحكم، ولا يُثبت قيديّة الحصة المتيقنة لموضوع الحكم، حتى يُنفى الحكم من غيرها من الحصص. فالقدر المتيقن لا يمنع من الإطلاق. ولذا قال في البحوث:

والصحيح أنّ وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب لا يضر بانعقاد الإطلاق؛ وذلك أولاً لأنّ المقصود من بيان تمام المراد بيان تمام ما هو مأخوذ في موضوع الحكم من القيود في مرحلة الجعل؛ لأنّ هذا هو مدلول الخطاب وليس المراد بيان تمام ما هو مصداق لموضوع الحكم في الخارج، وكم فرق بين المطلبين فانه بلحاظ مرحلة الجعل يكون التقيد هو الأكثر والزائد على الإطلاق و الطبيعة المهملة بينما بلحاظ مرحلة التطبيق الخارجي تكون الحصة هي الأقل والإطلاق هو الأكثر والأزيد، ومن الواضح أنّه في موارد وجود القدر المتيقن وإن كان المقيد مبيّناً إلا أنّ المبيّن هو ثبوت الحكم عليه واندراجه تحته على كل حال. وأما موضوع الجعل وتقيدّه بالقيد فغير مبين.

فلو كان ثابتاً واقعاً وجداً كان خلاف الظهور الحالي المذكور.^١

^١ البحوث: ج ٣: ص ٤٢٥

فهكذا يتضح الإشكال على الآخوند؛ لأنَّ غرض المتكلم حتى لو كان بيان حاق المراد، إلاَّ أنَّه حاق المراد بلحاظ عالم الجعل؛ لأنَّه هذا هو مدرك دليل الكبرى. ولا علاقة له بعالم التطبيق.

اللهم إلاَّ أنَّ يُقال: في موارد وجود قدر متيقن يكون الملحوظ بيان شمول الحكم للحصة، لا بيان حدود الموضوع. ففرق بين الدليل إذا كان ابتدائيًا ليس فيه قدر متيقن - كقوله: ﴿لله على الناس حج البيت﴾ -، وبين ما إذا كان محتفًا بقدر متيقن. فيكون ناظرًا إلى مقام شمول الحكم للحصة. فعندما يُقال: «أكرم العالم» في جواب السؤال ليس مراده تحديد الموضوع في وعاء الجعل. بل مراده بين شمول الحكم للموضوع.

ولذا ذهب بعض أعظم العصر إلى التفريق في المسألة بين روايات الإفتاء وبين روايات التعليم. فيُحمل دليل التعليم على الكشف عن حدود عالم الجعل، ويُحمل دليل الإفتاء على مانعية القدر المتيقن من انعقاد الإفتاء. ولعله لأجل أنَّ غرض المتكلم ليس حينئذٍ بيان حدود الموضوع. والآخوند لا يفرق بينهما. ولعله يرى عدم إحراز كون المتكلم مريدًا لتحديد الموضوع سعة وضيقًا في مورد القدر المتيقن.

ومن هنا يتضح الفرق بين القدر المتيقن من الخارج وبين القدر المتيقن في مقام التخاطب؛ حيث اعترض غير واحد بأنَّه لا فرق في المسألة بينهما؛ لأنَّه سيصل إلى غرضه على أيِّ حال. فلو كان مراده الحصة المتيقنة لما كان ناقضًا لغرضه بلا فرق بين الموردين.

وهذا إشكال سجله المصنف والسيد الخوئي على الآخوند، فقال المصنف في البحوث:

وثانيًا: لو سلمنا أنَّ الميزان بيان تمام ما هو المراد بلحاظ المصاديق الخارجية لا بالقياس إلى مرحلة الجعل، فلا فرق حينئذٍ بين أن يكون القدر المتيقن ثابتًا من نفس الخطاب أو من الخارج، فإنه على كلا التقديرين لا يلزم الخلف لو كان مقصود المتكلم هو المقيد المتيقن لأنه تمام المراد ومبين أيضا ولو في ضمن المطلق.^١

ولكننا نقول: لعل الآخوند يقول: إن كان القدر المتيقن في مقام التخاطب أوجب انعقاد ظهور الدليل في أنه في مقام بيان مرحلة التطبيق لا بيان موضوع الحكم وقيدته للحكم. بخلاف ما لو كانت الرواية ابتدائية، ولم يوجد قدر متيقن في مقام التخاطب، فيكون الظاهر الكشف عن عالم الجعل سعةً وضيقًا، فيأتي بهذا اللحاظ ما سبق من أنَّ المتكلم لا يصح له أن يتكئ على القدر المتيقن لبيان حدود الحكم.

فما أفيد في هذا الإشكال محلّ تأمل. وهناك إشكالات أخرى تندفع بالتأمل.

^١ البحوث: ج ٣: ص ٤٢٥

وتكميلاً لنظرية الإطلاق لا بدّ من الإشارة إلى عدّة تنبيهات:

التنبيه الأوّل: إنّ أساس الدلالة على الإطلاق - كما عرفت - هو الظهور الحاليّ السياقي، وهذا الظهور دلّالته تصديقية. ومن هنا كانت قرينة الحكمة الدالّة على الإطلاق ناظرةً إلى المدلول التصديقيّ للكلام ابتداءً ولا تدخل في تكوين المدلول التصوري، خلافاً لما إذا قيل بأنّ الدلالة على الإطلاق وضعيّة؛ لأخذه قيداً في المعنى الموضوع له؛ فإنّها تدخل حينئذٍ في تكوين المدلول التصوري.

التنبيه الثاني: إنّ الإطلاق تارةً يكون شمولياً يستدعي تعدّد الحكم بتعدّد ما لطرفه من أفراد، وأخرى بدلياً يستدعي وحدة الحكم. فإذا قيل: «أكرم العالم» كان وجوب الإكرام متعدّداً بتعدّد أفراد العالم، ولكنّه لا يتعدّد في كلّ عالمٍ بتعدّد أفراد الإكرام.^١

تنبيهات الإطلاق وقرينة الحكمة:

التنبيه الأوّل: الإطلاق مدلول تصوريّ؟ أم تصديقيّ؟

^١ الحلقة الثالثة: ص ١١١

إنّ بنينا على أنّ الإطلاق حيثية مستفادة من الوضع - كما ذهب إلى المتقدمون-، يكون مدلولاً وضعياً، وهو مدلول تصوريّ.

وإنّ بنينا على ما ذهب إليه سلطان العلماء ومن تأخّر عليه، فلا يكون مدلولاً تصورياً لفظياً، بل مدلولاً تصديقياً مستفاداً من كبرى مقدمات الحكمة، وهي: «ما لا يقوله لا يريده»، ومنشأ هذه الكبرى الظهور الحالي السياقيّ في أنّ المتكلم بصدد بيان تمام موضوع حكمه. ومن الواضح أنّ مفاد هذا الظهور الدلالة التصديقيّة. فنستكشف بالإطلاق مراد المتكلم، ويكون الإطلاق مدلولاً تصديقياً.

هذا ما ذكره المصنف في الكتاب. ويمكن تعميق المطلب في جهتين:

الجهة الأولى: وقع الخلاف بين الأعلام في نتيجة مقدمات الحكمة: أهى انعقاد الظهور الإطلاقيّ؟ أم مجرد المنجريّة والمعدريّة؟ أم شيء ثالث؟

المسلك الأوّل اختاره السيد الخوئيّ، فليست نتيجة مقدمات الحكمة عنده الظهور، بل حكم العقل بثبوت الإطلاق. فغاية ما يستفاد منها إرادة المتكلم الطبيعة المهملة. فلا يستفاد من كلامه إلا الحكم على الماهية المهملة. والإطلاق يثبت بحكم العقل بعد تمامية مقدمات الحكمة. فلكيلا يكون ناقضاً للغرض يقول العقل بكون الحكم للماهية المطلقة.

ورتبّ عليه السيد الخوئيّ في بحث تعارض الخبر مع الكتاب بنحو العموم والخصوص من وجه أنّ هناك فرقاً بين الخبر المعارض لعموم الكتاب وبين الخبر المعارض لإطلاق الكتاب. فإذا كان مخالفاً لعمومه شمله ما دل على عدم

حجية الخبر المخالف للكتاب، ويكون عموم الكتاب حجة بلا معارض. وإذا كان مخالفاً لإطلاقه فلا يشمل ذلك، ولا يصدق عليه أنه مخالف للكتاب؛ لأنّ إطلاق الكتاب ليس مدلولاً للكتاب. بل هو حكم من العقل. فلا يسقط الخبر عن الحجية بمجرد مخالفته لإطلاق الكتاب. بل يحصل التعارض بين إطلاق الخبر وإطلاق الكتاب، ويتساقطان.

ولذا ذهب إلى أنّ أحد الخبرين المتعارضين إذا كان موافقاً لإطلاق الكتاب، لم يوجب ذلك ترجيحه على الخبر الآخر؛ لأنّ الموافقة لإطلاق الكتاب ليست موافقة للكتاب، كما أنّ المخالفة لإطلاق الكتاب ليست مخالفةً للكتاب. وقد أشار إلى ذلك في الفقه والأصول، فقال في المصباح:

وأما إذا كان العموم في كل منهما مستفاداً من الإطلاق، فتسقط الروايتان في مادة الاجتماع من الأوّل، بلا حاجة إلى الرجوع إلى المرجحات، وذلك لأنّ الإطلاق بمعنى اللابشرط القسمي المقابل للتقييد غير داخل في مدلول اللفظ، إذ اللفظ موضوع للماهية المهمة التي يعبر عنها باللابشرط المقسمي، فلا يروي الراوي عن الإمام (عليه السلام) إلّا بثبوت الحكم للطبيعة المهمة. وأما إطلاقه فهو خارج عن مدلول اللفظ، ويثبت بحكم العقل بعد تمامية مقدمات الحكمة.

وعلى هذا فلا تعارض بين الخبرين باعتبار نفس مدلوليهما، فإنّه لا تنافي بين الحكم بوجود إكرام العالم على نحو الإهمال، و حرمة إكرام الفاسق كذلك ليقع التعارض بين الخبرين الدالين عليهما. [...]

تنبيه:

قد عرفت من مباحثنا السابقة أنّ الخبر الواحد إذا كان مخالفاً لظاهر الكتاب أو السنّة القطعية وكانت النسبة بينهما التباين، يطرح الخبر ولو لم يعارضه خبر آخر بمقتضى الأخبار الكثيرة الدالة على عدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنّة وإنّه زخرف وباطل. [... ٥١٧ ...]

و أمّا إن كانت النسبة بينهما العموم من وجه فإن كان العموم في كل منهما بالوضع، يؤخذ بظاهر الكتاب و السنّة، و يطرح الخبر بالنسبة إلى مورد الاجتماع، لأنّه زخرف و باطل بالنسبة إلى مورد الاجتماع بمقتضى ما ذكرناه من التفكيك في الحجية باعتبار مدلول الكلام، و إن كان العموم في كل منهما بالإطلاق، يسقط الإطلاقان في مورد الاجتماع، لما ذكرناه من أنّ الإطلاق غير داخل في مدلول اللفظ، بل الحاكم عليه هو العقل ببركة مقدمات الحكمة التي لا يمكن جريانها في هذه الصورة، و ذكرنا أنّ المستفاد من الكتاب ذات المطلق لا إطلاقه كي يقال: إنّ مخالف إطلاق الكتاب زخرف وباطل.^١

^١ المصباح: ج ٣: ص ٥١٦-٥١٧

وقد وقع الكلام في مراده بحكم العقل بالإطلاق: أهو إدراك العقل ثبوت الإطلاق في مقام الجعل بمقدمات الحكمة؟ فلا يُعقل انكشاف الخلاف، مع أنّ المقيّد المنفصل يكشف عن الخلاف. أم هو إدراك العقل العمليّ -بمعنى حكم العقل بمنجزية الخطاب التامة فيه مقدمات الحكمة ومعذّريته-؟ فيكون خلافاً للوجدان؛ إذ المورد قد لا تترتب عليه المنجزية والمعدرية. وتحقيقه في محله.

المسلك الثاني ما يظهر من كلمات السيد الخميني من أنّ نتيجة مقدمات الحكمة ليست إلا الحجية العقلية، فلا ظهور في الخطاب. والعلاء يبنون بمقدمات الحكمة على أنّ الإطلاق في هذا الكلام حجة، فيجب على المكلف ترتيب الأثر على الإطلاق في مقام الحجية. وهذا ناتج عن مصالح اجتماعية كقاعدة اليد. وليس ظهوراً للخطاب.

وقد يتأمل في هذا المسلك أنّ المرتكز العقلاني على استفادة الكاشفية والظهور من مقدمات الحكمة، وأنّ المسألة ليست مرتبطة بالمصالح الاجتماعية. فالنتيجة حاصلة حتى لو لم تكن هناك منجّزية ومعذّرية.

المسلك الثالث ما بنى عليه المصنف والمشهور من أنّ نتيجة مقدمات الحكمة انعقاد الظهور للخطاب في إثبات الخطاب وأنّ تمام موضوع الحكم الطبيعة المطلقة. وهذا ما ذهب إليه الآخوند وجماعة. وهذا الظهور ناشئ من ظهور حالي للمتكلم في أنّه بصدد بيان تمام مراده.

الجهة الثانية: إذا بنينا على المسلك الثالث -وهو أنّ نتيجة مقدمات الحكمة انعقاد الظهور في الإطلاق- فهل المستفاد من مقدمات الحكمة المدلول التصديقيّ الأوّل؟ أم الثاني؟ مسلّك:

المسلّك الأوّل أنّ غاية ما تنقحه مقدمات الحكمة الإطلاق المرتبط بعالم المدلول التفهيمي الاستعماليّ، أي: المتكلم يريد إخطار الطبيعة المطلقة في ذهن السامع. ولا يستفاد أنّ مراده الجدّي هو الطبيعة المطلقة. وتنقيح المراد الجدّي يحتاج إلى توسط مقدمة أخرى كأصالة المطابقة بين المدلول الاستعمالي والمدلول الجدّي. وهذا ما نُسب إلى الآخوند^١ -على ما في النسبة من نقض وإبرام-، خلافاً للشيخ الأعظم.

والمسلّك الثاني أنّ نتيجة مقدمات الحكمة تنقيح المدلول التصديقيّ الثاني، لا تنقيح مجرد المراد التفهيميّ؛ حيث إنّ المستفاد من مقدمات الحكمة أنّ ما أراده المتكلم جدّاً الطبيعة المطلق. وهذا ما نُسب إلى الشيخ الأعظم والنائبيّ. والمصنّف لم يذكر ما يراه في المسألة. وإنّما ذكر المدلول التصديقيّ. ومن الواضح أنّ مسلكه - كما اتضح من المطالب السابقة - هو تنقيح مقدمات الحكمة المدلول الجدّي. فما لا يقوله إثباته لا يريده جدّاً وواقعاً. ومنشأ هذا الظهور السياقيّ. وهذا الظهور السياقيّ ناظر إلى المدلول الجدّي.

هذا تمام الكلام في التنبيه الأوّل. وإنّ أردت الزيادة فراجع المنتقى^٢.

^١ المنتقى: ج ٣: ص ٤٣٤

^٢ المنتقى: ج ٣: ص ٤٣٤

التنبية الثاني: مقدمات الحكمة تنتج الإطلاق الشمولي؟ أم البدلي؟ أم كليهما؟
أم لا شيء منهما؟

قبل الدخول في الجواب عن هذا السؤال لا بد من بيان بعض المقدمات
الدخيلة في البحث:

المقدمة الأولى: يستفاد من العموم والإطلاق الاستيعاب. والاستيعاب شمولي
وبدلي مجموع.

أمّا الاستيعاب الشموليّ فهو الاستيعاب المقتضي شمول الحكم الثابت على
الطبيعة لجميع أفرادها، كما إذا قال: «أكرم العالم» فدلّ على وجوب جميع
أفراد العالم. من دون ترابط بين الأفراد في مقام الطاعة والعصيان، بل يتحلل
الحكم بعدد أفراد الطبيعة. فإذا أكرم خمسة ولم يكرم خمسة كان لكل فرد فرد
طاعة وعصيان، فيكون ممثلاً لخمسة تكاليف وعاصياً لخمسة.

وأمّا الاستيعاب المجموعي فهو استيعاب الحكم لجميع أفراد الطبيعة بحيث
يكون ترابط في عالم الطاعة والعصيان. فهناك حكم واحد منصب على جميع
أفراد الطبيعة بقيد الاجتماع. فهو تكليف واحد إمّا أن يمثّل بإكرام جميع
العلماء، وإمّا أن يُعصى بترك إكرام ولو عالم واحد. فلا طاعة مبعضة ولا
عصيان مبعّض. وهو كما إذا قيل: «يجب الاعتقاد بالإمام»؛ فإنّ الواجب
الاعتقاد بجميع أفراد الإمام، وإذا ترك كان واحداً عاصياً في الجميع.

وأمّا الاستيعاب البدليّ فثبوت الحكم لفرد واحد من أفراد الطبيعة لا بعينه،
كما إذا قال: «أكرم العالم»؛ فإنّ في المتعلق -أي: الإكرام- إطلاق بدلي

بمعنى أنّ المكلف عليه أن يوجد طبيعيّ الإكرام بأيّ فرد من أفرادهِ. وهذا الاستيعاب منشأه عالم التطبيق، لا عالم الامتثال أو الجعل. ولذا يُقال الانحلال البدليّ انحلال أوّيّ، بخلاف الأولين؛ فإنّ الانحلال فيهما واويّ.

المقدمة الثانية: يوجد في العموم استيعاب شموليّ أو مجموعيّ أو بدليّ. أمّا الإطلاق فليس فيه إلا الشموليّ أو البدليّ. ولا ثبوت للمجموعيّ في الإطلاق؛ لأنّ العموم مستفاد من اللفظ. والواضع وضع بعض الألفاظ للاستيعاب الشموليّ، وبعضها للبدليّ، وبعضها للمجموعيّ. أمّا مقدمات الحكمة فلا تستطيع إثبات المجموعيّة والارتباطيّة في مقام الامتثال.

المقدمة الثالثة: ما هي موارد الإطلاق البدليّ؟ وما هي موارد الإطلاق الشموليّ؟

أمّا الإطلاق الشموليّ فله موردان:

١ - متعلق النهي. فيستفاد من النهي أنّ جميع مصاديق الشرب محرّمة. فإذا كان للشرب عشرة مصاديق، انحلت الحرمة إلى عشر حرّمات. وإذا كان عدد الخمر عشرة أيضًا حصل الانحلال إلى مائة حكم.

٢ - موضوع الحكم سواء كان وجوبيًّا أم تحريميًّا. ففي قول المولى: «لا تشرب الخمر» يكون الإطلاق الموجود في الخمر إطلاقًا شموليًّا. وهكذا إذا قال: «أكرم العالم»؛ فالإطلاق في أفراد "العالم" شموليّ.

وأمّا الإطلاق البدليّ فله موردان أيضًا:

١ - متعلق الأمر. فإذا قال المولى: «أكرم العالم» كفى تحقيق أحد أفراد الإكرام بنحو البذل.

٢ - ما إذا وُجدت قرينة في الموضوع، كتكوين الوحدة، كما إذا قال: «جئني بماء».

إذا اتضحت المقدمات الثلاث ثبت أنّ هناك نوعين من الإطلاق: الشموليّ والبدليّ. والسؤال في أنّ المستفاد من مقدمات الحكمة أهو واحد منهما؟ أم كلاهما؟ أم لا شيء منهما؟

١٥٩ - احترازية القيود وقرينة الحكمة ١٠

١٤٤١/١٢/٢٦ - الأحد

وقد يقال: إنّ قرينة الحكمة تنتج تارةً الإطلاق الشمولي، وأخرى الإطلاق البدلي. [١١٢]

ويعترض على ذلك بأنّ: قرينة الحكمة واحدة، فكيف تنتج تارةً الإطلاق الشمولي، وأخرى الإطلاق البدلي؟

وقد أجيب على هذا الاعتراض بعدّة وجوه:

الأول: ما ذكره السيّد الأستاذ من أنّ قرينة الحكمة لا تثبت إلّا الإطلاق بمعنى [عدم] القيد، وأمّا البدلية والاستغراقية فيثبت كلّ منهما بقرينة إضافية. فالبدلية في الإطلاق في متعلّق الأمر - مثلاً - تثبت بقرينة إضافية، وهي أنّ: الشمولية غير معقولة؛ لأنّ إيجاد جميع أفراد الطبيعة غير مقدور للمكلّف عادةً.

والشمولية في الإطلاق في متعلّق النهي - مثلاً - تثبت بقرينة إضافية، وهي أنّ: البدلية غير معقولة؛ لأنّ ترك أحد أفراد الطبيعة على البدل ثابت بدون حاجةٍ إلى النهي.

ولا يصلح هذا الجواب لحلّ المشكلة؛ إذ توجد حالات يمكن فيها الإطلاق الشموليّ والبدليّ معًا، ومع هذا يُعيّن الشموليّ بقرينة الحكمة، كما في كلمة "عالم" في قولنا: «أكرم العالم».

فلا بدّ إذن من أساسٍ لتعيين الشمولية أو البدلية غير مجرّد كون بديله مستحيلًا.^١

كيف يمكن لمقدمات الحكمة أن تولّد مرّةً الإطلاق البدليّ؟ وأخرى الشموليّ؟ مع أنّ الإطلاق معلول لهذه المقدمات، ونفسها تجري في البدلي والشموليّ. فكيف يختلف معلوها؟

اتفق الأعلام في مقام الجواب على أنّ المستفاد من هذه المقدمات شيء واحد، لا أنّها تفيد مرّةً البدليّة، وأخرى الشموليّة؛ فإنّ ذلك لا يمكن المصير إليه.

وهنا مسالك ثلاثة:

- ١ - هذه المقدمات لا تولّد البدليّة ولا الشموليّة.
- ٢ - هذه المقدمات تولّد البدليّة، والشموليّة تُستفاد من قرائن أخرى.
- ٣ - هذه المقدمات تولّد الشموليّة، والبدليّة تُستفاد من قرائن أخرى.

^١ الحلقة الثالثة: ص ١١١-١١٢

وهذا الخلاف لا يأتي في العموم؛ حيث ليس ما يُنتج الشموليّة وما يُنتج البدليّة شيئًا واحدًا. بل بعض الألفاظ يُنتج هذا وبعضها يُنتج ذاك.

وقد يُقال: يأتي هذا الخلاف حتى على قول من يقول بوضع اسم الجنس للطبيعة المطلقة؛ إذ يُسأل: وضع الواضع اللفظ للطبيعة المطلقة الشموليّة؟ أم البدليّة؟ أم الجامع؟

المسلك الأوّل: اختاره السيد الخوئيّ، فقال إنّ مقدمات الحكمة تفيد مطلق الاستيعاب للأفراد، الجامع للشموليّة والبدليّة. فلا يأتي هذا الإشكال. فغاية ما يُستفاد من مقدمات الحكمة أنّ القيد لا دخالة له في الحكم، لا بلحاظ المتعلق ولا بلحاظ الموضوع. فهو معنى سلبيّ. وأمّا المعنى الإيجابيّ - وهو إرادة الشموليّ أو البدليّ - فلا تتكفله مقدمات الحكمة.

والقرينة التي تفيد البدليّة استحالة إرادة الشموليّة، والقرينة التي تفيد الشموليّة استحالة إرادة البدليّة؛ فإنّ استيعاب الحكم لجميع أفراد الطبيعة إذا استحال، بطلت الشموليّة؛ لأنّ الشموليّة تستدعي استيعاب الحكم لجميع الأفراد. فإذا قال المولى: «أكرم العالم» لا يخلو متعلق الأمر من أن يكون إطلاقه شموليًّا، ومن أن يكون بدليًّا. فيجب على الأوّل أن يأتي المكلف بجميع أفراد الإكرام العرضية في عمود الزمان، وبجميع المصاديق الطولية في الزمان الواحد. وهذا غير ممكن.

وأمّا متعلق النهي فالنكته في كون الإطلاق فيه شموليًّا تحصيل الحاصل من الإطلاق البدليّ؛ لأنّ مراد المولى من عبده إعدام طبيعيّ شرب الخمر. فلا

يخلو من أن يكون الإطلاق في شرب الخمر شمولية ومن أن يكون بدلياً. ولا مجال لاحتمال البدلي؛ لأنّ إعدام فرد من أفراد الشرب تحصيل للحاصل لكلّ مكلف؛ إذ ليس مكلف إلا وهو تارك فرداً من أفراد شرب الخمر. فقرينة الإطلاق الشمولي استحالة البدليّة، وقرينة الإطلاق البدليّ استحالة الشموليّة.

ولذا قال:

وأما المقام الثاني: وهو مقام الاثبات والدلالة، فهو نقطة أساسية للفرق بين الأمر والنهي، والسبب النهائي لجواز الاكتفاء في الأوّل بصرف إيجاد الطبيعة في الخارج، وعدم الاكتفاء في الثاني بصرف تركها.

بيان ذلك: هو أنّه لا شبهة في أنّ الأمر إذا تعلق بطبيعة كالصلاة مثلاً أو نحوها، فلا يعقل أن يراد من المكلف إيجاد تلك الطبيعة بكل ما يمكن أن تنطبق عليه هذه

الطبيعة في الخارج، بداهة استحالة ذلك على المكلف وأنّه لا يقدر على إيجادها كذلك، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى: أنّ الأمر المتعلق بها مطلق وغير مقيد بحصة خاصة من مرّة أو تكرار أو غيرهما.

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هي أنّ مقتضى الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة هو جواز الاكتفاء في مقام الامتثال بإيجاد فرد من أفرادها أراد المكلف إيجادها في الخارج، وذلك لأنّه بعد استحالة أن يكون المطلوب

منه هو إيجاد جميع أفرادها في الخارج من العرضية والطولية، ضرورة عدم تمكن المكلف من ذلك، وتقييده بحصة خاصة منها دون أخرى يحتاج إلى دليل يدل عليه، وحيث لا دليل في البين فلا مناص من الالتزام بأن قضية الاطلاق هي أنّ المطلوب صرف وجودها في الخارج.

أو فقل: إنّ المطلوب لا يمكن أن يكون جميع وجودات الطبيعة ، وبعضها دون بعضها الآخر يحتاج إلى دليل ، وعند فرض عدمه لا محالة كان المطلوب هو إيجادها في ضمن فرد ما المنطبق في الخارج على أوّل وجوداتها ، غاية الأمر [٢٩٦] يتخير المكلف في مقام الامتثال في تطبيقها على هذا أو ذاك.

وهذا بخلاف النهي فأنّه إذا ورد على طبيعة ليس المراد منه حرمان المكلف عن فرد ما منها، ضرورة أنّ الحرمان منه حاصل قهراً، فالنهي عنه تحصيل للحاصل وهو محال، هذا من جانب. ومن جانب آخر: أنّه لم يقيد النهي عنه بحصة خاصة منها بحسب الأفراد العرضية أو الطولية.

فالنتيجة على ضوءئهما: هي أنّ مقتضى الاطلاق الثابت فيه بمقدّمات الحكمة هو منع المكلف وحرمانه عن جميع أفرادها الدفعية والتدرجية.

وعلى أساس هذا البيان قد تبين أنّ هذا الاختلاف - أعني الاختلاف في نتيجة مقدّمات الحكمة بين الأمر والنهي - ليس من ناحية اختلافهما في المتعلق، لما عرفت من أنّ متعلقهما واحد وهو نفس طبيعي الفعل، فأنّه كما

يكون متعلقاً للأمر كذلك يكون متعلقاً للنهي، بل إنّ ذلك إنّما كان من جهة خصوصية في تعلق الأمر والنهي به. [...]

وبكلمة واضحة: إنّ السبب الموضوعي لاختلاف نتيجة مقدمات الحكمة إنّما هو اختلاف خصوصيات الموارد، ففي مورد لخصوصية فيه تنتج مقدمات [٢٩٧] الحكمة الاطلاق الشمولي، وفي مورد آخر لخصوصية فيه تنتج الاطلاق البدلي، مع أنّ الموردين يكونان متحدين بحسب الموضوع والمتعلق.^١

ثم ذكر أمثلة لذلك.

الاعتراض على المسلك الأوّل: الضابطة التي تطرحونها يكفي لنقضها سالبة جزئية، وهي في مورد موضوع الحكم. فإذا قال المتكلم: «أكرم العالم»، أيكون الإطلاق في "العالم" شمولياً؟ أم بدلياً؟ كلاهما ممكن؛ لعدم لزوم تحصيل الحاصل حتّى تتعيّن الشموليّة، ولعدم لزوم التكليف بغير المقدور حتّى تتعيّن البدليّة. فيلزم أنّ لا يكون الإطلاق شمولياً ولا بدلياً. مع أنّ الجميع يلتزم بكون الإطلاق شمولياً.

الجواب عن الاعتراض: يمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنّ السيد الخوئي تعرّض لهذا المطلب في النواهي، لا في الإطلاق. وبالرجوع إلى عبارته يمكن إبداء تصورين:

^١ موسوعة السيد الخوئي: ج ٤٥: ص ٢٩٥-٢٩٧

التصور الأول: إنّه في مقام جعل ضابطة كلية عامة لتمييز الإطلاق الشموليّ عن البدليّ. فيصح الاعتراض. وهو التصور الذي جاء به المصنف في الكتاب وفي تقريراته.

التصور الثاني: إنّه في مقام التفريق بين متعلقي الأمر والنهي. فلا يصح النقض عليه بالموضوع.

وظاهر كلامه الثاني لا الأول، فلا يُنقض عليه بالموضوع. ولا يدعي أنّ نكتة الشموليّة في جميع الموارد استحالة البدليّة، ولا أنّ نكتة البدلية استحالة الشموليّة.

بل قد تكون هناك قرائن أخرى تعيّن أحدهما، كالارتكازات العقلانيّة ومناسبات الحكم والموضوع.

المسلك الثاني: ما نسبته المصنف إلى المحقق العراقي من أنّ قرينة الحكمة تعيّن البدليّة، والشمولية تحتاج إلى عناية إضافيّة.

وبمراجعة كلمات المحقق العراقي نجد اختلافاً، فبعض عباراته بعكس ما ذكره المصنف.^١ وبعضها فرقت بين مادة الأمر وبين هيئته، فذكر أنّ مقتضى قرينة الحكمة في المادة هو الإطلاق البدليّ، ومقتضاها في الهيئة الإطلاق الشموليّ، فيحصل التعارض بين الإطلاقين.^٢

^١ نهاية الأفكار: ج ١: ص ٥٦٨

^٢ بدائع الأفكار: ج ١: ص ٢٥٨

نعم ذكر في المقالات^١ أنه قد يُقال بأن مقتضى الأصل في قرينة الحكمة إنتاج الإطلاق البدليّ، والشموليّة هي التي تحتاج إلى قرينة. وهذا قريب مما نسبته المصنف إليه. ولكنّ المحقق العراقيّ لم يتبناه، بل أورد عليه إيرادات. ولعلّ المصنف ليس في مقام النسبة، بل في مقام الحكاية عن لسان العراقيّ فقط، بغضّ النظر عما يتبناه العراقيّ.

قوله: «غير مقدورٍ للمكلّف عادةً»:

غير المقدور عادة هو إيجاد الأفراد العرضيّة. أمّا الأفراد الطولية في زمان واحد فغير مقدور إيجادها عقلاً.

^١ ج ١: ص ٥٠١

١٦٠- احترازية القيود وقرينة الحكمة ١١

١٤٤١/١٢/٢٧ - الاثنين

الثاني: ما ذكره المحقق العراقي - رحمه الله - من أنّ: الأصل في قرينة الحكمة إنتاج الإطلاق البدلي. والشمولية عناية إضافية بحاجةٍ إلى قرينة؛ وذلك لأنّ هذه القرينة تثبت أنّ موضوع الحكم ذات الطبيعة بدون قيد، والطبيعة بدون قيدٍ تنطبق [١١٣] على القليل والكثير، وعلى الواحد والمتعدد.

فلو قيل: «أكرم العالم»، وجرت قرينة الحكمة لإثبات الإطلاق، كفى في الامتثال إكرام الواحد؛ لانطباق الطبيعة عليه. وهذا معنى كون الإطلاق من حيث الأساس بدلياً دائماً. وأمّا الشمولية فتحتاج إلى ملاحظة الطبيعة ساريةً في جميع أفرادها، وهي مؤونة زائدة تحتاج إلى قرينة.

الثالث: أنّ يقال - خلافاً لذلك -: إنّ الماهية عند ما تلحظ بدون قيدٍ وينصبّ عليها حكم إنما ينصبّ عليها ذلك بما هي مرآة للخارج، فيسري الحكم نتيجةً لذلك إلى كلّ فردٍ خارجيٍّ تنطبق عليه تلك المرآة الذهنية، وهذا معنى تعدّد الحكم وشموليته.

وأمّا البدلية - كما في متعلّق الأمر - فهي التي تحتاج إلى عناية، وهي تقييد الماهية بالوجود الأول. فقول: «صلّ» يرجع إلى الأمر بالوجود الأول، ومن هنا لا يجب الوجود الثاني.

وعلى هذا فالأصل في الإطلاق الشمولية ما لم تقم قرينة على البدلية.

وتحقيق الحال في المسألة يوافيك في بحثٍ أعلى إن شاء الله تعالى.

التنبيه الثالث: إذا لاحظنا متعلق النهي في: «لا تكذب» ومتعلق الأمر في: «صلِّ» نجد أنَّ الحكم في الخطاب الأول يشتمل على تحريماتٍ متعدّدةٍ بعدد أفراد الكذب، وكلّ كذبٍ حرامٍ بجرمةٍ تخصّه، ولو كذب المكلف كذبتين يعصي حكّمين ويستحقّ عقابين.

وأما الحكم في الخطاب الثاني فلا يشتمل إلا على وجوبٍ واحد، فلو ترك المكلف الصلاة لكان ذلك عصيًّا واحدًا ويستحقّ بسببه عقابًا واحدًا. وهذا من نتائج الشمولية في إطلاق متعلق النهي التي تقتضي تعدّد الحكم، والبدلية في إطلاق متعلق الأمر الذي يقتضي وحدة الحكم. [١١٤]

ولكن قد يتجاوز هذا ويفترض النهي في حالةٍ لا يعبرُ إلا عن تحريمٍ واحد، كما في النهي المتعلق بماهيّةٍ لا تقبل التكرار، من قبيل «لا تحدث» بناءً على أنَّ الحدث لا يتعدّد، ففي هذه الحالة يكون التحريم واحدًا، كما أنَّ الوجوب في «صلِّ» واحد.

ولكن مع هذا نلاحظ أنَّ هناك فارقًا يظلّ ثابتًا بين الأمر والنهي، أو بين الوجوب والتحريم، وهو أنَّ الوجوب الواحد المتعلق بالطبيعة لا يستدعي إلا الإتيان بفردٍ من أفرادها، وأمّا التحريم الواحد المتعلق بها فهو يستدعي اجتناب كلّ أفرادها ولا يكفي أن يترك بعض الأفراد.

وهذا الفارق ليس مرده إلى الاختلاف في دلالة اللفظ أو الإطلاق، بل إلى أمرٍ عقلي، وهو أنّ الطبيعة توجد بوجود فردٍ واحد، ولكنها لا تنعدم إلا بانعدام جميع أفرادها. وحيث إنّ النهي عن الطبيعة يستدعي انعدامها فلا بدّ من ترك سائر أفرادها، وحيث إنّ الأمر بها يستدعي إيجادها فيكفي إيجاد فردٍ من أفرادها.^١

كان الكلام في المسلك الثاني، وهو أنّ قرينة الحكمة تُثبت الإطلاق البدليّ دون الشموليّ. وبيانه أنّ غاية ما تقتضيه قرينة الحكمة عدم دخالة القيد في موضوع الحكم؛ لأنّ كبرى «ما لا يقوله لا يريده» تُنتج عدم دخالة القيد غير المذكور في موضوع الحكم. فيكون موضوع الحكم ذات الطبيعة المجردة عن كل خصوصيّة من خصوصيّات التقييد. ومن الخصوصيّات السريان إلى جميع الأفراد.

فلنا أمور ثلاثة:

- ١- ذات الطبيعة بما هي مجردة عن كل قيد زائد
 - ٢- الطبيعة الملحوظة مع التقييد
 - ٣- الطبيعة الملحوظة مع السريان إلى جميع الأفراد
- وغاية ما يُستفاد من قرينة الحكمة: عدم مدخلية أيّ خصوصيّة زائدة على الأمر الأوّل؛ حيث لم يقيّد المتكلم ولم يُفد السريان. فكما أنّ التقييد خصوصيّة

^١ الحلقة الثالثة: ص ١١٢-١١٤

زائدة على أصل الطبيعة كذلك السران والشمول. وهذه الخصوصية الزائدة لم يُذكر لها دال في مقام الإثبات. فغاية ما يُستفاد من قرينة الحكم أنّ موضوع الحكم ذات الطبيعة بما هي هي. وهي قابلة للانطباق على الواحد والكثير. فإذا تحقق فرد تحققت الطبيعة.

فيمكن إرجاع هذا المسلك إلى مقدمتين:

- ١ - غاية ما يستفاد من قرينة الحكمة أنّ موضوع الحكم ذات الطبيعة.
- ٢ - ذات الطبيعة قابلة للانطباق على القليل والكثير، وهو مساوق للقول بالبدلية.

ولذا يُقال: البدلية لا تستدعي شيئاً زائداً على ذات الطبيعة بخلاف الشمولية. وسيتضح التعليق على هذا المسلك في التعليق على المسلك الآتي.

المسلك الثالث: ما نسبته المصنف إلى المحقق الأصفهانيّ من أنّ قرينة الحكمة تدل على الاستيعاب الشموليّ، والبدلية تحتاج إلى قرينة.

وبيان هذا المسلك أنّ الماهية عندما تُلاحظ، تُلاحظ بلا قيد. فالمولى عندما أراد صب الحكم على الموضوع لم يلاحظ الموضوع مع أيّ قيد. ويشترك هذا المسلك مع المسلك السابق إلى هذا الحدّ. ولكنهما يختلفان في أنّ المسلك السابق على كون الشمولية لحاظاً زائداً على الموضوع، خلافاً لهذا المسلك؛ فإنّهم يرون بينون البحث على تعلق الأحكام بالطبائع أو بالأفراد، وعلى تقدير تعلقها بالطبيعة فهي متعلقة بالطبيعة بما هي هي؟ أم بما هي في الذهن؟ أم بما هي حاكية عن الخارج؟

وقد سبق هذا البحث في القضية الحقيقية والخارجية. وذكرنا هناك أنّ الأحكام تتعلق بالطبائع بما هي حاكية عن الخارج.

ثم إذا كان الحكم ينصبّ على الطبيعة بما هي مرآة للخارج، لا شكّ في أنّ مرآتية الطبيعة لأفرادها مرآتية استيعابية شمولية، ولا تحكي عن فرد واحد لا بعينه. فالصور مرآة لما يصلح للانطباق عليها. وجميع الأفراد صالحة للانطباق. وإنّ شئت رتبت الدعوى في مقدمات:

أ. لم يؤخذ قيد في الطبيعة

ب. الحكم ينصبّ على الطبيعة بما هي مرآة للخارج.

ت. الصورة الذهنية مرآة لكل الأفراد

ث. الحكم ينصبّ على ما تحكي عنه الصورة الذهنية

ونتيجة المقدمات أنّ الحكم ينصب على جميع الأفراد.

ومن هنا يتضح الاشتباه في المسلك الثاني؛ حيث إنّهم لم يلاحظوا تعلق الحكم بالطبيعة بلحاظ حكايتها عن الأفراد. فالسريان لا يحتاج إلى قرينة زائدة وراء لحاظ نفس الطبيعة. فكون الطبيعة سارية متضمن في نفس مرآتية الصورة؛ فإنّها تقتضي السريان.

ولهذا ذكرنا في بحث سابق أنّ حيثية السريان في جميع الأفراد أمر ذاتي غير زائد. وهذا يعني أنّ ما ذهب إليه أصحاب المسلك الثاني محلّ إشكال.

مسلك المصنف: تعرض المصنف لهذا المطلب في موردين، أكملهما في بحث الأوامر.^١ وخلاصة مسلكه أنّ مقتضى الطبع الأولي في كل قضية انحلال الحكم بلحاظ أفراد الموضوع دون أفراد المتعلق والمحمول. فإذا قيل: «النار حارة»، انحلّ الحكم بحرارة النار إلى عدة أحكام بلحاظ أفراد النار، لا بلحاظ أفراد الحرارة. ولذا لا معنى للتمسك بالإطلاق من جهة الحرارة حتى تكون النار حارة بجميع أفراد الحرارة. كما أنّ الحكم في «أكرم العالم» ينحل الحكم إلى عدة أحكام بلحاظ أفراد العالم، دون لحاظ أفراد الإكرام.

والسبب في هذا أنّ المتكلم يفرض الموضوع مفروض الوجود في الرتبة السابقة على الحكم، فترجع القضية إلى قضية شرطية يكون الموضوع في رتبة شرطها والمتعلق في رتبة جزائها. فقوله: «أكرم العالم» يرجع إلى: «إذا وُجد العالم وجب الإكرام». وفعلية الجزاء منوطة بفعلية الشرط، فتتعدد فعلية الحكم بتعدد فعلية الموضوع. بخلاف المحمول والمتعلق؛ فإنّه غير مفروض الوجود في الرتبة السابقة حتى تثبت وجوبات متعددة. ومعنى هذا أنّ مقتضى القاعدة شمولية إطلاق الموضوع وبدلية إطلاق المتعلق.

ورفع اليد عن هذه القاعدة يحتاج إلى سبب، كما إذا نُؤنّ الموضوع بتنوين الوحدة، كقوله: «أكرم عالمًا». وكغلبة انحلالية المفسدة في متعلق النهي، وأنّه

^١ البحوث: ج ٢: ص ١٢٢

لا فرق بين كذب وكذب آخر؛ فإنّ المراد به حينئذ الإطلاق الشمولي في المتعلق.

التنبيه الثالث: إذا أُلقي خطاب الأمر وخطاب النهي إلى العرف، أيتلقيان بنحو واحد؟

لا شك أنّ العرف يرى تحقق امتثال الأمر بتحقيق فرد واحد من الطبيعة، وتحقق امتثال النهي بترك كل أفراد الطبيعة. فما وجه هذا التفريق؟ أهو بدلية الإطلاق في الأمر وشموليته في النهي؟ أم هناك وجه آخر؟
هنا وجهان:

١ - الفرق ناشئ من كون الإطلاق في متعلق الأمر بدلياً، وفي متعلق النهي شمولياً. فالفرق من نتائج البدلية والشمولية. فالشمولية تقتضي تعدد الحكم في النهي، والبدلية تقتضي وحدة الحكم في الأمر على البدل.
فالامتنال للشمولي يقتضي تعدد الترك، وأنّ كل فرد فرد له تكليف تحريمي، وفيه طاعة وعصيان.

ولكن هذا التوجيه لا يتم في جميع الموارد، بل يختص ببعضها؛ فإنّا نجد الإطلاق بدلياً في بعض موارد النهي. ومع ذلك نجد الامتنال يستدعي ترك جميع الأفراد.

فيمكن تصوّر متعلق النهي بنحوين: تعلقه بطبيعة تقبل التكرار في الوجود، كالنهي عن الكذب. وتعلقه بطبيعة لا تقبل التكرار، كالنهي عن الحدث؛ فإنّ الحدث لا يحصل بعد الحدث، ولو تكرر سبب الحدث.

فإذا قال المولى: «لا تُحدث» لم يشتمل الخطاب إلا على تحريم واحد؛ لعدم قابلية الطبيعة للتعدد. فيكون حالها كحال الوجوب. ولكننا نجد مع ذلك فرقاً بينه وبين الوجوب، وهو أنّ الأمر بالطبيعة لا يقتضي إلا الإتيان بفرد واحد من الطبيعة، والنهي عن الطبيعة يقتضي اجتناب كل فرد من أفرادها، ولو مفروضة الوجود.

وهذا يكشف عن عدم كون الفرق بين الأمر وبين النهي نتيجة للفرق بين البدلية والشموليّة؛ لأنّه لو كان كذلك لما بقي فرق بين «صلّ» وبين «لا تُحدث»، مع أنّ هناك فرقاً واضحاً بينهما. فما منشؤه؟

٢- الفرق ناشئ من أمر عقليّ، وهو أنّ الطبيعة توجد بفرد واحد من أفرادها، وتعدّم بعدم جميع أفرادها. وحيث إنّ الأمر بالطبيعة يستدعي إيجاد الطبيعة، والنهي يستدعي عدم الطبيعة، فيكفي في الأمر وجود فرد واحد، ولا يكفي في النهي إلا عدم جميع الأفراد.

وهناك فرق بين مرحلة الجعل وبين مرحلة المجعول وبين مرحلة الامتثال؛ فإنّ البدلية والشموليّة لا علاقة لهما بمقام الامتثال؛ لأنّ مرجع مقام الامتثال إلى القرينة العقلية المذكورة. وسيأتي تفصيله.

قوله: «بناءً على أنّ الحدث لا يتعدّد»:

فهناك خلاف في أنّ "الحدث" اسم للسبب؟ فلا يتعدد. أم للمسبب؟ فيتعدد.

التنبيه الرابع: أنّه في الحالات التي يكون الإطلاق فيها شموليًا يسري الحكم إلى كلّ الأفراد، فيكون كلّ فردٍ من الطبيعة المطلقة شموليًا موضوعًا لفردٍ من الحكم، كما في الإطلاق الشموليّ للعالم في «أكرم العالم».

ولكنّ هذا التكتّـر في الحكم والتكتّـر في موضوعه ليس على مستوى الجعل ولحاظ المولى عند جعله للحكم بوجوب الإكـرام على طبيعيّ العالم، فإنّ المولى في مقام الجعل يلاحظ طبيعيّ العالم ولا يلحظ العلماء بما هم كثرة، فبنظره الجعليّ ليس لديه إلّا موضوع واحد وحكم واحد، ولكنّ التكتّـر يكون في مرحلة المـجعل. وقد ميّـزنا سابقًا بين الجعل والمـجعل، وعرفنا أنّ فعلية المـجعل [١١٥] تابعة لفعلية موضوعه خارجًا، فيتكتّـر وجوب الإكـرام المـجعل في المثال تبعًا لتكتّـر أفراد العالم في الخارج.

والخطاب الشرعيّ مفاده ومدلوله التصديقيّ إنّما هو الجعل، أي الحكم على نحو القضية الحقيقية، وليس ناظرًا إلى فعلية المـجعل. وهذا يعني أنّ الشمولية وتكتّـر الحكم في موارد الإطلاق الشموليّ إنّما يكون في مرتبةٍ غير المرتبة التي هي مفاد الدليل.

ومن هنا صحّ القول بأنّ السريان بمعنى تعدّد الحكم وتكثّره الثابت بقريته
الحكمة ليس من شئون مدلول الكلام، بل هو من شئون عالم التحليل
والمجموع.^١

التنبيه الرابع: ذكرنا أنّ في موارد الإطلاق الشموليّ تعدّدًا وتكثّرًا في الحكم؛
حيث إنّ لنا أحكامًا بوجوب الإكرام بعدد أفراد العالم. فما الوجه في هذا
التكثّر والتعدد في الإطلاق الشموليّ؟ وهل التكثر بلحاظ عالم الجعل؟ أم
بلحاظ عالم الفعلية؟

لا إشكال صناعيًا في هذا التكثر. وإنّما الغرض من هذا التنبيه تحليل ذلك.
وبهذا التحليل يتضح الفرق بين التكثر في موارد المطلق الشموليّ وبين التعدد
في العامّ.

ذكرنا في التنبيه الأوّل أنّ هناك خصوصيّة في باب الإطلاق مقتضاها نفي
القيد، سواء كان الإطلاق شموليًا أم بدليًا. وقلنا إنّ هذه الدلالة ترتبط بالمدلول
التصديقيّ لا التصوريّ؛ لأنّ الواضع لم يضع اسم الجنس للطبيعة المطلقة. فما
تقدّم اتضحت فيه النكتة التحليلية لنفي القيد.

أمّا هذا التنبيه فإلى خصوص الإطلاق الشموليّ، لا الدلالة الإطلاقيّة بصورة
عامّة؛ حيث إنّّه في موارد الإطلاق الشموليّ هناك تعدد بحسب أفراد المطلق

^١ الحلقة الثالثة: ص ١١٤-١١٥

الشموليّ. فمن أين يُستفاد هذا التكثر؟ من الدلالة اللفظية التصوريّة؟ أم اللفظية التصديقيّة؟ أم العقليّة؟

هذا التكثر غير مرتبط بالدلالة التصوريّة ولا التصديقيّة، بل بالعقليّة؛ أمّا على مستوى الدلالة التصورية فلأنّ اسم الجنس موضوع للمطلق، إمّا للطبيعة المطلقة بشرط الإطلاق، وإمّا لذات الماهيّة التي لا بشرط من جهة المطلق والمقيّد، وعلى كلا المبنيين لا علاقة للتكثر بالدلالة التصوريّة.

وأمّا على مستوى الدلالة التصديقيّة فلأنّ غاية ما تقتضيه الدلالة التصديقية أنّ الحكم ينصب على ذات الطبيعة المجردة عن كل قيد، سواء بنينا على أنّ المدلول التصديقي ناشئ من أصالة التطابق بين المراد الاستعمالي وبين المراد الجديّ، أم مبني على ظهور حاليّ سياقيّ للمتكمّل في أنّه بصدد بيان تمام مراده جدّاً. فلا علاقة للتكثر بالدلالة التصديقيّة. ولا فرق في ذلك بين كون اسم الجنس موضوعاً للطبيعة المطلقة أم لذات الطبيعة المحفوظة في المطلق والمقيّد؛ إذ إرادة الإطلاق على كلا المبنيين يدل على تجرد الطبيعة عن القيد. فلا تكثر ولا تعدّد في مرحلة الجعل.

فالتعدّد المستفاد في الإطلاق الشموليّ إنّما هو ناشئ من الدلالة العقليّة؛ فإنّ مرجع القضية الجعليّة إلى قضية شرطيّة متى وُجد الموضوع ثبت الحكم. ومعناه أنّ فعليّة الحكم منوطة بفعلية الموضوع. فتحصل فعليّات عديدة للحكم بعدد فعليّات الموضوع. هو مرتبط بعالم الفعلية والمجعول. فالتكثر مرتبط بعالم الفعلية.

فتكون الدلالة مرتبطة بعالم المجعول لا الجعل. والتكثر غير مرتبط بمدلول اللفظ لا على مستوى الدلالة التصورية ولا على مستوى الدلالة التصديقية. وهذه النكتة لا تختصّ بمبنى المتأخرين في تفسير الإطلاق بقريضة الحكمة، بل تأتي في مبنى المتقدمين القائلين بكون الإطلاق معنى موضوعاً له اللفظ؛ لأنّ الموضوع له اللفظ حينئذ الطبيعة المطلقة من دون تضمّن التعدّد والتكثر. فتبيّن من هذا أنّ التكثر والتعدد يكون في مرتبة متأخرة عن مفاد الدليل؛ لأنّ مفاد الدليل الكشف عن عالم الجعل والتكثر غير مرتبط بعالم الجعل بل بعالم المجعول والفعليّة.

فالفرق بين «أكرم العالم» وبين «أكرم كلّ عالم» أنّ التكثر ملحوظ في العموم في عالم الجعل، في الإطلاق الشموليّ في مرحلة المجعول. أمّا مرحلة الجعل في الإطلاق الشموليّ فالحكم واحد جُعل على موضوع واحد -وهي ذات الطبيعة-. فالتكثر والتعدد لم يكن ملحوظاً في عالم الجعل عندما جعل وجوب الإكرام على طبيعيّ العالم. غايته أنّ فعلية الحكم يتبع فعلية الموضوع في الخارج، فيتكثر الحكم بتكثر أفراد الموضوع.

والخطاب الشرعيّ يكشف عن عالم الجعل، وليس ناظرًا إلى رتبة متأخرة هي رتبة الفعلية.

فيكون السريان والإطلاق في العموم من شؤون مدلول الكلام. بخلاف الإطلاق؛ فإنّ مفاده نفي القيود ولحاظ الطبيعة المجردة عنها، ولا إراءة فيها للأفراد والتكثر في مرحلة الخارج.

فهناك فارق بين الإطلاق وبين العموم -بغضّ النظر عن منشأ كلٍّ منهما وأنه الوضع؟ أم قرينة الحكمة؟- وهو أنّ التكثر في الإطلاق مرتبط بعالم المجعول؛ لأنّ أخذ الإطلاق قيدًا في المعنى الموضوع له اللفظ لا يعني لحاظ التكثر وإراءة الأفراد في مرحلة الجعل، بخلافه في العموم. فغاية ما يستفاد من الإطلاق التجرد من القيود الدخيلة في موضوع الحكم.

وقد تعرّض المصنف لهذا البحث في تقريراته في بحث المرة والتكرار:

إن هذا الانحلال في طرف الموضوع وعدمه في طرف المحمول والمتعلق إنما هو من شؤون عالم التطبيق والفعلية ولا ربط له بعالم الجعل ولهذا فهو ليس من المداليل الوضعيّة أو الإطلاقية؛ لأن اللفظ بكل دلالاته إنما يكشف عن عالم الجعل دون عالم التطبيق والفعلية والجعل هنا واحد على كل حال، بخلاف الشمولية والبديلية في باب العمومات الوضعيّة فإنه قد يفرض فيها ان أداة العموم من قبيل كلمة "كل" في «أكرم كل عالم» قد وضعت للعموم الشمولي وأن كلمة "أي" وضعت للعموم البديلي؛ لأن المولى في باب العموم ينظر إلى الافراد بنحو إجمالي ولا يقتصر نظره على ذات الطبيعة، وحينئذ فتارة يلحظها شموليا وأخرى يلحظها بديليا، واما في باب المطلقات فلا يرجع الفرق بين المتعلق والموضوع إلى باب دلالة اللفظ ولا إلى لحاظ المولى، فان كلا من الموضوع والمتعلق في «أكرم العالم» قد دل على ذات الطبيعة من دون ان يكون أحدهما دالا على البديلية والآخر على الشمولية والمولى أيضا لم يلحظ الا ذات الطبيعة وانما الشمولية والبديلية هنا من شؤون عالم التطبيق والفعلية ،

حيث إن الموضوع يكون مفروض الوجود في المرتبة السابقة على الحكم فيكون له تطبيقات متعددة فتتعدد لا محالة تطبيقات الحكم بينما المتعلق لا يكون مفروض الوجود ، بل الأمر نفسه يدعو إلى إيجاد معنى للانحلال فيه.^١

ولذا قال في تعريف العموم - كما سيأتي قريباً-:

العموم هو الاستيعاب المدلول عليه باللفظ، وباشتراط أن يكون مدلولاً عليه باللفظ يخرج المطلق الشمولي؛ فان الشمولية فيه ليست مدلولاً للكلام لأنها من شؤون عالم المجمعول، والكلام انما ينظر إلى عالم الجعل خلافاً للعام فان تكثر الافراد فيه ملحوظ في نفس مدلول الكلام وفي عالم الجعل.^٢

هذا تمام الكلام فيما ورد في الكتاب من بحث الإطلاق. وتعرض المصنف في التقارير إلى أبحاث أخرى مرتبطة ببحث الإطلاق، كبحث الانصراف، والفرق بين الإطلاق الحَكَمي وبين الإطلاق المقامي، وبحث حالات اسم الجنس -من كونه نكرة، ومحلى باللام، ومضافاً إلى المحلى باللام، وغيرها-. فراجع.^٣

سيأتي الكلام عن تنمة متعلقة بالتنبيه الثاني.

^١ البحوث: ج ٢: ص ١٢٥

^٢ الحلقة الثالثة: ص ١١٦

^٣ البحوث: ج ٣: ص ٤٣١

تتميم حول البدليّة والشموليّة

ذكرنا في التنبيه الثاني أنّ لبحث البدليّة والشموليّة تنمّة وتفصيلاً في تقارير المصنف.^١ وقد يُقال إنّ الإشكال المذكور في بداية التنبيه الثاني - وهو أنّه كيف يتعقل كون الإطلاق في الموضوع شموليّاً وفي المتعلق بدليّاً؟ مع أنّ مقدمات الحكمة واحدة - يأتي بشكل أكد على مسلك المصنف. أمّا على باقي المسالك فقابل للحل؛

أمّا على مسلك السيد الخوئي فلاّنّ مقدمات الحكمة تنتج طبيعيّ الإطلاق، وأمّا على ما ذكره المحقق العراقيّ فلاّنها تنتج البدليّة فقط، وأمّا على ما ذكره الأصفهانيّ فلاّنها تنتج الشموليّة فقط.

يمكن توضيح مسلكه في نقاط مستفادة من بحثه في الأوامر:^٢

النقطة الأولى: إذا قال المتكلم: «أكرم العالم» فلا إشكال في أنّ الوجوب بلحاظ العالم متكتّر بعدد العلماء خارجاً. فيجب إكرام كلّ عالم عالم. ولا إشكال أيضاً في عدم وجوب إكرام كلّ عالم بكلّ إكرام. فالمتعلق مأخوذ

^١ البحوث: ج ٢: ص ١٢٢

البحوث: ج ٣: ص ٤٢٩

^٢ البحوث: ج ٢: ص ١٢٢

بنحو البدلية. وليس البحث عند الأصوليين في نفس هذه المسألة؛ حيث إنّها متفق عليها ولا إشكال فيها. بل الكلام في التخريج الفني لها.

النقطة الثانية: النكته التي بها نحلل هذا المرتكز العرفي ليست النكته التي ترد على الألسنة من أنّ مقدمات الحكمة تُنتج الإطلاق بلحاظ المتعلق بدلياً وبلحاظ الموضوع شمولياً - كما فهمه البعض من كلام السيد الخوئي -؛ لورود الإشكال المذكور حينئذٍ.

النقطة الثالثة: النكته في بدلية المتعلق وشمولية الموضوع هي مركز المتعلق والموضوع في القضية الذهنية والعقلية. فالبدلية والشمولية ناتجة عن مركز المتعلق ومركز الموضوع في القضية الذهنية.

فإذا قال المتكلم: «أكرم العالم» كان لكلامه موضوع ومحمول، وأمكن تحويلها إلى قضية حملية: «العالم واجب الإكرام». وقد ذكروا في محله أنّ القضايا الإنشائية ترجع إلى قضايا شرطية؛ لأنّ الأوامر والنواهي تؤخذ بنحو القضايا الحقيقية. فمعنى: «أكرم العالم»: «إذا وُجد العالم فيجب إكرامه». فيؤخذ فيها الموضوع مقدّر الوجود. ويؤخذ المتعلق في رتبة المحمول. فلنا قضية شرطية شرطها الموضوع وجزاؤها الحكم.

فمركز الموضوع في القضية الشرطية أن يُجعل شرط ويؤخذ مقدّر الوجود. ومركز المحمول - أي: الحكم والمتعلق - أن يُجعل في رتبة الجزاء. وحتى القضايا غير الإنشائية، كقولك: «الدواء نافع».

فخلاصة المطلب أنّ النكته في بدلية المتعلق وشمولية الموضوع ناتجة من مركز كل منهما في القضية الذهنيّة. فيُفرض الموضوع مفروض الوجود في المرتبة السابقة على الحكم.

النقطة الرابعة: فعلية الجزء بفعلية الشرط. فمتى تحققت فعلية الشرط تحققت فعلية الجزء.

فإذا كان مفاد «أكرم العالم»: «إذا وُجد العالم وجب الإكرام»، تعدد الجزء بتعدد وجود الشرط. وهذا معنى الانحلال وكون الإطلاق شموليًا. فلنا وجوبات متعددة بعدد "العالم".

ويكون الإطلاق في "العالم" شموليًا؛ لأنّ مركزيّة الموضوع في القضية الشرطية في رتبة الشرط، وفعلية الجزء بفعلية الشرط.

والنكته التي اقتضت فعليّات متعددة للجزء أخذ الموضوع مقدّر الوجود لا متحقّق الوجود. وهذه النكته غير موجودة في رتبة الحكم. فلا يؤخذ بنحو مقدّر الوجود بل بنحو محقّق الوجود. فيكون المتعلق والحكم المأخوذان في رتبة الجزء غير مقدّري الوجود، فلا تتعدد الفعليّات بتعددتهما. ومعنى ذلك عدم تعدد الحكم بتعدد المتعلق.

فالفرق بين الموضوع وبين المتعلق أنّ الموضوع مأخوذ مقدر الوجود فيتعدد الجزء بتعددّه، خلافًا للمتعلق.

وهذا يفسّر كون الإطلاق في الموضوع شموليًا وكونه في المتعلق بدليًا. فمفاد مقدمات الحكمة - كما قال السيد الخوئي - عدم دخل القيد في موضوع

الحكم. ولكنّ الشموليّة والبديّة لا تستفادان من استحالة البديل - كما ذكر السيد الخوئي -، بل من قرينة عامّة، وهي مركز الموضوع والمتعلق في القضية الشرطيّة.

ولهذا نستنتج أنّ الأصل الأوّل - بمعنى ما تقتضيه مركزية الموضوع والمتعلق في القضية الذهنية - أنّ يكون الإطلاق في الموضوع شموليّاً وفي المتعلق بدليّاً، بلا فرق بين متعلق الأمر وبين متعلق النهي.

النقطة الخامسة: كيف نخرج عن الأصل الأوّل في بعض الموارد - كالإطلاق في المتعلق في النواهي والإطلاق في الموضوع المنوّن بتنوين الوحدة -؟ يأتي بيانه.

١٦٣- احترازية القيود وقرينة الحكمة ١٤

١٤٤١/١٢/٣٠ - الخميس

وصلنا إلى النقطة الخامسة في نظرية المصنّف، وهي تحليل كَيْفِيَّة العدول عن الأصل الأوّل في بعض الموارد؟

اتضح أنّ الموضوع يؤخذ مقدّر الوجود في القضية الشرطيّة، والمتعلق لا يؤخذ كذلك. فإذا قيل: «أكرم العالم» كان مفاده: «إذا وُجد العالم وجب إكرامه». فالإكرام محقق الوجود لا مقدّر الوجود.

وبناء على هذا نقول: المتعلق الواقع في رتبة الجزاء قد انصبّ عليه الحكم سواء كان الحكم وجوبيّاً أم تحريميّاً. فلا فرق بين الأوامر وبين النواهي بلحاظ البدليّة. ولكن فرقاً بين المتعلقين أوجب الشموليّة في متعلق النهي دون الأمر. فبلحاظ الطبع الأوّل غاية ما تقتضيه مركزية المتعلق أنّ يكون الإطلاق بدليّاً. وإنّما الفارق بين متعلق الأمر وبين متعلق النهي في مرحلة أخرى، وهي مرحلة الامتثال.

فلنا ثلاث مراحل: الجعل والمجْعول والامتثال. ولا بدّ من البحث عن كلّ ما تقتضيه كلّ مرحلة:

١- مرحلة الجعل: ما تقتضيه مرحلة الجعل انحلال القضية الشرعيّة إلى قضية حقيقيّة. فقولك: «أكرم العالم» بلحاظ مرحلة الجعل يتحوّل إلى قضية

حقيقيّة: «إذا وُجد العالم وجب إكرامه». فيؤخذ الموضوع مقدّر الوجود والمحمول محقق الوجود. وهذا التحليل بالنظر إلى مرحلة الجعل. وغاية ما نستطيع أن نقول في هذه المرحلة أن الإطلاق في الموضوع المقدّر الوجود إطلاق شمولي، وفي المتعلق بدلي. بلا فرق بين الأوامر والنواهي. ومعنى كونه شموليًا في الموضوع ليس انحلال الحكم الموجود في الجزء؛ حيث لا انحلال في مرحلة الجعل؛ فإنّ الشارع لا يصبّ الحكم في مرحلة الجعل على جميع الموضوعات. بل كونه مقدّر الوجود يصحّح كون الإطلاق شموليًا، بمعنى أنّ الموضوع أخذ مرآة لجميع أفراده الخارجيّة. فكل ما له صلاحية الانطباق على الموضوع ملحوظ في مرحلة الجعل، ولكنه ليس هو الموضوع؛ لأنّ الموضوع واحد.

ولذا نقول: الإطلاق الشموليّ يستدعي الانحلال وليس هو الانحلال.

٢- مرحلة المجمعول: المراد بالمجمعول: فعلية الجعل. وفعلية الحكم بفعلية موضوعه. فالحكم ينتقل من مرحلة الجعل إلى مرحلة المجمعول إذا كان الموضوع فعليًا. فيتعدّد الحكم بتعدّد الموضوع في مرحلة المجمعول لا مرحلة الجعل؛ لأنّ فيها تكون فعلية الجزء بفعلية الشرط. وهذه القضية قضية عقلية، لا شرعية، وهي مقتضى الألفاظ أو مقدمات الحكمة. بل يستفيدا العقل من تعليق الحكم على الموضوع.

وحيث إنّ المتعلق لم يؤخذ في مرحلة الجعل مقدّر الوجود، لم يتعدّد الحكم بتعدّد المتعلق؛ لأنّ التعدّد متوقف على تعليق الحكم على المتعلق، وهو غير

معلق عليه؛ لأنّ نسبة الحكم إلى المتعلق هو نسبة الداعي إلى المدعوّ إليه. فكيف يكون متوقفاً على ما يدعو إليه؟ وإلا لكان تحصيلاً للحاصل. ففكرة الانحلال لا تتمّ بالنسبة إلى المتعلق.

فيصح أن يُقال: الإطلاق الشموليّ الثابت للموضوع في مرحلة الجعل الناشئ من كونه مفروض الوجود استدعى انحلال الحكم بعدد الموضوعات. وفي مقابله الإطلاق البدليّ للمتعلق الثابت في مرحلة الجعل الناشئ من كونه محقق الوجود استدعى عدم انحلال الحكم بعدد حصص الإكرام.

ويتضح بهذا العرض أنّه لا فرق بين متعلق الأمر وبين متعلق النهي.

٣- مرحلة الامتثال: بعدما صار الحكم فعليّاً تصل النوبة إلى امتثال الحكم الفعليّ. وليس المراد بالفعليّة مرحلة الامتثال. وفي هذه المرحلة يحصل الفرق بين متعلق الأمر وبين متعلق النهي؛ إذ ثبت في مرحلة الجعل أنّ نسبة الحكم إلى المتعلق هو أنّ الحكم انصبّ على المتعلق، وحيث إنّ الإطلاق فيه بدليّ أخذ بنحو صرف الوجود. فكيف يمثل المكلف الحكم المتعلق بصرف الوجود؟ إذا كان الحكم المنصبّ على صرف الوجود أمراً، أفاد وجوب تحقيق صرف الوجود. والعقل يقول: صرف الوجود يتحقق بفرد من الطبيعة. وإذا كان الحكم المنصبّ عليه نهياً، أفاد الزجر عن إيجاد الطبيعة أو طلب ترك الطبيعة. والعقل يقول: ترك الطبيعة يتحقق بترك جميع الأفراد. فيكون الإطلاق شموليّاً ناشئاً من حكم العقل لا من مركزيّة المتعلق في القضية الشرعيّة.

وحيثُ نقول: لا تخافت بين القول بكون الإطلاق في المتعلق النهي بدليًا وبين القول بكونه شموليًا؛ لأنّ منشأ البدليّة موقعية المتعلق في القضية الشرطيّة. ومنشأ الشموليّة حكم العقل.

فالنتيجة النهائية أنّ ما ذهب إليه المصنف هو أنّ الطبع الأوّل يقتضي في مرحلة الجعل كون الإطلاق شموليًا في الموضوع، وبدليًا في المتعلق، سواء كان الخطاب أمرًا أم نهيًا. نعم. إذا كان نهيًا حكم العقل بالإطلاق الشموليّ في مرحلة الامتثال. وأمّا انحلال الحكم في الشموليّة فتضتيه عالم المجعول؛ لأنّ المتعلق على شيء فعليّ عند فعليّة المعلّق عليه.

أدوات العموم

تعريف العموم وأقسامه:

العموم هو: «الاستيعاب المدلول عليه باللفظ».

وباشتراط أن يكون مدلولاً عليه باللفظ يخرج المطلق الشمولي؛ فإنّ الشمولية فيه ليست مدلولاً للكلام؛ لأنّها من شؤون عالم المجعول، والكلام إنّما ينظر إلى عالم الجعل، خلافاً للعالم؛ فإنّ تكثّر الأفراد فيه ملحوظ في نفس مدلول الكلام وفي عالم الجعل.^١

العموم

تعريف العموم:

بدأ المصنف بتعريف العموم. ولكي يتضح تعريف المصنف للعموم لا بدّ من ذكر التعريف الذي جاء به من سبق المصنف كالأخوند.

تعريف الأخوند: عرف الأخوند العموم بأنّه: «شمول المفهوم لجميع ما يصلح لأنّ ينطبق عليه من الأفراد».

^١ الحلقة الثالثة: ص ١١٦

وذكر غير واحد من المتعرضين لكلامه أنّ المراد به استيعاب المفهوم لأفراده، كما إذا قلت: «أكرم كلّ عالم» فـ "عالم" مفهوم له صلاحية الانطباق على مصاديقه وأفراده. وهذه الصلاحية - كما تقدم في الإطلاق - صلاحية ذاتية. فاعتراض المحقق العراقيّ على ما أفاده الآخوند بأنّ مقتضى تعريفه شمول المفهوم لأفراد نفسه. مع أنّ العموم ليس مدخول الأداة. بل نفس الأداة. فلا بد من تعريف العموم بـ: «شمول مفهوم لمفهوم آخر»؛ حيث لنا مفهوم "كلّ" ولنا مفهوم "عالم". ووضع الواضع لفظ "كلّ" لاستيعاب مفهوم آخر. ولذا غير المحقق العراقيّ في المقالات تعريف العموم بقوله: «استيعاب مفهوم لمفهوم آخر».

وقد تطرّق المصنف لتعريف الآخوند في تقريراته.^١ وهنا تعليقات على تعريفه: التعليقة الأولى على تعريف الآخوند: عرّف الآخوند العموم بالشمول والاستيعاب. فهل مطلق الشمول والاستيعاب عموم؟ أم العموم استيعاب خاصّ؟ إذا جئنا إلى موارد المطلق - كالمطلق الشموليّ - وجدنا استيعاباً لأفراد الطبيعة. فإذا قلت: «أكرم العالم» وجدت في «العالم» إطلاقاً شمولياً. فلا يكون تعريف الآخوند مانعاً. ولا بد من بيان المائز بين موارد الشمولية في باب الإطلاق وبين الشمولية في باب العموم.

^١ البحوث: ج ٣: ص ٢١٩

المباحث: ق ١: ج ٤: ص ٢١١

تقاريرات حسن عبد الساتر: ج ٧: ص ٧

ذكرنا في أواخر باب الإطلاق أنّ هناك فرقاً مهماً بين الاستيعاب والشمول في مورد الإطلاق وبينه في مورد العموم. وخلاصته أنّ التكثر والشمولية في باب الإطلاق ليست مستفادةً من مدلول الكلام، بل من مرحلة الفعلية والمجْعول. فالاستيعاب إنّما يكون في رتبة متأخرة عن مرحلة الجعل الذي هو مدلول الخطاب. بخلافه شمول العموم؛ فإنّ التكثر مستفاد من مدلول الخطاب بلحاظ مرحلة الجعل.

بيانه أنّ المتكلم إذا قال: «أكرم العالم» غاية ما يستفاد من مدلول الخطاب وبلحاظ مرحلة الجعل أنّ ذات الطبيعة موضوعة لوجوب الإكرام. فلم يُلاحظ في الطبيعة تكثر الأفراد. فلا يستفاد من المطلق إلا ذات الطبيعة، ولا يُرى به تكثر الأفراد. وإنّما نشأت الكثرة من مرحلة الفعلية؛ لأنّ العقل يحوّل الدليل المتعلق بذات الطبيعة إلى قضية شرطية شرطها ما يكون في رتبة الموضوع وجزاؤها ما يكون في رتبة الحكم والمتعلق. فيقول: «إذا كان الشخص عالماً وجب إكرامه». وفعلية الجزء بفعلية الشرط. فكلّما انطبق الشرط على مصداق صارت فعلية للجزء. فحصل التكثر بلحاظ مرحلة الفعلية وبالتحليل العقليّ.

وأما في باب العموم فالمدّعى أنّ الواضع وضع أدوات العموم لما يُستفاد منه التكثر والاستيعاب والشمولية. فإذا قيل: «أكرم كلّ عالم» استفيد منه في مرحلة الخطاب أنّ جميع العلماء موضوع لوجوب الإكرام.

فإن قلت: ما هو الفرق بين الانحلال والتكثّر في مرحلة الجعل وبين الانحلال والتكثّر في مرحلة المجعل؟

قلنا: الانحلال في مرحلة الجعل يعني أنّ ما هو موضوع الحكم هو الطبيعة بما لها من خصوصيّة فرديّة. فإذا قيل: «أكرم كلّ عالم» كان مقتضاه أنّ جميع أفراد العلماء بخصوصيّاتها الفرديّة ذو ملاك اقتضى جعل المولى حكمًا عليها. فالخصوصيّة الفرديّة دخيلة في ملاك الحكم.

وهذا ما قد يعبر عنه في بعض كلماتهم بـ: "تعلّق الحكم بالفرد"؛ فإنّ الأفراد الخارجيّة لا تتعلق بالأفراد الخارجيّة. بل المراد أنّ الحكم تعلّق بالعنوان بما له من خصوصيّة فرديّة.

أمّا الانحلال في مرحلة المجعل وبحسب التحليل العقليّ فبمعنى أنّ مصبّ الملاك هو الطبيعة من دون دخالة للخصوصيّة الفرديّة. فيقال: «أكرم العالم» بلا لحاظ خصوصيّة كونه نحوياً أو طبيياً. فنلاحظ الطبيعة ولا حاجة إلى لحاظ الخصوصية.

فالتعريف الذي ذكره الآخوند يشمل الإطلاق الشموليّ، بلا فرق بين استفادة الشموليّة من نفس مقدمات الحكمة وبين استفادتها من قرينة خاصّة في المورد. وقد بحثنا أنّ في استفادة الشموليّة أربعة مسالك.

ولهذا لا بدّ من إضافة قيد «المدلول عليه باللفظ» في التعريف لإخراج الإطلاق الشموليّ.

التعليقة الثانية على تعريف الآخوند: ما ذكرتموه من المائز بين العموم وبين الإطلاق الشموليّ أهو مبنيّ على أنّ الإطلاق مستفاد من الوضع - كما قال به القدماء-؟ أم على كونه مستفادًا من قرينة الحكمة - كما قال به سلطان العلماء ومن بعده-؟

فهل يمكن التمسك بهذا المائز على نظرية المتأخرين فقط؟ أم على كلا النظريتين؟ اتجاهاً:

الاتجاه الأول: يفيدنا هذا المائز بناء على ما ذهب إليه المتأخرون؛ إذ لا يمكن حينئذٍ تعريف العموم بطبيعيّ الاستيعاب بعدما كان بعض الاستيعاب مستفادًا من الوضع وبعضه غير مستفاد من الوضع.

أمّا على نظرية القدماء فالاستيعاب المدلول عليه باللفظ يشمل المطلق والعموم.

الاتجاه الثاني: يفيد هذا المائز على كلا المذهبين؛ حيث إنّهُ يُخرج المطلق بناء على نظرية القدماء؛ فإنّ قول المصنف «المدلول عليه باللفظ» يُراد به أنّ نفس التكثر مدلول لفظيّ. وهذه الخصوصية مفقودة في المطلق على كون الإطلاق مدلولاً لفظياً وعلى عدم كونه كذلك. وقد ذكرنا سابقاً أنّ مصبّ النزاع في بحث الإطلاق هو أنّ اسم الجنس موضوع لذات الطبيعة لا بشرط من حيث الإطلاق والتقييد؟ أم للطبيعة المطلقة؟ فالنزاع في أنّ الإطلاق مدلول وضعيّ؟ أم لا؟ ومعنى الإطلاق هو لا بشرطيّة. وبحث الشمولية والبديّة يأتي بعد الفراغ عن الإطلاق. وليست الشموليّة والبديّة نفس الإطلاق. ومن

يقول إنّ اسم الجنس موضوع للطبيعة المطلقة لا يقصد أنّ الشموليّة ملحوظة في الموضوع له اللفظ. ولو كانت الشموليّة ملحوظة في معنى اسم الجنس لكان استعمالها في البدليّة مجازًا.

فيأتي هذا الكلام على مسلك من تقدّم سلطان العلماء.
فالتكثّر ليس معنى موضوعًا له اللفظ سواء بنينا على كون الإطلاق مفادًا لفظيًا أم لا.

فإذا ثبت عدم كون الاستيعاب مدلولًا لفظيًا في الإطلاق صحّ إخراج الإطلاق من تعريف العموم بهذا المائز.

ومن هنا يتضح الفرق بين أسماء الأجناس وبين أدوات العموم.
وهذا الاتجاه الثاني هو الصحيح. وهو ما ذكره السيد الحائري في تعليقه على الكتاب، فقال:

وهذا هو الفرق الثابت بين العموم و الإطلاق بالسبب المشار إليه في التنبيه الرابع من تنبيهات باب الإطلاق، وهو صالح لتمييز العموم عن الإطلاق الشمولي حتّى بناءً على استفادة الإطلاق من الوضع لا من مقدّمات الحكمة، فليس المراد هنا التمييز بين العموم و الإطلاق بأنّ الأوّل مستفاد من الوضع و الثاني مستفاد من مقدّمات الحكمة - كما توهمه البعض (الحلقة الثالثة في اسلوبها الثاني ١: ٤٢٧) - بل المراد أنّ أدوات العموم تدلّ بالوضع على تكثّر الأفراد و استيعابها ولكنّ المطلق إنّما يدلّ على الطبيعة المجردة عن القيد - سواء كانت هذه الدلالة بالوضع أو بقرينة الحكمة - ولا دلالة فيه على تكثّر

الأفراد، وإثما يستفاد التكرّر في موارد الإطلاق الشمولي بالدلالة العقلية التي تقتضي انحلال الحكم وتعدّده بعدد الأفراد في مرحلة المجعول أي الفعلية وهي غير مرحلة الجعل المستفاد من مدلول الخطاب سواء بالوضع أو بضمّ قرينة الحكمة.^١

التعليقة الثالثة على تعريف الآخوند: تبين من عرض تعريف الآخوند أنّه يرى العموم أنّه استيعاب المفهوم لأفراد نفسه، والعراقي يرى العموم أنّه استيعاب مفهوم لمفهوم آخر. فهل الحقّ مع العراقي؟ أم مع الآخوند؟ تعرض له المصنف في تقريراته.

قوله: «الاستيعاب المدلول عليه باللفظ»:

«الاستيعاب» بمنزلة الجنس، و «المدلول عليه باللفظ» بمنزلة الفصل.

^١ الحلقة الثالثة: مجمع الفكر: ص ٢٩١

ودلالة الكلام على الاستيعاب تفترض عادةً دالّين:

أحدهما يدلّ على نفس الاستيعاب، ويسمّى بأداة العموم.

والآخر يدلّ على المفهوم المستوعب لأفراده، ويسمّى بمدخول الأداة.

ففي قولنا: «أكرم كلّ فقيرٍ» الدالّ على الاستيعاب كلمة "كلّ"، والدالّ على المفهوم المستوعب لأفراده كلمة "فقير".

وأداة العموم الدالّة على الاستيعاب: تارةً تكون اسمًا وتدلّ على الاستيعاب بما هو مفهوم اسمي، كما في "كلّ" و "جميع". وأخرى تكون حرفًا وتدلّ عليه بما هو نسبة استيعابية، كما في لام الجمع في قولنا: "العلماء"، بناءً على أنّ الجمع المعرّف باللام يدلّ على العموم؛ فإنّ أداة العموم فيه هي اللام، واللام حرف، فإذا دلّت على الاستيعاب فهي إنّما تدلّ عليه بما هو نسبة.

وسيّأتي تصوير ذلك إن شاء الله تعالى.^١

^١ الحلقة الثالثة: ص ١١٦

وصل بنا الكلام إلى التعليقة الثالثة، وهي أنّه يظهر من كلام الآخوند أنّ العموم شمول المفهوم للأفراد الصالحة للانطباق عليه. وقد اعترض جمع عليه بأنّ العموم شمول مفهوم لأفراد مفهوم آخر. ولتوضيح هذا المطلب نقول:

بيان كلام الآخوند أنّ لنا مدخولاً في موارد العموم، كـ "عالم" في: «أكرم كل عالم»، وهو اسم جنس يدلّ على الطبيعة. فهل لوحظت الطبيعة مرآةً لتمام الأفراد؟ أم مرآةً لبعضها؟ إنّ لوحظت لتمامها تحقّق عنوان الاستيعاب والشموليّة، بخلاف ما إنّ لوحظت لبعضها. ومقتضى ذلك أنّ أداة العموم كـ: "كلّ" و "جميع" وهيئة الجمع - سواء كانت من المفاهيم الاسميّة أم من المفاهيم الحرفيّة - تدلّ على أنّ الملحوظ في مدخولها استيعاب جميع الأفراد. فلوحظت جميع الأفراد عبر هذا المفهوم. فالدال على أنّ المفهوم لوحظت فيه جميع ما يصلح للانطباق عليه أدلة العموم. فـ "كلّ" تكشف لنا عن استيعاب المفهوم لأفراد نفسه. وفرق بين العموم وبين العلامة الكاشفة عن العموم. فالعموم شمول المفهوم لأفراد نفسه. والدال عليه "كلّ".

وهذا معنى قولنا: «العموم هو استيعاب المفهوم لأفراد نفسه». ولكن العراقي لم يقبل هذا؛ لأنّ العموم تارة يستفاد من المعاني الحرفيّة، وذلك كالمستفاد من "كلّ" الموضوع للاستيعاب؛ لصحة الابتداء به. وأخرى من المعاني الاسميّة، وذلك كالمستفاد من هيئة الجمع ومن اللام؛ لأنّ الهيئة تحتاج

إلى طرفين: مستوعب ومستوعب. وكذا اللام الداخلة على اسم الجنس بناء على كونها من أدوات العموم.

وكلام الآخوند إنما يتم - لو سلم - في المعاني الحرفية دون الاسمية؛ لأنّ المعنى الحرفي ليس له ما بإزاء مستقلّ، بل هو عين الربط والنسبة. فلا يكون بوحده دالّاً على الاستيعاب. بل غاية ما يقتضيه أنّ الطرف يستفاد منه الاستيعاب. فإذا قيل: «أكرم العلماء» وقلنا إنّ اللام من أدوات العموم، فغاية ما تفعله أداة العموم أنّها تدلّ على نسبة استيعابية بين المفهوم وبين أفرادهِ. فالذي يستوعب هو المفهوم، والذي يستوعب هو الأفراد. فينطبق التعريف بأنّ العموم استيعاب المفهوم لأفْراده. أمّا المعاني الاسمية فمدخول ما يدلّ عليها موضوع لذات الطبيعة، وهو معنى اسميّ أيضاً. فلا معنى لأنّ يكون المعنى الاسميّ الأوّل علامةً على استيعاب المفهوم الثاني أفراد نفسه؛ لأنّ لكلّ منهما أفراداً.

وإنّ شئت التعميق قلت: معنى الاستيعاب الكثرة والسرّيان. واسم الجنس ليست له القدرة على حكاية الكثرة والسرّيان والشموليّة؛ لأنّه منتزَع من الحيثية المشتركة بين الأفراد - وهي ذات الطبيعة لا بشرط من حيث الكثرة - فلا يحكي أزيد من منشأ انتزاعه. فالكثرة شيء زائد وراء اسم الجنس، لا بدّ له من وجود دالّ آخر يدلّ عليه. وليس ذاك إلا "كلّ". فلنا دالان: أحدهما موضوع للدلالة على الكثرة، والآخر يدلّ على الطبيعة. فإذا اجتمعا كان المدلول النهائي: كثرة الطبيعة في الخارج. فحينئذ يكون العموم استيعاب

مفهوم لأفراد مفهوم آخر. ولا يمكن تطبيق تعريف المصنف على سنخ المعاني الاسميّة.

وإن شئت بعبارة ثالثة: عندما تعرّف العموم بالاستيعاب يُراد به الاستيعاب بما له من معنى حرفي؟ أم اسمي؟ على الأول تخرج أدوات العموم التي لها معاني اسميّة - ك: "كل" -، وعلى الثاني لا يصحّ التعريف.

وبالتدقيق فيما ذكرنا نرى تأتّى المشكلة في المعاني الحرفيّة؛ لأنّ لنا المستوعب والمستوعب والأداة الدالة على الاستيعاب. فمن أين استفيدت الكثرة؟ لم تستفد من اسم الجنس، بل من أداة العموم الموضوع للنسبة الاستيعابيّة. فالصحيح أنّ العموم استيعاب مفهوم لأفراد مفهوم آخر، سواء كان اسميًا أم حرفيًا.

التعليقة الرابعة على تعريف الآخوند: ركّز المصنف على إخراج المطلق الشموليّ، وقال: «مدلولاً عليه باللفظ» يُخرجه. ولكن يبقى إخراج المطلق البدليّ. أفهو خارج من "الاستيعاب"؟ أم من "مدلولاً عليه باللفظ"؟ ذكر بعض المحشين أنّه يخرج بلحاظ لفظ "الاستيعاب"، لا "مدلولاً عليه باللفظ"؛ لأنّ الإطلاق البدليّ لا يفيد استيعاب الأفراد في مرحلة الجعل ولا المجعول.^١

بيانه أنّه لا يخلو الاستيعاب من أنّ يُراد بلحاظ مرحلة الجعل، ومن أنّ يُراد بلحاظ مرحلة المجعول. وكلاهما باطل؛

^١ الحلقة الثالثة: مجمع الفكر: ص ٢٩٢: الهامش

أمّا الأوّل فلما تقدّم مرارًا من أنّ الإطلاق لا يحكي عن الكثرة؛ لأنّ اسم الجنس موضوع للطبيعة المطلقة. فلا يُرى فيه التكثر والاستيعاب. بلا فرق بين المطلق الشموليّ وبين المطلق البدليّ.

وأمّا الثاني فلأنّه لا استيعاب في مرحلة المجمعول في الإطلاق البدليّ؛ لأنّ الحكم لا يتعدد بتعدد الفعليّات؛ فإنّ مرجع التكثر في مرحلة المجمعول إلى الانحلال. ولا انحلال في الإطلاق البدليّ بل يثبت الحكم على صرف الوجود. ولا أحكام عديدة بعدد أفراد الموضوع.

ومن هنا يتضح الفرق بين المطلق الشموليّ وبين المطلق البدليّ؛ لأنّ الشموليّ له انحلال في مرحلة المجمعول، بخلاف البدليّ.

ولكنّ هذا الكلام محلّ تأمل ونظر؛

لأنّ المراد بالاستيعاب في التعريف ليس الاستغراق للأفراد، بل ما يعمّ ذلك وغيره؛ لأنّ معنى الاستيعاب هو الشمول. وللشمول ثلاثة أنحاء: الشمول الاستغراقيّ، والشمول المجموعيّ، والشمول البدليّ. فالاستيعاب عنوان جامع للثلاثة. غايته أنّ الشمول للأفراد تارة يكون بنحو عرضيّ، وأخرى يكون بنحو طوليّ. والأوّل تارة بقيد الارتباط والمجموعيّة، وأخرى لا بقيده.

فإنّ لوحظ بنحو عرضي بلا ارتباط كان استغراقيًا. وإنّ لوحظ بنحو عرضي مع الارتباط كان مجموعيًا. وإنّ لوحظ بنحو طوليّ كان بدليًا.

فيدخل الشمول الطولي. والإطلاق البدليّ له استيعاب للأفراد في مرحلة
المجموع بنحو طوليّ. فلا فرق بين المطلق الشموليّ وبين المطلق البدليّ من
حيث الانحلائية في مرحلة الفعلية. وإثما الفرق بينهما بالعرضية والطولية.
هذا تمام الكلام في التعريف.

التعليقة الخامسة على تعريف الآخوند: قد يُقال إنّ هذا التعريف غير جامع؛
لأنّ الدال على الاستيعاب في مورد النكرة في سياق النفي أو النهي ليس
اللفظ بل السياق. فيكون خارجاً من التعريف.
ولكن يُجاب أولاً أنّ المصنف لا يقبل كون النكر في سياق النفي من أدوات
العموم.

وثانياً أنّ من يقول بكون النكرة في سياق النفي أو النهي دالة على العموم
الاصطلاحيّ يرى الهيئة التركيبية موضوعة للدلالة على الاستيعاب. فيكون
داخلياً في التعريف.

دلالة الكلام على الاستيعاب

دلالة الكلام على الاستيعاب تفترض وجود دالّين؛ لأنّ الاستيعاب من سنخ
المعاني ذات التعلّق. فلا بد من وجود مستوعب ووجود مستوعب. ولو خلا
من المتعلق لم يصدق. فلا بد من وجود دالّين: أولهما يدل على ذات
الاستيعاب وثانيهما على المفهوم المستوعب لأفراده. سواء كان الدال من
المعاني الاسميّة أم من المعاني الحرفيّة. غايته أنّنا نحتاج في مورد النسبة الاستيعابية
إلى طرفين - وهما المفهوم والأفراد - ونسبة.

قوله: «تفترض عادةً»:

ظاهر هذه العبارة أنه يمكن فرض العموم مع عدم وجود دالّ. ويحتمل أن يكون ناظرًا إلى وجود دال واحد، ويحتمل أن يكون ناظرًا إلى وجود أكثر من دالين.

بعضهم يرى أن الدال على العموم في مورد النكرة في سياق النفي أو النهي واحد، وهو السياق. وبعضهم يرى أن الدال في الجمع المحلّى باللام أكثر من دالّين، هي ثلاثة. وهذا ما سيأتي توضيحه.

ثم إنّ العموم ينقسم إلى: الاستغراقي، والبدلي، والمجموعي؛ لأنّ [١١٧] الاستيعاب لكلّ أفراد المفهوم يعني مجموعة تطبيقاته على أفرادهِ، وهذه التطبيقات: تارةً تلحظ عرضية، وأخرى تبادلية، فالثاني هو البدلي، والأول إن لوحظت فيه عناية وحدة تلك التطبيقات فهو المجموعي، وإلاّ فهو عموم استغراقي.

وقد يقال: إنّ انقسام العموم إلى هذه الأقسام إنّما هو في مرحلة تعلّق الحكم به؛ لأنّ الحكم إن كان متكثرًا بتكثر الأفراد فهو استغراقي. وإن كان واحدًا ويكتفى في أمثاله بأيّ فردٍ من الأفراد فهو بدلي. وإن كان يقتضي الجمع بين الأفراد فهو مجموعي.^١

قلنا إنّ دلالة الكلام على الاستيعاب تفترض دالين عادةً. وقلنا إنّ التقييد بـ "عادة" إشارة إلى تحقق الاستيعاب بدال واحد في مثل النكرة في سياق النفي أو النهي. ومن جهة أخرى قد يكون إشارة إلى ما يحتاج إلى أكثر من الدالين، كصيغة الجمع المحلاة باللام؛ فإنّ الاستيعاب مستفاد بثلاثة دوال: هيئة الجمع واللام والمادة.

^١ الحلقة الثالثة: ص ١١٦-١١٧

ولكن في الموردين نظر؛

أمّا النكرة في سياق النفي فليس استيعابه مستفادًا من غير الهيئة، بل السياق هو الهيئة، وهي أداة العموم. ولنا مفهوم مستوعب لأفراده وهو النكرة. وأمّا الجمع المحلّي فلما سيأتي من أنّ الدال على الاستيعاب هيئة الجمع أو اللام، والمشهور يرون الثاني. فلنا أداة ولنا مفهوم مستوعب لأفراده وهو المادة. فلا يصح أن يُقال: "عادةً" إشارة إلى موارد وحدة الدال أو تعدّده بأكثر من دالين. بل الظاهر أنّ مراده بهذا القيد أنّه ليس كلّ عموم يقتضي وجود مفهوم مستوعب لأفراده. بل هناك عموم لا يكون فيه مفهوم مستوعب لأفراده. وذكر المصنف في المباحث^١ أنّ هناك أنحاء ثلاثة للاستيعاب:

١- ما كان مفادًا بالمعنى الحرفي

٢- ما كان مفادًا بالمعنى الاسميّ

٣- ما كان من باب استيعاب حكم لأفراد موضوعه

وهذا الثالث لا يوجد فيه مفهوم مستوعب لأفراده. ومورده وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي بناء على إفادتها للعموم؛ فإنّه لا يدخل فيما كان المستوعب فيه أفراد العموم؛ لأنّ مدخول الأداة هو النكرة، والنكرة لا تستوعب أفرادها بنحو شموليّ، بل بدليّ. مع أنّه يستفاد الاستيعاب الشموليّ بدخول النهي والنفي عليها. فمقتضى التحقيق أنّ هذا الاستيعاب الشموليّ نشأ من استيعاب الحكم لأفراد موضوعه. فعندما يُقال: «لا رجل في الدار»

^١ المباحث: ق ١: ج ٤: ص ٢١٣

مرادًا به النهي عن كون رجل في الدار، يكون الاستيعاب من استيعاب الحكم
لأفراد مدخوله لا استيعاب المفهوم لأفراده.

ولذا قال في المباحث:

الثالث: أنَّ يكون استيعاب حكم لأفراد موضوعه، وذلك كما في وقوع النكرة
في سياق النفي أو النهي بناء على إفادته للعموم؛ فإنَّ هذا ليس داخليًا في
القسم الأول بأنَّ يكون المستوعب أفراد نفس المستوعب، بأنَّ تكون النكرة
مستوعبة لأفرادها؛ فإنَّ النكرة لا تستوعب أفرادها إلا بدليًا. ووقوع النكرة في
سياق النفي أو النهي بناء على إفادته للعموم يفيد العموم الاستغراقي لا
البدلي. وليس داخليًا في القسم الثاني؛ فإنَّه ليس هنا مفهوم آخر غير النكرة
يستوعب أفراد النكرة. فلم يبق في البين إلا أنَّ الحكم مستوعب لأفراد
موضوعه.^١

أقسام العموم

قُسِّمَ العموم إلى الاستغراقي والبدلي والمجموعي؛

لأنَّ مرجع الاستيعاب إلى سريان المفهوم في أفراده. والسريان إمَّا أن يكون
بنحو عرضيٍّ، وإمَّا أن يكون بنحو طوليٍّ تبادليٍّ. والأوَّل إمَّا أن لا تُبدل فيه
عناية زائدة بأنَّ يُلحظ كل فرد مستقلاً عن الآخر، وهو العموم الشمولي.

^١ المباحث: ق ١: ج ٤: ص ٢١٣

وإمّا أنْ تُبذل فيه عناية الارتباطيّة، وهو العموم المجموعيّ. والثاني هو العموم البدليّ المعبرّ عنه بالاستيعاب "الأوّيّ" لا "الواويّ".

وفي قبال هذا المشهور ذهب النائيّني إلى عدم وجود عموم بدليّ، وانحصار العموم في قسمين؛^١ وذلك لأنّ المراد في البدليّة لحاظ المفهوم مرآةً لواحد من أفراده لا لجميع أفرادهِ. فالبدليّة تعني الوحدة وتقابل الاستيعاب.

فلا يمكن جعل الاستيعاب البدليّ قسمًا من أقسام العموم إلاّ مسامحة ناشئة من ملاحظة مقام التطبيق والامثال. ففي مقام الامثال يُكتفى بأيّ فرد من أفراد الطبيعة. فدائرة الانطباق كبيرة. ومعناه أنّه حصل خلط بين مقام مرآة المفهوم وبين مقام الامثال. فما يُرى فرد لا بعينه، ولا يقتضي استيعابًا. وفي مرحلة التطبيق والامثال يمكن امثال هذا الواحد وذاك الواحد. ولسنا في مقام مناقشة الميرزا النائيّني، بعد أنْ كان الكلّ يسلمّ بالنتيجة سواء دخل في العموم أم لا. فيقول المشهور أنّ المرآة لجميع الأفراد بنحو طوليّ، والنائيّني يقول أنّ المرآة لواحد.

مرتبة انقسامات العموم

هذه الانقسامات للعموم منتزعة من طروء الحكم على الموضوع؟ أم سابقة عن مرحلة الحكم؟ ثلاثة مباني:

^١ الفوائد: ج ١: ص ٥١٤

١ - ما ذهب إليه الآخوند وتبعه النائي والسيد الخوئي من أنّ الأقسام ليست أقسامًا للعموم في رتبة سابقة عن تعلق الحكم بالعام، بل منتزعة من مرحلة تعلقه بالعام.

٢ - ما ذهب إليه المحقق العراقي من أنّ الاستيعاب العرضي إذا لاحظناه مع الاستيعاب الطولي كان له تحليل، وإذا لاحظنا قسمي الاستيعاب العرضي كان له تحليل آخر.^١

فالفرق بين البدليّة وبين العرضيّة ينشأ بلحاظ مدخول الأداة. فإن كان نكرة كان فيه قيد الوحدة ونشأ العموم البدليّ. وإن كان معرفة كان معرّي من قيد الوحدة ونشأ الاستيعاب العرضيّ. فالفرق ناشئ حتى لو لم يكن لنا حكم. والفرق بين المجموعي والاستغراقي ينشأ من ملاحظة طروء الحكم على العام.

٣ - ما ذهب إليه المصنف وجماعة من أنّ الأقسام الثلاثة ناشئة في مرحلة سابقة على طروء الحكم ولا علاقة لها بمدخول الأداة أصلاً.

والمصنف تعرّض هنا للنظريتين الأولى والثالثة؛ إذ بالثالثة يتضح بطلان الثانية. وفي تقريراته تعرّض للثانية أيضًا.

بيان نظرية الآخوند: ليست الأقسام الثلاثة أقسامًا للعموم بما هو عموم. فإذا غضضنا النظر عن تعلق الحكم بالعام لم توجد الأقسام الثلاثة. بل كان للعموم معنى واحد، وهو استيعاب أفراد المفهوم.

^١ نهاية الأفكار: ج ٢: ص ٥٠٥

المقالات: ج ١: ص ١٤٦

فإذا تعلق الحكم بالموضوع انتزع العقل الأقسام الثلاثة؛ لأنّ الحكم إذا كان عارضاً بنحو ينحلّ بعدد الأفراد انتزعنا العموم الاستغراقيّ. والتكثّر للحكم أوّلاً لا للأفراد، وإثماً يُنسب إلى الموضوع ثانياً وبالعرض. وهذا تابع للملاك. فإنّ اقتضى الملاك ثبوت الأحكام بعدد الأفراد انتزعنا الاستغراقية.

وإذا تعلق الحكم بالموضوع بنحو يقوم ملاك واحد في المجموع انتزعنا العموم المجموعيّ.

وإذا تعلق الحكم بنحو يكون أيّ فرد من الأفراد لا بخصوصيته الفردية حافظاً لملاك المولى انتزعنا العموم البدليّ. فالبدلي هو الحكم أوّلاً، وتُنسب البدلية إلى موضوعه ثانياً.

وبتعبير آخر: الحكم إمّا أن يتعلّق بصرف الوجود، وإمّا بمطلق الوجود، وعلى الثاني إمّا بشرط الانضمام وإمّا لا بشرط الانضمام. الأوّل تُنتزع منه البدلية، والثاني المجموعية، والثالث الاستغراقية.

قوله: «عناية وحدة تلك التطبيقات»:

فالكثرة لوحظت كأنّها تطبيق واحد لمجموع مركب، بحيث يكون كل فرد جزءاً من ذاك المركّب.

ولكنّ الصحيح أنّ: هذا الانقسام يمكن افتراضه بقطع النظر عن ورود الحكم؛
لوضوح الفرق بين التصورات التي تعطيها كلمات من قبيل: "جميع العلماء"
و "أحد العلماء" و "مجموع العلماء" حتّى لو لوحظت بما هي كلمات مفردة
وبدون افتراض حكم.

فالاستغراقية والبديلية والمجموعية تعبّر عن ثلاث صورٍ للعموم ينسجها ذهن
المتكلّم وفقاً لغرضه؛ توطئةً لجعل الحكم المناسب عليها.

نحو دلالة أدوات العموم

لا شكّ في وجود أدوات تدلّ على العموم بالوضع، ككلمة "كلّ"، و "جميع"،
ونحوهما من الألفاظ الخاصّة بإفادة الاستيعاب.

غير أنّ النقطة الجديرة بالبحث فيها وفي كلّ ما يثبت أنّه من أدوات العموم
هي أنّ: إسرء الحكم إلى تمام أفراد مدخول الأداة -أي: "عالم" مثلاً في قولنا:
«أكرم كلّ عالم»- هل يتوقّف على إجراء الإطلاق وقرينة الحكمة في
المدخول؟ أو أنّ دخول أداة [١١٨] العموم على الكلمة يغنيها عن قرينة
الحكمة وتتولّى الأداة نفسها دور تلك القرينة؟

وظاهر كلام صاحب الكفاية - رحمه الله - أنّ كلا الوجهين ممكن من الناحية النظرية؛ لأنّ أداة العموم إذا كانت موضوعة لاستيعاب ما يراد من المدخول تعيّن الوجه الأول؛ لأنّ المراد بالمدخول لا يعرف حينئذٍ من ناحية الأداة، بل من قرينة الحكمة. وإذا كانت موضوعة لاستيعاب تمام ما يصلح المدخول للانطباق عليه تعيّن الوجه الثاني؛ لأنّ مفاد المدخول صالح ذاتًا للانطباق على تمام الأفراد، فيتمّ تطبيقه عليها فعلاً بتوسّط الأداة مباشرة. وقد استظهر - بحقّ - الوجه الثاني.^١

كان الكلام في أنّ الأقسام الثلاثة للعموم أقسام للعموم بما هو عموم وبقطع النظر عن تعلق الحكم بالموضوع؟ أم منتزعة من مرحلة تعلق الحكم بالموضوع؟ وقد تقدمت نظرية الآخوند.

نظرية المصنف: المصنف لا يقبل نظرية الآخوند، ويرى أنّ الأقسام الثلاثة أقسام للعموم بما هو عموم؛ لإمكان افتراضها بقطع النظر عن ورود حكم على الموضوع. ففي مرحلة سابقة على تعلق الحكم وبغضّ النظر عن وجود حكم يمكن تصوّر الأقسام الثلاثة للعموم.

فالعقل يتصوّر استيعاب المفهوم للأفراد بنحو عرضي بشرط الانضمام، وبلا شرط الانضمام، وبنحو طوليّ. ويجعل لفظاً لكلّ من الأنحاء. ولذا يرى الذهن فرقاً واضحاً بين "جميع العلماء" وبين "أحد العلماء" وبين "مجموع العلماء".

^١ الحلقة الثالثة: ص ١١٧-١١٨

فهذه الألفاظ تحكي عن معاني مختلفة بغضّ النظر عن الحكم. فالاستغراقية
والبديّة والمجموعيّ تعبّر عن ثلاث صور ذهنية للعموم يتصورها ذهن المتكلم.
فالأمر بعكس ما ذكره الآخوند. وإذا كان الملاك قائمًا بالأفراد بنحو عرضيّ
من دون وجود الارتباطيّة بلحاظ المصالح والمفاسد تصوّر الذهن هذا المعنى ثم
جعل الحكم عليه. وهكذا باقي الأقسام الثلاثة.
ولذا تجد هذه الأقسام الثلاثة فيما ليس من قبيل الحكم، بل في القضية
الخبرية.

نحو دلالة أدوات العموم

لا شكّ ولا شبهة في وجود أدوات دالة على العموم بالوضع. ولم يناع في
ذلك أحد. وإنما وقع البحث في قضية تحليلية، هي أنّ أدوات العموم تدل
على الاستيعاب لتمام أفراد المدخول بغضّ النظر عن إجراء الإطلاق
ومقدمات الحكمة في المدخول؟ أم يتوقف ذلك على إجراء مقدمات الحكمة
في المدخول؟

فلا شكّ عند الوجدان العرفيّ في استيعاب تمام أفراد المدخول في مثل: «أكرم
كلّ عالم». ولكنّ الكلام في توقّفه على إجراء مقدمات الحكمة.
والثمرة تترتب في عدة موارد منها ما لم يمكن إجراء مقدمات الحكمة في
المدخول. ومن أمثلة ذلك القدر المتيقن في مقام التخاطب. فإذا سأل
الشخص: «أتصح الصلاة في صلاة أصابه بول الخفاش؟» وأجاب المولى:

«لا بأس بلبس ما أصابه شيء من أبوال الطيور»، فبناء على عدم إمكان التمسك بالإطلاق لا يمكننا التمسك بالعموم.

ومن أمثله ما إذا قلنا بعدم شمول الإطلاق للأفراد الخفية - كما بنى عليه الأصفهانيّ وقد يظهر من الروحانيّ - وأنّ إرادة الفرد الخفيّ من دون النصّ عليه ناقض لغرض المتكلم.

فمحل الكلام أنّ نحو دلالة أدوات العموم من سنخ ما يتوقف على إجراء مقدمات الحكمة في المدخول؟

نظرية الآخوند: قال الآخوند أنّ البحث تارة ثبوتيّ وأخرى إثباتيّ.

أمّا ثبوتاً فكلا الوجهين ممكنان من الناحية الثبوتية. فلا يلزم تال فاسد ثبوتاً. وذاك مبني على وضع أدوات العموم على استيعاب ما يُراد من المدخول أو وضعها لتمام ما يصلح المدخول للانطباق عليه.

فعلى الأوّل لا بد من تنقيح المراد بالمدخول أولاً حتى تستوعبه أداة العموم بعد ذلك. والمنقّح للمدلّول التصديقيّ للمدخول ليس غير الإطلاق، ويثبت بإجراء مقدمات الحكمة.

وعلى الثاني فصلاحيّة اسم الجنس للانطباق على أفرادهِ صلاحيّة ذاتيّة لا تحتاج إلى شيء من الخارج. فلا حاجة إلى مقدمات الحكمة. فكلا الوجهين ممكنان ثبوتاً.

وأما إثباتاً فالمستظهر عند الآخوند عدم الحاجة إلى إجراء مقدمات الحكمة؛ لأننا بالرجوع إلى الارتكازات العرفية نرى العرف يتلقون موارد العموم ويستفيدون الاستيعاب من دون ترقيب جريان الإطلاق في المدخول. فتصوير مطلب الآخوند في نقطتين أولاً: ثبوتاً وإثباتاً. ثم قال ثانياً بإمكان الوجهين ثبوتاً. ثم ربط ثالثاً الإمكان الثبوتي بمسألة وضع أداة العموم لما يُراد أو لما يصلح. واستظهر رابعاً في مقام الإثبات أنّ أداة العموم موضوعة لما يصلح لا لما يُراد.

إشكال على تقرير مسلك الآخوند: بالرجوع إلى الكفاية لا نجد هذا التحليل في كلام الآخوند. فلا نرى تقسيم الكلام إلى مقام الثبوت ومقام الإثبات، ولم يقل بإمكانهما ثبوتاً، ولم يربط الإمكان الثبوتي بمبنى. أمّا ما ذكره المصنف أخيراً من أنّ الآخوند استظهر عدم توقف العموم على إجراء مقدمات الحكمة في المدخول فنسب غير واحد من الأعلام - كالسيد الخوئي - عكس ذلك إلى الآخوند.

وقد تعرّض الآخوند لهذا المطلب في بحثين: بحث العموم وبحث اجتماع الأمر والنهي.

فعبر بـ "ما يصلح للانطباق" في موردين في بداية بحث العموم. ثم عبر في بحث النكرة في سياق النهي بـ "ما يُراد" في موردين. ولهذا الاختلاف في عباراته اختلف الأعلام في نسبة مختاره؛ فهنا أربع اتجاهات:

١ - من لاحظ التعبير في بداية العموم فنسب إليه مسلك ما يُراد.

٢- من لاحظ التعبير في بحث النكرة في سياق النفي؛ لدلالته على التراجع عن مسلكه الأوّل مع تأخر هذا التعبير عن تعبيره الأوّل.

٣- من نسب إليه التفصيل بين النكرة في سياق النفي وبين غيرها، فظاهر كلامه في النكرة ما يُراد، وفي غيرها ما يصلح. وهذا ما يظهر من عبارته في بحث العموم ومن حاشيته على الكفاية هناك. ويتأكد بملاحظة كلامه في اجتماع الأمر والنهي؛ حيث قال: إذا تعارض الإطلاق مع العموم تقدّم العموم؛ لعدم حاجته إلى مقدمات الحكمة. ونبّه إلى أنّ العموم لا يكون أظهر من الإطلاق في النكرة في سياق النفي.

٤- من توقّف في النسبة إلى الآخوند؛ لاضطراب عباراته. ومما يناسب مسلك "ما يصلح" من عبارات الآخوند قوله:

ثم الظاهر أن ما ذكر له من الأقسام من الاستغراقي والمجموعي والبدلي إنما هو باختلاف كيفية تعلق الأحكام به وإلا فالعموم في الجميع بمعنى واحد وهو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه.^١

وقوله بعد ذلك:

وقد انقدح أن مثل شمول عشرة وغيرها لأحاديها المندرجة تحتها ليس من العموم؛ لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على كل واحد منها.^٢

^١ الكفاية: ص ٢١٦

^٢ الكفاية: ص ٢١٦

ومما يناسب مسلك "ما يُراد" قوله:

ربما عد من الألفاظ الدالة على العموم النكرة في سياق النفي أو النهي ودلالاتها عليه لا ينبغي أن تنكر عقلا لضرورة أنه لا يكاد يكون طبيعة معدومة إلا إذا لم يكن فرد منها بموجود وإلا كانت موجودة لكن لا يخفى أنها تفيد إذا أخذت مرسلة لا مبهمة قابلة للتقيد وإلا فسلبها لا يقتضي إلا استيعاب السلب لما أريد منها يقينا لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من أفرادها. وهذا لا ينافي كون دلالتها عليه عقلية فإنها بالإضافة إلى أفراد ما يراد منها لا الأفراد التي يصلح لانطباقها عليها.^١

ثم هناك عبارة في الكفاية صارت محلاً للإشكال، وهي:

لا ينافي دلالة مثل لفظ "كل" على العموم وضعاً كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله ولذا لا ينفيه تقييد المدخول بقيود كثيرة. نعم. لا يبعد أن يكون ظاهراً عند إطلاقها في استيعاب جميع أفرادها.^٢

فقبل قوله: «نعم» يركّز على مسلك ما يُراد، فاستفادة العموم لا يكفي فيها إطلاق لفظ العموم. ولكنه بعد «نعم» يركّز على "ما يصلح"؛ لأنّه قال بكفاية إطلاق أداة العموم في الاستيعاب. فاختلف الأعلام في تحليل هذه العبارة:

^١ الكفاية: ص ٢١٧

^٢ الكفاية: ص ٢١٧

فقال بعضهم أنّ الثاني عدول عن الأوّل. وهذا ما اختاره المصنف.
وقال بعضهم مراده بهذا الاستدراك عند جريان مقدمات الحكمة وإثبات
الإطلاق في موارد العموم. فأدوات العموم موضوعة لاستيعاب ما يُراد
بمدخولها. ولكنّ هذا التأويل خلاف الظاهر.

وقال ثالث بأنّ مبناه ما يُراد. ولكنّ إثبات ما يُراد إمّا أن يكون بمقدمات
الحكمة وإمّا أن يكون بدلالة سياقيّة. والآخوند يدّعي وجود قرينة سياقيّة
تثبت ما يُراد في موارد "كلّ" و "جميع" خلافاً للنكرة في سياق النفي؛ فإنّ
إثباته فيها يحتاج إلى مقدمات الحكمة.

فمنشأ البحث اختلاف عبارات الآخوند من جهة، وهذه العبارة الأخيرة من
جهة أخرى.

والخلاصة أنّ هناك ثلاثة آراء في فهم كلمات الآخوند:

١- ما ذكره السيد الخوئي وصاحب المنتقى ويظهر من العراقيّ من أنّ
الآخوند يرى توقف الاستيعاب على إجراء مقدمات الحكمة في مدخولها.
وأنّ عبارة «نعم. لا يبعد» تهافت باقي عباراته. ووجه السيد الخوئي هذه
العبارة.

٢- ما ذكره المصنف من أنّ الآخوند يرى عدم توقف الاستيعاب على إجراء
مقدمات الحكمة. والتعبير بـ "ما يُراد" قد عدل عنه بقوله: «نعم. لا يبعد».

٣- ما ذكره السيد الأستاذ من أنّ الآخوند ما يُراد، وغايته أنّ تنقيح ما يُراد
تارة بمقدمات الحكمة وأخرى بإطلاق مثل "كل" الناشئ من القرينة المقاميّة.

والتفصيل بين النكرة في سياق النهي وبين "كلّ" و "جميع" رأي آخر يُمكن
نسبته إلى الآخوند، إلا أنّه لم يذكره أحد.
وقد ذكر الآخوند في تنبيهات اجتماع الأمر والنهي عند الكلام عن تعارضهما
ما نصّه:

دلالتهما على العموم والاستيعاب ظاهرًا مما لا ينكر لكنه من الواضح أن
العموم المستفاد منهما كذلك إنما هو بحسب ما يراد من متعلقهما.^١

قوله: «هل يتوقّف على إجراء الإطلاق وقرينة الحكمة في المدخول»:
كما قال الميرزا النائيني.

^١ الكفاية: ص ١٧٦

وقد يبرهن على إبطال الوجه الأول ببرهانين:

البرهان الأول: لزوم اللغوية منه - كما تقدّم توضيحه في الحلقة السابقة -.

ولكنّ التحقيق عدم تمامية هذا البرهان؛ لعدم لزوم لغويّة وضع الأداة للعموم من قبل الواضع، ولا لغويّة استعمالها في مقام التفهيم من قبل المتكلّم؛ وذلك لأنّ العموم والإطلاق ليس مفادهما مفهوماً وتصوراً شيئاً واحداً؛ فإنّ أداة العموم مفادها الاستيعاب وإراءة الأفراد في مرحلة مدلول الخطاب، وأمّا قرينة الحكمة فلا تفيد الاستيعاب، ولا تُثري الأفراد في مرحلة مدلول الخطاب، بل تفيد نفي الخصوصيات ولحاظ الطبيعة مجرّدة عنها. فالتكثّر ملحوظ في العموم، بينما الملحوظ في الإطلاق ذات الطبيعة. وهذا يكفي لتصحيح الوضع حتّى لو لم ينته إلى نتيجةٍ عمليةٍ بالنسبة إلى الحكم الشرعي؛ لأنّ الفائدة المترقّبة من الوضع إنّما هي إفادة المعاني المختلفة.

وكذلك يكفي لتصحيح الاستعمال؛ إذ قد يتعلّق غرض [١١٩] المستعمل بإفادة التكثّر بنفس مدلول الخطاب.

البرهان الثاني: إنّ قرينة الحكمة ناظرة - كما تقدّم في بحث الإطلاق - إلى المدلول التصديقيّ الجدّي، فهي تُعيّن المراد التصديقيّ، ولا تساهم في تكوين

المدلّول التصوري. وأداة العموم تدخل في تكوين المدلّول التصوريّ للكلام، فلو قيل بأنّها موضوعة لاستيعاب المراد من المدخول الذي تعيّنه قرينة الحكمة -وهو المدلّول التصديقي- كان معنى ذلك ربط المدلّول التصوريّ للأداة بالمدلّول التصديقيّ لقرينة الحكمة.^١

بعدما استظهر المصنف من كلام الآخوند أنّ أدوات العموم موضوعة لاستيعاب ما يصلح المدخول للانطباق عليه فلا نحتاج إلى إجراء مقدمات الحكمة، وافق الآخوند. وبعد ذلك أوقع البحث في أنّ الشخص قد يترقى ويقول ليس المستظهر ما ذكره الآخوند بل هو المتعيّن؛ لوجود أدلة ثبوتية على بطلان مسلك النائيّ وتوالي فاسدة له. وهنا برهانان:

البرهان الأوّل: تعرض له السيد الخوئي في تقريراته وحواشيه على أجود التقريرات.^٢ وبيانه أنّا إذا قلنا بتوقف استفادة العموم على إجراء مقدمات الحكمة في المدخول - كما يراه المحقق النائيّ - لزمت اللغوية في مقامي الوضع والاستعمال. والتالي فاسد فالمقدم مثله في الفساد؛

أمّا اللغوية في مقام الوضع فلأنّ الوضع ليس إلا لعلاج الحاجة في مقام الاستعمال. فالمصحح العقلانيّ لوضع الألفاظ سدّ حاجة مقام التفهيم والتفهم. فلا بدّ من الرجوع إلى مقام التفهيم والتفهم لنرى: أيترتب أثر على

^١ الحلقة الثالثة: ص ١١٨-١١٩

^٢ المحاضرات: ج ٥: ص ١٥٩

استعمال أدوات العموم حتى يأتي الواضع ويضع أدوات العموم في المعنى الذي ذكرتموه؟ فيقال: بمجرد إجراء مقدمات الحكمة يتحقق الاستيعاب، فلا فائدة منتظرة بعد تحقق الاستيعاب حتى تأتي لفظ "كل" وما شاكلها. هذا بخلاف ما لو قلنا إنّ "كل" موضوعة لما يصلح للانطباق عليه، فالاستيعاب سيكون من نفس أدوات العموم لا من شيء ثابت في رتبة سابقة.

فيكون وضع أداة العموم لما يُراد لغوًا في مقام الوضع.

وبهذا تتضح اللغوية في مقام الاستعمال؛ لأنّ الغرض من الإتيان بلفظ "كل" هو إخطار مفهوم الاستيعاب في ذهن المخاطب. وهذا الإخطار يتحقق بمجرد إجراء مقدمات الحكمة. كيف؟ ويتحقق مدلوله التصديق لا الاستعمالي فقط. فلا فائدة من الإتيان بلفظ "كل" في مقام الاستعمال.

فإنّ قلت: يكفينا في دفع اللغوية كونه تأكيدًا للاستيعاب. فهو استيعاب بعد استيعاب. فنسلم بوجود دالّين طوليين، ولكنّ ثانيهما يؤكّد الأوّل،

قلنا: مقولة التأكّد فرع العرضيّة. ومع تعدّد المراتب يكون ما ثبت في المرتبة الثانية غير ما ثبت في المرتبة الأولى، فلا تتحقق مقولة التأكّد.

ولو سلمنا حصول التأكّد، درسنا أنّ تأكيد الكلام فرع المعنى، لا من تنقيح المراد. وبناء على أنّ غرض العموم هو التأكيد، والتأكيد لا يحسن إلا في موارد خاصّة - كتوهم الخلاف - فلا يحسن استعمال العموم إلا لنكتة خاصّة.

مع أنّنا نجده يُستعمل في موارد لا يوجد فيها مصحّح لفرع المعنى.

فلا يمكن دفع هذا المحذور بفكرة التأكّد. فيستحكم إشكال اللغوية.

الجواب عن البرهان الأول: أشرتم إلى اللغوية في مقامين، ونحن ندفعها فيهما بمصحح عقلائي. فقد يقول أصحاب مسلك ما يُراد أنّ الواضع وضع أداة العموم للاستيعاب لأنّها تكشف عن مدلول تصوريّ غير المفهوم التصوريّ الذي يُعطيه الإطلاق. ونحن في باب الوضع نبحت عن المداليل التصوريّة. واللغويّة تلزم بوحدة المدلولين التصوريّين.

ومفاد أدوات العموم الاستيعاب، والمراد بالاستيعاب إراءة الأفراد والتكثّر في مرحلة الجعل ومدلول الخطاب. والإطلاق لا يُرى فيه الاستيعاب في مرحلة الجعل.

وإن شئت قلت: إذا وضعنا يدنا على الطبيعة -وهي اسم الجنس- رأيناها موضوعة لذات الطبيعة لا بشرط من حيث الإطلاق والتقييد. وأمّا الإطلاق المستفاد من قرينة الحكمة فلا يفيد الاستيعاب والتكثّر في مرحلة مدلول الخطاب. بل قرينة الحكمة على مبناكم لا تنفعنا لإفادة الاستيعاب الشموليّ؛ لأنّ الشموليّة عندكم مستفادة من دوال أخرى. فلا يُستفاد من الإطلاق إلا نفي الخصوصيّات ولحاظ الطبيعة مجردة عن خصوصيّة الشموليّة والبدليّة. فكيف تلزم اللغويّة في مقام الوضع؟

أمّا في مقام الاستعمال فقد يتعلق غرض المتكلم بإفادة التكثّر بنفس مدلول الخطاب في مرحلة الجعل. وقد يتعلق غرضه بعدم إثبات التكثّر والانحلاليّة وإراءة الأفراد في مرحلة الجعل. وإراءة التكثّر في مرحلة الجعل حاجة للمستعمل وتسدّها أداة العموم.

التعليق على الجواب: لقائل أن يقول: مصبّ اللغويّة في كلام السيد الخوئيّ أنّ المشكلة في الجمع بينهما. فإذا قال المتكلم: «أكرم كل عالم» كانت استفادة الاستيعاب متوقفة على إجراء مقدمات الحكمة في المدخول على مسلككم، أو على وجود قرينة عامّة -على مسلك السيد الخوئيّ-. فما فائدة "كلّ" حينئذٍ؟

فإنّ أجبت بأنّ ما ثبت بإجراء مقدمات الحكمة أو القرينة العامّة هو الاستيعاب في مرحلة الفعلية، وما يُراد إثباته بـ "كل" الاستيعاب في مرحلة الجعل. فـ "كلّ" تكشف عن وجود انحلال وتكثر في مرحلة الجعل. فلا تلزم اللغويّة.

قلنا: أداة العموم موضوعة للتكثر وإراءة الأفراد في مرحلة الجعل. ويمكن التوصل إلى ذلك دون إجراء مقدمات الحكمة في المدخول.

فكلا المسلكين على أنّ الغرض من أدوات العموم بيان التكثر وإراءة الأفراد. وإنّما الوصول إلى الغرض إمّا أن يكون بوضع ما يصلح وإمّا أن يكون بوضع ما يُراد. وإذا أمكن الأوّل لم يضيّق على نفسه بالثاني؟

فتعود المشكلة أنّ الجمع بين "كل" وبين المدخول يستلزم رؤية التكثر قطعاً، فلا حاجة إلى وضع الأداة لما يُراد حتى نحتاج إلى دال آخر.

فمصّب إشكال السيد الخوئي على أنّ التكثر يمكن الوصول إليه بنحو لا نحتاج إلى إجراء مقدمات الحكمة في المدخول.

وهذا منشأ دعوى اللغويّة.

لا يُقال: وضع الواضع أدوات العموم لاستيعاب ما يُراد لإثبات التكثر في مرحلة المجمعول؛

لأنّا نقول أولاً: ليس المطلوب من العموم إثبات التكثر في مرحلة المجمعول حتى يضع الواضع أدوات العموم لذلك.

وثانياً: إذا ثبت الانحلال في مرحلة الجعل فالتكثر قهريّ والكل يقول به. وإثماً الكلام في الانحلال في مرحلة الجعل. فإشكال اللغويّة مستحكم.

البرهان الثاني: تقدّم أنّ هناك فرقاً بين ما يُنتجه الإطلاق وبين ما يُنتجه العموم. فالإطلاق المستفاد من قرينة الحكمة يُثبت المراد الجدي -أي: المدلول التصديقي الثاني-. ولا يساهم الإطلاق في تكوين المدلول التصوريّ. وأمّا أدوات العموم فإنّها تدخل في تكوين المدلول التصوريّ للكلام. فإذا قيل إن أدوات العموم موضوعة لاستيعاب المراد من المدخول الذي تعيّنه قرينة الحكمة التي هي مدلول تصديقيّ، لزم ربط المدلول التصوريّ للأداة بالمدلول التصديقيّ لقرينة الحكمة. وهذا باطل. يأتي بيانه.

قوله: «لا تفيد الاستيعاب»:

هذه العبارة تتناسب مع عدم استفادة الشمولية من قرينة الحكمة كما هو مسلك السيد الخوئي ومسلك المصنف.

وهذا واضح البطلان؛ لأنّ المدلول التصوريّ لكلّ جزءٍ من الكلام إنّما يرتبط بما يساويه من مدلول الأجزاء الأخرى، أي بمدلولاتها التصورية، ولا شكّ في أنّ للأداة مدلولاً تصوّريّاً محفوظاً حتى لو خلا الكلام الذي وردت فيه من المدلول التصديقي نهائياً - كما في حالات الهزل - فكيف يناط مدلولها الوضعي بالمدلول التصديقي؟

العموم بلحاظ الأجزاء والأفراد:

يلاحظ أنّ كلمة "كلّ" - مثلاً - ترد على النكرة فتدلّ على العموم والاستيعاب لأفراد هذه النكرة. وترد على المعرفة فتدلّ على العموم والاستيعاب أيضاً، لكنّه استيعاب لأجزاء مدلول تلك المعرفة لا لأفرادها. ومن هنا اختلف قولنا: «اقرأ كلّ كتاب» عن قولنا: «اقرأ كلّ الكتاب»، وعلى هذا الأساس يطرح السؤال التالي:

هل أنّ لأداة العموم وضعين لنحوين من الاستيعاب؟ وإلا كيف فهم منها في الحالة الأولى استيعاب الأفراد وفي الحالة الثانية استيعاب الأجزاء؟

وقد أجاب المحقق العراقي - رحمه الله - على هذا السؤال: بأنّ "كلّ" تدلّ على [١٢٠] استيعاب مدخولها للأفراد، ولكنّ اتّجاه الاستيعاب نحو الأجزاء في حالة كون المدخول معرّفاً باللام؛ من أجل أنّ الأصل في اللام أن يكون

للعهد، والعهد يعني تشخيص الكتاب في المثال المتقدم، ومع التشخيص لا يمكن الاستيعاب للأفراد؛ فيكون هذا قرينةً عامّةً على اتجاه الاستيعاب نحو الأجزاء كلّما كان المدخول معرّفًا باللام.^١

كان الكلام في البرهان الثاني، وهو أن يُقال: كلام المحقق النائيني فيه ربط بين المدلول التصديقي وبين المدلول التصوريّ. فالإطلاق يدخل في تكوين المدلول التصوريّ. العموم يدخل في تكوين المدلول التصديقيّ. فإنّ بنينا على أنّ أداة العموم موضوعة لاستيعاب ما يُراد بالمدخول كان معنى ذلك ربط المدلول التصوري لأداة العموم بالمدلول التصديقي الناشئ من قرينة الحكم.

الجواب الأوّل: على ما ذكرتم دلالة العموم التصورية لا تتم إلا بالمدلول التصديقيّ. ولازمه عند فقد المدلول التصديقي عدم تنقح المدلول التصوريّ. وهو باطل بالضرورة. فإذا خلا الكلام من المدلول التصديقي لا يثبت المدلول التصوريّ كما في موارد الهزل. فإذا قال هازلاً: «أكرم كل عالم» لازم هذا المبنى عدم استفادة المدلول التصوري -وهو الاستيعاب- من أداة "كل"، وهذا واضح البطلان؛ لأنّا نرى انحفاظ المدلول التصوري على كل حال.

الجواب الثاني: يلزم عدم تحقق الارتباط في المدلول التصوري في الجملة الواحدة. فإذا قال الهازل: «أكرم كلّ عالم يوم الغدير» لم يكن إشكال في وجود دوالّ عديدة. وإذا أردنا معرفة المدلول التصوريّ لهذه الجملة عن طريق

^١ الحلقة الثالثة: ص ١١٩-١٢٠

الدوال المختلفة رأينا كل كلمة لها ما بإزاء. والمدلولات التصويرية مترابطة. مع أنه بناء على كلامكم "كل" ليس لها مدلول تصويري؛ لأنه متوقف على ما يُراد، وما يُراد غير ثابت.

وهذا واضح البطلان؛ حيث إننا نرى ارتباط المدلول التصويري لكل جزء من الكلام بمدلول التصويري للأجزاء الأخرى، نرى مدلولاً تصويرياً محفوظاً للأداة. وأما ذلك الارتباطية في مرحلة المدلول التصويري.

فرّق المصنف بينهما في التقريرات^١ ودمج بينهما هنا لقرّبهما من بعض، أو اقتصر على الثاني.

العموم بلحاظ الأجزاء والأفراد

تارة تدخل "كل" على النكرة، وأخرى على المعرفة. فيقال تارة: «اقرأ كل كتاب» و «أكرم كل عالم»، وأخرى يُقال: «اقرأ كل الكتاب» و «كلُّ كل السمكة» و «اكنس كلَّ الغرفة».

ومن الواضح بالوجدان أنّ بين التعبيرين فرقاً؛ إذ دخولها على النكرة يُفيد الاستيعاب الفرادي، ودخولها على المعرفة يُفيد الاستيعاب الجزائي لفرد معيّن.

وهنا أربع اتجاهات:

^١ تقرير حسن عبد الساتر: ج ٧: ص ٣٠

البحوث: ج ٣: ص ٢٣٠

١- "كل" موضوعة بوضعين: أحدهما الاستيعاب الفراديّ، والآخر الاستيعاب الأجزائيّ. فتكون مشتركة لفظيّة.

٢- "كل" من قبيل المشترك المعنويّ، فهي موضوعة لجامع الاستيعاب اللا بشرط من جهة الأجزائيّ والفراديّ. وإنّما يستفاد الأجزائيّ بدال خاصّ لا أنّ الواضع وضعها بوضعين. واختلفوا في وجود أصل بين الأجزائيّ والفراديّ، بحيث يحتاج فرعه إلى قرينة.

٣- "كل" موضوعة لاستيعاب ما يصلح لانطباق الأفراد. واستعمالها في الاستيعاب الأجزائيّ على خلاف الوضع يحتاج إلى قرينة على المجاز.

٤- عكس الاتجاه السابق.

مسلك المحقق العراقيّ

قال المحقق العراقيّ أنّ "كل" تدل على الاستيعاب الفراديّ، ولا يصح رفع اليد عن هذا الأصل إلا بقرينة. وإذا دخلت أداة العموم على العرفة وُجدت قرينة أوجبت رفع اليد عن الاستيعاب الفراديّ والاتجاه نحو استيعاب الأجزاء، وهي أنّ اللام موضوعة للتعين. والتعين إنّما هو لمكان العهد. والأصل أنّ تكون للعهد. ومقتضى العهد التعين والتشخص. ومن الواضح أنّ التشخص يُقابل استيعاب الأفراد. وهذا قرينة على أنّ الاستيعاب متوجه إلى أجزاء ذاك المشخص الواحد المعهود.

فلنا قرينة عامّة هي: كلما دخلت أداة العموم على المعرفة أفادت التشخص؛ لأنّ الأصل في اللام هو العهد، والعهد يعني التعين.

ولكن أريد العراقيّ بهذا القول النظرية الثانية -وهي نظرية الاشتراك المعنويّ-
؟ أم الثالثة؟ راجع كلامه واستظهر منه.

لا يبعد أن يريد العراقيّ وضع الأداة في المقامين بمعنى واحد وهو واقع
الاستيعاب، وخصوصيّة كونه بلحاظ الأفراد أو الأجزاء إنّما تستفاد من القرائن
العامة. غايته أنّ الأصل في أدوات العموم استيعاب الأفراد، وإنّما لم نقل به
في مورد المعرفة لوجود التشخص والتعيّن. وهذا ذكره المصنف في التقارير.^١

الاعتراض على العراقيّ:

اعترض المصنف في التقارير بأنّ الأصل في اللام التعيين. فإنّ كان المراد
بالتعيين التعيين المساوق للتعريف كان التعريف غير متناف مع التعدد
والاستيعاب الأفراديّ، كما في المعرّف بلام الجنس الدال على العموم
الأفراديّ. وإنّ كان المراد به التعيين العهديّ خاصّة -وهو الظاهر من كلامه-
ورد عليه أنّ الاستيعاب الأجزائيّ ليس مختصّاً بموارد دخول اللام حتى يُقال
النكته هي اللام العهديّة؛ إذ يأتي في التعريف بالإضافة كقولك: «اقرأ كلّ
كتابك». وهذا يكشف عن عدم كون النكته التعيين العهديّ.

ولهذا اتجه المصنف إلى أنّ الأصل الاستيعاب الأجزائيّ. والأفراديّ يحتاج إلى
قرينة. فلاحظ.^٢

^١ البحوث: ج ٣: ص ٢٢٥

^٢ البحوث: ج ٣: ص ٢٢٥

قوله: «ولا شكّ في أنّ للأداة مدلولاً تصوّريّاً»: هذا أشبه بأنّ يكون إشارة إلى الجواب الثاني الذي ذكرناه.

دلالة الجمع المعرّف باللام على العموم:

قد عُدَّ الجمع المعرّف باللام من أدوات العموم، ولا بدّ من تحقيق كيفية دلالة ذلك على العموم ثبوتاً أولاً، ثم تفصيل الكلام في ذلك إثباتاً.

أمّا الأمر الأول: فهناك تصورات لهذه الدلالة:

منها أن يقال: إنّ الجمع المعرّف باللام يشتمل على ثلاثة دوالّ:

أحدها: مادّة الجمع التي تدلّ في كلمة "العلماء" على طبيعيّ العالم.

والآخر: هيئة الجمع التي تدلّ على مرتبةٍ من العدد لا تقلّ عن ثلاثةٍ من أفراد تلك المادّة.

والثالث: اللام، وتفترض دلالتها على استيعاب هذه المرتبة لتمام أفراد المادّة، ويكون الاستيعاب مدلولاً للّام بما هو معنى حرفيّ ونسبة استيعابية قائمة بين المستوعب - بالكسر - وهو مدلول هيئة الجمع، والمستوعب - بالفتح - وهو مدلول مادّة الجمع.

وأما الأمر الثاني: فإثبات اقتضاء اللام الداخلة على الجمع للعموم يتوقف على إحدى دعويين:

إِمْأ أن يَدَّعى وضعها للعموم ابتداءً، وحيث إنّ اللام الداخلة على المفرد لا تدلّ على العموم فلا بدّ أن يكون المدّعى وضع اللام الداخلة على الجمع [١٢١] بالخصوص لذلك.

وإِمْأ أن يَدَّعى أنّها تدلّ على معنى واحدٍ في موارد دخولها على المفرد وعلى الجمع، وهو التعيّن في المدخول - على ما تقدّم في معنى اللام الداخلة على اسم الجنس في الحلقة السابقة -.

فإذا كان مدخولها اسم الجنس كفى في التعيّن المدلول عليه باللام تعيّن الجنس الذي هو نحو تعيّن ذهني للطبيعة - كما تقدّم في محلّه -^١.

دلالة الجمع المعرّف باللام على العموم

المعروف دلالة الجمع المعرّف باللام على العموم، وخالف في ذلك شزيمة فقالوا إنّ اللام الداخلة على الجمع كالداخلة على المفرد. والثمرة لكون الاستيعاب بنحو العموم أو الإطلاق تظهر في عدة موارد، كمورد التعارض. فإذا قيل: «أكرم كلّ عالم» و «لا تكرم الفساق»، تكون النسبة للعموم والخصوص من وجه؛ فيجتمعان في العالم الفاسق، ويفترق الأوّل في العالم غير الفاسق، ويفترق الثاني في الفاسق غير العالم. بناءً على أنّ الجمع المحلى باللام استيعابه إطلاقي يكون شمول الحرمة لمادة الاشتراك بالإطلاق، والوجوب بالعموم، وقال المشهور بتقديم العام على المطلق؛ لقوّته؛ لأنّ الاستيعاب

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٢٠-١٢١

بالوضع لا بقريئة الحكمة. بخلاف ما إذا كان "الفساق" من قبيل العموم، فلا رجحان لاستيعاب على آخر، فيتعارضان. وهناك ثمرات أخرى. فلا بد من تحقيق كيفية دلالة الجمع المعرّف باللام على العموم ثبوتاً وإثباتاً. فالكلام في مقامين:

المقام الأوّل: التصوير الثبوتيّ لدلالة الجمع المحلّي على العموم

هناك ثلاث دوالّ في الجمع المعرّف باللام:

١ - مادّة الجمع، وهي المفرد الطارئة عليه هيئة الجمع. ففي «أكرم العلماء» مادة الجمع هي "عالم" الذي طرأت عليه هيئة "فعلاء". هو مفهوم اسميّ.

٢ - هيئة الجمع، وهي الهيئة العارضة على المادة. وتدل على مرتبة من العدد من أفراد الطبيعة بشرط لا من جهة القلة، لا بشرط من جهة الكثرة. فتدل على لزوم عدم كون الأفراد أقلّ من ثلاثة. وهي لا بشرط من جهة الزيادة فتصدق على الأربعة والخمسة وهكذا. ولا استيعاب لهيئة الجمع؛ لقابليّتها للانطباق على القليل والكثير.

٣ - الألف واللام الداخلة على الهيئة المتلبسة بالمادّة. ونفترض ثبوتاً دلالتها على استيعاب مرتبة العدد المستفادة من هيئة الجمع. فتدل على استيعاب تمام أفراد المادّة.

إشكال: المشكلة المطروحة في المقام أنّ الاستيعاب المستفاد من العموم - كما مر في تعريف العموم - تارة يكون بمفهوم اسميّ، وأخرى بمفهوم حرفيّ.

واللام بناء على استفادة الاستيعاب منها يكون مدلولها مدلولاً حرفياً. فتدل على النسبة الاستيعابية القائمة بطرفين: المستوعب والمستوعب. والمستوعب مادة الجمع - وهو "عالم" في المثال - والمستوعب هو المرتبة العددية التي تدل عليها هيئة "فعلاء". فالذي يدل على الاستيعاب مدلول هيئة الجمع. ومن هنا نشأت المشكلة؛ حيث إنّ مدلول هيئة الجمع الذي هو طرف النسبة معنى حرفي. فكيف يكون أحد طرفي النسبة معنى حرفي؟ مع أنّه بنفسه نسبة ويحتاج إلى طرفين.

فلا يمكن أن نقول: المستوعب مدلول هيئة الجمع وهو المرتبة العددية. ولا يوجد شيء رابع لنقول إنه المستوعب.

ولأجل هذه المشكلة أنكر جماعة دلالة اللام على العموم. جوابه: المصنف في الكتاب لم يتعرض لحلّ هذا المحذور. ولكنه ذكر في التقارير أنّ هيئة الجمع تدلّ على معنى اسمي لا حرفي. ولا دليل على أنّ كلّ هيئة تدلّ على معنى حرفي.

المقام الثاني: التصوير الإثباتي لدلالة الجمع المحلّي على العموم

بعد تصوير البحث الثبوتي، وقع الخلاف في دلالة الجمع المحلّي باللام إثباتاً. وهنا تصويران:

التصوير الأوّل: وضع الواضع اللام الداخلة على الجمع المحلّي للعموم ابتداءً. فتارة تدخل على المفرد وأخرى على الجمع. والواضع وضع اللام الداخلة على

الجمع للعموم ابتداءً كمدلول مطابقٍ. فلا بد من الالتزام بوضع اللام بوضعين: تارة للدلالة على العموم، وأخرى لغير العموم.

واعترض السيد الخوئي على هذا التصوير بأنّ لازمه أحد أمرين على سبيل منع الخلو: إمّا المجاز في مورد العهد، وإمّا تعدد الوضع، ببيان أنّ الجمع المعرّف باللام تارة يكون في موارد العهد وأخرى في موارد الجنس. فإذا كان هناك عهد ذهني بين المتكلم والمخاطب لعلماء ثلاثة فقل: «أكرم العلماء» كانت اللام لام العهد، غير دالة على استيعاب جميع أفراد الطبيعة.

وإمّا الالتزام بتعدد الوضع، بأنّ يُقال: للعهد الداخلة على الجمع وضع آخر. ونشعر بارتكازنا أنّ اللام في جميع الموارد لها معنى واحد. ولم يدّع أحد وضع اللام للعهد بوضع، وللجنس بوضع آخر، وهكذا.

التصوير الثاني: اللام موضوعة بوضع واحد محفوظ في جميع مواردّها، وهو تعيين لمدخولها. فإنّ دخلت على اسم الجنس أفادت تعيين الجنس، وإنّ دخلت على المفرد أفادت تعيين الطبيعة بين سائر الماهيات، وإنّ دخلت على الجمع دلت على تعيين الجمع، وإنّ دخلت على المعهود دلت على تعيين المعهود.

فلا يلزم المجاز.

ويترتب على ذلك أنّ مدخولها إذا كان الجمع دلت على تعيين الجمع. ولازم تعيين الجمع الاستيعاب للأفراد. فيكون الاستيعاب مدلولاً التزامياً. ولكي تتضح هذه النظرية لا بدّ من الوقوف على مطلبين:

الأول: قالوا إنّ اللام الداخلة على المفرد تدلّ على تعيين جنسه وماهيته بين سائر الماهيات. فما معنى تعيين الماهية بين سائر الماهيات؟ أوليس تعيين الماهية وتباينها ذاتيًا بغضّ النظر عن دخول اللام؟

الثاني: قالوا إنّ اللام الداخلة على الجمع تدلّ على تعيين الجمع. وذكر الآخوند أنّ تعيين الجمع لا يلزم استيعاب تمام أفراد الطبيعة؛ فإنّ كلّ مرتبة عددية متعيّنة في ذاتها. فمرتبة الثلاثة متعينة في ذاتها، ومرتبة الأربعة متعينة في ذاتها، وهكذا. وليس التعيّن مختصًا بالمرتبة الأخيرة. ولذا أنكر الآخوند مساوقة تعيين الجمع للاستيعاب.

ولهذا أنكر جماعة دلالة اللام الداخلة على الجمع على العموم.
تأمّل في المطلبين.

وإذا كان مدخولها الجمع فلا بدّ من فرض التعيّن في الجمع، ولا يكفي التعيّن الذهني للطبيعة المدلولة لمادّة الجمع. وتعيّن الجمع بما هو جمع إنّما يكون بتحدّد الأفراد الداخلة فيه، وهذا التحدّد لا يحصل إلّا مع إرادة المرتبة الأخيرة من الجمع المساوقة للعموم؛ لأنّ أيّ مرتبةٍ أخرى لا يتميّز فيها - من ناحية اللفظ - الفرد الداخل عن الخارج.

النكرة في سياق النهي أو النفي:

ذكر بعض أنّ: وقوع النكرة في سياق النهي أو النفي من أدوات العموم.

وأكبر الظنّ أنّ الباعث على هذه الدعوى أنّ النكرة - كما تقدّم في حالات اسم الجنس من الحلقة السابقة - يمتنع إثبات الإطلاق الشموليّ لها بقرينة الحكمة؛ لأنّ مفهومها يأبى عن ذلك، بينما نجد أنّنا نستفيد الشمولية في حالات وقوع [١٢٢] النكرة في سياق النهي أو النفي.

فلا بدّ أن يكون الدالّ على هذه الشمولية شيئاً غير إطلاق النكرة نفسها، فمن هنا يُدعى أنّ السياق - أي: وقوع النكرة متعلّقاً للنهي أو النفي - من أدوات العموم ليكون هو الدالّ على هذه الشمولية.

ولكن التحقيق أنّ: هذه الشمولية سواء كانت على نحو شمولية العام أو على نحو شمولية المطلق بحاجة إلى افتراض مفهوم اسمي قابل للاستيعاب والشمول لأفراده بصورة عرضية لكي يدل السياق حينئذ على استيعابه لأفراده، والنكرة لا تقبل الاستيعاب العرضي، كما تقدم، فمن أين يأتي المفهوم الصالح لهذا الاستيعاب لكي يدل السياق على عمومته وشموله؟

ومن هنا نحتاج إذن إلى تفسير للشمولية التي نفهمها من النكرة الواقعة في سياق النهي والنفي، ويمكن أن يكون ذلك بأحد الوجهين التاليين:

الأول: أن يُدعى كون السياق قرينة على إخراج الكلمة عن كونها نكرة، فيكون دور السياق إثبات ما يصلح للإطلاق الشمولي. وأما الشمولية فتثبت بإجراء قرينة الحكمة في تلك الكلمة بدون حاجة إلى افتراض دلالة السياق نفسه على الشمولية والعموم.^١

تعين الماهية في قبال الماهيات الأخرى أمر واقعي غير متوقف على دخول اللام؛ إذ الماهيات متعينة ومتشخصة في وعاء الذهن. فكيف يُقال باستفادة تعيين الجنس من اللام؟

أجاب المصنف في بحث الإطلاق من الحلقة الثانية أنّ الحيثية التي طُعِمَ بها اسم الجنس فأصبح معرفة هي التعيين. والمراد بالتعيين هو التعيين عن طريق

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٢١-١٢٢

تطبيق مدخول اللام على صورة مألوفة في الذهن إمّا بحضورها فعلاً - كما في العهد الحضوري - وإمّا بذكرها سابقاً - كما في العهد الذكري - وإمّا باستئناس ذهني - كما في لام الجنس -؛ لأنّ الذهن تارة يلاحظ الماهية بأنّها في قبال ماهية أخرى بغضّ النظر عن خصوصيّات ومواصفات هذه الماهية، وأخرى يلاحظها بما لها من خصوصيّات وانطباعات ولوازم. وهذه الخصوصيّات واللوازم تعيّن الجنس؛ فإنّ التعريف باللوازم أحد طرق التعريف. فهنا لحاظان في الذهن.

فليس المراد بتعريف اسم الجنس التعيين في الذات.

ثم قلنا إنّ المحقق الآخوند أفاد أنّ تعيين الجمع لا يُفضي إلى الاستيعاب؛ لأنّ كلّ مرتبة من العدد متعيّنة في ذاتها.

والجواب عن ذلك أنّه ينبغي أن يُعلم أنّ اللام تعيّن مدخولها. ومدخولها في مثل: "العلماء" ليس مادة الجمع، بل مادة الجمع بما هي متلبسة بهيئة الجمع الدالة على مرتبة من العدد. فلا بد من فرض التعيين في الجمع. ولا يكفي التعيّن الذهني للطبيعة المدلولة بمادة الجمع؛ فإنّ هذا في مثل اللام الداخلة على المفرد. فلا بد من تعيين الجمع.

فما هو المراد بالتعيّن؟ بلحاظ مرتبة الذات؟ أم بلحاظ شيء آخر؟ اتضح أنّ المراد بالتعيين ليس التعيين في مرتبة الذات؛ لأنّها متعينة على كلّ حال. بل المراد به التعيين من جهة أخرى. ذكر المحقق النائيني أنّ المراد بالتعيين في المقام

هو التعين بلحاظ عالم الحكائية والانطباق على الخارج. وليس الملحوظ التعين بلحاظ الذات. بل بلحاظ الأفراد الداخلة تحت المفهوم.

فإذا كان عدد العلماء مائة، ولاحظنا مرتبة تسعة وتسعين كانت قابلة للانطباق على ما عدا زيد وما عدا عمرو وهكذا. فلا تتحدد الأفراد الداخلة فيها من الأفراد الخارجة. فالتحديد لا يحصل إلا مع المرتبة الأخيرة المساوقة للعموم؛ لأنّ أيّ مرتبة وضعنا اليد عليها لم تتميز فيها الأفراد الداخلة عن الأفراد الخارجة.

فالعموم مدلول التزامي غير مطابق.

النكرة في سياق النفي أو النهي

النكرة تارة تكون في سياق الإثبات وأخرى في سياق النفي أو النهي. فإذا كانت في سياق الإثبات - كقوله: «أكرم شاعرًا» - أريد بالسياق إكرام واحد من الشعراء لا بعينه - وهو الإطلاق البدلي -.

وكذا: «رجل في الدار»؛ لأنّها تصدق ولو كان الموجود رجلًا واحدًا. وإذا كانت في سياق النهي: «لا تكرم شاعرًا» أريد بسياقها الاستيعاب الشموليّ وعدم تحقق الامتثال بإكرام أحدهم.

وكذا: «لا رجل في الدار» فإنّه لا يصدق إلا بنفي جميع أفراد هذه الطبيعة وهو الاستيعاب الشموليّ.

وهذا الاختلاف بين ما يستفاد من النكرة في سياق الإثبات وبينه في سياق النفي أو النهي صار محلاً للكلام:

فاختار بعضهم - كصاحب المعالم - استفادة العموم من النكرة في سياق النفي أو النهي. فالواضع وضع النكرة في سياق النفي أو النهي لاستفادة العموم.

الإشكال في دلالة النكرة على العموم

النكرة - كما تقدم في الحلقة الثانية - يمتنع فيها الإطلاق الشموليّ. فلو قيل: «أكرم شاعرًا» استحال الإطلاق الشمولي في "شاعر"؛ لأنّ التنوين تنوين الوحدة، وهي تمنع الاستيعاب. وقيد الوحدة لا يجمع الاستيعاب الشموليّ. ولهذا لا يمكن استفادة الاستيعاب الشموليّ من النكرة في سياق الإثبات. ومع ذلك نستفيد الاستيعاب الشموليّ من الجملة المحتوية على النكرة في سياق النفي أو النهي.

فكيف الجمع بين المطلبين؟

حل صاحب القوانين والإشكال عليه

قال صاحب القوانين الجمع بين المطلبين لا يكون بعدّ النكرة سببًا لإثبات العموم. فلا يبقى إلا السياق، وهو عروض النهي أو النفي على النكرة. وهذا السياق موجود في «لا تكرم رجلاً» دون «أكرم رجلاً».

وقال الأعلام أنّ هذا لا يحل المشكلة؛ إذ الاستيعاب من الصفات ذات التعلق، فتحتاج إلى مفهوم مستوعب. ولا مدخول للنفي أو النهي إلا النكرة. فهل هي قابلة للاستيعاب؟ قد اعترفت أنّ النكرة تأبى الاستيعاب الشموليّ لوجود قيد الوحدة. فالشموليّة سواء استفيدت من الوضع أم من الإطلاق

تتوقف على وجود مفهوم اسمي قابل لاستيعاب أفرادهِ. فمجرد دعوى حصول الاستيعاب بالسياق لا يحل المشكلة.

ومن هنا تتعقد المشكلة أكثر؛ لأنّ الالتزام بالاستيعاب يحتاج إلى مفهوم لكي تُستوعَب أفرادهِ. فكيف نحصله في المقام؟

تصوير القابلية للاستيعاب

اتضح أنّه لا يكفي التفتيش عن دال على الاستيعاب إطلاقاً أو وضعاً، بل لا بد من تصوير تحقق القابلية للاستيعاب بأنّ يوجد لنا مفهوم يقبل استيعاب أفرادهِ. وهنا نظريتان:

النظرية الأولى: وظيفة السياق إزالة المانع لا إيجاد المقتضي. فالسياق قرينة على إخراج النكرة من عدم قابليتها للاستيعاب الشموليّ. فقبل دخول النكرة في سياق النفي أو النهي تدل على الطبيعة بقيد الوحدة. وبدخوله في حيّز النفي أو النهي يتعيّن عدم إرادة قيد الوحدة بها. فوظيفة السياق تجريد النكرة عن قيد الوحدة.

فإذا جرّدت تهيّأت لقبول الاستيعاب الشموليّ عن طريق مقدمات الحكمة في النكرة.

قوله: «وقوع النكرة»:

اسم الجنس المنوّن، وتنوينه قيد للوحدة.

قوله: «بصورةٍ عرضيةٍ»:
أي: شموليّة لا بدليّة.

الثاني: ما ذكره صاحب الكفاية - رحمه الله - من أنّ الشمولية ليست مدلولاً لفظياً، وإنما هي بدلالة عقلية؛ لأنّ النهي يستدعي إعدام متعلّقه، والنكرة لا تنعدم ما دام هناك فرد واحد.

غير أنّ هذه الدلالة العقلية إنّما تُعيّن طريقة امثال النهي، وأنّ امثاله لا يتحقّق إلاّ بترك جميع أفراد الطبيعة، ولا تثبت الشمولية - بمعنى تعدّد الحكم والتحريم - بعدد تلك الأفراد، كما هو واضح. [١٢٣]

المفاهيم

تعريف المفهوم:

لا شكّ في أنّ المفهوم مدلول التزاميّ للكلام، ولا شكّ أيضاً في أنّه ليس كلّ مدلولٍ التزاميّ يعتبر مفهوماً بالمصطلح الأصولي.

ومن هنا احتجنا إلى تعريفٍ يميّز المفهوم عن بقية المدلولات الالتزامية.

وقد ذكر المحقّق النائيني - رحمه الله - بهذا الصدد: أنّ المفهوم هو اللازم البين مطلقاً، أو اللازم البين بالمعنى الأخصّ في مصطلح المنطقة.^١

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٢٢-١٢٣

كان الكلام في تعريف الشمولية المحسوسة بالوجدان في النكرة في سياق النفي أو النهي. وكان التخريج الأول أنها تستفاد بقرينة الحكمة والإطلاق، ودور السياق رفع المانع.

النظرية الثانية: ما ذكره الآخوند من أن الشمولية ليست من سنخ الدلالات اللفظية عمومًا أو إطلاقًا. بل من سنخ الدلالات العقلية؛ لأن النكرة إذا وقعت في مورد النهي - كقولك: «لا تكرم فاسقًا» - استدعى الزجر عن متعلقه. وهذا يعني أنه لا بدّ من إعدام المتعلق. وإعدام المتعلق لا يمكن تحقيقه في مقام الامتثال إلا بترك إكرام جميع أفراد الطبيعة؛ إذ الطبيعي يوجد بفرد ويعدم بعدم جميع أفرادها.

فالنهي يدل على الزجر عن الطبيعة. فيقول العقل: لا يمكن امتثال هذا النهي إلا بترك جميع أفراد الطبيعة. فيكون الاستيعاب مستفادًا من دلالة عقلية. وهكذا في موارد النفي - كقولك: «لا رجل في الدار» -؛ فإن السالبة الكلية لا تصدق إلا بفرض عدم جميع أفراد الطبيعة.

مناقشة النظرية الثانية: هذه الدلالة العقلية لا تفسّر الشمولية في مرحلة ما قبل الامتثال - كالجعل أو المجعول -. وإنما تبين لنا طريقة الامتثال، وأنه لا يتحقق إلا بترك جميع أفراد الطبيعة. ونحن نبحت في وجود استيعاب في رتبة سابقة على عالم الامتثال؛ إذ عالم الامتثال مرتبط بعالم الجعل أو المجعول. فلا

بد من ثبوت المبرّر لاشتغال عهدة المكلف بالاستيعاب الشموليّ حتى يُقال في مقام الامتثال: لا بدّ من ترك جميع الطبيعة.

فهناك استيعاب في رتبة سابقة بغض النظر عن عالم الامتثال.

التعليقة الأولى: عرض المصنف مطلب الآخوند في عرض الاتجاه الأوّل، وهو التمسك بالإطلاق. ولكنّا إذا راجعنا كلام الآخوند في بحث النكرة في سياق النفي والنهي وجدنا أنّه ذكرها من أدوات العموم، وأنّ الاستيعاب الشموليّ فيها من قبيل استيعاب العامّ. وليس الاستيعاب بالدلالة العقليّة. غايته أنّه ذكر العموم في باب النكرة في سياق النفي أو النهي يحتاج إلى إجراء مقدمات الحكمة في المدخول؛ لأنّ أداة العموم موضوعة لاستيعاب ما يُراد من مدخولها. فيكون الاستيعاب بدال لفظي لا بقرينة عقليّة. فما يظهر من المصنف أنّ الآخوند على عدم الحاجة إلى الدال اللفظي والإطلاق ليس كما ينبغي.

التعليقة الثانية: ما أشار إليه في تقريراته^١ من أنّ الاستغراق في النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي أهو من شؤون ورود النكرة في سياق النفي أو النهي؟ أم من شؤون كون المورد موردًا للنفي أو النهي؟ حتى لو تعلقت بالمعرفة. فأفاد في التقريرات أنّ الاستغراق من شؤون كون المورد موردًا للنفي أو النهي. فحتى لو كان مدخولهما معرفة استفيد الاستغراق، نظير: «لا تكرم الفاسق»؛ فإنّ ما نشعره بالوجدان: استغراق حرمة إكرام الفاسق كما هو المستفاد من

^١ تقارير حسن عبد الساتر: ج ٧: ص ٨٠

«لا تكرم فاسقًا». فلاستغراق من شؤون المورد، لا من شؤون كون المورد مورد النكرة.

التعليقة الثالثة: الاستغراق الذي أفاد الآخوند كونه بالدلالة العقلية ليس الاستغراق يكون للنكرة في مورد النفي أو النهي.

فلآخوند كلامان في موضعين: كلام في النكرة الواقعة في سياق النهي، وقد بينا أن استيعابه من باب دلالة السياق على العموم. وكلام في جميع موارد النهي. فقال في الثاني: امتثال النهي لا يتحقق إلا بعدم جميع الأفراد، وامتثال الأمر بالبدلية فيكفي فيه إيجاد فرد واحد. ولا علاقة لهذا الكلام بالنكرة في سياق النفي أو النهي. والمراد بالنكرة هي المطعّمة بقيد الوحدة. وليس البحث في مطلق النكرة. ولذا قيّد المصنف في تقريراته النكرة بهذا القيد.^١

دخل الأعلام بعد هذا في أبحاث مهمة، كجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص المتصل أو المنفصل. وهي عماد بحث العموم، وتركه المصنف، وإن أشار في بحث التعارض إلى بعض الجزئيات. ولذا أقحم السيد الشاهرودي هذه المطالب في صياغته الثانية للكتاب.

المفاهيم:

الكلام في المفهوم في عدة مطالب:

المطلب الأول: إطلاقات "المفهوم" في كلماتهم

١- المعنى العرفي لـ "المفهوم"، والمراد به المقصود المستكشف من الكلام.

^١ البحوث: ج ٣: ص ٤٣٣

٢- الصورة الذهنية في وعاء الذهن، في قبال المصداق الخارجي. وهو الإطلاق المتعارف في المنطق والفلسفة.

٣- المفهوم باصطلاح الأصوليين، والمراد به سنخ خاص من المدلول الالتزامي للكلام. فيقال: إنَّ للكلام منطوقاً ومفهوماً.

ومعرفة المفهوم تتوقف على معرفة المنطوق، والمراد بالمنطوق في كلماتهم - كما أفاد السيد الخوئي^١ - ليس خصوص ما يُستفاد بالمدلول المطابقي الوضعي، بل هو أعم منه، فيشمل موارد ثلاثة:

أ. ما يُستفاد من المدلول المطابقي الوضعي كقولك: «رأيت أسداً» وأردت الحيوان المفترس.

ب. ما يُستفاد من القرائن العامة كمقدمات الحكمة في باب الإطلاق، كاستفادة وجوب إكرام العالم الفاسق من: «أكرم العالم».

ت. ما يُستفاد من القرائن الخاصة على المجاز، كقولك: «رأيت أسداً يرمي».

وفي قبال هذه الثلاثة المدلول الالتزامي. والمدليل الالتزامية متعددة، منها:

أ. ما يستفاد بالأولوية، كقوله - تعالى -: ﴿وَلَا تَقْل لَهَا أَفٍ﴾ الدال التزاماً على حرمة الضرب، وكقولك: «أكرم ابن العالم» الدال التزاماً على وجوب إكرام العالم نفسه.

^١ الموسوعة: ج ٤٦: ص ١٩٢

ب. ما يُستفاد بالعقل. وهو ما نبخته في الملازمة، كإقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده العام أو الخاص. كاستفادة حرمة ترك الحج، أو السفر المانع من الحج، من قولك: «يجب عليك الحج». وكإقتضاء النهي عن المعاملة للفساد.

ت. ما يكون في الشرط؛ فإنّ الجملة الشرطية بالمنطوق تدل على الثبوت عند الثبوت، وبالمفهوم على الانتفاء عند الانتفاء.

وليس المفهوم باصطلاح الأصوليّ مطلق هذه المداليل الالتزاميّة، بل سنخ خاصّ منها، وهو النحو الثالث.

المطلب الثاني: ضابطة المفهوم

اختلف الأعلام في إعطاء ضابطة المفهوم بحيث يدخل ما يُبحث عنه ويخرج ما سواه، وإنّ اتفقوا على المصاديق.

والكلام في مقامات ثلاثة: تعريف المفهوم، وضابط المفهوم، والجمل التي ادّعي ثبوت المفهوم لها.

المطلب الأوّل: المقام الأوّل: تعريف النائي

وقسّم المناطقة اللازم إلى البيّن وإلى غير البيّن. والأوّل ما لا يحتاج إلى واسطة خارجيّة للانتقال من الملزوم إلى اللازم. والثاني يحتاج إلى واسطة خارجيّة. ثم البيّن ينقسم إلى البيّن بالمعنى الأخصّ وإلى البيّن بالمعنى الأعمّ، والمراد بالأوّل ما كفى تصوّر الملزوم فيه للانتقال إلى اللازم، وبالثاني ما يتوقف الانتقال فيه إلى اللازم على تصوّر الملزوم والنسبة بين الملزوم واللازم.

ويظهر من الميرزا النائني^١ ما لا يتناسب مع اصطلاح المنطقيين؛ فإنه قسم
البين إلى الأعم والأخص. ومراده بالأخص ما لا يحتاج إلى مقدمة وواسطة
خارجية، وهو ما يُطلق عليه: "البين مطلقاً" عند المنطقيين. والبين بالمعنى
الأعم ما يحتاج إلى واسطة خارجية المعبر عنه عند المنطقيين غير البين.
فعرّف المفهوم بأنه اللازم البين بالمعنى الأخص.
وقرّر المصنف مطلب الميرزا بنحو لا يخلو من تشويش؛ حيث إنه قيّد المصطلح
بمصطلح المنطقيين، والحال أنّ اصطلاح النائني مختلف عن اصطلاحهم.
ومن هنا يندفع إشكال السيد الخوئي والمصنف^٢ على النائني؛ حيث ناقشاه
بأنّ المفهوم لا ينحصر في البين بالمعنى الأخص عند المنطقيين.

^١ الفوائد: ج ١: ص ٤٧٧

^٢ البحوث: ج ٣: ص ١٣٨

فالأولى أن يقال: إنّ المدلول الالتزامي: تارة يكون متفرّعاً على خصوصية الموضوع في القضية المدلولة للكلام بالمطابقة على نحو يزول باستبداله بموضوع آخر.

وأخرى يكون متفرّعاً على خصوصية المحمول بهذا النحو.

وثالثة يكون متفرّعاً على خصوصية الربط القائم بين طرفي القضية؛ على نحو يكون محفوظاً ولو تبدّل كلا الطرفين.

فقولنا: «إذا زارك ابن كريم وجب احترامه» يدلّ التزاماً على وجوب [١٢٤] احترام الكريم نفسه عند زيارته، وعلى وجوب تهيئة المقدمات التي يتوقف عليها احترام الابن الزائر، وعلى أنّه لا يجب الاحترام المذكور في حالة عدم الزيارة.

والمدلول الأول مرتبط بالموضوع، فلو بدّلنا "ابن الكريم" بـ "اليتيم" -مثلاً- لم يكن له هذا المدلول.

والمدلول الثاني مرتبط بالمحمول وهو الوجوب، فلو بدّلناه بالإباحة لم يكن له هذا المدلول.

والمدلول الثالث متفرّع على الربط الخاصّ بين الجزاء والشرط، ومهما غيّرنا من الشرط والجزاء يظلّ المدلول الثالث بروحه ثابتاً معيّراً عن انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط، وإن كان التغير ينعكس عليه، فيغيّر من مفرداته تبعاً لما يحدث في المنطوق من تغيّر في المفردات.

وهذا هو المفهوم، لكن على أن يتضمّن انتفاء طبيعيّ الحكم، لا شخص الحكم المدلول عليه بالخطاب؛ تمييزاً للمفهوم عن قاعدة احترازية القيود التي تقتضي انتفاء شخص الحكم بانتفاء القيد.^١

ذكرنا أنّ المحقق النائي عرف المفهوم بأنّه المدلول الالتزاميّ البيّن الذي لا يحتاج إلى واسطة خارجيّة.

إشكال: اعترض المصنف على المحقق النائي بأنّ ما أفاده خلاف ما هو موجود في كلماتهم في بحث المفاهيم؛ إذ نراهم استدلوا على لازم الجملة الشرطيّة -التي هي أوضح موارد المفهوم- بمسألة عقليّة. ووجود هذه الاستدلالات العقلية يكشف عن كون الانتقال من الملزوم إلى اللازم غير بيّن؛ لأنّ اللازم البيّن لا يحتاج إلى دليل وواسطة خارجيّة. بل يكفي تصوّر الملزوم واللازم والنسبة للإذعان باللازم.

الجواب عن الإشكال: البحوث اللغويّة ذات طابعين: أصل إثبات الظاهرة اللغويّة. تحليل الظاهرة اللغويّة تحليلاً صناعياً علمياً. وقد نبهنا على ذلك في

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٢٣-١٢٤

أول مباحث الألفاظ. فنجد دلالة صيغة الأمر مثلاً على الوجوب أمراً واضحاً، وهو من قبيل اللازم البين للصيغة. ولكنّ تحليل هذه الظاهرة يحتاج إلى أبحاث تفصيليّة وبراهين وأدلة.

وهكذا في المعاني الحرفيّة؛ فإنّا بالوجدان نجد الفرق بين المفهومين الاسمي والحرفي، ولكنّ مقام التحليل يقتضي تدقيقاً وتحقيقاً.

وقد يُقال إنّ مقامنا من هذا القبيل. فمن يسمع الجملة الشرطية ينتقل إلى اللازم دون حالة منتظرة. ولكنّ تحليل هذا الانتقال يحتاج إلى تحليل وتحقيق.

المطلب الأول: المقام الثاني: تعريف المصنف

المفهوم هو سنخ خاصّ من المداليل الالتزاميّة، يكون ناشئاً من ربط خاصّ بين جزأين. فبسبب وجود ربط خاص في المنطوق حصل المدلول الالتزاميّ المسمّى بـ "المفهوم".

بيانه أنّا إذا جئنا إلى القضية فتارة يكون المدلول الالتزاميّ متفرّعاً على خصوصيّة في الموضوع بحيث لو استبدلنا الموضوع لم يثبت هذا المدلول الالتزاميّ. وأخرى يكون في المحمول بحيث لو استبدلنا لم يثبت. ثالثة يكون ناشئاً من ربط خاص بين الموضوع وبين المحمول بغضّ عن الموضوع والمحمول. وهذا السنخ الثالث هو المسمى بالمفهوم.

مثاله كما إذا قيل: «إذا زارك ابن الكريم وجب احترامه».

فإذا وضعنا يدنا على الموضوع -وهو «زارك ابن الكريم»- كانت له خصوصية أوجبت حصول مدلول التزامي له وهو إكرام نفس الكريم. وإذا استبدلنا "ابن الكريم" بالفقير زال هذا المدلول الالتزامي.

وإذا وضعنا اليد على المحمول دل على وجوب تهيئة مقدمات الإكرام بالالتزام. فإذا استبدلناه باستحباب الإكرام زال هذا المدلول الالتزامي.

وإذا وضعنا يدنا على الربط الخاص بين الشرط وبين جزائه، مفاده انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، بغض النظر عن الشرط ما هو؟ والجزاء ما هو؟ إذ الربط يبقى مهما أبدلنا الشرط أو الجزاء. والمدلول الالتزامي الحاصل من هذا هو المفهوم. ولا بدّ من أن يكون موجباً لانتفاء طبعي الحكم تفريقاً بينه وبين قاعدة احترازية القيود.

فالمفهوم هو: «الدلالة الالتزامية المتفرعة على ربط خاص الموجب لانتفاء طبعي الحكم».

إشكال: مقتضى تفسيركم للمفهوم بحصوله من الربط الخاص يُنقض عليه بالقضية الشرطية المنقّحة للموضوع كقولك: «إذا رُزقت ولدًا فاختنه».

وكذا الوصف إن بنينا على وجود مفهوم له، يُنقض بالوصف الغالبي.

الجواب: المدعى في المقام حصول المدلول الالتزامي من الربط الخاص. وهو غير منحفظ في موارد الجملة الشرطية المسوقة لبيان الموضوع.

المطلب الثاني: ضابطة المفهوم

الضابطة المشهورة:

هناك ضابطة مشهورة للمفهوم نقدّمها، وهي قائمة على خصوصيات أربع:
اللزوم الترتيبي العليّ الانحصاريّ. ولا بد من بيان القيود الأربعة:

اللزوم: المراد باللزوم ما يُقابل الاتفاق. فالرابطة بين شيئين تارة اتفائيّة وأخرى
لزوميّة. وللعلاقة اللزوميّة أربعة موارد:

أ. علاقة العليّة، بأن يكون الشرط علّة للجزء. كما إذا قيل: «إذا سرت
النار في الحديد تمدّد».

ب. علاقة المعلويّة، بأن يكون الشرط معلولاً للجزء. كما إذا قيل:
«إذا تمدّدت الحديدة فالنار سارية فيها».

ت. كون الشرط والجزء معلولين لعلّة ثالثة، كما إذا فرضنا أنّ التمدد
والحرارة معلولان لعلّة واحدة.

ث. علاقة التضاييف، كقولك: «إذا كان زيد أباً لعمرى كان عمرو ابناً
لزيد».

الترتيبيّ: يخرج بهذا القيد معلولي العلة الواحدة والتضاييف؛ حيث ليس بينهما
ترتب. والترتب إنّما يكون في مورد عدم وجود العرضيّة بينهما. والمتضائفان
متكافئان. والمعلولان لعلّة واحدة متكافئان.

العليّ: يخرج الترتيبي المعلويّ. فلا بد من كون الشرط علّة للجزء.

وقد تطرق السيد الحكيم في بحث المفاهيم من حقائقه لأنواع الترتب الستة:
١- الترتب العليّ: ما كان المتقدم فاعلاً مستقلاً بالتأثير بحيث يكون الطرف
الأول علة للطرف الثاني.

- ٢- الترتب الطبعي: أن يكون الطرف الأول علة ناقصة للطرف الثاني.
- ٣- الترتب الزماني: كالترتب الحاصل بين السابق واللاحق زماناً.
- ٤- الترتب الحسي: بلحاظ المكان، كتقدم الإمام على المأموم.
- ٥- الترتب العقلي: كتقدم الجنس على النوع؛ لأنّ النوع هو الجنس بشرط الفصل.

٦- الترتب بالشرف: كالنبي -صلى الله عليه وآله- المتقدم بالشرف على باقي الأنبياء.

الانحصاري: العلة تارة منحصرة وأخرى لها بديل. وما يكون سبباً للمفهوم هو العلة المنحصرة، وإلا لما أفضى انتفاء العلة إلى انتفاء المعلول.

وأمكن الاختصار بالقول بالعلية الانحصاريّة؛ لتضمّن اللزوم الترتبي فيه. وإنّما نذكر الخصوصيّات الأربع في مقام التعليم.

هذا ما بنى عليه المشهور. ولكنّ المصنف لم يقبل تضيق المطلب بهذه القيود.

ضابط المفهوم:

ونريد الآن أن نعرف الربط المخصوص الذي يؤخذ في المنطوق ويكون منتجاً للمفهوم.

وتوضيح ذلك أننا: إذا أخذنا الجملة الشرطية كمثالٍ للقضايا التي يبحث عن ضابط ثبوت المفهوم لها، نجد أنّ لها مدلولاً تصوّرياً ومدلولاً تصديقيّاً.

وحيثما نفترض المفهوم للجملة الشرطية: تارةً نفترضه على مستوى مدلولها التصوّري، بمعنى أنّ الضابط الذي به يثبت المفهوم يكون داخلاً في المدلول التصوّري للجملة. وأخرى نفترضه على مستوى مدلولها التصديقي، بمعنى أنّ الضابط الذي به يثبت المفهوم لا يكون مدلولاً عليه بدلالةٍ تصوّرية، بل [١٢٥] بدلالةٍ تصديقية.

أمّا الضابط لإفادة المفهوم في مرحلة المدلول التصوّري فهو أن يكون الربط المدلول عليه بالأداة أو الهيئة في هذه المرحلة من النوع الذي يستلزم الانتفاء عند الانتفاء؛ لأنّ ربط قضيةٍ أو حادثةٍ بقضيةٍ أو حادثةٍ أخرى إذا أردنا أن نعبر عنه بمعنى اسميّ وجدنا بالإمكان التعبير عنه بشكلين:

فنقول تارةً: زيارة شخصٍ للإنسان تستلزم أو توجد وجوب إكرامه.

ونقول أخرى: إنَّ وجوب إكرام شخصٍ يتوقف على زيارته، أو هو معلق على فرض الزيارة وملتصق بها.

ففي القول الأول استعملنا معنى الاستلزام، وفي القول الثاني استعملنا معنى التوقف والتعليق والالتصاق. والمعنى الأول لا يدلّ التزامًا على الانتفاء عند الانتفاء، والثاني يدلّ عليه.

فلكي تكون الجملة الشرطية -مثلاً- مشتملةً في مرحلة المدلول التصوري على ضابط إفادة المفهوم لا بدّ أن تكون دالةً على ربط الجزء بالشرط بما هو معنى حرفيّ موازٍ للمعنى الاسميّ للتوقف والالتصاق، لا على الربط بما هو معنى حرفيّ موازٍ للمعنى الاسميّ لاستلزام الشرط للجزء.

ولا بدّ -إضافةً إلى ذلك- أن يكون المرتبط على نحو التوقف والالتصاق طبيعيّ الوجوب، لا وجوبًا خاصًا، وإلاّ لم يقتضِ التوقف إلاّ انتفاء ذلك الوجوب الخاصّ. وهذا القدر من الانتفاء يتحقّق بنفس قاعدة احترازية القيود ولو لم نفترض مفهومًا.

وإذا ثبتت دلالة الجملة في مرحلة المدلول التصوري على النسبة التوقّفية والالتصاقية ثبت المفهوم، ولو لم يثبت كون الشرط علّةً للجزء أو جزءً علّةً له، بل ولو لم يثبت اللزوم إطلاقًا وكان التوقف لمجرّد صدفة. [١٢٦...]

مورد الخلاف في ضابط المفهوم

ثم إنَّ المحقّق العراقيّ - رحمه الله - ذهب إلى أنّه لا خلاف في أنّ جميع الجمل
[١٢٧] التي تكلم العلماء عن دلالتها على المفهوم تدلّ على الربط الخاصّ
المستدعي للانتفاء عند الانتفاء، أي على التوقّف؛ وذلك بدليل أنّ الكلّ
متفقون على انتفاء شخص الحكم بانتفاء القيد شرطاً أو وصفاً، وإنّما اختلفوا
في انتفاء طبيعيّ الحكم. فلولا اتّفاقهم على أنّ الجملة تدلّ على الربط الخاصّ
المذكور كما تسالموا على انتفاء الحكم - ولو شخصاً - بانتفاء القيد.

وعلى هذا الأساس فالبحث في إثبات المفهوم في مقابل المنكرين له ينحصر
في مدى إمكان إثبات أنّ طرف الربط الخاصّ المذكور ليس هو شخص
الحكم، بل طبيعيّ ليكون هذا الربط مستدعيّاً لانتفاء الطبيعيّ بانتفاء القيد.
وإمكان إثبات ذلك مرهون بإجراء الإطلاق وقرينة الحكمة في مفاد هيئة
الجزاء ونحوها ممّا يدلّ على الحكم في القضية.

وهكذا يعود البحث في ثبوت المفهوم لجملة «إذا كان الإنسان عالماً فأكرمه»
أو لجملة «أكرم الإنسان العالم» إلى أنّه هل يجري الإطلاق في مفاد «أكرم»
في الجملتين لإثبات أنّ المعلق على الشرط أو الوصف طبيعيّ الحكم؟ أو لا؟
ونسَمّي هذا بمسلك المحقّق العراقيّ في إثبات المفهوم.^١

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٢٤-١٢٧

ضابطة المصنف:

ذكرنا في البحث السابق أنّ المفهوم هو سنخ من الدلالة الالتزامية مستفاد من الربط الخاصّ، وبهذا الربط يتحقق الانتفاء عند الانتفاء. والآن نبحث ضابط المفهوم لنجد هويّة هذا الربط المفهوم وتحديدده الذي يُنتج المفهوم وهذه الدلالة الالتزامية.

إذا جئنا إلى كلّ جملة وجدنا لها مدلولاً تصويرياً ناشئاً من الوضع، ومدلولاً تصديقيّاً ناشئاً من غير الوضع. فعندما نقول: الجملة الشرطية لها مفهوم تارة يفرض كونه على مستوى المدلول التصوريّ وأخرى على مستوى المدلول التصديقيّ. فهنا تصوّران لاستفادة المفهوم:

١ - المفهوم للجملة الشرطية بلحاظ المدلول التصوريّ، فالمدعى أنّ الضابط الذي يولّد لنا المفهوم الذي هو الربط الخاصّ يكون داخلاً في الجملة بما لها من مدلول تصوريّ. فإذا لاحظنا المدلول التصوريّ وُجد فيه ذاك الربط الذي به حصل الانتفاء عند الانتفاء. فسيكون المفهوم من نتاج الربط الكامن في المدلول التصوريّ.

٢ - المفهوم للجملة الشرطية بلحاظ المدلول التصديقيّ، فإذا لاحظنا المدلول التصوريّ للجملة رأيناه خلواً عن الضابط، وإنّما نشأ بلحاظ المدلول التصديقيّ. فلا يكون المفهوم من نتاج المدلول التصوريّ للمنطوق بل التصديقيّ.

استفادة المفهوم من المدلول التصوريّ

إِذَا أُنْ يُدَّعَى أَنَّهُ مِنْ وَضْعِ أَدَاةِ الشَّرْطِ، وَإِذَا أُنْ يُدَّعَى أَنَّهُ مِنْ وَضْعِ الْهَيْئَةِ التَّرَكِيبِيَّةِ لِلجُمْلَةِ الشَّرْطِيَّةِ.

وَلَا إِشْكَالٌ فِي أَنَّ هُنَاكَ رِبْطًا بَيْنَ حَادِثَتَيْنِ فِي قَوْلِكَ: «إِذَا جَاءَكَ زَيْدٌ فَآكْرَمْهُ». فَمَا سَنُخْ هَذَا الرِّبْطَ؟ وَمَا هُوَ الْمَوَازِي لِهَذَا الْمَعْنَى الْحَرْفِيِّ فِي الْمَعْنَى الْأَسْمِيَّةِ؟ اِحْتِمَالَانِ:

١- مَا يَسْمَى بِالِاسْتِلْزَامِ. فَمَرْجِعُ الْقَضِيَّةِ إِلَى أَنَّ مَجِيءَ زَيْدٍ يَسْتَلْزِمُ وَجُوبَ إِكْرَامِهِ وَيُوجِدُ وَجُوبَهُ.

٢- مَا يَسْمَى بِالتَّعْلِيقِ وَالتَّوَقُّفِ. فَمَرْجِعُ الْقَضِيَّةِ إِلَى أَنَّ وَجُوبَ إِكْرَامِ زَيْدٍ يَتَوَقَّفُ عَلَى مَجِيئِهِ. فَتَكُونُ أَدَاةُ الشَّرْطِ أَوْ الْهَيْئَةُ مَوْضُوعَةً لِلنِّسْبَةِ التَّوَقُّفِيَّةِ. مُحْتِمَالَانِ. فَنَقُولُ: مَا هُوَ أَثَرُ كُلِّ مِنَ الْإِحْتِمَالَيْنِ؟ إِذَا جِئْنَا إِلَى فِكْرَةِ الْإِسْتِلْزَامِ وَجَدْنَا الْمَعْنَى سَنُخْ مَعْنَى لَا يُولِّدُ لَنَا الْمَفْهُومَ وَهُوَ ذَاكَ الْمَدْلُولُ الْإِلْتِزَامِيَّ الَّذِي يَعْبَرُ بِالِانْتِفَاءِ حِينَ الْإِنْتِفَاءِ؛ إِذْ غَايَةُ مَا يَقْتَضِيهِ الْإِسْتِلْزَامُ أَنَّ الشَّرْطَ يَسْتَلْزِمُ الْجُزْءَ. وَأَمَّا أَنَّ الشَّرْطَ إِذَا انْتَفَى يَنْتَفِي الْجُزْءُ فَهُوَ سَاكِتٌ عَنْهُ. فَالنَّارُ تَسْتَلْزِمُ الْحَرَارَةَ، وَلَكِنَّ مَعْنَى ذَلِكَ لَيْسَ انْتِفَاءُ الْحَرَارَةِ بِانْتِفَاءِ النَّارِ. فَمَفَادُهَا الثَّبُوتُ عِنْدَ الثَّبُوتِ فَقَطْ، لَا الْإِنْتِفَاءُ عِنْدَ الْإِنْتِفَاءِ.

فَلَا بَدَّ مِنَ الْبَحْثِ فِي الْمَدْلُولِ التَّصْدِيقِيِّ لِاسْتِفَادَةِ الْإِنْتِفَاءِ عِنْدَ الْإِنْتِفَاءِ. وَأَمَّا الْإِحْتِمَالُ الثَّانِي فَيَفِيدُ الْإِنْتِفَاءَ عِنْدَ الْإِنْتِفَاءِ وَالثَّبُوتَ عِنْدَ الثَّبُوتِ؛ لِأَنَّ مَعْنَى التَّعْلِيقِ أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ ثَبُوتُ وَجُوبِ الْإِكْرَامِ إِلَّا بِالْمَجِيءِ. وَلَوْ ثَبِتَ وَجُوبُ الْإِكْرَامِ بِغَيْرِ مَجِيءٍ لَكَانَ خَلْفَ التَّوَقُّفِ.

فالتوقّف والتعليق يقتضي الانتفاء عند الانتفاء.

فإن كان المدلول الوضعيّ لأداة الشرط أو الهيئة لثبت المفهوم بالمدلول الوضعيّ.

نعم. نتكلم الآن عن العنصر الأوّل وهو الربط الخاصّ. وهناك عنصر آخر لا بدّ من توقّره، وهو كون المتوقّف والمعلّق طبيعيّ الحكم، لا سنخًا خاصًا من الحكم. ولو فرضنا أنّ المعلّق شخص الحكم لم يكن توقف شخص الحكم على هذا الشرط بمعنى انتفاء الطبيعيّ عند انتفاء الشخص.

فإذا ثبتت دلالة الجملة الشرطيّة على النسبة التوقفية التعليقية ثبت المفهوم. ولا نحتاج إلى إتعاب النفس بما أفاده المشهور من وجود اللزوم الترتبيّ العليّ الانحصاريّ. بل حتى لو لم تكن هناك علاقة لزوميّة، بل كان ناشئًا من الصدفة الدائمة كفى ذلك. كما لا نحتاج إلى العليّة التامّة، بل كفانا جزء العلة. هذا كله على مستوى المدلول التصوريّ.

تنبيه:

ذكر المصنف في قوله: «ولا بدّ -إضافةً إلى ذلك-» إلى آخره أنّ انتفاء شخص الحكم يثبت بنفس قاعدة احترازيّة القيود ولو لم نفترض مفهومًا. وفي كلامه هذا احتمالان:

١- الربط الخاص المفضي إلى الانتفاء عند الانتفاء -الذي هو النسبة التوقفيّة- موجود في موارد احترازيّة القيود -وهي موارد الربط بين الحكم

وقيده-، ولا فرق بين هذه القاعدة وبين المفهوم إلا من حيث الطبيعيّ والشخص. فلو اكتفينا بالعنصر الأوّل لتحقيق بقاعدة احترازية القيود. وبناء على هذا الاحتمال لا حاجة لنا إلى البحث عن الربط الخاص؛ لأنّه من شؤون ربط الحكم بالقيود. وقاعدة احترازية القيود الناشئة من ربط الحكم بالقيود ثابتة في جميع الموارد بلا إشكال. فيتمخّض البحث من جهة ثبوت المفهوم وعدم ثبوته في طبيعيّ الحكم وعدمه. وسيأتينا أنّ إثبات طبيعيّ الحكم بالإطلاق. فنستطيع إثبات طبيعيّ المفهوم في جميع الجمل التي فيها احترازية القيود. ولا حاجة إلى البحث عن العنصر الأوّل في شيء من الجمل. وهذا كلام غريب، وهو ما يصرّ عليه المحقق العراقيّ. وسيأتي من المصنّف مناقشته. فليس هذا الاحتمال هو مراد المصنّف.

٢- المصنّف يتكلم عن العنصر الثاني بغضّ النظر عن العنصر الأوّل. فيقول: لو كان المراد إثبات شخص الحكم لوفت به قاعدة احترازية القيود بلا حاجة إلى استئناف بحث جديد في إثبات طبيعيّ الحكم. ولذا قال المحقق العراقيّ في نهاية الأفكار:

ومن هذا البيان ظهر أيضاً ان مركز التشاجر والنزاع في المقام في ثبوت المفهوم وعدمه [٤٧٠] لا بد وأن يكون ممخّضاً في ناحية عقد الحمل في القضية، في أنّ الحكم المنشأ في القضية الشرطيّة أو الوصفية أو غيرهما هل هو نسخ الحكم والطبيعة المطلقة منه؟ كي يلزمه انتفائه رأساً عن غير مورد وجود القيد. أو انه شخص الحكم أو الطبيعة المهملة؟ كيلا ينافي ثبوت شخص حكم آخر

في غير مورد وجود القيد. فكأن القائل بثبوت المفهوم للقضية يدعى ان الحكم المعلق في القضية اللفظية هو سنخ الحكم و الطبيعة المطلقة و القائل بعدم المفهوم يدعى خلافه و انه لا يدل عقد الحمل في القضية الا على الطبيعة المهملة، مع تسالم الفريقين في ظهور عقد الوضع في القضايا - اسمية كانت أم فعلية أو غيرهما - في كون القيود المأخوذة فيها بخصوصياتها دخيلة في ترتب الحكم كما هو ديدنهم في كلفة العناوين المأخوذة في الخطابات، حيث كان بنائهم على دخلها بخصوصياتها في ترتب الحكم لا بما أنها مرآة إلى امر آخر، و لا بما انها مصداق للجامع بينها و بين غيرها، لا انه كان مورد النزاع في ناحية عقد الوضع كما يظهر من الكفاية وغيرها.^١

وقال في المقالات:

وحيث عرفت ذلك فنقول: إنّ لمنكر المفهوم ليس إنكار هذه الجهة عن ظهور دخل عنوان مأخوذ في طيّ الخطاب بخصوصه في مضمون الخطاب، وإنّما إنكاره ممحّض في كون المضمون سنخا لا شخصا و إلا يلزمه عدم اقتضاء الخطاب انتفاء شخص الحكم أيضا بانتفاء هذا العنوان بخصوصه و لو من جهة احتمال عدم دخل خصوصيته في مضمون الخطاب شخصا أيضا كما لا يخفى.

^١ نهاية الأفكار: ج ٢: ص ٤٦٩ - ٤٧٠

وعليه فتمام مركز البحث بين المنكر و المثبت هو في مضمون الخطاب المعلق على العنوان بخصوصه بأنه هو السنخ أو الشخص.^١

وناقشة المصنف في البحوث فقال:

وهذا الذي أفاده (قده) لا يمكن المساعدة عليه؛ لأنَّ المطلوب من الركن الأول في باب المفاهيم أنَّ يكون الشرط علّة منحصرة للحكم في الجزاء حتى لو فرض أنَّ الحكم في الجزاء سنخ الحكم لا شخصه، و بتعبير أصح: المطلوب من الركن الأول في باب المفهوم أنَّ يكون الحكم في الجزاء ملتصقا بالشرط لو فرض أنَّ الجزاء سنخ الحكم فإنَّ كون الحكم في الجزاء ملتصقا بالشرط على تقدير كونه حكماً شخصياً امر مسلم و لكنه لا يفيد في اقتناص المفهوم ما دمننا نحتاج إلى الركن الثاني، فنحتاج في اقتناص المفهوم من الجملة إلى أنَّ يكون الحكم في الجزاء ملتصقا بالشرط على كل حال يعني حتى لو [١٤٨] فرض أنَّ الحكم يكون سنخ الحكم لا شخص الحكم، بينما غاية ما يستكشف من حمل المطلق على المقيد على تقدير إحراز وحدة حكمهما أنَّ هذا القيد علّة منحصرة لشخص هذا الحكم و شخص هذا الحكم يكون ملتصقا بالقيد، و لا تلازم بين القول بأنَّ الوصف و القيد علّة منحصرة لشخص الحكم- كما يستفاد من حمل المطلق على المقيد على تقدير وحدة الحكم- و بين القول بأنَّ الوصف و القيد علّة منحصرة لسنخ الحكم، فإنَّ هناك برهانا على

^١ المقالات: ج ١: ص ٣٩٧

أنَّ شخص الحكم لا بدَّ و أنَّ يكون له علة واحدة و موضوع واحد لا يأتي في سنخ الحكم، و البرهان: أنَّ الحكم انما يتشخص بالجعل مهما كانت له مجموعات متعددة، و من الواضح انه لا يمكن أنَّ يكون لجعل واحد موضوعان بينما يعقل أنَّ يكون لجعلين مستقلين موضوعان مستقلان.^١

استفادة المفهوم من المدلول التصديقيّ

قال أكثرهم أنَّ غاية ما يستفاد من المدلول التصوري الثبوت عند الثبوت، فلا بد من إثبات الانتفاء من الانتفاء في مرحلة المدلول التصديقيّ. ولا يمكن إثبات المفهوم في مرحلة المدلول التصديقيّ إلا إذا ثبت سنخ معنى يقتضيه، كالعلية التامة الانحصارية المستكشف بها التوقّف. وكذا جزء العلة المحصورة؛ لأنَّ الجزء ينتفي بانتفاء جزء علته.

فلا طريق إلى إثبات التوقّف مباشرةً. بل لا بد من التمسك بمعنى يستلزم التوقّف. فوقع البحث في إثبات التمامية وإثبات الانحصارية.

قوله: «لمجرّد صدفة»:

الصدفة اللزومية.

^١ البحث: ج ٣: ص ١٤٧-١٤٨

وأما على مستوى المدلول التصديقي للجملة فقد تكشف الجملة في هذه المرحلة عن معنى يبرهن على أنّ الشرط علّة منحصرة، أو جزء علّة منحصرة للجزء، وبذلك يثبت المفهوم.

وهذا من قبيل المحاولة الهادفة لإثبات المفهوم، تمسّكاً بالإطلاق الأحوالي للشرط، لإثبات كونه مؤثراً على أيّ حال، سواء سبقه شيء آخر أو لا. ثمّ لاستنتاج انحصار العلّة بالشرط من ذلك؛ إذ لو كانت للجزء علّة أخرى كما كان الشرط مؤثراً في حال سبق تلك العلّة؛ فإنّ هذا انتزاع للمفهوم من المدلول التصديقي؛ لأنّ الإطلاق الأحوالي للشرط مدلول لقرينة الحكمة، وقد تقدّم سابقاً أنّ قرينة الحكمة ذات مدلول تصديقي ولا تساهم في تكوين المدلول التصوري.

هذا ما ينبغي أن يقال في تحديد الضابط.

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

أحدهما: استفادة اللزوم العلّي الانحصاري.

والآخر: كون المعلق مطلق الحكم لا شخصه، ولا كلام لنا فعلاً في الركن الثاني.

وأما الركن الأول فالالتزام بركنَيْته غير صحيح؛ إذ يكفي في إثبات المفهوم - كما تقدّم - دلالة الجملة على الربط بنحو التوقّف ولو كان على سبيل الصدفة. [... ١٢٧ ...]

مفهوم الشرط:

ذهب المشهور إلى دلالة الجملة الشرطية على المفهوم، وقُرّب ذلك بعدّة وجوه:

الأول: دعوى دلالة الجملة الشرطية بالوضع على أنّ الشرط علّة منحصرة للجزاء، وذلك بشهادة التبادر.

وعلى الرغم من صحّة هذا التبادر اصطدمت الدعوى المذكورة بملاحظة، وهي: أنّها تؤدّي إلى افتراض التجوّز عند استعمال الجملة الشرطية في موارد [١٢٨] عدم الانحصار، وهو خلاف الوجدان، فكأنّه يوجد في الحقيقة وجدانان لا بدّ من التوفيق بينهما:

أحدهما: وجدان التبادر المدّعى في هذا الوجه.

والآخر: وجدان عدم الإحساس بالتجوّز عند استعمال الجملة الشرطية في حالات عدم الانحصار.^١

قلنا إنّ المفهوم تارة يكون ناتجاً عن ربط خاصّ في المدلول التصوريّ، وأخرى يكون ناشئاً من المدلول التصديقيّ. ووصلنا إلى الثاني. فإذا لم يكن لنا دليل على وضع الجملة أو الأداة للنسبة التوقفيّة فلا بدّ من البحث بلحاظ المدلول التصديقيّ. ويُبرهن في هذه المرحلة على ثبوت شيء لازمه النسبة التوقفية ككون الشرط علّة منحصرة للجزاء أو جزء العلة المنحصرة. فإنّ كان كذلك انتفى المعلول بانتفاء العلة أو جزء العلة؛ لأنّ المعلول يتوقف على جميع أجزاء العلة المنحصرة.

وهنا تارة يُراد التمسك بالإطلاق المنقّح للمدلول التصديقي لإثبات كون العلة علة تامّة، وأخرى يُراد التمسك بالإطلاق لإثبات الانحصار. فالكلام في مطلبين:

التمسك بالإطلاق لإثبات تامة العلة: نتمسك بالإطلاق الأحوالي للشرط، كما إذا قال المتكلم: «إذا جاءك زيد فأكرمه»؛ فإنّ الشرط مجيء زيد، وله إطلاق أحواليّ مقتضاه أنّ مجيء زيد سواء كان مقترناً بغيره أم لا كاف في ثبوت وجوب الإكرام. ومعناه أنّه المؤثّر في ثبوت الجزاء انضمّ إليه شيء آخر أم لا. فتمام العلة لوجوب الإكرام هو مجيء زيد. ولو كان هناك جزء آخر للعلة لوجب على المتكلم أن يردفه بالجزء الآخر فيقول: «إذا جاء زيد وكانت

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٢٦-١٢٨

بيده هدية فأكرمه». فنتمسك بالعلة لإثبات تمام الترتب واللزوم هذه العلة ولو كان جزء آخر لوجب تقييد الشرط بالواو. ومقتضى عدم التقييد بالواو أنّ هذا الشرط تمام العلة المؤثرة لإثبات الجزاء.

وهذا الإطلاق الأحوالي للشرط يسمّى عند بعضهم بالإطلاق الواويّ في قبال التقييد الواويّ. ومفاد الإطلاق الواويّ أنّ ما ذكر في الشرط تمام العلة في تحقق الجزاء.

التمسك بالإطلاق لإثبات انحصار العلة: لو كان لهذا الجزاء علة تامّة أخرى غير الشرط لصدقت قضيتان:

القضية الأولى: في حالة سبق تلك العلة البديلة - ككونه عالمًا - يكون المؤثر في الجزاء العلة السابقة؛ لما تنفّح في محله من أنّ المعلول إذا كانت له علتان تامّتان متبادلتان كان المؤثر العلة السابقة.

القضية الثانية: لو كان هناك علة بديلة لصدق أنّ المؤثر في المعلول على نحو جزء العلة عند اجتماع علتين التامّتين زماناً؛ إذ يستحيل نسبة التأثير إلى كلّ علة على حدة؛ لأنّ الواحد لا يصدر إلا عن الواحد.

فيمكن التمسك بالإطلاق الأحوالي للشرط لإثبات الانحصار، فيقال: مقتضى الإطلاق الأحوالي للشرط أنّ الشرط هو المؤثر في وجوب الإكرام سواء سبقه شيء آخر أم لا. ولو وُجدت العلة البديلة لكان المؤثر في فرض السبق العلة البديلة.

وهذا يقتضي الانحصار؛ إذ لو لم يكن علةً منحصرة لوجب تقييد الشرط بأن لا يسبقه الشيء.

وكذا مقتضى الإطلاق الأحواليّ أنّ الشرط متى تحقق كان المؤثر في الجزاء سواء اقترن به شيء آخر أم لا. وحيث إنّ مقتضى هذا الإطلاق أنّ تمام المؤثر هو المجيء حتى مع فرض الاقتران، نكتشف أنّ الآخر ليس علة بديلة. وهناك تصوير آخر للإطلاق لإثبات الانحصار، وهو أنّ نتمسك بالإطلاق الأوّليّ، بأنّ يُقال: لو وُجدت العلة البديلة لقال المتكلم: «إذا جاءك زيد أو كان عالمًا فأكرمه». فوجود العلة البديلة يحتاج إلى مؤنة إثباتية وهو الإتيان بـ "أو". ومقتضى عدم الإتيان بها التمسك بالإطلاق الأوّليّ في مقابل التقييد الأوّليّ.

وينبغي أن يُعلم أنّنا نُجري الإطلاق لإثبات تمامية العلة أو إثبات الانحصار، وإلا فاصل التأثير واللزوم فهو مفروغ عنه لنكتة تفريع الجزاء على الشرط. وإنما نريد الانطلاق من المؤثرية إلى التمامية أو الانحصار.

وظاهر عبارة المصنف أنّه يقرر الانحصار دون التمامية، ولعله لا يهمله على مبانيه إثبات التمامية؛ لأنّ جزء العلة المنحصرة يصدق فيه التوقّف. وإنما يحتاج إلى إثبات التمامية المشهور.

وقد تعرض النائي لهذا.^١

مفهوم الشرط

^١ الفوائد: ج ١: ص ٤٨١

تعرض المصنف لهذا المطلب في تقريراته.^١ والأبحاث التي نبحثها الآن كلها صغروية، أمّا كبرى ظهور الجملة في الربط الخاصّ المساق للانتفاء عند الانتفاء فهي داخلة في كبرى حجية الظهور المفهوميّ. ولا إشكال في حجية هذا الظهور على مستوى الكبرى. وإنّما النزاع كلّ في تنقيح صغرى هذا الظهور: أيتّوي منطوق الشرط على الربط الخاصّ لإثبات الانتفاء عند الانتفاء؟

فكلّ البحث في واجديّة الجملة لهذه الضابطة. وقد اختلف الأعلام في دلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم؛ فذهب المشهور إلى دلالتها على المفهوم، وخالف في ذلك جمع كالحرّ العاملي في فوائده الطوسيّة؛ حيث سرد آيات كثيرة لإثبات أنّها لا يوجد فيها مفهوم. واختار جمع من الأصوليين عدم دلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم - كالآخوند في الكفاية والشيخ عبد الكريم الحائري في درر الفوائد وكذا بعض علماء قم كالسيد الخميني وغيره - وللمحقق الأصفهاني إشكال في ذلك. والسيد الصدر يقول: أنكر بعض هؤلاء المفهوم في الأصول وتمسك به كثيراً في الفقه. وقد بينا في الكفاية أنّ إنكار مفهوم الجملة الشرطيّة لعدم إحراز الكبرى الكلية قد نرفع اليد عنه لأجل بعض الخصوصيّات في مقام التطبيق.

^١ البحوث: ج ٣: ص ١٣٨

وأياً ما كان فذكر المصنف أنّ هنا خمس تقريبات يمكن عرضها لإثبات دلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم:

التقريب الأوّل: ما يظهر من كلمات صاحب القوانين من أنّ الجملة الشرطيّة تدلّ على المفهوم بالوضع. فوضع الواضع الجملة الشرطية هيئةً أو أداة الشرط لبيان أنّ الشرط علةٌ منحصرة للجزاء. ودليلنا التبادر؛ فإنّ المتبادر إلى أذهان أهل اللغة من سماع الجملة الشرطيّة: الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء. وليس هذا إلا لأنّ الشرط في الجملة الشرطيّة علة منحصرة للجزاء ببركة الوضع.

الإشكال على التقريب الأوّل: استشكل صاحب الفصول ومن بعده كلام المحقق القميّ بأنّ هناك منبهاً على بطلان دعوى صحة التبادر الحاقّي؛ إذ لو كانت الجملة الشرطية تدل على المفهوم بدلالاتها على أنّ الشرط علة منحصرة للجزاء بالوضع للزم من ذلك التجوّز في موارد استعمال الجملة الشرطيّة في موارد عدم الانحصار. كما إذا قال: «إذا خفي الأذان فقصر وإذا توارت الجدران فقصر». وهذا باطل بالوجدان العرفي الارتكازي. فلا نرى فرقاً بين العلة المنحصرة وبين العلة غير المنحصرة. فلا نرى فرقاً بين: «إذا أشرقت الشمس فالنهار موجود» وبين «إذا أشرقت الشمس فالحرارة موجودة».

فكأنّ هنا وجدانين لا بد من التوفيق بينهما:

الوجدان الأوّل: تبادر الانتفاء عند الانتفاء من سماع الجملة الشرطيّة.

الوجدان الثاني: لا نشعر بالمجازيّة في موارد العلة البديلة.

فلا بد من التوفيق بين الوجدانين. فرجّح الآخوند الوجدان الثاني فأنكر مفهوم
الجملة الشرطيّة.

الثاني: دعوى دلالة الجملة الشرطية على اللزوم وضعًا، وعلى كونه لزومًا علّيًا انحصاريًا بالانصراف؛ لأنه أكمل أفراد اللزوم.

ولوحظ على ذلك: أنّ الأكملية لا توجب الانصراف، وأنّ الاستلزام في فرض الانحصار ليس بأقوى منه في فرض عدم الانحصار.

الثالث: دعوى دلالة الأداة على الربط اللزومي وضعًا، ودلالة تفريع الجزء على الشرط في الكلام على تفرّعه عنه ثبوتًا، وكون الشرط علّة تامّة له؛ لأصالة التطابق بين مقام الإثبات والكلام ومقام الثبوت والواقع، ودلالة الإطلاق الأحوالي في الشرط على أنّه علّة تامّة بالفعل دائمًا، وهذا يستلزم عدم وجود علّة أخرى للجزء، وإلا لكانت العلّة في حال اقترانهما المجموع، لا الشرط بصورة مستقلة؛ لاستحالة اجتماع علّتين مستقلّتين على معلول واحد، فيصبح الشرط جزء العلّة، وهو خلاف الإطلاق الأحوالي المذكور.

ويبطل هذا الوجه بالملاحظات التالية:

أولاً: أنّه لا ينفي - لو تمّ - وجود علّة أخرى للجزء فيما إذا احتمل كونها مضادّة بطبيعتها للشرط، أو دخالة عدم الشرط في علّيتها للجزء؛ فإنّ

احتمال علةٍ أخرى من هذا القبيل لا ينافي الإطلاق الأحوالي للشرط؛ إذ ليس من أحوال الشرط حينئذٍ حالة اجتماعه مع تلك العلة.^١

التقريب الثاني: قال صاحب الفصول غاية ما يُستفاد من الوضع هو اللزوم. فالتبادر يُفضي إلى أنّ العلاقة بين الشرط والجزاء علاقة لزوميّة في مقابل الصدفة ولو الدائميّة.

وأما الخصوصيّة الثانية -وهي الترتب- فتستفاد من دلالة سياقيّة وهي تفرع الجزء على الشرط، سواء وُجدت فاء الجزء أم لا. فيخرج المتضائفان والمعلولان لأمر ثالث.

أما العليّة الانحصاريّة فتثبت بالانصراف؛ بمقدمتين:

١- اللزوم الترتبي له مصداقان: ترتب المعلول على العلة بحيث يكون الشرط هو العلة والجزاء هو المعلول. وترتب العلة على المعلول بحيث يكون الشرط هو المعلول والجزاء هو العلة.

ومن الواضح أنّ الترتب الأوّل أكمل مصداقاً.

٢- مقتضى الإطلاق الانصراف إلى أكمل الأفراد. فإذا أطلق المتكلم وكان للطبيعة مصداقان انصرفت الطبيعة إلى المصداق الأكمل. واللزوم ينصرف بإطلاقه إلى العليّ الانحصاريّ؛ لأنّ الانحصاريّ أيضاً أكمل من غير الانحصاريّ.

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٢٨

وقد بحثنا هذا المطلب في استفادة الوجوب من إطلاق الأمر؛ حيث قال بعضهم إنّ الأمر موضوع لطبيعي الطلب، ولكن مقتضى إطلاقه الانصراف إلى أكمل المصاديق.

الإشكال على التقريب الثاني: قد اعترض على صغرى الدعوى بأنّ اللزوم من المقولات المتواطئة، لا التشكيكية التي فيها مصاديق مختلفة في الكمال والنقص. فالمراد باللزوم عدم الانفكاك العقليّ. وليس لعدم الانفكاك درجات.

واعترض على كبرها بأنّ الأكملية ليست من أسباب الانصراف. وإلا لانصرفت جميع موارد الإطلاق في الأفراد التشكيكية. وهذا باطل بالضرورة. فلا انصراف في: «أكرم العالم» مثلاً. وقد نُقِّح في محله أنّ سبب الانصراف هو الأنس الذهني، والأنس الذهني ينشأ من علاقة خاصّة بحيث لو أريد غير تلك الحصة لوجب التنبيه. وسبب هذه العلاقة كثرة الاستعمال أو مناسبات الحكم والموضوع.

التقريب الثالث: ما ذكره السيد الخوئي^١ من أنّ اللزوم مستفاد من الوضع. والترتب مستفاد من تفريع الجزاء على الشرط.

وقد يُقال المدار في بحث المفهوم وإن كان على الترتب الثبوتيّ الواقعيّ، والترتب في مقام الإثبات لا يقتضي الترتب الثبوتي. فنحتاج إلى أصالة التطابق بين عالمي الإثبات والثبوت. فمقتضى تفريع الجزاء على الشرط إثباتاً ترتبه عليه

^١ الدراسات: ج ٢: ص ١٩٦

ثبوتًا؛ لأصالة التطابق بين مقام الإثبات وبين مقام الثبوت. فالترتب ثابت بالوضع.

وأما أنّ الشرط علة تامة:

فتارة يُدعى استفادته من الدلالة السياقية، فيقال: مقتضى سياق تفريع الجزاء على الشرط أنّ هناك ترتبًا عليًّا، وأنّ الجزاء يثبت عند ثبوت الشرط. فما يفهمه العرف من ترتب الجزاء على الشرط هو الثبوت عند الثبوت. وهذا يقتضي كون الشرط علة تامة. ولولا كونه علة تامة لم يتحقق الثبوت عند الثبوت.

ويأتي الكلام السابق: مقتضى أصالة التطابق أنّ هناك علّة تامة ثبوتًا وفي الواقع.

وأخرى تُنكر الدلالة السياقية، فيتمسك بالإطلاق. ولو كان الشرط جزء علة لكان ينبغي تقييد مؤثريّة الشرط لثبوت الجزاء بشرط اقترانه بالجزء الآخر. وحيث إنّّه لم يقيّد الشرط باقترانه بجزء آخر، فمقتضى الإطلاق الأحواليّ سواء وُجد الآخر أم لا أنّه المؤثر في ثبوت الجزاء.

وأما الانحصار فنتمسك له بالإطلاق. فنقول: لو كانت هناك علة أخرى للجزاء للزم من ذلك أنّ تكون المؤثرية للمجموع لا للشرط بصورة مستقلة؛ لاستحالة اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد. وهذا يعني أنّ الشرط في حال اجتماعه مع الآخر ليس هو المؤثر، بل هو جزء العلة. وهذا خلاف الإطلاق الأحواليّ.

وقد ذكرنا أنّ إثبات الانحصار بثلاث بيانات:

الأول: الشرط هو المؤثر سواء سبقه غيره أم لا.

الثاني: الشرط هو المؤثر سواء اجتمع معه غيره أم لا.

الثالث: الشرط هو المؤثر سواء من دون التردد بينه وبين غيره بـ "أو".

قال السيد الخوئي:

وبالجملة إذا كان الشرط قيّدا للحكم و لم يكن قيّدا عقليا مسوقا لبيان الموضوع كالمثال المتقدم، فإنّ ترتب الحكم بالختان على وجود الولد من قبيل ترتب الحكم على موضوعه، فمن الوضع نستفيد الملازمة بين الشرط و الجزء، و من تبعية مقام الإثبات للشبوت نستفيد أنّ ترتب الجزء على الشرط من قبيل ترتب المعلول على علّته لا العكس، و لا من ترتب أحد المعلولين لعلّة واحدة على الآخر.

وأما كون الشرط من قبيل العلّة المنحصرة فهو مستفاد من إطلاق الشرط أو الجزء، فانه بعد ما كان المتكلم في مقام بيان تمام الجهات و كان متمكنا من ذكر العدل لما علق عليه حكمه و لم يعلقه إلّا على خصوص ذلك يستفاد منه أنّ ما أخذه قيّدا هو الدخيل في الحكم الذي يدور مداره وجودا و عدما، و هذا نظير ما ذكرناه في التمسك بإطلاق الأمر لإثبات الوجوب التعيني، فإنّ هناك قلنا: بما أنّ المولى في مقام البيان و لم يبين عدلا للواجب فإطلاق الأمر يقتضي وجوب الإتيان بمتعلقه سواء أتى بشيء آخر أو لم يأت، و المقام

أيضا كذلك. ولو شك في كون المولى في مقام البيان من تمام الجهات فالأصل العقلاني يقتضي كونه كذلك.^١

ولكن ظاهر كلام السيد الخوئي أنه يستفيد الانحصار بالإطلاق الأوي، لا الإطلاق الأحوالي؛ فإنه يقول: حيث إنّ المتكلم في مقام البيان من جهة ترتب الجزاء على الشرط المستفاد من الدلالة السياقية، فلو وُجدت علة أخرى لوجب عليه البيان بأن يقول: هناك عدل آخر. وحيث لم يذكر المتكلم العدل نستفيد بالإطلاق عدم وجود العلة البديلة.

وهو نظير ما يُقال من أنّ مفاد الإطلاق هو التعيين لا التخيير.

الإشكال الأول على التقريب الثالث: لا نسلم دليلكم لإثبات الانحصار. وبيان الإشكال يتوقف على مقدمتين:

المقدمة الأولى: إنّ في علاقة العلة البديلة للشرط مع الشرط ثلاث مفترضات:
١- أن يكون كلاهما مؤثرين مستقلين في الوجود والتأثير. كأن تكون لنا علتان للإكرام: الجيرة والعلم. فوجود إحدى علتين لا يتوقف على وجود الأخرى، وكذا مؤثرية أحدهما في وجوب الإكرام لا علاقة له بمؤثرية الآخر. وإذا وُجدا معاً كان كل منهما جزء علة.

٢- أن تكون العلة البديلة علة لا يمكن وجودها مع الشرط. فبينهما تناف في الوجود وإذا وُجد الشرط لم توجد العلة البديلة. كأن يكون لوجوب الإكرام علتان: المجيء ماشياً وشلل الرجل. فهما علتان لا يجتمعان.

^١ الدراسات: ج ٢: ص ١٩٦

٣- أنْ تجتمع علتان، ولكن لا يؤثران معًا. فيكون تأثير العلة البديلة مشروطًا بعدم وجود الشرط. وكان الشرط مؤثرًا سواء وُجدت العلة البديلة أم لا. فالشرط بمثابة المانع. كأنْ يكون لنا دواء ان كلاهما يؤثران في رفع المرض، ولكن تأثير الثاني متوقف على عدم وجود الدواء الأول. فلا تجتمع علتان في المؤثرية. المقدمة الثانية: الإطلاق الأحويّ يتوقف على انحفاظ الموضوع. وإلا فلا معنى للتمسك بإطلاق أحويّ يوجب رفع الموضوع؛ فإنّ معنى الإطلاق الأحويّ إثبات سعة الموضوع. فلا بد من انحفاظ الموضوع ونفي القيد. ولهذا لا يصح أنْ تقول: «أكرم العادل سواء ارتكب الكبيرة أم لا»؛ لأنّ مرتكب الكبيرة ليس بعادل. بعد اتضاح المقدمتين نسأل: الإطلاق الأحوي المذكور لإثبات الانحصار أيصدق في الصور الثلاث؟ أم لا يتم إلا في الصورة الأولى؟ لا يصلح هذا الدليل إلا لنفي العلة البديلة من القسم الأول. فيكون أخصّ من المدعى؛ إذ لعلّ هناك علة بديلة للشرط من القسم الثاني أو الثالث. وذلك لأنّكم قلتم: مقتضى الإطلاق الأحوي للشرط أنّ المؤثر في الجزاء هو الشرط، سواء اقترن بغيره أم لا. واجتماع علتين وكون كل منهما جزء علة يأتي في الصورة الأولى فقط. فيقال: العلة البديلة في القسم الأول يمكن أنْ تجتمع مع الشرط، ولا تضاد بين وجوديهما، وكل منهما مستقل في التأثير. ومقتضى ذلك أنْ لا يكون الشرط تمام المؤثر. وهذا خلاف الإطلاق الأحويّ.

وأما في القسم الثاني فاجتماع العلة البديلة مع الشرط يقتضي ارتفاع الشرط؛
للتضادّ الوجوديّ بينهما. فلا معنى للإطلاق الأحواليّ لوجود العلة البديلة؛ إذ
يستلزم هذا الإطلاق رفع الموضوع -وهو وجود الشرط-.

وفي الصورة الثالثة يصدق أنّ العلة البديلة إذا اجتمعت مع الشرط كان تمام
المؤثر هو الشرط. فيمكننا أنّ نسلم بأنّ تمام المؤثرية هو الشرط ومع ذلك
توجد العلة البديلة. فالإطلاق الأحواليّ المثبت للمؤثرية حتى في حال وجود
العلة البديلة لا ينفي العلة البديلة.

فالتركيز على حيثية الاقتران إنّما ينفع في الصورة الأولى.

ثانيًا: إنّ كون الشرط علّة للجزاء لا يقتضيه مجرّد تفريع الجزء على [١٢٩] الشرط في الكلام الكاشف عن التفريع الثبوتي والواقعي؛ وذلك لأنّ التفريع الثبوتي لا ينحصر في العلّة؛ بدليل أنّ التفريع بالفاء كما يصحّ بين العلّة والمعلول كذلك بين الجزء والكلّ، والمتقدّم زمانًا والمتأخّر كذلك، فلا معيّن لاستفادة العلّة من التفريع.

ثالثًا: إذا سلّمنا استفادة علّة الشرط للجزاء من التفريع نقول: إنّ كون الشرط علّة تامّة للجزاء لا يقتضيه مجرّد تفريع الجزء على الشرط؛ لأنّ التفريع يناسب مع كون المفرّع عليه جزء العلّة، وإنّما يثبت بالإطلاق؛ لأنّ مقتضى إطلاق ترتّب الجزء على الشرط أنّه يترتّب عليه في جميع الحالات، مع أنّه لو كان الشرط جزءًا من العلّة التامة لاختصّ ترتّب الجزء على الشرط بحالة وجود الجزء الآخر، فإطلاق ترتّب الجزء على الشرط في جميع الحالات ينفي كون الشرط جزء العلّة، إلّا أنّه إنّما ينفي النقصان الذاتي للشرط والنقصان الذاتي معناه كونه بطبيعته محتاجًا في إيجاد الجزء إلى شيء آخر، ولا ينفي النقصان العرضي الناشئ من اجتماع علّتين مستقلّتين على معلول واحد، حيث إنّ هذا الاجتماع يؤدّي إلى صيرورة كلّ منهما جزء العلّة؛ لأنّ هذا النقصان العرضي لا يضرّ بإطلاق ترتّب الجزء على الشرط.

الرابع: ويفترض فيه أننا استفدنا العلّية على أساسٍ سابق، فيقال في كيفية استفادة الانحصار: إنّه لو كانت هناك علّة أخرى، فإنّما أن تكون كلّ من العلّتين بعنوانها الخاصّ سبباً للحكم، وإنّما أن يكون السبب هو الجامع بين العلّتين بدون دخلٍ لخصوصية كلّ منهما في العلّة.

وكلاهما غير صحيح:

أمّا الأول فلأنّ الحكم موجود واحد شخصيّ في عالم التشريع، والموجود الواحد الشخصيّ يستحيل أن تكون له علّتان.

وأمّا الثاني فلأنّ ظاهر الجملة الشرطية كون الشرط بعنوانه الخاصّ دخیلاً في الجزء^١.

الإشكال الثاني على التقريب الثالث: ما هو دليلكم على أنّ الشرط علة للجزء؟

ذكر أصحاب هذا الوجه أنّ النكته في استفادة العلية تفرّيع الجزء على الشرط، وهذا التفرّيع الإثباتي كاشف عن التفرّيع الثبوتيّ الواقعيّ. فاستشكله الماتن بأنّ مجرد التفرّيع لا يقتضي العلّية؛ إذ كما يتحقّق التفرّيع الثبوتي في موارد العلة كذلك يتحقّق في غيرها كمورد الجزء والكلّ؛ فإنّ الكل متفرّع على وجود أجزائه. فالدار متفرّعة على وجود أجزائها والسرير على أجزائه، وكذا النوع متفرّع على الجنس والفصل. والشاهد صحة التفرّيع بالفاء. فكما يصحّ التفرّيع

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٢٨-١٢٩

بالفاء بين العلة والعلول كذلك يصح بين الجزء والكلّ، فيُقال: «إذا وُجد الناطق فالإنسان موجود».

وكذا يصدق التفرع في موارد التقدم والتأخر الزماني؛ لأنّ المتأخر زماناً متفرع على المتقدم زماناً.

فالعلية لازم أعم للتفرّع.

وقد يُقال أوّلاً: نسلم أنّ التفرع أعمّ من العلية. ولكنّا نستظهر التفرع العليّ من باب عدم كون المصداق الموجود في الجملة من باب تفرع الكل على الجزء وأو المتأخر على المتقدم. فهذه تخرج من باب أنّ ما عدا التفرّع العليّ خارج بالاستظهار.

وثانياً: إنّما وصفت النوبة إلى التفرع بعد ثبوت دلالة الأداة على الربط اللزومي وضعاً. فتخرج موارد الكل والجزء والمتأخر زماناً والمتقدم زماناً.

ولا يبقى إلا اللزوم العليّ والمعلوليّ ولزوم المعلولين لأمر ثالث ولزوم التضاييف. الإشكال الثالث على التقريب الثالث: نسلم العلية، ولكن التماميّة من أين تستفاد؟ قلتم إنّها تستفاد من التفرع. ولكنّ مجرد تفرع الجزء على الشرط لا يكشف عن كون الشرط علّة تامّة للجزء؛ إذ التفرع يناسب كون المفرّع عليه جزء العلّة؛ لأنّ المعلول يتوقف على أجزاء علّته أيضاً ويتفرّع عليها.

فمجرد التفرع لا يُجدي، ولا طريق إلى إثبات التماميّة إلا التمسك بالإطلاق، بأنّ يُقال: مُقتضى إطلاق ترتّب الجزء على الشرط أنّ الجزء يترتب على الشرط في جميع الحالات، مع أنّه لو كان الشرط جزء علّة لما صحّ ترتّبه على

الشرط إلا مع اجتماع الجزء الآخر؛ إذ بدون اجتماع الجزء الآخر لا يترتب هذا المعلول على جزء العلة. وهذا ما ينفيه الإطلاق الأحوالي لترتب الجزء على الشرط؛ إذ مفاده أنه متى وُجد الشرط سواء اجتمع معه غيره أو لم يجتمع معه غيره ترتب الجزء. وهذا الإطلاق يكشف عن أن الشرط ليس جزء العلة بل هو العلة التامة؛ إذ لو كان جزء علة لما صدق ترتب الجزء على الشرط مطلقاً.

فمقتضى الإطلاق العلية التامة.

ولكن غاية ما يُستفاد من هذا الوجه لإثبات التمامية: نفي النقصان الذاتي للشرط دون النقصان العرضي. فتارة نتكلم في أن الشرط بوحده ومن دون حاجة إلى وجود شيء آخر كاف في ترتب المعلول ووجوده؟ أم لا؟ فهل في ذاته اكتفاء بطبيعته في ترتيب المعلول وتحقيقه من دون الحاجة إلى شيء آخر؟ إن كان الشرط بطبيعته غير محتاج في إيجاد الجزء إلى شيء آخر وكافياً بوحده في توليد الجزء قيل: فيه اكتفاء ذاتي. ومقابله النقصان الذاتي بمعنى أن الشرط بطبيعته محتاج في إيجاد الجزء إلى شيء آخر. وهذا ما يسمى بجزء العلة.

والعنوان الآخر هو النقصان العرضي، وهو اجتماع الشرط مع شيء آخر. فالعلة التامة تارة تجتمع مع شيء آخر ليس مؤثراً في وجود المعلول، فليس علة بديلة. بل أجنبي عن مقام التأثير. فيُقال في حال اجتماع الشرط الذي هو علة تامة يكون تمام المؤثرية في فرض الاجتماع للشرط. ففيه اكتفاء ذاتي وعرضي.

وأخرى تجتمع العلة التامة مع شيء آخر هو علة مستقلة أيضاً في حد ذاته، فيكون في مقام التأثير وترتب المعلول على الشرط جزء المؤثر؛ لأنّه متى اجتمعت علتان مستقلتان في حد ذاتهما انقلب كل واحد منهما إلى جزء العلة. وحصل ما يُسمّى بالنقصان العرضي الناشئ من اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد.

فلنا جزء علّة ناشئ من النقصان الذاتي. ولنا جزء علة ناشئ من النقصان العرضي.

وإذا اتضح الفرق بينهما نقول: تريدون إثبات التماميّة بالإطلاق. فهل التماميّة التي يراد إثباتها تنفي النقصان الذاتي؟ أم العرضي؟

غاية ما يستفاد من هذا الإطلاق الأحواليّ نفي النقصان الذاتي. فلا يفي بنفي النقصان العرضي بعد ما لم يكن مضراً بإطلاق ترتب الجزء على الشرط؛ لأنّ الإطلاق هو ترتب الجزء على الشرط سواء اجتمع مع غيره أم لا. ولكن يصدق ترتب الجزء على الشرط سواء اجتمع مع غيره أم لا في موارد وجود علة بديلة بحيث يكون جزء العلة. فلا يحدد لنا الإطلاق أنّه في حال اجتماعه مع غيره هل هو المؤثر بنفسه؟ أم المجموع؟

فالبيان لا ينفي كون الشرط جزء علة بلحاظ اجتماعه مع غيره. فلا ينفي النقصان العرضي. وهو يساوق احتمال كونه جزء علّة. وهو يساوق وجود علة بديلة.

وينبغي أن يُعلم أن مرجع النقصان العرضي إلى عدم الانحصار. فإن قلت: ما الفرق بين هذا الذي ذكر وبين الإشكال الأول الوارد على عدم الانحصار؟ قلنا: كان الإشكال هناك منصبًا على ما بعد المفروغيّة عن ثبوت التماميّة. فتمسكنا بالإطلاق لإثبات الانحصار. ولذا تمسكنا بإطلاق العليّة التامة للشرط سواء اجتمع مع غيره أم لا لنثبت به عدم وجود علّة تامة بديلة. فلم يرد عدم نفي الإطلاق النقصان العرضي؛ لأنّ التماميّة ثابتة في رتبة سابقة. أمّا هنا فالتماميّة غير ثابتة. بل نريد إثباتها بالإطلاق. فورد أنّ غاية ما يقتضيه الإطلاق العلة التامة في مقابل النقصان الذاتي. ولا يثبت العلية التامة المقابل للنقصان العرضي. فكأنّا نريد بالإطلاق هنا إثبات التماميّة والانحصار، أو فقل: التماميّة الذاتية والعرضيّة.

التقريب الرابع:

نوجه الكلام إلى الانحصار؛ لثبوت العلية في رتبة سابقة. فنستفيد الانحصار من أنّه لو كانت هناك علّة أخرى بديلة عن الشرط، للزم المِحَال أو خلاف الظاهر. بيانه أنّه مع فرض وجود علّة أخرى للجزاء إمّا أن يكون كلّ من العلتين بعنوانه الخاص سببًا في ثبوت الحكم كما إذا كانت العلة الأولى كون الشخص نحوياً، والعلة الثانية البديلة كون الشخص بلاغيًا. وإمّا أن يكون السبب هو الجامع المحفوظ بين العلتين دون دخل الخصوصية الفرديّة كأن يكون عالماً في اللغة بلا خصوصيّة النحوية والبلاغيّة. فالسبب في ثبوت الحكم هو الجامع بين العلتين. وكلاهما باطل؛

أمّا الأوّل فلأنّ الحكم موجود من الموجودات الشخصيّة؛ إذ هو فعل المشرّع وجعل له. وليس كلامنا عن الحكم في مرحلة المجعول الذي هو من قبيل الانطباق. فهل يُعقل أنّ يكون هذا الموجود الواحد الشخصيّ تكون له علّتان مستقلّتان؟ لا يُعقل؛ لما قُرّر في قاعدة الواحد من استحالة صدور الواحد عن كثير.

وأمّا الثاني فلأنّه - وإنّ لم يصطدم مع قاعدة الواحد - خلاف ظاهر الجملة الشرطيّة؛ لأنّ ظاهرها أنّ الشرط بما له من عنوان خاص هو الدخيل في الجزاء لا بما هو مثال للجامع. فعندما يقول المتكلم: «إذا كان زيد عالماً بالنحو فأكرمه» كان ظاهر الجملة أصالة الموضوعيّة في العناوين. فالدخيل في الجزاء هو الشرط بعنوانه الخاص لا بما هو مثال للجامع. فلا يمكن فرض العلة البديلة.

والجواب أنّ بالإمكان اختيار الافتراض الأول، ولا يلزم محذور، وذلك بافتراض جعلين وحكمين متعدّدين في عالم التشريع: أحدهما معلول للشرط بعنوانه الخاصّ، والآخر معلول لعلّةٍ أخرى.

فالبيان المذكور إنّما يبرهن على عدم وجود علةٍ أخرى لشخص الحكم لا لشخصٍ آخر مماثل.

الخامس: ويفترض فيه أيضًا أنّا استفدنا العلّة على أساسٍ سابق، فيقال في كيفية استفادة الانحصار: إنّ تقييد الجزاء بالشرط على نحوين: أحدهما: أن يكون تقييداً بالشرط فقط.

والآخر: أن يكون تقييداً به أو بعدلٍ له على سبيل البدل.

والنحو الثاني ذو مئونةٍ ثبوتيةٍ تحتاج في مقام التعبير عنها إلى عطف العدل بـ "أو"، فإطلاق الجملة الشرطية بدون عطفٍ بـ "أو" يعيّن النحو الأول.

وقد ذكر المحقّق النائيني - رحمه الله -: أنّ هذا إطلاق في مقابل التقييد بـ "أو" الذي يعني تعدّد العلّة، كما أنّ هناك إطلاقاً للشرط في مقابل التقييد بالواو الذي يعني كون الشرط جزء العلّة، وكون المعطوف عليه بالواو الجزء الآخر.

[...]

والتحقيق: إنّ الربط المفترض في مدلول الجملة الشرطية تارة يكون بمعنى توقف
الجزء على الشرط، وأخرى بمعنى استلزام الشرط واستتباعه [١٣١] للجزء -
كما عرفنا سابقاً-.

فعلى الأول يتم إثبات المفهوم بلا حاجةٍ إلى ما افترضه المحقق النائيني -رحمه
الله- من إطلاقٍ مقابلٍ للتقييد بـ "أو"؛ وذلك لأنّ الجزء متوقف على الشرط
بحسب الفرض، فلو كان يوجد بدون الشرط لما كان متوقفاً عليه.

وعلى الثاني لا يمكن إثبات الانحصار والمفهوم بما سّماه الميرزا بالإطلاق المقابل
لـ "أو"؛ لأنّ وجود علةٍ أخرى لا يضيّق من دائرة الربط الاستلزامي بين الشرط
والجزء، فلا يكون العطف بـ "أو" تقييداً لما هو مدلول الخطاب لئنfy
بالإطلاق، بل إفادة لمطلبٍ إضافي. وليس كلّما سكّمت المتكلم عن مطلبٍ
إضافيٍّ أمكن نفيه بالإطلاق، ما لم يكن المطلب المسكوت عنه مؤدّياً إلى
تضييقٍ وتقييدٍ في دائرة مدلول الكلام.

فالأولى من ذلك كلّهُ أن يستظهر عرفاً كون الجملة الشرطية موضوعاً للربط
بمعنى التوقف والالتصاق من قبل الجزء بالشرط، وعليه فيثبت المفهوم.

وأما ما نحسّه من عدم التجوّز في حالات عدم الانحصار فيمكن أن يفسّر
بتفسيراتٍ أخرى، من قبيل أنّ هذه الحالات لا تعني عدم استعمال الجملة
الشرطية في الربط المذكور، بل عدم إرادة المطلق من مفاد الجزء. ومن الواضح

أَنَّ هذا إنما يثلم الإطلاق وقرينة الحكمة، ولا يعني استعمال اللفظ في غير ما وضع له.^١

كان الكلام في الوجه الرابع لإثبات المفهوم للجملة الشرطيّة، وقلنا أَنَّ المهم هو إثبات الانحصار. وخلاصة الدليل أنّه إن كانت هناك علة أخرى فإمّا أن تكون كل من علتين في الشرط، وهذه العلة الأخرى بعنوانها الخاصّ سبباً للحكم، فيلزم تواردهما على معلول واحد؛ حيث إنّ الحكم والجعل فعل اختياريّ، وهذا واحد شخصيّ. ويلزم أن يكون العلة لذاك الواحد تلك علتين المستقلتين أي: العنوانين الخاصين المسبّبين للحكم. وإمّا أن يكون السبب هو الجامع بين علتين فلا يلزم تواردهما على الواحد، بل لم يصدر الواحد إلا من الواحد وهو الجامع، ولكن يلزم على هذا مخالفة ظهور الجملة الشرطيّة؛ لظهور العناوين في الموضوعية.

الإشكال على التقريب الرابع: أجاب المصنف عن هذا الاعتراض بأنّا نختار الشق الأوّل. وأمّا الشق الثاني فكلامكم فيه صحيح. ولا يلزم المحذور على الشق الأوّل؛ لأنّا تارة ندعي أنّ هناك جعلاً واحداً لوجوب طبيعي الإكرام وهذا حكم واحد شخصيّ. وندّعي أنّ هذا الواحد معلول لسببين: للشرط وللعلة الأخرى البديلة. فيلزم المحذور المذكور، وهو تواردهما على وجود واحد شخصيّ في عالم التشريع. وأخرى ندعي وجود جعلين في وعاء التشريع:

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٣٠-١٣١

جعل لثبوت طبيعي الإكرام معلولاً للشرط، كقوله: «إذا جاءك زيد فأكرمه»
لكون المجيء سبباً لانقذاح الإرادة المفضية إلى جعل وجوب لطبيعي الإكرام.
وجعل لثبوت طبيعي الإكرام لعة أخرى، كالكون عالماً، فيكون العلم سبباً
لانقذاح الإرادة المفضية إلى جعل وجوب لطبيعي الإكرام. وهذا الحكم ليس
عين الأول وإن كان مماثلاً له.

والبرهان يبرهن لعدم وجود علة أخرى لشخص هذا الحكم، ولا يبرهن لعدم
وجود علة لحكم آخر مماثل لهذا الحكم. فقد يصدر من المولى جعلان، كل
منهما متعلق بطبيعي الحكم.

ومرادنا بشخص الحكم ليس الحكم الشخصي في مقابل الطبيعي؛ فإنّ هذا
يوجب إبطال الركن الثاني من أركان المفهوم. بل المراد الحكم الواحد المتشخص
الموجود في عالم التشريع.

التقريب الخامس:

ما أفاده النائيني^١ من التمسك بالإطلاق الأوّلي لاستفادة الانحصار. وبيانه
بمقدمتين:

المقدمة الأولى: ظاهر الجملة الشرطية أنّ البيان مقيد بالشرط. فإذا قلت:
«إذا جاء زيد فأكرمه» لنا جزاء وهو وجوب الإكرام، ولنا شرط وهو مجيء
زيد. وإذا نسبنا الحكم إلى الشرط وجدنا بمقتضى الجملة الشرطية أنّ وجود

^١ الأجود: ج ١: ص ٤١٨

الفوائد: ج ٢: ص ٤٨٣

الجزء لا يمكن أن يكون لا بشرط من جهة مجيء زيد. فهو مقيد به ونسبة المجيء إليه كنسبة الموضوع إلى الحكم. ولذا يكون الشرط من قيود الوجوب. ثم تقييد الجزء بالشرط على نحوين:

الأول: أن يكون مقيداً بالشرط فقط. الثاني: أن يكون مقيداً بالشرط أو يعدل له على سبيل البدل، بحيث متى تحقق الشرط أو العلة البديلة ثبت الجزء.

والنحو الأول يساوق الانحصار وعدم وجود العلة البديلة. والثاني يساوق عدم الانحصار المساوق لعدم ثبوت المفهوم.

المقدمة الثانية: النحو الثاني لتقييد الجزء بالشرط أو يعدله يحتاج إلى مؤونة في مقام الإثبات ودال زائد، بأن يقول: «إذا جاءك زيد أو كان جاراً فأكرمه». فنحتاج إلى العطف على الشرط بـ "أو". وحيث إن المتكلم لم يعطف على الشرط بـ "أو" ولم يقيد بذلك نستفيد من إطلاق الجملة الشرطية الناشئة من عدم إبراز المؤونة الإثباتية أن ما هو الشرط هو النحو الأول. أي: الشرط وحده. وهذا الإطلاق في مقابل التقييد الأوّلي يكون إطلاقاً أوّلياً. وفي قبال الإطلاق الواوي الذي يثبت التمامية - كما قلنا من أن مقتضى الإطلاق الأحوالي للشرط أن مؤثرية الشرط للجزء ثابتة سواء اجتمع معه غيره أم لا -

الإشكال على التقريب الخامس: تارة نبني على أن الربط الظاهر في الجملة الشرطية هو النسبة التوقفية، بأن نفهم من الجملة الشرطية أن سنخ الربط بين

الجزء والشرط توقف الجزء على الشرط. وأخرى بنى على أنّ مدلول الجملة الشرطية هو النسبة الاستلزاميّة دون التوقفية.

فإن بنينا على الأوّل تمّ إثبات المفهوم بلا حاجة إلى بحث زائد على ذلك. فنكون في غنى عما ذكره النائي من التمسك بالإطلاق الأولي؛ لأنّ الجزء متوقف على الشرط. ومقتضى التوقف أنّه لا. يتحقق الجزء إلا بالشرط.. فلو وُجد دون الشرط لكان خلف توقفه وعليه.

وإن بنينا على الثاني فالاستلزام لا يقتضي ثبوت المفهوم والانتفاء عند الانتفاء. فإنّ كان مفاد الجملة الشرطيّة مجرد الاستلزام، أثبت الانحصار بالإطلاق الأوّي لثبوت المفهوم؟ لا يوجد لنا شيء يسمى بالإطلاق الأوّي؛ حيث ليس له إطلاق محصّل؛ لأنّ وظيفة الإطلاق نفي القيود الزائدة والعارضة على الطبيعة التي لو وُجدت لضيّقت دائرة انطباق الطبيعة، نظير: «أكرم العالم العادل». وليست وظيفة الإطلاق نفي شيء زائد على الطبيعة بحيث لو وُجد لما كان تقييداً للطبيعة، بل مدلولاً مستقلاً بعرضه.

فإذا قيل: «أكرم الرجل» لم يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات عدم وجوب إكرام المرأة. وإذا قيل: «حافظ على الطير» لم يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات عدم وجوب المحافظة على الفرس.

فنقول في المقام: العدل الآخر أيوجب تضيق دائرة الطبيعة على تقدير وجوده؟ أم يكون على تقدير وجوده شيئاً زائداً ليست نسبته إلى الطبيعة نسبة القيد إلى الطبيعة؟

المفروض أنّ الجملة الشرطية تدل على استلزام الشرط للجزاء. ولنا استلزام آخر بين العدل وبين الطبيعة. ومن الواضح أنّ الاستلزام الثاني ليس تضييقاً للاستلزام الأوّل. بل هو مطلب إضافي على الأوّل. فإذا استلزمت الشمس الحرارة لم يكن استلزام النار لها تقييداً للاستلزام الآخر.

وهكذا في جميع موارد الإطلاق الأويّ؛ فإنّه يُراد به نفي مطلب لا يوجب تضييقاً. والإطلاق لا يتكفل بنفي المطالب الإضافية على الطبيعة.

نعم. قد يُقال هذه وظيفة الإطلاق المقاميّ. كما إذا كان المتكلم في مقام تعداد أجزاء الصلاة، فذكر عشرة أجزاء ولم يذكر القنوت، فتسمك بالإطلاق المقامي لنفي مطلب زائد. ولكن إن أردتم ذلك نوقش بأنّه يحتاج إلى مؤونة زائدة، وهي إحراز كون المتكلم في مقام بيان جميع ما هو دخیل في تحقق الجزء. فإذا قلت: «إذا طلعت الشمس كانت الحرارة موجودة» لا يُحرز كون المتكلم في مقام بيان جميع ما يستلزم الجزء.

مختار المصنف:

المفهوم مستفاد من المدلول التصوري للجملة الشرطيّة، لدلالاتها على النسبة التوقفية.

إن قلت: هذا رجوع إلى مطلب صاحب القوانين، وقد تقدم أنّ الآخوند استشكله بأنّ هذا الوجدان المفضي إلى ثبوت المفهوم يتصادم مع الوجدان بعدم الإحساس بالمجازية في مورد عدم ثبوت المفهوم، كثبوت الجزء بدون الشرط.

قلنا: لا يُراد في هذه الموارد طبيعي الحكم، بل شخصه. والمحقق للمفهوم هو انتفاء طبيعي الحكم. فليس عدم ثبوت المفهوم من جهة عدم وجود الربط المخصوص. فيمكن الجمع بين الارتكازين، والحفاظ على عدم المجازية وعلى ظهور الجملة الشرطيّة في المفهوم.

قوله: «كما أنّ هناك إطلاقاً»:

هذا ليس من كلام النائي، بل إقحام من المصنف.

وكلّ هذه الوجوه الخمسة تشترك في الحاجة إلى إثبات أنّ المعلق على الشرط طبيعيّ الحكم؛ وذلك بالإطلاق وإجراء قرينة الحكمة في مفاد الجزاء.

[... ١٣١ ...]

الشرط المسوق لتحقيق الموضوع:

يلاحظ في كلّ جملةٍ شرطيةٍ تواجد ثلاثة أشياء، وهي: الحكم، والموضوع، والشرط. والشرط تارةً يكون أمرًا مغايرًا لموضوع الحكم في [١٣٢] الجزاء، وأخرى يكون محققًا لوجوده.

فالأول كما في قولنا: «إذا جاء زيد فأكرمه»؛ فإنّ موضوع الحكم زيد، والشرط المجيء، وهما متغايران.

والثاني كما في قولنا: «إذا رُزِقَ ولدًا فاختنه»؛ فإنّ موضوع الحكم بالختان هو الولد، والشرط أن تُرْزَقَ ولدًا، وهذا الشرط ليس مغايرًا للموضوع، بل هو عبارة أخرى عن تحقيقه ووجوده.

ومفهوم الشرط ثابت في الأول، فكلّما كان الشرط مغايرًا للموضوع وانتفى الشرط دلّت الجملة الشرطية على انتفاء الحكم عن موضوعه بسبب انتفاء الشرط.

وأما حالات الشرط المحقق للموضوع فهي على قسمين:

أحدهما: أن يكون الشرط المحقق لوجود الموضوع هو الأسلوب الوحيد لتحقيق الموضوع - كما في مثال الختان المتقدم -.

والآخر: أن يكون الشرط أحد أساليب تحقيقه، كما في: ﴿إِذَا جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾؛ فإن مجيء الفاسق بالنبا عبارة أخرى عن إيجاد النبا، ولكنه ليس هو الأسلوب الوحيد لإيجاده؛ لأن النبا كما يوجد الفاسق يوجد العادل أيضاً.

ففي القسم الأول لا يثبت مفهوم الشرط؛ لأن مفهوم الشرط من نتائج ربط الحكم بالشرط وتقييده به على وجه مخصوص. فإذا كان الشرط عين الموضوع ومساوياً له فليس هناك في الحقيقة ربط للحكم بالشرط وراء ربطه بموضوعه، فقولنا: «إِذَا رَزَقْتَ وَلَدًا فَاسْتَنْتِ» في قوة قولنا: «اختن ولدك».

وأما في القسم الثاني فيثبت المفهوم؛ لأن ربط الحكم بالشرط فيه أمر وراء ربطه بموضوعه، فهو تقييد وتعليق حقيقي. وليس قولنا: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ في قوة قولنا: «تَبَيَّنُوا النَّبَأَ»؛ لأن القول الثاني لا يختص بنبا الفاسق، بينما [١٣٣] الأول يختص به.

وهذا الاختصاص نشأ من ربط الحكم بشرطه، فيكون للجملة مفهوم.^١

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٣٠-١٣٣

تم الكلام في الركن الأول، وهو الربط الخاص. وقد تقدم أنّ المصنف يرى تمامية ذلك. وبقي الكلام في الركن الثاني، وهو أنّ يكون المعلق عليه طبيعيّ الحكم. ويمكن إثبات ذلك بالتمسك بإطلاق الجزاء، بخلاف ما تقدم في إثبات التمامية والانحصار من التمسك بإطلاق الشرط.

والمراد بطبيعي الحكم طبيعي وجوب الإكرام مثلاً لا بشرط من جهة سببه الخاص. فإذا قيل: «إذا جاء زيد فأكرمه»، تارة يُقال: إذا انتفى مجيء زيد ينتفي وجوب الإكرام المسبّب عن مجيء زيد، من دون نفي وجوب الإكرام المسبب عن سبب آخر ككونه جاراً. وأخرى يُقال: بانتفاء هذا الشرط ينتفي الحكم بنحو لا يثبت ولو بسبب آخر.

أفتتوقف طبيعي الحكم على الشرط؟ أم شخص الحكم؟ يمكن التمسك بإطلاق الجزاء لإثبات الطبيعي بأن يُقال: مقتضى الربط الذي مر بنا سابقاً أنّ هناك نسبةً توقفية. ومقتضى التوقف انتفاء وجوب الإكرام عند انتفاء المجيء. فنقول: إذا انتفى مجيء زيد ينتفي وجوب الإكرام سواء أثبت سبب آخر لوجوب الإكرام، أم لا. فتمسك بالإطلاق في رتبة الجزاء؛ لأنّ شخص الحكم يقتضي الخصوصية ومرجعه إلى التقييد الواوي. وإن شئت قلت:

تارة يقرّر الإطلاق بلحاظ المفهوم وهو أنّ مقتضى التوقف انتفاء وجوب الإكرام عند انتفاء المجيء، سواء ثبت شيء آخر أم لا.

وأخرى بلحاظ المنطوق، وهو أنّ معنى شخص الحكم حصة خاصة من الحكم، وهو الحكم المقيّد بحصوله من هذا السبب. وبما أنّ المتكلم لم يقل: «فأكرمه إكرامًا ناشئًا من سبب خاص» تمسكنا بالإطلاق لنفي حصوله من شرط خاصّ. فالذي يثبت لمجيء زيد هو طبيعي الحكم، ومجيء زيد حيثية تعليلية لا تقييدية. وفرق بين الحيثية التعليلية لإثبات الحكم وبين الحيثية التقييدية. فإذا حصلت النار حصل طبيعي الحرارة، فالنار ليست حيثية تقييدية؛ لأنّ الحرارة الحاصلة ليست حرارة خاصة مختلفة عن الحرارة الحاصلة بغير النار.

ولذا يقال: العلة لا تقيّد المعلول. فغاية ما تقتضيه النسبة التوقفية أنّ الشرط حيثية تعليلية لا تقييدية.

وتبين من جميع ما ذكرنا إمكان إثبات الركن الثاني عن طريق التمسك بإطلاق الجزء منطوقًا أو مفهوميًا، والإطلاق المفهومي يحصل من الإطلاق المنطوقي؛ لأنّه مدلول التزامي.

الشرط المسوق لبيان الموضوع

تحتوي القضية الشرطية على حكم وموضوع وشرط. فإذا قال المتكلم: «إذا جاءك زيد فأكرمه» فالمجيء شرط وزيد موضوع والإكرام جزاء. وإذا نسبنا الشرط إلى الموضوع فإنّ يكون الشرط محققًا وإمّا أن لا يكون محققًا للموضوع،

وعلى الأوّل إن كان الأسلوب الوحيد لتحقيق الموضوع بحيث لا يوجد الموضوع إلا بهذا الشرط خاصّة، وإمّا أن يكون أحد الطرق لتحقيق الموضوع، وللموضوع طريق آخر يمكن وجوده من خلاله.

فهنا صور ثلاثة:

الصورة الأولى: أن لا يكون الشرط موجداً للموضوع بل مغايراً ومعدوداً من أحوال الموضوع. ومثاله: «إذا جاءك زيد فأكرمه»؛ فإنّ لنا موضوعاً وهو زيد، ولنا شرطاً وهو المجيء. ومن الواضح أنّ زيداً موجود بغضّ النظر عن المجيء، بل المجيء أمر مغاير للموضوع. ونسبة الشرط إلى الموضوع نسبة العارض لا نسبة الموجد. وهذا ما يسمى بالشرط غير المسوق لتحقيق الموضوع.

الصورة الثانية: أن يكون الشرط الطريق المنحصر فيه لإيجاد الموضوع. ومثاله: «إذا رُزقت ولداً فاختنه». فلنا شرط وهو رزق الولد. ولنا موضوع وهو الولد. ومن الواضح أنّ الولد لا وجود له إلا بوجود الشرط وهو رزق الولد وتولّده. فليس الشرط من الحالات الطارئة على الموضوع.

ومن الواضح أنّ هذا الشرط هو الأسلوب الوحيد لتحقيق الموضوع؛ حيث لا وجود للموضوع إلا بهذا الشرط خاصّة.

الصورة الثالثة: أن يكون الشرط طريقاً لإيجاد الموضوع ولكن غير منحصر فيه. ومثاله - كما قيل - : «إذا جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا». فيقال: الموضوع طبعي النبأ، والشرط: إنباء الفاسق. ومن الواضح أنّ نسبة الشرط إلى الموضوع نسبة العلة الموجدّة؛ لأنّ النبأ إنّما تحقق بإنباء الفاسق. فالشرط محقق

للموضوع. ولا وجود للنبا بغض النظر عن إنباء الفاسق. ولكنّ طبيعي النبا يمكن أن يُفرض وجوده وتحققه بعلّة أخرى كإنباء العادل. فليس الأسلوب الوحيد لتحقيق الموضوع هو إنباء الفاسق، وإنّ كان هو الذي أوجد الموضوع فعلاً.

فنقول: لا إشكال في أنّ القدر المتيقن من ثبوت المفهوم للجملة الشرطية هو الصورة الأولى؛ لأنّ المفروض أنّ للموضوع تقريراً بغض النظر عن وجود الشرط؛ لأنّ الشرط من أعراض الموضوع. فيصح لنا أن نسأل: هذا الموضوع الذي له تقرر وثبوت إذا انتفى شرطه، أينتفي حكمه؟

وأما الصورة الثانية -وهي صورة الشرط المنحصر لتحقيق الموضوع- فلا معنى فيها لهذا السؤال؛ لأنّ البحث في المفهوم أنّ الشرط إذا انتفى أينتفي الحكم عن الموضوع؟ ومن الواضح أنّ الشرط هنا إذا انتفى ارتفع الموضوع، فلا يبقى مجال للبحث عن ثبوت الحكم بعد ارتفاع الموضوع.

وبعبارة المصنف: لا يثبت المفهوم في هذه الصورة؛ لأنّ مفهوم الشرط متوقف على الربط الخاص -أي: ربط الحكم بالشرط بالنسبة التوقفية-. فإذا كان الشرط عين الموضوع ومساوياً له كان ربط الحكم بالشرط عين ربط الحكم بالموضوع. فلا ربط وراء ربط الحكم بالموضوع يسمى ربط الحكم بالشرط. ومقتضى ذلك أنّ ربط الحكم بالموضوع لا يوجب ثبوت المفهوم، بل هو ثابت في جميع الجمل. ولذا يُقال: إنّ «إذا رزقت بولد فاختنه» في قوة: «اختن ولدك»، ولا أحد يقول بوجود المفهوم في هذه الجملة.

وبعبارة ثالثة: ركن المفهوم هو الربط الخاص بين الشرط وبين الجزاء، والربط فرع المغايرة بين الطرفين. فلا ربط مع فرض العينية. والمفروض هنا عدم المغايرة بين الشرط وبين الموضوع. فالشرط عين الموضوع. فلا ربط بين الحكم وبين الشرط غير ربط الحكم بالموضوع. وربط الحكم بالموضوع لا مفهوم له. وأما الصورة الثالثة - وهي صورة الشرط غير المنحصر - فيثبت المفهوم؛ لأنّ الشرط ليس الأسلوب الوحيد، ويمكن أن يوجد الموضوع بسبب آخر فيصح لنا أن نسأل: إذا انتفى الشرط أينتفي الحكم؟ لإمكان تصور تقرر للموضوع مع انتفاء الشرط.

وبتعبير المصنف: ربط الحكم بالشرط في المقام شيء زائد وراء ربط الحكم بموضوعه. فهناك تعليق حقيقي. ففي ﴿إِذَا جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَاءً فَتَبَيَّنُوا﴾ إذا ربطنا الحكم فيه بموضوعه صار: «تبيينوا البناء» لم يكن مساوياً لما إذا ربطنا الحكم بشرطه وقلنا: «تبيينوا بناء الفاسق». فارتباط الشرط بالحكم ارتباط إنباء الفاسق بوجوب التبين، وارتباط الموضوع بالحكم ارتباط طبيعي الإنباء بوجوب التبين.

فهناك ربط خاص بين الشرط وبين الحكم. وقد قلنا أنّ سنخ هذا الربط يُفضي إلى ثبوت المفهوم؛ لدلالته على النسبة التوقفية.

وهكذا يتبين أنّ قول الأصوليين: «الشرط مسوق لتحقيق الموضوع فلا مفهوم له» لا يصح على إطلاقه، بل لا بد من التفصيل بين كون الشرط الأسلوب الوحيد لتحقيق الموضوع وبين عدم كونه الأسلوب الوحيد.

قوله: «أمرًا مغايرًا»:

أي: غير موجد له.

مفهوم الوصف:

إذا تعلّق حكم بموضوعٍ وأنيط بوصفٍ في الموضوع، كوصف العدالة الذي أنيط به وجوب الإكرام في «أكرم الفقير العادل» فهل يدلّ بالمفهوم على انتفاء طبيعيّ الحكم بوجوب الإكرام عن غير العادل من الفقراء بعد الفراغ عن دلالته على انتفاء شخص الحكم تطبيقاً لقاعدة احترازية القيود؟

والجواب: أنّه على مسلك المحقّق العراقي - رحمه الله - في إثبات المفهوم يفترض أنّ دلالة الجملة المذكورة على الربط المخصوص المستدعي لانتفاء الحكم بانتفاء الوصف مسلّمة، وإنّما يتّجه البحث إلى أنّ المربوط بالوصف والذي ينتفي بانتفائه هل يمكن أن ثبت كونه طبيعي الحكم بالإطلاق وقرينة الحكمة؟ أو لا؟

والصحيح: أنّه لا يمكن؛ لأنّ مفاد هيئة "أكرم" مقيدة بمدلول المادة باعتباره طرفاً لها،

ومدلول المادة مقيد بالفقير؛ لأنّ المطلوب إكرام الفقير،

والفقير مقيد بالعدالة تقييد الشيء بوصفه.

وينتج ذلك: أنّ مفاد هيئة "أكرم" هو حصّة خاصّة من وجوب الإكرام
يشتمل على التقييد بالعدالة، فغاية ما يقتضيه الربط المخصوص بين مفاد
"أكرم" والوصف انتفاء تلك الحصّة الخاصّة عند انتفاء العدالة -وهذا واضح-
، لا انتفاء طبيعيّ الحكم.^١

مفهوم الوصف:

لا بد من الإشارة إلى بعض المطالب المرتبطة بتحرير محل البحث:

المطلب الأوّل: المراد بالوصف

ليس المراد الوصف بمعناه النحوي، بل بمعناه اللغويّ، فكل ما كان له معنى
الوصف يدخل في محل البحث، سواء كان خبراً أم نعتاً أم حالاً. فالبحث في
كل ما كان له المعنى الاشتقاقي الذي يستفاد منه ثبوت المبدأ للذات.

المطلب الثاني: الوصف غير المعتمد

وقع البحث في أنّ الجملة الوصفية تشمل موارد الوصف غير المعتمد؟ فهنا
صورتان:

الأولى أنّ يُذكر الموصوف في الكلام كقولنا: «أكرم الرجل العالم» وهذا يسمى
بالوصف المعتمد على الموصوف.

الثانية أنّ لا يُذكر الموصوف كقولنا: «أكرم العالم» وإنّ دلّ "العالم" على
وصف العالمية الثابتة لذات.

فهل يشمل البحث كلا الموردين؟ وقع النزاع؛

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٣٣

فذكر النائي وبتبعه السيد الخوئي أنّ الصفة غير المعتمدة على الموصوف خارجة عن محل البحث.^١

وذكر جمع دخول الوصف غير المعتمد في الجملة الوصفية. واستشهدوا له بما ذكر في آية النبأ؛ فقد تمسك الأعلام بمفهوم الشرط تارة وبمفهوم الوصف أخرى وقالوا أنّ مفهوم الوصف: «إنّ جاءكم غير الفاسق فلا تتبينوا» مع أنّ الموصوف غير مذكور.

وهذا شاهد على تعميم مفهوم الوصف.

والصحيح في قطع النزاع الرجوع إلى الأدلة القائمة على حجية مفهوم الوصف: أختص بالوصف المعتمد؟ أم تعمّ غير المعتمد؟

وظاهر كلام المصنف في الكتاب وفي تقريراته أنّه يتكلم عن الصفة المعتمدة على الموصوف. والأدلة المذكورة ملحوظ فيها حيثية ذكر الموصوف.

إن قلت: إدخال الوصف غير المعتمد على الموصوف في الجملة الوصفية لا يُبقي فرقاً بينها وبين الجملة اللقبية،

قلنا: الجملة الوصفية هي المشتملة على المشتقّ. أمّا المشتملة على الجوامد فتخرج من الجملة الوصفية كما إذا قيل: «قلّد الرجل».

المطلب الثالث: شمول البحث للنسب بين الصفة والموصوف

تتصوّر النسبة بين الموصوف والوصف على أربعة أقسام:

● التساوي، كما إذا قلت: «أكرم الإنسان الناطق».

^١ الفوائد: ج ٢: ص ٥٠١

- عموم الموصوف مطلقاً، كما إذا قلت: «أكرم الإنسان الشاعر».
- خصوص الموصوف مطلقاً، كما إذا قلت: «أكرم الرجل الماشي».
- العموم من وجه، كما إذا قلت: «أكرم الرجل الأبيض».

أفتدخل الأقسام الأربعة في محل البحث؟ الداخل في النزاع هو القسمان الثاني والرابع. وأمّا فرض التساوي وفرض أخصيّة الموصوف فخارجان عن محل البحث؛ والوجه فيه أنا نبحت عن المفهوم، أي: عن انتفاء الحكم عن الموصوف بانتفاء الصفة. فلا بد من فرض انحفاظ الموصوف للبحث عن ارتفاعه عند ارتفاع الصفة.

وينبغي الالتفات إلى أنا عندما نقول: «الرجل الماشي» نقصد بذلك قوة المشي لا الفعل؛ إذ يكون الموصوف أعّم حينئذٍ.

تنقيح البحث

إذا قال المتكلم: «أكرم العالم العادل» أثبت لها مفهوم؟ محل البحث لحاظ نسبة الحكم - وهو الوجوب - إلى القيد - وهو الصفة -. أفينتفي بانتفاء القيد وجوب إكرام الشخص العالم لسبب آخر غير كونه عادلاً؟ إن ثبت انتفاء طبيعي وجوب الإكرام عند انتفاء العدالة ثبت المفهوم. فمن يدعي المفهوم يحتاج إلى إثبات ركنين: الربط الخاص بين الحكم والوصف، وهو النسبة التوقفية أو العلية الانحصاريّة، بحيث تكون العلة بين الحكم وبين هذا القيد علة العلة المنحصرة. وكون المعلق عليه طبيعي الحكم.

نعم. على مبنى المحقق العراقي لا نحتاج إلى الركن الأوّل؛ لأنّه محفوظ باحترازيّة القيود؛ فإنّ الانتفاء عند الانتفاء ثابت. وإنّما نحتاج إلى إثبات كون المعلق عليه طبيعي الحكم.

أفاد الماتن أنّه لا يمكن التمسك بالإطلاق في مفاد الحكم لإثبات كونه الطبيعي. بل الحكم مرتبط بالوصف بما هو حصة خاصة في الجملة الوصفية، لا بما هو طبيعي.

والوجه في ذلك أنّ المتكلم إذا قال: «أكرم العالم العادل» وُجدت هنا أمور ثلاثة:

١ - الارتباط بين الهيئة والمادة، المستفاد من "أكرم". وهذه الهيئة تدل على النسبة الإرسالية. وهذا يوجب تقيّد الهيئة بالمادة؛ لأنّ مفاد الهيئة هو الوجوب لا بشرط؛ فإنّ الوجوب تارة يتعلق بالإكرام وأخرى بالصلاة وثالثة بالحج.

٢ - النسبة التقييدية بين المادة وبين الموضوع أي: بين الإكرام وبين العالم. وهذه النسبة نسبة تقييدية.

٣ - نسبة وصفية بين العالم والعادل. وهذه النسبة الوصفية ترجع إلى نسبة تقييدية أيضاً؛ لأنّ العالم محصّص بالعادل.

فإذا وضعنا يدنا على الوجوب المستفاد من الهيئة، ووضعنا يدنا على الوصف الذي هو القيد، لم يوجد ارتباط مباشر بين الحكم وبين الوصف، خلافاً للجملة الشرطيّة. فالوصف قيد للموضوع أوّلاً وبالذات. وليس قيداً للوجوب. فلا ربط مباشراً بين الوجوب المستفاد من الهيئة وبين الوصف، بل بواسطة.

ومن الواضح أنّ الربط الحاصل بين مفاد الحكم -أي: الوجوب- وبين الوصف -أي: العدالة- ربط عن طريق وجوب خاصّ، وهو الوجوب المقيد بالإكرام المقيد بالعالمية.

ومن الواضح أنّ الوجوب المرتبط بالعدالة هنا ليس طبعي الوجوب، بل وجوب خاصّ. وغاية ما يقتضيه انتفاء الوصف انتفاء هذه الحصة الخاصة - وهو الوجوب المقيد بالإكرام المقيد بالعالمية-.

ومن هنا يظهر الفرق بين الجملتين الشرطية والوصفية؛ فإنّ الشرط قيد مباشر لهيئة الأمر في الجزاء، بخلاف الوصف. وهو يوجب التخصيص والتقييد. فلا يمكن القول بمفهوم الوصف حتى على مسلك المحقق العراقي؛ لعدم جريان مقدمات الحكمة في الحكم.

ويمكن إضافة بطلان الركن الأوّل على نظرية المشهور، فضلاً عن بطلان الركن الثاني.

وأما إذا لم نأخذ بمسلك المحقق العراقي فبالإمكان أن نضيف إلى ذلك أيضاً منع دلالة الجملة الوصفية على ذلك الربط المخصوص الذي يستدعي الانتفاء عند الانتفاء، وهو التوقف؛ فإنّ ربط مفاد "أكرم" بالوصف إنّما هو بتوسّط نسبتين ناقصتين تقيديتين؛ لأنّ مفاد هيئة الأمر مرتبط بذاته بمدلّول مادّة الفعل، [١٣٤] وهي مرتبطة بنسبة ناقصة تقيدية بالفقير، وهذا مرتبط بنسبة ناقصة تقيدية بالعادل. ولا يوجد ما يدلّ على التوقف والالتصاق، لا بنحو المعنى الاسمي، ولا بنحو المعنى الحرفي.

فالصحيح أنّ: الجملة الوصفية ليس لها مفهوم.

نعم، لا بأس بالمصير إلى دلالتها على الانتفاء عند الانتفاء بنحو السالبة الجزئية؛ وفقاً لما تبّهنا عليه في الحلقة السابقة.^١

دلالة الجملة الوصفية على الربط الخاص:

ذكرنا عدم صحة التمسك بالإطلاق في الجملة الوصفية لانتفاء طبيعي الحكم.

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٣٣-١٣٤

أمّا التوقف، فهل الجملة الوصفية تحتوي على هذا الربط الخاص؟
إنّ كان التوقف مفادًا للجملة فلا يخلو من أنّ يكون مفادًا بلحاظ المعاني
الإفرادية، ومن أنّ يكون بلحاظ المعنى التركيبيّ. وكلاهما لا يصلحان لذلك؛
أمّا المعاني الإفراديّة فلأنّ لنا ثلاث معاني:

١ - النسبة بين الهيئة والمادّة. يُستفاد من الهيئة الحكم، ويُستفاد من المادّة
الواجب، ومن الواضح أنّ علاقة الهيئة بالمادة يُعطي النسب الإرساليّة؛ فإنّ
صيغة الأمر تدلّ على النسبة الإرسالية. ولا تتضمن النسبة الإرسالية التوقف
أو نسبة أخرى مفضية إلى الانتفاء عند الانتفاء.

٢ - النسبة التقييدية بين مفاد المادة وبين الموضوع، وهي نسبة تقييدية
اندماجية؛ لأنّ الإكرام إمّا أنّ يكون إكرامًا للغني وإمّا أنّ يكون للفقير وإمّا
أنّ يكون للهاشمي وهكذا.

٣ - النسبة التقييدية الوصفية بين الموصوف والصفة، أي: بين الفقير والعاقل.
ومن الواضح أنّ العلاقة بين الموصوف والصفة كالعلاقة بين مفاد المادة وبين
الموصوف غاية ما يُعطي النسبة الاندماجية التقييدية وهي لا تحتوي على معنى
التوقف.

فهناك ثلاثة أنحاء من الربط: ربط الهيئة بالمادة، وهي ليست تقييدية. وربط
الوصف بالموصوف. وربط المادة بالموضوع.

ولكي يُستفاد الانتفاء عند الانتفاء نحتاج إلى ربط مباشر بين الوصف وبين الحكم، والحال أنّ الوصف مرتبط بالوصوف، والوصوف مرتبط بالموضوع، والموضوع مرتبط بالحكم. فهناك واسطتان بين الوصف وبين الحكم. وأمّا المعنى التركيبيّ فلأنّه نسبة إرسالية بين الموضوع المقيد بالوصف مع المخاطب المأمور، كما قد مر في بحث الأوامر من أن الجملة الفعلية تدل على نسبة إرسالية بين المرسل إليه وبين المرسل. والمرسل إليه في المثال: إكرام الفقير المقيد بالعدالة. والمرسل هو المكلف المأمور. فتدل الجملة على نسبة إرسالية بين الموضوع المقيد بالوصف مع المخاطب المأمور. وهذه النسبة الإرسالية لا تدل على معنى التوقف، بل هي موجودة في أيّ جملة فيها صيغة أمر. والإرسال نحو الفقير العادل لا ينفي الإرسال نحو الفقير الهاشميّ مثلاً. فالجملة الوصفية لا تدل على التوقف المفضي لثبوت المفهوم في المقام. فتبيّن مما ذكرنا أنّ الجملة الوصفية لا تحتوي على الركن الأوّل؛ لعدم معنى يمكن فهم ذلك منه.

المفهوم الجزئي للوصف

قد يُقال: للجملة الوصفية مفهوم جزئيّ، وإن لم يكن لها مفهوم كليّ. فإذا قال المتكلم: «أكرم الفقير العادل» فتارة نبحت عن ثبوت المفهوم بالمصطلح الأصوليّ وهو كبرى الانتفاء عند الانتفاء، الذي نتيجه السالبة الكلية بحيث إذا وردت موجبة جزئية - كقولك القائل: «أكرم الفقير الهاشمي» - لحصل التعارض بين منطوق الجملة الثانية وبين مفهوم الجملة الأولى.

وأخرى نبحث عن ثبوت المفهوم بنحو السالبة الجزئية، ونقيضها الموجبة الكلية، فلا تنافي بين «أكرم الفقير العادل» وبين «أكرم الفقير الهاشمي». والوجه في ثبوت المفهوم الجزئي أنّ وجوب الإكرام إنّ كان ثابتاً لطبيعي الموضوع في جميع الحالات لكان تقييد الفقير بالعدالة لغوًا. فلا بد من أن يكون الوصف احترازًا عن بعض الموارد ولو في الجملة. فإن كان هناك ثلاث ملاكات لوجوب الإكرام هي الهاشمية والجيرة والعدالة. فجاء بالعدالة لنفي وجوب الإكرام بملاك كون الشخص نحوياً مثلاً. وأمّا إذا ثبت وجوب إكرام الفقير في جميع الحالات لكان التقييد لغوًا.

ومن هنا يحصل التعارض بين «أكرم الفقير العادل» وبين «أكرم الفقير»؛ لعلنا بعدم إمكان اجتماع الإيجاب الكلي مع السلب الجزئي المستفاد من مفهوم الجملة الأولى. فنحتاج إلى حل التعارض كأن يقال: حيث لا يُعلم ما هو الخارج من الموجبة الكلية، ويُعلم سقوط أصالة الإطلاق في بعض المصاديق، تسقط أصالة الإطلاق فيه ولا يمكن التمسك به.

مفهوم الغاية:

قبل الدخول في البحث ينبغي تنقيح محل النزاع: ذكر المصنف^١ أنّ هناك خلافاً بين الميرزا النائيني وبين السيد الخوئي في ثبوت مفهوم الغاية بلحاظ بعض الصور. وهذه الصور ناشئة من اختلاف مرجع الغاية. فلا بد من بيان الصور:

^١ البحوث: ج ٣: ص ٢١١

١ - غاية راجعة إلى الموضوع، نظير قوله -تعالى-: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ فالغاية ترجع إلى الأيدي التي هي الموضوع.

٢ - غاية راجعة إلى المتعلق، كقولك: «صم إلى الليل»؛ فإنّ الليل يقيّد الصوم.

٢ - غاية راجعة إلى الوجوب المستفاد من الهيئة، كقولك: «صم إلى أن تصبح شيخاً»؛ فإنّ الغاية تقيّد الوجوب المستفاد من هيئة الأمر.

الحكم المستفاد من المادة، كقولك: «وجوب الصوم ثابت حتى تصبح شيخاً».

وقال النائي إذا كانت الغاية راجعة إلى الحكم المستفاد من الهيئة ثبت المفهوم. واستشكله السيد الخوئي بعدم الفرق بين الحكم المستفاد من الهيئة وبين المستفاد من المادة.

نعم. لا يثبت المفهوم للغاية الراجعة إلى المتعلق.

مفهوم الغاية:

ومن الجمل التي وقع الكلام في مفهومها جملة الغاية، من قبيل قولنا: «صُمَّ إلى الليل»، فيبحث عن دلالة على انتفاء طبيعي وجوب الصوم بتحقيق الغاية، ولا شكّ هنا في دلالة الجملة على الربط بالنحو الذي يستدعي الانتفاء عند الانتفاء؛ لأنّ معنى الغاية يستبطن ذلك، فمسلك المحقق العراقي في جملة الغاية واضح الصواب.

ومن هنا يتّجه البحث إلى أنّ المغيّا هل هو طبيعي الحكم، أو شخص الحكم المجعول والمدلول لذلك الخطاب؟ فعلى الأول يثبت المفهوم دونه على الثاني. ولتوضيح المسألة يمكننا أن نحول الغاية من مفهوم حرفي مُفاد بمثل "حتّى" أو "إلى" إلى مفهوم اسمي مُفاد بنفس لفظ "الغاية". فنقول تارة: «وجوب الصوم مغيّا بالغروب». ونقول أخرى: «جعل الشارع وجوب الصوم المغيّا بالغروب»، وبالمقارنة بين هذين القولين نجد أنّ القول الأول يدلّ عرفاً على أنّ طبيعي وجوب الصوم مغيّا بالغروب؛ لأنّ هذا هو مقتضى الإطلاق. فكما أنّ [١٣٥] قولنا: «الرّبا ممنوع» يدلّ على أنّ طبيعي الرّبا ومطلقه ممنوع كذلك قولنا: «وجوب الصوم مغيّا» يدلّ على أنّ طبيعي وجوب الصوم

مغّيًا، فوجوب الصوم بمثابة الرّبا و "مغّيًا" بمثابة "ممنوع"، فتجري قرينة الحكمة على نحو واحد.

وأما القول الثاني فلا يدلّ على أنّ طبيعيّ وجوب الصوم مغّيًا بالغروب، بل يدلّ على إصدار وجوب مغّيًا بالغروب، وهذا لا ينافي أنّه قد يصدر وجوب آخر غير مغّيًا بالغروب، فالقول الثاني - إذن - لا يثبت أكثر من كون الغروب غايةً لذلك الوجوب الذي تحدّث عنه.

فإذا اتّضح هذا يتبيّن أنّ إثبات مفهوم الغاية في المقام وأنّ المغّيّ هو طبيعيّ الحكم يتوقّف على أن تكون جملة «صُم إلى الغروب» في قوة قولنا: (وجوب الصوم مغّيًا بالغروب)، لا في قوة قولنا: «جعلت وجوبًا للصوم مغّيًا بالغروب».^١

كان البحث في مفهوم الغاية واتّضح أنّ الميرزا النائيني اتفقا على أنّ محل البحث في مفهوم الغاية ليست الغاية الراجعة إلى الموضوع أو المتعلق؛ إذ حالها في الموردين حال الوصف. وإنّما البحث بينهما في الغاية التي تكون قيدًا للحكم. فخصص المحقق النائيني المفهوم بالحكم المفاد بالهيئة، وعمّمه السيد الخوئي للمفاد بالمادة والهيئة.

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٣٤-١٣٥

والتركيز في هذا الخلاف على الربط بين الحكم وبين الغاية. وينبغي التركيز على الركن الثاني من ركني المفهوم وهو كون العلاقة بين الغاية وبين طبيعي الحكم.

نفس كون الشيء غاية يستلزم انتهاء الحكم. فإن بقي الحكم كان خلف كون الغاية غايةً. فإذا جعل الشارع الغروب غاية للصوم، وكان وجوب الصوم مستمرًا إلى ما بعد الغروب لكان ذلك خلف كون الغروب غايةً.

والمصنف في تقريراته بيّن مطلبًا يُفهم منه مبناه العام في المفاهيم، وهو أنّ التمسك بالإطلاق لإثبات كون الحكم الطبيعي لا الشخص يتوقف على أنّ النسبة بين الحكم وبين القيد نسبة تامة غير اندماجية؟ أم ناقصة اندماجية؟ فإن كان هناك طرفان من دون اندماج بين الحكم وبين القيد في صورة ذهنية أمكن التمسك بإطلاق الحكم. نظير أن تقول: «الربا حرام»؛ فإنّ النسبة بين طرفي الجملة غير اندماجية فنتمسك بإطلاق الحكم لإثبات عدم كونه حكمًا شخصيًا. بخلاف ما إذا قلت: «أكرم الفقير العادل»؛ فإنّ الثابت حصّة خاصة من الحكم، وهي الحصّة المندمجة مع القيد. وثبوت حصّة لا ينافي ثبوت حصّة أخرى.

فما هو الوجه في عدم الإطلاق للأمر في الجملة الوصفية - كما مرّ - بخلاف الجملة الشرطيّة؟ فما الفرق بين قولنا: «أكرم الفقير العادل» وبين «إذا كان الفقير عالمًا فأكرمه»؟ حيث إنّ الإطلاق يجري في «أكرم» من الجملة الثانية دون الأولى، مع أنّ مادة الفعل في كليهما مقيّدة بالعدالة. فإمّا أن يُقال:

التقييد أبطل التمسك بالإطلاق، فلا بد من إبطاله في الموردين، وإما أن يُقال لم يُبطل، فلا بد من عدم إبطاله في الموردين.

سر الفرق بين الجملتين الشرطية والوصفية ملاحظة النسبة القائمة بين الحكم المستفاد من الهيئة وبين القيد -وهو العدالة-. فالنسبة القائمة بين الوجوب المستفاد من هيئة "أكرم" وبين قيد العدالة في الجملة الشرطية نسبة تامة غير اندماجية. فيمكن تحويل الجملة الشرطية إلى قولك: «الفقير العادل واجب الإكرام» فتكون النسبة غير اندماجية. بخلافه في الجملة الوصفية فإن النسبة القائمة بين الوصف وبين الحكم نسبة اندماجية. فمرجع قولك «أكرم الفقير العادل» إلى: «وجوب إكرام الفقير المقيد بالعدالة مما جعله الشارع».

وبناء على هذا يصح التمسك بالإطلاق في طرف النسبة في الجملة الشرطية دون الجملة الوصفية؛ إذ إجراء الإطلاق في كل عنوان مذكور في الكلام لا بد من أن يكون بلحاظ حكم مطروح في ذلك الكلام حتى يثبت أن ذلك الحكم متعلق ومرتببط بطبيعة ذلك العنوان لا بفرد معين أو حصة خاصة.

والعنوان الذي يُراد إجراء الإطلاق فيه هو الوجوب المستفاد من هيئة "أكرم". والحكم الذي يكون إجراء الإطلاق في ذلك العنوان بلحاظه نفس تقييد هذا الوجوب بقيد العدالة. فنريد أن نقول بأن ما قُصد تقييده بقيد العدالة ذات طبيعيّ الوجوب، وذلك بالتمسك بالإطلاق. فنريد ربط الحكم الطبيعيّ بالقيد.

فإن كانت النسبة القائمة بين الوجوب -وهو الحكم الذي يُراد إجراء الإطلاق فيه- وبين العدالة نسبة تامة غير اندماجية أمكن التمسك بالإطلاق لإثبات حمل التقيّد بقيد العدالة على طبيعيّ الوجوب.

وإن كانت الجملة اندماجية كان القيد قيدًا محصصًا ولم يكن طرفًا مستقلًا. فلا يمكن إجراء الإطلاق في جزء تحليلي لإثبات أنّ الجزء التحليلي الآخر انصب على طبيعي الجزء الآخر. والإطلاق إنما يجري إذا اكتملت الأجزاء التحليلية للعنوان. ولا معنى لإجراء الإطلاق في جزء تحليلي.

فالعرف يرى الاندماج في الجملة الوصفية؛ لأنّ الارتباط بين الحكم وبين الوصف ارتباط غير مباشر وبواسطة الموضوع.

بخلاف الجملة الشرطية التي كان الارتباط بين الشرط وبين الحكم ارتباطًا مباشرًا. فالفقير العادل طرف من النسبة ووجوب الإكرام طرف آخر فيثبت بالإطلاق أنّ ذاك الوجوب المنصب على الفقير العادل هو الطبيعة لإمكان إجراء الإطلاق في طرف النسبة.

فمرجع البحث إلى كون النسبة اندماجية أو غير اندماجية. ومن هنا يتضح الكلام في بحث الجملة الغائية: أيمن التمسك بالإطلاق في رتبة حكمها؟

فهل التحليل يقضي بكون النسبة اندماجية؟ نحول الغاية من مفهوم حرفي مُفاد بمثل "حتى" إلى مفهوم اسمي مُفاد بلفظ "غاية". فقولك: «صم إلى الغروب» تارة تُرجعه إلى نسبة غير اندماجية: «وجوب الصوم مغنيّ بالغروب»

وأخرى نرجعه إلى نسبة اندمائية: «جعل الشارع وجوب الصوم المغيى بالغروب».

فمقتضى الإطلاق في الأوّل وجوب طبيعي الصوم، وأمّا الثاني فلا ينافي وجود صوم آخر جعله الشارع.

ولا شكّ في أنّ الجملة المذكورة في قوة القول الثاني لا الأول؛ إذ يفهم منها جعل وجوب الصوم فعلاً وإبرازه بذلك الخطاب، وهذا ما يفى به القول الثاني دون الأول.

فلا مفهوم للغاية إذن، وإنّما تدلّ الغاية على انتفاء شخص الحكم، كما تدلّ على السالبة الجزئية التي كان الوصف يدلّ عليها أيضاً، كما تقدّم.

مفهوم الاستثناء:

ونفس ما تقدم في الغاية يصدق على الاستثناء، فإنّه لا شكّ في دلالته على نفي حكم المستثنى منه عن المستثنى. ولكنّ المهمّ تحقيق أنّ المنفّي عن المستثنى بدلالة أداة الاستثناء هل هو طبيعيّ الحكم، أو شخص ذلك الحكم؟

وهنا أيضاً لو حوّلنا الاستثناء في قولنا: «يجب إكرام الفقراء إلاّ الفساق» إلى مفهوم اسميّ لوجدنا أنّ بالإمكان أن نقول تارة: «وجوب إكرام الفقراء يستثنى منه الفساق»، وأن نقول أخرى: «جعل الشارع وجوباً لإكرام الفقراء [١٣٦] مستثنى منه الفساق».

والقول الأول يدلّ على الاستثناء من الطبيعي، والقول الثاني يدلّ على الاستثناء من شخص الحكم، فإن رجعت الجملة الاستثنائية إلى مفاد القول الأول كان لها مفهوم، وإن رجعت إلى مفاد القول الثاني لم يكن لها مفهوم، وهذا هو الأصحّ، كما مرّ في الغاية.

مفهوم الحصر:

لا شكّ في أنّ كلّ جملة تدلّ على حصر حكم بموضوع تدلّ على المفهوم؛ لأنّ الحصر يستبطن انتفاء الحكم المحصور عن غير الموضوع المحصور به، والحصر بنفسه قرينة على أنّ المحصور طبيعيّ الحكم، لا حكم ذلك الموضوع بالخصوص، إذ لا معنى لحصره حينئذٍ؛ لأنّ حكم الموضوع الخاصّ مختصّ بموضوعه دائماً. وما دام المحصور هو الطبيعيّ فمقتضى ذلك ثبوت المفهوم، وهذا ممّا لا ينبغي الإشكال فيه، وإنّما الكلام في تعيين أدوات الحصر:

فمن جملة أدواته: كلمة "إنّما" فإنّها تدلّ على الحصر وضعاً بالتبادر العرفي.

ومن أدواته: جعل العامّ موضوعاً مع تعريفه، والخاصّ محمولاً، فيقال: «ابنك هو محمد» بدلاً عن أن نقول: «محمد هو ابنك»، فإنّه يدلّ عرفاً على حصر النبوة بمحمد.

والنكته في ذلك أنّ المحمول يجب أن يصدق -بحسب ظاهر القضية- على كل ما ينطبق عليه الموضوع، ولا يتأتى ذلك في فرض حمل الخاص على العام إلا بافتراض انحصار العام بالخاص.^١

قلنا إنّ ثبوت المفهوم للغاية منوط بصحة إجراء الإطلاق في الحكم، وصحة إجراء الإطلاق في الحكم منوط بكون النسبة بين الحكم وبين الغاية غير اندماجية، حتى يكون أحد طرفي النسبة الحكم، والطرف الآخر الغاية، فيمكن إجراء الإطلاق في الطرف.

هذا في الكبرى. أمّا الصغرى فالصحيح فيها أنّ النسبة في الغاية نسبة اندماجية. فالمستظهر عرفاً من: «صم إلى الغروب» أنّ الصوم المغيّ بالغروب مما جعله الشارع. فمدلول الخطاب الكشف عن الجعل. وهذا لا ينفي ثبوت وجوب صوم آخر له غاية أخرى. فلا يستفاد منها المفهوم المتوقف على الإطلاق. بل غاية ما يلزم انتفاء هذه الحصة.

نعم. نسلم بثبوت المفهوم الجزئي بنحو السالبة الجزئية كما تقدّم في مفهوم الوصف.

والمصنّف في أبحاث أعلى يُرجع المطلب إلى نكته عامة أيضاً، وهي أنّ النسب التي أساسها الخارج، وينتزعها الذهن من الخارج تكون نسبة اندماجية. والغاية تُتلقّى من الخارج؛ لأنّها بمعنى الانتهاء الخارجي. فتكون من النسب الاندماجية. بخلاف مثل العطف والإضراب.

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٣٥-١٣٦

مفهوم الاستثناء:

عقد المصنف عنوانين: الاستثناء والحصر. والنسبة بينهما العموم والخصوص من وجه؛ إذ الاستثناء قد لا يفيد الحصر، كاستثناء غير المسبوق بالحصر، كقولك: «أكرم العلماء إلا الفساق». والحصر قد لا يكون بالاستثناء، كالحصر بـ "إنّما". وقد يجتمع الاستثناء والحصر في الاستثناء المفيد للحصر، كما إذا كان الاستثناء مسبوقاً بالنفي، كقولك: «لا يجب إكرام العالم إلا العادل» أو النهي.

والكلام فعلاً في مفهوم الاستثناء بغضّ النظر عن جهة الحصر، ولذا نمثّل بالقضية الموجبة كقولك: «أكرم الفقراء إلا الفساق». وثبوت المفهوم منوط بتحقيق الركنين السابقين:

الركن الأوّل: الربط الخاص، وهو مضمون الحصول في الاستثناء؛ لأنّ نفس الاستثناء يقتضي انتفاء الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى. وإلا لما كان الاستثناء استثناءً.

الركن الثاني: كون الحكم طبيعيّ الحكم لا شخصه، والبحث هنا كما تقدّم في الغاية؛ إذ في تحويل المعنى الحرفي إلى المعنى الاسميّ احتمالان:

الأوّل: النسبة الاندماجية بأنّ تُرجع القضية المتقدمة إلى: «وجوب إكرام الفقراء المستثنى منهم الفساق مما جعله الشارع».

وعلى هذا الاحتمال لا يمكن التمسك بالإطلاق. وهو لا ينافي جعل وجوب آخر لإكرام الفقراء لا يستثنى منه الفساق.

الثاني: النسبة غير الاندماجية بأن نُرجعها إلى: «وجوب إكرام الفقراء مستثنى منه الفساق». فيمكن التمسك بإطلاق وجوب إكرام الفقراء الواقع طرفاً للنسبة دون قيد.

والمستظهر من الجملة الاستثنائية هو الاحتمال الأول كالغاية؛ إذ يُفهم منها جعل الشارع وجوب إكرام الفقراء المستثنى منهم الفساق. وخالف المصنّف ما ذكرناه في البحوث،^١ فذهب إلى رجوع الاستثناء إلى جملة غير اندماجية، فيمكن التمسك بالإطلاق في حكمها. وهذا يرجع إلى أنّ الاستثناء من الأمور الخارجي، ويتلقاه ذهن من الخارج؟ أم الذهن يولّده؟ ولا برهان في المقام، وإنما المسألة استظهارية.

وكلّ الكلام في الاستثناء الراجع إلى الحكم، لا الراجع إلى الموضوع؛ لأنّه في قوّة الجملة الوصفية، كما في قولك: «أكرم أهل القرية إلا صبيّانهم».

مفهوم الحصر

نفس الحصر بما له من مدلول وضعي يقتضي حبس المقصور عليه في المقصور. فإذا قلنا: «إنّما يجب إكرام العالم» أفاد قصر وجوب الإكرام في العالم. وهذا بنفسه يدلّ على الانتفاء عند الانتفاء؛ إذ لو فرض أنّ الحكم تعدّى غير الموضوع لكان خلاف كونه مقصوراً على الموضوع. فنفس الحصر يستبطن حبس الحكم على الموضوع وانتفاء الحكم المحصور عن غير الموضوع المحصور به. فنفس الحصر يستبطن كلا ركني المفهوم: الانتفاء عند الانتفاء، وكون

^١ البحوث: ج ٣: ص ٢١٣

المحصور طبيعيّ الحكم؛ إذ لو لم يكن طبيعي الحكم لكان معناه ثبوت الحكم لغير الموضوع، وهو خلاف الحصر.

ولهذا ذكر جمع من الأعلام أنّ الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء في الحصر دلالة منطوقيّة؛ إذ الواضع وضع الحصر لهذا المعنى. وذكر جمع أنّ الحصر موضوع لمعنى لازمه الانتفاء عند الانتفاء.

وإنّما الكلام في تعيين أدوات الحصر صغريّاً:

أداة "إنّما": المشهور أنّها تدل على الحصر؛ للتبادر الحاقّي والفرق بين «يجب إكرام العالم» وبين «إنّما يجب إكرام العالم»، خلافاً لما ادّعاه الفخر الرازيّ والشيخ الأعظم.

جعل العام موضوعاً والخاصّ محمولاً: إذا كان لنا موضوع ومحمول، وتوفّرت خصوصيّتان في الموضوع: إحداهما كون الموضوع أعمّ من المحمول، والأخرى كون الموضوع معرفة، استفيد الحصر، كما في قولك: «ابنك محمّد»؛ والوجه فيه أنّ المحمول في القضية الحملية يجب أن يكون صادقاً على كلّ ما ينطبق عليه الموضوع؛ لأنّ مفاد الجملة الحملية الهوهويّة. فعندما تقول: «النار حارّة» لا بد من صدق الحرارة على جميع أفراد الموضوع. فإذا كان الموضوع عامّاً والمحمول خاصّاً وجب صدق "محمّد" الواقع محمولاً على جميع أفراد "ابنك" الواقع موضوعاً. ولو كان هناك غيره لما صدق "محمّد" على جميع أفراد الموضوع. بل صدق على بعض أفراد "عليّ" مثلاً. وحينئذ صدق "محمّد" على جميع مصاديق الموضوع يقتضي صدق المباين على مباينه.

بمخلاف ما إذا كان الموضوع خاصًا: «محمد ابنك» فلا يُستفاد الحصر؛ لأنّ
البنوة صادقة لجميع مصاديق الموضوع.
وذكر الأعلام أنّ التعريف في المقام فمن باب النكتة النحويّة، ولا تأثير له في
المقام؛ لأنّا بنينا المفهوم على معنى القضية الحملية.
فليس المدار في إفادة الحصر تقديم ما حقّه التأخير، أو تعريف المسند - كما
دُكر في البلاغة-.

١٨٤ - الدليل الشرعي غير اللفظي ١

١٤٤٢/٢/١١ - الثلاثاء

٢ - الدليل الشرعي غير اللفظي

الدليل الشرعي غير اللفظي يشتمل على الفعل والتقدير، فيقع البحث في كلٍّ منهما.

دلالات الفعل:

تقدّم منّا في الحلقة السابقة الحديث عن دلالات الفعل أو الترك، وأنّه إن اقترن بقريّة فيتحّد مدلوله على أساس تلك القريّة، وإن وقع مجرّداً كان له بعض الدلالات، من قبيل دلالة صدور الفعل على عدم حرّمته، ودلالة تركه على عدم وجوبه، ودلالة الإتيان به على وجه عباديٍّ على مطلوبيته، إلى غير ذلك.

إلا أنّ الحكم المستكشف من الفعل لا يمكن تعميمه لكلّ الحالات؛ لعدم الإطلاق في دلالة الفعل، وإنما يثبت ذلك الحكم في كلّ حالةٍ مماثلةٍ لحالة المعصوم من سائر الجهات المحتمل كونها مؤثّرةً في ثبوت ذلك الحكم، [١٣٨] على ما مرّ سابقاً.

دلالات التقرير:

سكوت المعصوم عن موقفٍ يواجهه يدلّ على إمضاءه: إمّا على أساسٍ عقليٍّ باعتبار أنّه لو لم يكن الموقف متّفقًا مع غرضه لكان سكوته نقضًا للغرض، أو باعتبار أنّه لو لم يكن الموقف سائغًا شرعًا لوجب على المعصوم الردع عنه والتنبية.^١

يقع البحث في تحديد دلالات الدليل الشرعي غير اللفظي. والمراد به: «الموقف الذي يتخذه المعصوم وتكون له دلالة على الحكم الشرعي». فهنا قيود ثلاثة:

١- الموقف: والمراد به ما يشمل الفعل، والترك، والتقرير أو الإمضاء. ويخرج منه اللفظ والقول الذي بحثناه في الدليل الشرعي اللفظي.

٢- ما يتخذه المعصوم: ما له قيمة في الكشف عن حكم الشارع هو الصادر من المعصوم، وما سواه فلا أثر له.

٣- له دلالة على الحكم الشرعي: يخرج به الفعل أو الترك أو التقرير الصادر من المعصوم لا بما هو مشرّع، بل بما هو إنسان يمارس بطبيعته سلوكًا. إنّما البحث في الموقف الدال على الحكم الشرعي.

وقسّم المصنف البحث إلى قسمين: الأوّل دلالات الفعل أو الترك، الثاني دلالات التقرير، ولكلّ من القسمين أحكام مختصة به. والبحث فعلاً في:

دلالات الفعل:

وفيه نقاط:

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٣٧-١٣٨

النقطة الأولى: تارة يقترن الفعل بقرينة وأخرى لا يقترن. فإن اقترن تحددت مدلوله على أساس تلك القرينة. كما إذا اقترن بقرينة كونه في مقام بيان الواجب، فيكون فعله دالاً على الوجوب وتركه على الحرام. وإذا اقترن بقرينة كونه في مقام بيان الأكمل فيكون فعله دالاً على الاستحباب وتركه على الكراهة. وليس بحثنا في مورد الاقتران بالقرينة.

النقطة الثانية: إذا تجرّد الفعل أو الترك عن القرينة المحدّد لمفهومه، كان للفعل دلالة، وللترك دلالة:

أمّا الفعل فيدل على أنّ هذا الشيء ليس بحرام. ولو كان حراماً لما فعله المعصوم. وأمّا الترك فيدلّ على أنّ هذا ليس بواجب. ولو كان واجباً لما تركه المعصوم.

النقطة الثالثة: أيستفاد من الفعل أكثر مما ذكر؟ بأنّ نستفيد أنّه ليس بمكروه. أويستفاد من الترك أكثر مما ذكر؟ بأنّ نستفيد أنّه ليس بمستحبّ. أقوال:

١ - الفعل يدلّ على أنّ الفعل ليس بمكروه مطلقاً، سواء صدر مرّة أم مرّات. والترك يدلّ على أنّه ليس بمستحبّ مطلقاً، سواء صدر مرة أم مرّات.

٢ - الفعل يدلّ على عدم الكراهة والترك على عدم الاستحباب إذا صدر مكرّراً.

٣ - لا دلالة للفعل والترك على ذلك مطلقاً، سواء كان مكرّراً أم مرّة. ومنشأ هذه المسالك البحث الكلام: أيترك المعصوم الأولى والمستحب ويفعل المكروه؟ فإنّ بنينا على أنّه لا يفعل المكروه ولا يترك المستحب اخترنا المسلك

الأول. وإن بنينا على أنه لا يداوم على ترك المستحب وفعل المكروه اخترنا الثاني. وإن لم نبن على شيء من ذلك اخترنا الثالث.

وبعض الأعلام يستفيد من إطلاق الطاعة لما صدر من المعصوم أو آية التطهير أن المعصوم لا يفعل المكروه ولا يترك المستحب. وإلا لما أمر الشارع بطاعته. نعم. قد يوجد تزاحم فيترك المستحب مثلاً للأهم.

النقطة الرابعة: إذا صدر من المعصوم فعل على وجه عبادي، كما إذا صلى صلاة معينة أو صام في يوم معين بنحو لو لم تكن الصلاة أو الصوم مشروعاً ومطلوباً لكان صدوره بعنوان العبادة تشريعاً محرماً. فلازم عدم صدور التشريع من المعصوم أن يكون هذا الفعل مطلوباً أعم من المطلوبة بنحو الوجوب ومن التي بنحو الاستحباب.

النقطة الخامسة: اشتهر بينهم أنه لا إطلاق في الأدلة غير اللفظية. والإطلاق من شؤون الألفاظ. والتخريج الصناعي لهذا المطلب أن يقال:

إذا صدر فعل من المعصوم ولم يكن مقترناً بما يدل على التقييد، أنستطيع أن نستكشف الإطلاق؟ أم لا؟ كما إذا رأيناه يصلي صلاة جعفر الطيار يوم الجمعة ولم نعلم باختصاص مشروعيتها بيوم الجمعة، ولم يصدر قول منه في تقييده. أيستفاد الإطلاق بنحو لو كان الدليل لفظياً لاستكشفنا الإطلاق؟ لا يستفاد؛ لأن التجرد عن القرينة إثباتاً لا يكشف عن الإطلاق الثبوتي. فليس حاله كالإطلاق اللفظي بأن يكون كل ما لم يقترن بالفعل فهو غير مُراد، ولو أراد له جاء به؛ لأن قرينة الحكمة لا تتم عند الشك في دخالة القيد؛

لأنّ المعصوم ليس ظاهر حاله أنّه في مقام بيان القيود الدخيلة في العمل، بحيث لو لم يبيّن ذلك استكشفنا الإطلاق.

فنكتة الإطلاق في الدليل اللفظي غير جارية في المقام.

نعم. إذا علمنا بعدم دخالة القيد بقريئة مّا، فهو من باب دلالة القرينة لا من باب أصالة الإطلاق. فقد يُقال صلاة جعفر لا خصوصيّة زمنيّة لها، ولكن صلاة الجمعة لها خصوصيّة زمنيّة. فحيث إنّ لا إطلاق في الفعل لا يمكن استكشاف إطلاق ذلك الحكم لجميع الحالات، إلا مع قيام قرينة خاصّة على كون الإمام في مقام بيان جميع القيود الدخيلة في الموضوع.

النقطة السادسة: تتعلّق دلالة فعل المعصوم على الحكم الشرعي بناءً على ما ذكرتم؛ لأنّ نفس مقام العصمة ظرف وقع فيه الفعل. ويُحتمل دخالة العصمة والنبوة في الفعل. فلا يمكن تسريته إلى غير المعصوم. والمنبه إلى ذلك وجود أحكام مختصة بالنبيّ -صلى الله عليه وآله-. فقد تكون صلاة الجمعة لمقام العصمة، ولبس الخاتم لمقام النبوة مثلاً، وهكذا. فلا يمكن تسرية الفعل، فلا فائدة علمية في الفعل.

أجيب عن هذا الاعتراض بأنّ لا نحتمل دخالة العصمة أو النبوة في الفعل بحيث يشكّ خصوصيّة؛ لما دلّت عليه الأدلة من وجوب الاقتداء والتأسيّ بالنبي والمعصوم -صلوات الله عليهم-. والنصوص قرينة على عدم خصوصيّة لمقام العصمة والنبوة. ومدلوله الالتزاميّ عدم دخالة الخصوصية. فما لم يقدّم دليل على الخصوصية أمكنت التسرية إلى سائر المكلفين.

دلالات التقرير:

عندما يواجه المعصوم سلوكًا فرديًا أو اجتماعيًا ويسكت عنه ولا يعترض عليه، يكشف سكوته عن إمضاء هذا السلوك وتقديره. والدلالة على الحكم الشرعي للإمضاء والتقرير المستكشف من السكوت. فليس نفس السكوت ذا دلالة. ولذا كان عنوانه البحث بدلالات التقرير أفضل من عنوانه بدلالات السكوت.

وهنا نقاط:

النقطة الأولى: قلتم أنّ سكوت المعصوم في مواجهته لحادثة ما يدلّ على الإمضاء والتقرير، فما وجه الملازمة بين السكوت وبين التقرير والإمضاء؟ ذكر المصنّف أنّ الملازمة بين السكوت والإمضاء إمّا أنّ تكون مبنية على أساس عقليّ، وإمّا أنّ تكون مبنية على أساس استظهاريّ. أمّا التقريب العقليّ فبدلالة أحد المتلازمين على الآخر. فلا بد من إثبات التلازم بين سكوت المعصوم وبين إمضائه وقبوله. وذكر المصنّف لذلك وجهين. فمجموع ما يدلّ على الملازمة وجوه ثلاثة:

● التقريب العقليّ الأوّل:

المعصومون -صلوات الله عليهم- حيث إنّهم يحملون أغراض الشريعة وأهدافها، وشخصيّتهم تعبّر عن شخصيّة الشارع بلحاظ أنّهم الحاملون لأغراض الشريعة. ومقتضى ذلك أنّه إذا واجه المعصوم سلوكًا وموقفًا ولم يكن الموقف متفقًا مع أغراض الشريعة لكان سكوته نقضًا للغرض.

فيحصل التلازم بين السكوت وبين كون الموقف متفقاً مع الأغراض الشرعيّة.

● التقريب العقلي الثاني:

المعصومون -عليهم السلام- بغضّ النظر عن حملهم لأهداف الشريعة، مأمورون شرعاً بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتعليم الجاهل في الحدود التي يُكَلَّف بها غيرُهم من المكلفين أيضاً. ومعنى هذا أنّ الموقف والسلوك الذي يجده المعصوم لو كان مخالفاً لأحكام الشريعة لكان الواجب عليه أن ينهى عن المنكر أو يقوم بتعليم الطرف الآخر لو كان جاهلاً. والملاحظ هنا صفة كونه مكلفاً، لا صفة كونه شارعاً أو حاملاً لأغراض الشريعة. وحيث إنّهُ سنخ مكلف لا يرتكب المعصية ولا يترك الواجب، يحصل لنا العلم بالتلازم بين سكوته أو عدم قيامه بالتعليم وبين عدم مخالفة الموقف لأحكام الشريعة.

وقد ذكر المصنف في الحلقة الثانية أنّ دلالة سكوت المعصوم على الأساس العقلي يتوقف على توفر جملة من الشروط؛ إذ البيان الثاني -وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر- لا بد من توفر شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيه -كاحتمال التأثير-. وإذا كان جاهلاً فيأتي بحث حدود وجوب تعليم الجاهل، أيشمل الشبهات الحكمية؟ أم الموضوعيّة؟ القاصر؟ أم المقصّر؟

وكذا على الوجه الأوّل قد يكون السلوك الذي واجهه المعصوم سلوكاً فرديّاً لا يهدّد أغراض الشارع. فسكوت المعصوم لا يستلزم نقض الغرض.

وكذا إذا كان الظرف ظرف تقيّة، فيلزم من عدم السكوت محذور أشدّ من
تهديد الأغراض.

وإِذَا عَلَى أَسَاسِ اسْتِظْهَارِيٍّ بِاعْتِبَارِ ظُهُورِ حَالِ الْمَعْصُومِ فِي كَوْنِهِ بِصَدَدِ الْمُرَاقَبَةِ وَالتَّوَجُّهِ.

وَالْمَوْقِفُ قَدْ يَكُونُ فَرْدِيًّا، وَكَثِيرًا مَا يَتِمَثَّلُ فِي سُلُوكٍ عَامٍّ يَسْمَى بِنَاءِ الْعُقْلَاءِ أَوْ السَّيْرَةِ الْعُقْلَانِيَّةِ، وَمِنْ هُنَا كَانَتِ السَّيْرَةُ الْعُقْلَانِيَّةُ دَلِيلًا عَلَى الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ، وَلَكِنْ لَا بُدَّاهَا، بَلْ بِاعْتِبَارِ تَقْرِيرِ الشَّارِعِ لَهَا وَإِمْضَائِهِ الْمَكْتَشَفِ مِنْ سَكُوتِ الْمَعْصُومِ وَعَدَمِ رَدِّهِ.

وَفِي هَذَا الْمَجَالِ يَنْبَغِي التَّمْيِيزُ بَيْنَ نَوْعَيْنِ مِنَ السَّيْرَةِ:

أَحَدُهُمَا: السَّيْرَةُ بِلِحَازِ مَرَحَلَةِ الْوَاقِعِ، وَنَقْصِدُ ذَلِكَ: السَّيْرَةُ عَلَى تَصَرُّفٍ مَعَيَّنٍ بِاعْتِبَارِهِ الْمَوْقِفَ الَّذِي يَنْبَغِي اتِّخَاذُهُ وَاقِعًا فِي نَظَرِ الْعُقْلَاءِ، سَوَاءً كَانَ مُرْتَبِطًا بِحُكْمٍ تَكْلِيفِيٍّ - كَالسَّيْرَةِ عَلَى إِنْطَاةِ التَّصَرُّفِ فِي مَالٍ غَيْرِ بَطِيبٍ نَفْسِهِ وَلَوْ لَمْ يُأْذَنَ لَفْظِيًّا - أَوْ بِحُكْمٍ وَضْعِيٍّ، كَالسَّيْرَةِ عَلَى التَّمَلُّكِ بِالْحَيَازَةِ فِي الْمُنْقُولَاتِ.

وَالنَّوْعُ الْآخَرُ: السَّيْرَةُ بِلِحَازِ مَرَحَلَةِ الظَّاهِرِ وَالْاِكْتِفَاءِ بِالظَّنِّ، وَنَقْصِدُ [١٣٩] ذَلِكَ: السَّيْرَةُ عَلَى تَصَرُّفٍ مَعَيَّنٍ فِي حَالَةِ الشَّكِّ فِي أَمْرٍ وَاقِعِيٍّ اِكْتِفَاءً بِالظَّنِّ مَثَلًا، مِنْ قَبِيلِ السَّيْرَةِ عَلَى الرَّجُوعِ إِلَى اللَّغْوِيِّ عِنْدَ الشَّكِّ فِي مَعْنَى الْكَلِمَةِ

واعتماد قوله وإن لم يفد سوى الظن، أو السيرة على رجوع كلٍّ مأمورٍ في التعرّف على أمر مولاه إلى خبر الثقة، وغير ذلك من البناءات العقلانية على الاكتفاء بالظن أو الاحتمال في مورد الشكّ في الواقع.

أمّا النوع الأول فيستدلّ به على أحكامٍ شرعيةٍ واقعية، كحكم الشارع بإباحة التصرف في مال الغير بمجرد طيب نفسه، وبأنّ من حاز يملك، وهكذا، ولا ريب في انطباق ما ذكرناه عليه، حيث إنّ الشارع لا بدّ أن يكون له حكم تكليفيّ أو وضعيّ فيما يتعلّق بذلك التصرف، فإن لم يكن مطابقاً لما يفترضه العقلاء ويُجرون عليه من حكمٍ كان على المعصوم أن يردعهم عن ذلك، فسكوته يدلّ على الإمضاء.

وأما النوع الثاني فيستدلّ به عادةً على أحكامٍ شرعيةٍ ظاهرية، كحكم الشارع بحجّة قول اللغويّ، وحجّة خبر الثقة، وهكذا.^١

● التقريب الاستظهاريّ:

وصل بنا الكلام إلى الأساس الاستظهاري لإثبات كيفية دلالة سكوت المعصوم على الإمضاء والتقرير. وهذا الأساس مبني على التمسك بظهور حالي للمعصوم، وهو أن يُقال: ظاهر حال المعصوم باعتبار منصب النبوة أو الإمامة هو المراقبة العامة لما يوجب حفظ الشريعة وتوجيه الناس إلى هذه

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٣٨-١٣٩

الشريعة. فيكون ظاهر حال المعصوم أنّه إذا واجه سلوكاً فردياً - كالمسح منكوساً في الوضوء - وسكت عنه فظاهر حاله أنّ هذا السلوك موافق للشريعة. وإلا لواجه وأرشد. وكذا إذا واجه سلوكاً عاماً - كعمل العقلاء بخبر الثقة - . فظاهر حاله يُفضي إلى كون سكوته دليلاً على الإمضاء والتقدير. وهذا يشمل موارد عدم تنجّز التكليف على المكلف لجهله. بخلاف ما إذا بنينا على نكته النهي عن المنكر.

وهذا الأساس مبني على تماميّة مطلبين:

١ - حجية الظهور الحاليّ. وقد شكّك جمع من الأعلام في كبرى حجّيته، فقالوا: غاية ما دلّت عليه الأدلة العمل بالظهور اللفظيّ.

٢ - حجّية هذا الظهور الحاليّ ليست حجّية دورية بناء على الاستدلال بالظهور الحاليّ لإثبات الإمضاء.

فقد يُقال: الدليل على حجية ظهور الحال هو السكوت عن السيرة العقلائيّة على العمل بالظهور الحاليّ. والدليل على أنّ السكوت يكشف عن الإمضاء هو الأساس الاستظهاريّ المذكور، وهو كون ظاهر حال المعصوم أنّه بصدد المراقبة والتوجيه.

فصارت حجّية الأساس الاستظهاريّ مبنياً على كبرى إمضاء الشارع للسيرة العقلائيّة. وإمضاؤه للسيرة مستكشف عن طريق السكوت، ودلالة السكوت على التقرير مبنية على ظهور حال المعصوم. فيلزم الدور.

فالاستدلال على حجية الظهور متوقف على إمضاء السيرة، وإمضاء السيرة متوقف على ظاهر حال المعصوم، وهو متوقف على إمضاء السيرة المتوقف على ظهور حال المعصوم. فيلزم الدور. فتأمل في دفعه.

النقطة الثانية: الموقف الذي يواجهه المعصوم تارة يكون سلوكاً فردياً، وأخرى يكون سلوكاً عاماً -وهو المسمى ببناء العقلاء أو السيرة العقلانية-.

فلنا ارتكاز أو بناء عقلائى، ولنا سيرة عقلانية. والفرق بينهما أن السيرة العقلانية هو السلوك الخارجى الذي يمارسه العقلاء في الخارج بغض النظر عن النكته الارتكازية الموجودة عند العقلاء وأوجدت هذا السلوك. كما إذا كان للعقلاء سلوك خارجى في الاعتماد على خبر الثقة في الموضوعات. وأمّا البناء العقلائى فبغض النظر عن تحوّله إلى سلوك يكون منشأً للسلوك إذا حصل في الخارج. كأن نفترض أن النكته الارتكازية في تقديم من سبق هي أن الجهد الذي يُبذل موجب لثبوت حق الأولوية. وهذه النكته الارتكازية تشمل حق التأليف وبراءة الاختراع وما شابههما، وإن لم يكن لمثل هذه الموارد سلوك خارجى؛ لعدم وجود الظروف المقتضية لذلك.

وقد وقع الخلاف في أن مصب التقرير والإمضاء هو السلوك الخارجى؟ أم النكته الارتكازية؟

يظهر من المحقق الأصفهاني والسيد الخوئي أن مصب الإمضاء ما يواجهه المعصوم من سلوك خارجى وسيرة عملية بغض النظر عن النكات الارتكازية.

بينما ذهب المصنف -وقد يظهر من عبارة النائي- أن مصب الإمضاء تلك النكته الارتكازية. ويتحدد بحدودها. سواء تحولت إلى سلوك أم لا.

وتتميز الصحيح من المسلكين يتوقف على الرجوع إلى الأدلة المذكورة في دلالة السكوت على الإمضاء؛

فإن بنينا على النكته الأولى -وهي نقض الغرض- وسعت النكته الارتكازية؛ فإنّ المقنن إذا التفت إلى وجود ارتكاز يهدد اغراضه بحيث يكون في معرضية التحول إلى سلوك خارجي، وهو غير موافق لرأي المقنن، ينبغي له أن يسدّ أبواب العدم ويردع عن هذا الارتكاز. ولا يصح أن ينتظر حتى يتحوّل الارتكاز إلى سلوك خارجي وحصول تهديد فعلي لأغراضه.

فإن كانت النكات الارتكازية في معرض التسرب إلى السلوك لزم دفع هذه النكات بمقتضى حفظ الغرض.

وكذا إن بنينا على الأساس الاستظهارى وهو أن الملحوظ كون منصب المعصوم منصب المراقبة والتوجيه؛ لأن مقتضى المراقبة والتوجيه أن يلحظ المقنن النكات الارتكازية التي في معرض التسرب إلى السلوك الخارجى.

نعم. إن بنينا على نكته النهي عن المنكر ولحاظ المعصوم بما هو مكلف، فقد يُقال بتوقفه على السلوك الخارجى. وإن كان هذا محل نظر أيضاً؛ حيث تعرّض له الشيخ في المكاسب وبتبعه الأعلام، فقالوا: أوجب دفع ما يمكن أن يكون منكراً كرفع المنكر؟ فقد يُقال: إن وجدت ارتكازات موجودة في ذهن

المكلفين، ستتحول إلى منكرات تخالف أحكام الشريعة، يلزم دفعها قبل حصولها.

فقد يُقال إنّ النكات المذكورة لكاشفية السكوت عن الإمضاء تفضي إلى أنّ مصب الإمضاء تلك النكته الارتكازيّة، ولكن بحدود ما إذا كانت النكته في معرض التسرب.

ولذا عطف المصنف بين البناء وبين السيرة بـ "أو".

النقطة الثالثة: تبين ممّا ذكرنا أنّ السيرة العقلائيّة في حدّ نفسها ليست دليلاً على الحكم الشرعيّ. بل تحتاج إلى الإمضاء. فتدخل السيرة في السنة باعتبار تقرير الشارع وإمضائه.

النقطة الرابعة: ينبغي التمييز بين:

السيرة العقلائيّة القائمة على تنقيح الواقع الذي لم يؤخذ في موضوعه الشكّ وتحديدده. وهي فيما إذا قامت سيرة والعقلاء كانوا جارين على سلوك من باب أنّه هو الموقف الواقعي تجاه الموضوع، كما إذا بنى العقلاء على جواز التصرف في مال الغير وإن لم يوجد إذن لفظي، وكذا إذا بنوا على أنّ من حاز ملك،

وبين السيرة العقلائيّة القائمة في طول الشكّ في الواقع، كما إذا بنى العقلاء على الرجوع إلى اللغويّ عند الشكّ في معنى كلمة معيّنة، وكذا إذا بنوا على العمل بخبر الثقة عند الشكّ في أوامر المولى.

ومن الواضح أنّ الإمضاء يكون منصباً على السيرة. فإنّ كانت السيرة قائمة في مرحلة الواقع انصب الإمضاء على هذه السيرة، وتكون نتيجته الدلالة على الحكم الواقعيّ، كاستكشاف إناطة جواز التصرف بطيب النفس، واستكشاف كون الحياة موضوعاً للتملك. وإنّ كانت قائمة في مرحلة الظاهر استكشفنا حكماً ظاهريّاً، كحجّة قول اللغويّ عند الشكّ.

وفي هذا النوع قد يستشكل في تطبيق ما ذكرناه عليه، وتوضيح الاستشكال:
أنّ التعويل على الأمارات الظنية - كقول اللغوي وخبر الثقة - له مقامان:

المقام الأول: التعويل عليها بصدد تحصيل الشخص لأغراضه الشخصية التكوينية، من قبيل أن يكون لشخصٍ غرض في أن يستعمل كلمةً معيّنة في كتابه، فيرجع إلى اللغوي في فهم معناها ليستعملها في الموضع المناسب، ويكتفي في هذا المجال بالظنّ الحاصل من قول اللغوي.

المقام الثاني: التعويل عليها بصدد تحصيل الشخص المأمور لمؤمنٍ أمام الأمر، أو تحصيل الشخص الأمر لمنجزٍ للتكليف على مأموره، من قبيل أن يقول [١٤٠] الأمر: «أكرم العالم» ولا يدري المأمور أنّ كلمة "العالم" هل تشمل من كان لديه علم وزال علمه، أو لا؟ فيرجع إلى قول اللغوي؛ لتكون شهادته بالشمول منجزةً وحجةً للمولى على المكلف، وشهادته بعدم الشمول معذرةً وحجةً للمأمور على المولى.

وعلى هذا فبناء العقلاء على الرجوع إلى اللغوي والتعويل على الظنّ الناشئ من قوله: إن كان المقصود منه بناء العقلاء في المقام الأول فهذا لا يعني حجية قول اللغوي بالمعنى الأصولي، أي المنجزية والمعدّرية؛ لأنّ التنجيز والتعذير إنما

يكون بالنسبة إلى الأغراض التشريعية التي فيها أمر ومأمور، لا بالنسبة إلى الأغراض التكوينية، فلا يمكن أن يستدل بالسيرة المذكورة على الحجية شرعاً.

وإن كان المقصود بناء العقلاء في المقام الثاني فمن الواضح أنّ جعل شيء منجزاً أو معذراً من شأن المولى والحاكم، لا من شأن المأمور، فمردّ بناء العقلاء على جعل قول اللغوي منجزاً ومعذراً إلى أنّ “سيرة الأمرين انعقدت على أنّ كلّ أمرٍ يجعل قول اللغوي حجةً في فهم المأمور لما يصدر منه من كلامٍ بنحوٍ ينجز ويعذر.

وبعبارة أشمل: أنّ سيرة كلّ عاقلٍ اتجهت إلى أنّه إذا قُدِّر له أن يمارس حالةً أمريةً يجعل قول اللغوي حجةً على مأموره، ومن الواضح أنّ السيرة بهذا المعنى لا تفوّت على الشارع الأقدس غرضه، حتّى إذا لم يكن قد جعل قول اللغوي حجةً ومنجزاً ومعذراً بالنسبة إلى أحكامه؛ وذلك لأنّ هذه السيرة يمارسها كلّ مولى في نطاق أغراضه التشريعية مع مأموريه، ولا يهمّ الشارع الأغراض التشريعية للآخرين.

فكم فرق بين سيرة العقلاء على ملكية الحائز وسيرتهم على حجية قول [١٤١] اللغوي؛ لأنّ السيرة الاولى تقتضي سلوكاً لا يُقرّه الشارع إذا كان لا يرى الحيازة سبباً للملكية.

وأما ما تقتضيه السيرة الثانية من سلوكٍ فلا يتجاوز الالتزام بأن قول اللغويّ منجّز ومعدّر في علاقات الآمرين بالمأمورين من العقلاء، ولا يضرّ الشارع ذلك على أيّ حال.

فإن قال قائل: لما ذا لا يفترض بناء العقلاء على أنّ قول اللغويّ حجة بلحاظ كلّ حكمٍ وحاكمٍ وأمرٍ وأمريٍّ بما فيهم الشارع، فيكون هذا البناء مضرّاً بالشارع إذا لم يكن قد جعل الحجّة لقول اللغوي؟

قلنا: إنّ كون قول اللغويّ منجّزاً لحكمٍ أو معدّراً عنه أمر لا يعقل جعله واتّخاذ قرارٍ به إلا من قبل جاعل ذلك الحكم بالنسبة إلى مأموره ومكلّفه، فكلّ أبٍ -مثلاً- قد يجعل الأمانة الفلانية حجةً بينه وبين أبنائه بلحاظ أغراضه التشريعية التي يطلبها منهم، ولا معنى لأن يجعلها حجةً بالنسبة إلى سائر الآباء الآخرين مع أبنائهم.

وهكذا يتّضح أنّ الحجّة المتباني عليها عقلاً إنّما هي في حدود الأغراض التشريعية لأصحاب البناء أنفسهم، فلا يضرّ الشارع ذلك.^١

ذكرنا أنّ هناك نوعين من السيرة: بلحاظ مرحلة الواقع وبلحاظ مرحلة الظاهر. والبحث فعلاً في الثاني، كالسيرة القائمة على الرجوع إلى قول اللغويّ عند الشكّ في معنى الكلمة، أو خبر الثقة، أو قول الخبير.

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٣٩-١٤١

وقد يُستشكل ثبوت الإمضاء والتقدير بدلالة السكوت في هذا النوع؛ لأنّ السيرة المرتبطة بعالم الطرق والحجج لا يشملها الدليل الدال على كاشفيّة السكوت عن الإمضاء.

توضيحه أنّ التعويل على هذه الطرق الظنيّة له موردان:

- ١- تحصيل الأغراض الشخصية التكوينيّة. فلأجل تحصيل هذا الغرض الشخصي قد يرجع المكلف إلى اللغويّ أو يرجع إلى خبر الثقة. كما إذا أراد تأليف قصيدة وأراد أن يستعمل كلمة فرجع لمعرفة معناها الدقيق إلى اللغويّ.
- ٢- تحصيل الأغراض التشريعيّة، في موارد وجود أمر ومأمور. كما إذا أمر الشخص بأمر، فعوّل المأمور أو الأمر على طريق ظنيّ تحصيلًا للمؤمن أمام الأمر، أو تحصيلًا للمنجز أمام المأمور. فإذا قال الأمر: «أكرم العادل» فرجع المأمور إلى قول اللغويّ لكي يُثبت عدم شمول العادل لمرتكب الصغيرة، أو رجع الأمر إليه ليثبت شموله له، كان ذلك رجوعًا إلى قول اللغويّ لغرض تشريعيّ.

فما هو المورد الذي يُراد التمسك فيه بكاشفيّة السكوت عن الإمضاء والتقدير؟ كلاهما محلّ إشكال؛

أمّا الأوّل فلأنّ بناء العقلاء فيه لا يعني حجّيّة هذه الطرق بالمعنى الأصوليّ - أي: المنجزية والمعدّريّة-؛ لأنّ السيرة القائمة في هذا القسم ليست لأجل المنجزية والمعدّريّة.

وأما الثاني فلأنّ السيرة المرتبطة بالأغراض التشريعية ترجع إلى عالم المنجزية والمعذرية إلا أنّ جعل الشيء منجزاً أو معذراً من شأن المولى والحاكم لا المأمور. ومرجع بناء العقلاء على جعل قول الثقة أو اللغويّ منجزاً أو معذراً إلى أنّ هناك سيرة للآمرين انعقدت على أنّ الأمر العقلاني يجعل قول اللغوي وخبر الثقة حجةً على مأموره. وكلّ مولى له الصلاحية لتحديد طرق التنجيز والتعذير تجاه عبيده. ولكنّ هذه السيرة لا تنفع في المقام؛ لأنّها سيرة عقلانيّة لا يدلّ السكوت عنها على إمضاء الشارع وتقريره؛ لأنّها لا تفوّت أغراضه. فهي سيرة قائمة في علاقة بين أمر ومأموره، ولا تتعدى إلى علاقة الأمر الآخر؛ إذ لكلّ أمر أنّ يحدّد الطرق التي توجب التنجيز والتعذير بينه وبين مأموره. وهذه السير ليست إلا في نطاق دائرة خاصة. أفئقال: سكوت الأب الأوّل عمّا يفعله الأب الثاني يدلّ على إمضائه له؟

فسكوت الشارع لا يفوّت عليه شيئاً؛ لأنّه وإنّ لم يجعل قول اللغويّ منجزاً ومعذراً، لم يكن جعل الأمر الآخر قول اللغويّ كذلك مفوّتاً لأغراضه. فهناك فرق جوهرى بين السير العقلانيّة القائمة على الأحكام الواقعيّة، وبين السير العقلانيّة القائمة على الأحكام الظاهريّة في باب الأمارات والطرق. فالسيرة في الأوّل ناظرة إلى الواقع. فإنّ رأى السيرة مفوّتة كان عليه أن يعترض. وأما في الثاني فلأنّ لكلّ أمر علاقة بمأموره.

الجواب الأوّل: تارة يكون البناء العقلاني على أنّ كل مولى عقلانيّ يجعل قول اللغويّ وخبر الثقة حجةً. وتكون دائرة البناء العقلاني هو الأمر العقلانيّ

بلا نظر إلى الأمر الحقيقي. وأخرى على أن كلّ مولى لا بدّ من الاعتماد على هذا الطريق مع مأموره. وهذا البناء يضرّ بالشارع. فإنّ كان يرضى بذلك يسك، وإنّ لم يرض كان عليه الردع. والعقلاء لهم سيرة بالنحو الثاني؛ إذ لا يفرّقون بين حاكم وآخر.

فقد حصل الخلط بين السيرة العقلائية القائمة على الموجبة الجزئية وبين القائمة على الموجبة الكلية.

رد الجواب: أصل الافتراض باطل؛ إذ لا معنى لأن يأتي أب ويحدد علاقة أب آخر مع أولاده مثلاً. فكون الطريق حجة لا يُعقل جعله جدّاً واتخاذ قرار فيه إلا من قبل الأمر بالنسبة إلى مأموريه؛ لأنّه من شأن المولى الحكم. ولا معنى لصدور بناء عقلائيّ جديّ على جعل طريق يتعدّى نفس الأمر. بل لو صدر كان هزلاً.

وليس بالإمكان تصحيح الاستدلال بالسيرة على الحجّة بأفضل من القول بأنّها تمسّ الشارع؛ لأنّها توجب -على أساس العادة- الجري على طبقها حتّى في نطاق الأغراض التشريعية لمولى لم يساهم في تلك السيرة، وتوحي -ولو ارتكازاً وخطأً- بأنّ مؤدّاها مورد الاتفاق من الجميع، وبذلك تصبح مستدعيّة للردع على فرض عدم التوافق، ويكون السكوت عندئذٍ كاشفاً عن الإمضاء. وبهذا نعرف أنّ الشرط في الاستدلال بالسيرة العقلانية على الحجّة بمعناها [١٤٢] الأصولي (المنجزية والمعدّية) أن تكون السيرة العقلانية في مجال التطبيق قد افترضت ارتكازاً اتفاق الشارع مع غيره في الحجّة، وجرت في علاقتها مع الشارع على أساس هذا الافتراض، أو أن تكون على الأقلّ بنحوٍ يعرضها لهذا الافتراض والجري.

وهذا معنى قد ثبت في السيرة العقلانية على العمل بالأمارات الظنيّة في المقام الأول أيضاً، أي في مجال الأغراض الشخصية التكوينية، فإنّها كثيراً ما تولّد عادةً وذوقاً في السلوك يعرض المتسرّعة بعقلائيّتهم إلى الجري على طبق ذلك في الشرعيّات أيضاً، فلا يتوقّف إثبات الحجّة بالسيرة على أن تكون السيرة جاريةً في المقام الثاني ومنعقدةً على الحجّة بالمعنى الأصولي.

ومهما يكن الحال فلا شك في أنّ معاصرة السيرة العقلائية لعصر المعصومين -عليهم السلام- شرط في إمكان الاستدلال بها على الحكم الشرعي؛ لأنّ حجّيتها ليست بلحاظ ذاتها، بل بلحاظ استكشاف الإمضاء الشرعيّ من التقرير وعدم الردع، فلكي يتمّ هذا الاستكشاف يجب أن تكون السيرة معاصرةً لظهور المعصومين -عليهم السلام-؛ لكي يدلّ سكوتهم على الإمضاء، وأمّا السيرة المتأخّرة فلا يدلّ عدم الردع عنها على الإمضاء، كما تقدّم في الحلقة السابقة.

وأما كيف يمكن إثبات أن السيرة كانت قائمةً فعلاً في عصر المعصومين؟ فقد مرّ بنا البحث عن ذلك في الحلقة السابقة.

إلا أنّ اشتراط المعاصرة إنّما هو في السيرة التي يراد بها إثبات حكم [١٤٣] شرعيّ كليّ، والكشف بها عن دليلٍ شرعيّ على ذلك الحكم، وهي التي كنّا نقصدها بهذا البحث بوصفها من وسائل إثبات الدليل الشرعيّ.

ولكن هناك نحو آخر من السيرة لا يكشف عن الدليل الشرعيّ على حكمٍ كليّ، وإنّما يحقّق صغرى لحكمٍ شرعيّ كليّ قد قام عليه الدليل في المرتبة السابقة.

وإلى هذا النحو من السيرة ترجع -على الأغلب- البناءات العقلائية التي يراد بها تحليل مرتكزات المتعاملين ومقاصدهما النوعية في مقام التعامل بنحوٍ يحقّق صغرى لأدلة الصحة والنفوذ في باب المعاملات.

ومثال ذلك: ما يقال من انعقاد السيرة العقلائية على اشتراط عدم الغبن في المعاملة بنحو يكون هذا الاشتراط مفهوماً ضمناً وإن لم يصرّح به، وعلى هذا الأساس ثبت خيار الغبن بالشرط الضمني في العقد؛ فإنّ السيرة العقلائية المذكورة لم تكشف عن دليل شرعيّ على حكم كليّ، وإنّما حققت صغرى للدليل «المؤمنون عند شروطهم»، وكلّ سيرة من هذا القبيل لا يشترط في تأثيرها على هذا النحو أن تكون معاصرة للمعصومين -عليهم السلام-؛ لأنّها متى ما وُجدت أوجدت صغرى للدليل شرعيّ ثابت، فيتمسك بإطلاق ذلك الدليل لتطبيق الحكم على صغراه.

وهناك فوارق أخرى بين السيرتين؛ فإنّ السيرة التي يستكشف بها دليل شرعيّ على حكم كليّ تكون نتيجتها ملزمة حتّى لمن شدّ عن السيرة، فلو فرض أنّ شخصاً لم يكن يرى -بما هو عاقل- أنّ طيب نفس المالك كافٍ في جواز [١٤٤] التصرف في ماله، وشدّ في ذلك عن عموم الناس كانت النتيجة الشرعية المستكشفة بسيرة عموم الناس ملزمة له؛ لأنّها حكم شرعيّ كليّ.

وأما السيرة التي تتحقّق صغرى لمفاد دليل شرعيّ فلا تكون نتيجتها ملزمة لمن شدّ عنها؛ لأنّ شدّ هذه عنها معناه أنّ الصغرى لم تتحقّق بالنسبة اليه، فلا يجري عليه الحكم الشرعيّ.

ففي المثال المتقدّم لخيار الغبن إذا شدّ متعاملاً عن عرف الناس وبنيّاً على القبول بالمعاملة والالتزام بها ولو كانت غبنية لم يثبت لأيّ واحدٍ منهما خيار

الغبين؛ لأنّ هذا يعني عدم الاشتراط الضمني، ومع عدم الاشتراط لا يشملهما دليل «المؤمنون عند شروطهم» مثلاً.

[١٤٥]

١ - وسائل الإثبات الوجدانيّ.

٢ - وسائل الإثبات التعبدّي.

[١٤٦-١٤٧]

بعد أن تكلمنا عن الدلالات العامّة للدليل الشرعيّ نريد أن نتكلّم الآن عن وسائل إثبات صدور الدليل من الشارع، وهي على نحوين:

أحدهما: وسائل الإثبات الوجداني.

والآخر: وسائل الإثبات التعبدّي.

فالكلام يقع في قسمين.^١

ذكنا أنّ السير العقلانيّة تارة تكون في نطاق تحصيل الأغراض الشخصيّة، وأخرى في نطاق تحصيل الأغراض التشريعيّة. والأولى غير مرتبطة بالحجية الأصوليّة. ولا معنى للردع أو الإمضاء من الشارع بالنسبة إلى الثاني؛ لأنّه من

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٤١-١٤٧

شأن كلِّ مقنّن أن يحدّد طريقًا مع المأمور، وليس للمقنّن الآخر تعيين الطرق له.

ووصل بنا الكلام إلى الجواب عن هذا الاعتراض:

جواب الردّ: حتى لو فرضنا أنّ هذه السير ترتبط بحسب القاعدة بكلِّ مقنّن في علاقته مع مأموريه، ولا تتعدّى إلى أمر آخر، إلا أنّ هذا يوجب -بحسب العادة الناشئة من الاستمرار- ارتكاز سلوك للعقلاء على هذا الطريق، ولو بلحاظ مقنّن آخر، ولو من جهة حكم العادة الناشئة من الاستمرار.

فكون النكته الصناعيّة تقتضي عدم تعدّي السير إلى الغير لا يتفق مع النكته الإثباتيّة في سلوك هذا الطريق لتحصيل أغراض مشرّع آخر. فإذا كان المكلف في بلد يعتمد فيه القانون على خبر الثقة، ثم ذهب إلى بلد آخر فبسجّيته يسلك على هذه العادة.

فيكون هذا السلوك والارتكاز في السير والجري على طريق في معرضيّة التسرّب إلى تحصيل أغراض الشارع. فلا بد من اتخاذ المقنّن موقفًا تجاه هذا الارتكاز المهدّد لأغراضه.

فلو كان الشارع غير راض بهذا السلوك أو الارتكاز لوجب أن ينبّه على ذلك. وسكوته كاشف عن رضاه.

ولا نشترط تحوّل هذا الارتكاز إلى سلوك خارجيّ. بل يكفي في ذلك المعرضيّة العرفية. بل كلما اشتدت الأغراض كان الاحتمال البسيط أكثر اقتضاء لسدّ باب العدم.

بوهذا البيان يتضح أنّه حتى في القسم الأوّل -وهو الطرق والسير التي يسلكها العقلاء لتحصيل الأغراض الشخصية التي آمنّا بالإشكال فيها- يمكن أن نرجع ونقول: إنّها معرّضة لكونها سلوكًا في تحصيل أغراض الشارع، فينبغي اتخاذ الموقف المناسب تجاهها.

لزوم اتصال السيرة بزمان المعصوم

فرّقنا مرارًا بين السيرة التشريعيّة وبين السيرة العقلائيّة. فالمتشريعيّة من وسائل الإثبات الوجدانيّة، فلا تتوقف على السكوت والإمضاء. فنفس كونها سيرة متشريعيّة يقتضي تلقّي متعلّقها من الشارع. بخلاف السيرة العقلائيّة؛ حيث إنّها تقتضي انضمام السكوت والتقرير، والحجة هو هذا التقرير.

ومن الواضح أنّه لا بدّ من فرض معاصرة السيرة العقلائيّة لعصر ظهور المعصومين حينئذٍ؛ إذ حجيتها ليست بذاتها، بل بسكوت المعصوم. ولا يصح التمسك بالسيرة العقلائيّة المتأخرة عن زمان المعصومين -صلوات عليهم- وإنّ كانت معاصرة للحجّة -عجل الله تعالى فرجه-؛ إذ يلزم أن يكون المعصوم متمكّنًا من التنبيه والردع.

مجالات الاستدلال بالسيرة

يستدلّ بالسيرة في مجالات ثلاث:

١- الاستدلال بالسيرة العقلائيّة لإثبات حكم شرعيّ كليّ. كالاستدلال بالسيرة لإثبات كون الحياة سببًا للملكيّة.

٢- الاستدلال بالسيرة العقلائية لتكوين الظهور النهائي للنص؛ لكون النص مرهوناً بالقرائن اللفظية وغير اللفظية، ومنها السير العقلائية.

٣- الاستدلال بالسيرة العقلائية لتنقيح صغرى الدليل الشرعي. فإذا دل الدليل على أنّ المؤمنين عند شروطهم، وعرفنا أنّ المراد الجدي هو كلّما كان هناك شرط -سواء بُني العقد عليه أم كان ضمن العقد- صار موضوعاً لوجوب الوفاء. فتدخل الارتكازات العقلائية في وجوب شرط. فإذا كانت الارتكازات مبنية على شرط الصحة ثبت له خيار ناشئ من الشرط الارتكازي وهو تخلف شرط السلامة. وكذا خيار الغبن؛ فإنّ العقلاء إنّما يُقدمون على دفع الثمن بإزاء العين بنحو لا يقبلون بالتفاوت الفاحش. وكذا إذا قامت السيرة على أنّ هذا الفعل ليس معروفاً ليكون صغرى لوجوب النفقة بالمعروف.

فلا حاجة إلى المعاصرة في هذه السيرة الدخيلة في تشكيل الصغرى خلافاً للسيرة التي نستكشف بها حكم شرعي كليّ.

والفارق الثاني بينهما أنّ شذوذ شخص أو شخصين من العقلاء لا يضرّ بالكشف عن الجعل الكليّ؛ لأنّ الملحوظ في الجعل الكلي هو مواجهة المشرّع لظاهرة أو ارتكاز نوعي عامّ، بغضّ النظر عن شذوذ البعض. بخلافه في النحو الثاني؛ فإنّ المتعاقدين إذا كانا شاذين ويُقدّمان على المعاملة كيفما اتفقت، لم يكن الارتكاز العقلائي العامّ المنقح للصغرى حجةً عليهما. فالشرط بناء العقد عليه، والمفروض أنّه لم يُبن عليه.

ولكن نبّه في البحوث^١ أنّ السيرة العقلائيّة المنقحة لموضوع الحكم الشرعيّ تارة تنقّح ثبوتاً فرداً حقيقياً للموضوع، وأخرى تنقّح الموضوع إثباتاً - كما في خيار الغبن وما شابهه-. وما ذكر هنا ناظر إلى القسم الثاني. فلا يُلزم الشاذّ بالسيرة. أمّا القسم الأوّل فشذوذ شخص لا يؤثّر في محاكمته بالسيرة، ولا تكون السيرة حجة عليه. فلاحظ.

قوله: «استكشاف الإمضاء الشرعيّ من التقرير»: التقرير نفس الإمضاء. فالصحيح استكشاف التقرير والإمضاء من السكوت.

قوله: «وعدم الردع»: السكوت أولى من عدم الردع؛ لأنّ الردع يأتي في موارد ارتكاب المنكر. وأمّا مثل الجهل والغفلة فلا يحتاج إلى الردع بل إلى التنبيه.

قوله: «فقد مرّ بنا البحث»: ما قد مرّ اتصال كلتا السيرتين بزمان المعصومين -عليهم السلام-. فليس لكلام المصنف هنا مفهوم لنفي الحاجة إلى الاتصال بزمن المعصوم بالنسبة إلى السيرة التشريعيّة.

^١ البحوث: ج ٤: ص ٢٣٤

قوله: «بوصفها من وسائل إثبات الدليل الشرعي»: السيرة العقلائية ليس من وسائل إثبات الدليل الشرعي. نعم. السيرة التشريعية وسيلة من تلك الوسائل. ولذا بحث المصنف السيرة العقلائية في دلالات الدليل الشرعي غير اللفظي، لا في وسائل الإثبات. وفرق بين وسائل الإثبات الوجداني أو التعبدية الذي يدخل فيها التواتر والارتكاز التشريعي، وبين السيرة العقلائية. فالسيرة العقلائية ليست وسيلة لإثبات الدليل.

قوله: «وإنما حققت صغرى»: نعم إن كانت هناك سيرة عقلائية قائمة على وجوب الوفاء بالشروط الضمنية، والشارع سكت، استكشفنا بدلالة السكوت الجعل الكلي، وهو وجوب الوفاء بالشروط الضمنية.

قوله: «وسائل الإثبات الوجداني»: وهي التواتر والإجماع المحصل والسيرة.

القسم الأول وسائل الإثبات الوجداني

تمهيد

المقصود بالإثبات الوجداني: اليقين، ولما كانت وسائل الإثبات الوجداني للدليل الشرعي بالنسبة إلينا كلّها وسائل تقوم على أساس حساب الاحتمال - كالتواتر والإجماع ونحوهما على ما تقدّم في الحلقة السابقة - فمن المناسب أن نتحدّث بإيجازٍ عن كيفية تكوّن اليقين على أساس حساب الاحتمال، فنقول: إنّ اليقين - كما عرفنا في مباحث القطع - موضوعيّ وذاتي، ونحن حينما نتكلّم عن حجّة القطع بعد افتراض تحقّقه لا نفرّق بين القسمين؛ إذ نقول بحجّيتهما معاً - كما تقدّم - . ولكن حينما نتكلّم عن الوسائل الموجبة للإثبات والإحراز فمن المعقول أن نهتمّ بالتمييز بين أدوات اليقين الموضوعيّ وغيرها؛ ابتعاداً بقدر الإمكان عن التورّط في غير اليقين الموضوعي.

واليقين الموضوعي قد يكون أوليّاً، وقد يكون مستتجاً، واليقين [١٥٠] الموضوعيّ المستتج بقضيةٍ ما له سببان:

أحدهما: اليقين الموضوعي بقضيةٍ أخرى تتضمن أو تستلزم تلك القضية، ويكون الاستنتاج حينئذٍ قائماً على أساس قياسٍ من الأقيسة المنطقية.

والآخر: اليقين الموضوعي بمجموعةٍ من القضايا لا تتضمن ولا تستلزم عقلاً القضية المستنتجة، ولكن كل واحدةٍ منها تشكّل قيمةً احتماليةً بدرجةٍ ما لإثبات تلك القضية، وبتراكم تلك القيم الاحتمالية تزداد درجة احتمال تلك القضية حتى يصبح احتمال نقيضها قريباً من الصفر. وبسبب ذلك يزول لضالته، وكون الذهن البشري مخلوقاً على نحوٍ لا يحتفظ باحتمالاتٍ ضئيلةٍ قريبةٍ من الصفر.

ومثال ذلك: أن نشاهد اقتران حادثةٍ معيّنةٍ بأخرى مرّاتٍ كثيرةٍ جداً، فإنّ هذه الاقترانات المتكرّرة لا تتضمن ولا تستلزم أن تكون إحدى الحادثتين علّةً للأخرى، إذ قد يكون اقترانهما صدفةً، ويكون للحادثة الأخرى علّةٌ غير منظورة، ولكن حيث إنّ من المحتمل في كلِّ اقترانٍ أن لا يكون صدفةً وأن لا تكون هناك علّةٌ غير منظورةٍ فيعتبر كلُّ اقترانٍ قرينةً احتماليةً على علّةٍ إحدى الحادثتين للأخرى، وتعدّد هذه القرائن الاحتمالية يقوى احتمال العلّة حتى يتحوّل إلى اليقين.

ونسَمّي كلَّ يقينٍ موضوعيٍّ بقضيةٍ مستنتجةٍ على أساس قياسٍ منطقيٍّ باليقين الموضوعي الاستنباطي، وكلَّ يقينٍ موضوعيٍّ بقضيةٍ مستنتجةٍ على أساس تراكم القرائن الاحتمالية باليقين الموضوعي الاستقرائي. والنتيجة في القياس

مستبطنة دائماً في المقدمات؛ لأنّها إمّا أصغر منها، أو مساوية لها. والنتيجة في الاستقراء غير مستبطنة في المقدمات التي تكوّن منها الاستقراء؛ لأنّها أكبر وأوسع من مقدماتها. [١٥١]

والطرق التي تذكر عادةً لإثبات الدليل الشرعي وإحرازه وجداناً من التواتر والإجماع والسيرة كلّها من وسائل اليقين الموضوعي الاستقرائي، كما سنرى إن شاء الله تعالى.

١ - التواتر

الخبر المتواتر من وسائل الإثبات الوجداني للدليل الشرعي، وقد عُرف في المنطق: بأنّه إخبار جماعةٍ كثيرين يمتنع تواطؤهم على الكذب. وبموجب هذا التعريف يمكن أن نستخلص أنّ المنطق يفترض أنّ القضية المتواترة مستنتجة من مجموع مقدماتين:

إحداهما بمثابة الصغرى، وهي تواجد عددٍ كبيرٍ من المخبرين.

والأخرى بمثابة الكبرى، وهي أنّ كلّ عددٍ من هذا القبيل يمتنع تواطؤهم على الكذب.

وهذه الكبرى يفترض المنطق أنّها عقلية ومن القضايا الأولية في العقل، ومن هنا عدّ المتواترات في القضايا الضرورية الست التي تنتهي إليها كلّ قضايا البرهان.

وهذا التفسير المنطقي للقضية المتواترة يشابه تماماً تفسير المنطق نفسه للقضية التجريبية التي هي إحدى تلك القضايا الست، فإنه يرى أنّ عِلّة الحادثة الأولى للحادثة الثانية (التي ثبتت بالتجربة عن طريق اقتران الثانية بالأولى في عدد كبير من المرات) مستنتجة من مجموع مقدمتين:

إحداهما بمثابة الصغرى، وهي اقتران الحادثة الثانية بالأولى في عدد كبير من المرات. [١٥٢]

والأخرى بمثابة الكبرى، وهي أنّ الاتفاق لا يكون دائماً، بمعنى أنّه يمتنع أن يكون هذا الاقتران في كلّ هذه المرات صدفة؛ لأنّ الصدفة لا تتكرر لهذه الدرجة، وهذه الكبرى يعتبرها المنطق قضية عقلية أولية، ولا يمكن في رأيه أن تكون ثابتة بالتجربة؛ لأنّها تشكّل الكبرى لإثبات كلّ قضية تجريبية، فكيف يعقل أن تكون هي بنفسها قضية تجريبية؟

وإذا دققنا النظر وجدنا أنّ الكبرى التي تعتمد عليها القضية المتواترة مردها إلى نفس الكبرى التي تعتمد عليها القضية التجريبية، لأنّ كذب المخبر يعني افتراض مصلحة شخصية معينة دعتّه إلى إخفاء الواقع، وكذب العدد الكبير من المخبرين معناه افتراض أنّ مصلحة المخبر الأول في الإخفاء اقترنت صدفةً بمصلحة المخبر الثاني في الإخفاء، والمصلحتان معاً اقترنتا صدفةً بمصلحة المخبر الثالث في الشيء نفسه، وهكذا، على الرغم من اختلاف ظروفهم وأحوالهم، فهذا يعني أيضاً تكرّر الصدفة مرّات كثيرة.

وعلى هذا الأساس أرجع المنطق الاستدلال على القضية التجريبية والقضية المتواترة إلى القياس المكوّن من المقدّمتين المشار اليهما، واعتقد بأنّ القضية المستدلّة ليست بأكبر من مقدماتها.

ولكنّ الصحيح: أنّ اليقين بالقضية التجريبية و المتواترة يقين موضوعي استقرائي، وأنّ الاعتقاد بها حصيلة تراكم القرائن الاحتمالية الكثيرة في مصبّ واحد، فأخبار كلّ مخبرٍ قرينة احتمالية، ومن المحتمل بطلانها؛ لإمكان وجود مصلحة تدعو المخبر إلى الكذب، وكلّ اقتراح بين حادثتين قرينة احتمالية على العلّة بينهما، ومن المحتمل بطلانها -أي: القرينة- لإمكان افتراض وجود علّة أخرى غير منظورة هي السبب في وجود الحادثة الثانية، غير أنّها اقترنت بالحادثة الأولى صدفة، فإذا تكرّر الخبر أو الاقتراح تعدّدت القرائن الاحتمالية [١٥٣] وازداد احتمال القضية المتواترة أو التجريبية، و تناقص احتمال نقيضها حتى يصبح قريباً من الصفر جدّاً، فيزول تلقائياً لضالته الشديدة. ونفس الكبرى التي افترضها المنطق القديم ليست في الحقيقة إلّا قضية تجريبية أيضاً.

ومن هنا نجد أنّ حصول اليقين بالقضية المتواترة والتجريبية يرتبط بكلّ ما له دخل في تقوية القرائن الاحتمالية نفسها، فكلّما كانت كلّ قرينة احتمالية أقوى وأوضح كان حصول اليقين من تجمّع القرائن الاحتمالية أسرع.

وعلى هذا الأساس نلاحظ أنّ مفردات التواتر إذا كانت إخباراتٍ يبعد في كلّ واحدٍ منها احتمال الاستناد إلى مصلحةٍ شخصيةٍ تدعو إلى الإخبار بصورةٍ معيّنةٍ - إمّا لوثاقة المخبر أو لظروفٍ خارجيةٍ - حصل اليقين بسببها بصورةٍ أسرع.

وكذلك الحال في الاقترانات المتكررة بين الحادثتين؛ فإنّه كلما كان احتمال وجود علّةٍ غير منظورةٍ أضعف كانت الدلالة الاحتمالية لكلّ اقترانٍ على العلّة أقوى، وبالتالي يكون اليقين بالعلّة أسرع وأرسخ، وليس ذلك إلاّ لأنّ اليقين في المتواترات والتجريبيّات ناتج عن تراكم القرائن الاحتمالية وتجمّع قيمها الاحتمالية المتعدّدة في مصبٍّ واحد، وليس مشتقّاً من قضيةٍ عقليةٍ أوليّةٍ كتلك الكبرى التي يفترضها المنطق.^١

وسائل الإثبات الوجدانيّ

أدوات اليقين الموضوعيّ

كان البحث في إثبات صغرى الدليل الشرعيّ -أي: إثبات صدوره من الشارع-، وقلنا إنّ الوسيلة تارة وجدائيّة، فتكون الحجية ذاتيّة، وأخرى تعبدية. وبما أنّ للمصنف مبنى خاصّاً في الوصول إلى المجهول التصديقيّ وهو طريق حساب الاحتمال، وهو أنّ له إشكالات عامة على طريقة المنطق الأرسطيّ، ذكر مقدمة يبيّن فيها هذا المطلب. وحيث إنّ وسيلة الإثبات الوجدانيّ المتمثلة

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٤٩-١٥٣

في التواتر والإجماع المحصّل والسيرة التشريعيّة تقوم على أساس حساب الاحتمال بحسب نظره، ذكر مقدمة يتحدث فيها عن كيفية تكوّن اليقين بحساب الاحتمال. وهنا عدة مطالب:

المطلب الأوّل: قسّمنا اليقين والقطع إلى قطع موضوعيّ وإلى قطع ذاتيّ. والمراد بالذاتيّ هو الناشئ من أسباب غير عقلائيّة، بحيث لا تكون عند المرتكز العقلائيّ مبرّرًا للوصول إلى اليقين، كما إذا قطع الشخص بالرؤيا. والمراد بالموضوعيّ ما كان له مبرّر عقلائيّ.

وحيثما تكلموا عن حجية القطع لم يفرّقوا بين الأسباب الذاتيّة وبين الأسباب الموضوعيّة، بل قالوا بحجيّته مطلقًا. وإنّ ذكرنا وجهًا لعدم معذريّة القطع الحاصل من أسباب ذاتيّة. وليس كلامنا في حجية القطع. بل في بيان الوسائل التي ينبغي أن يُلتفت إليها ليكون القطع قطعًا موضوعيًا لا ذاتيًا.

المطلب الثاني: تارة يكون اليقين الموضوعيّ أوليًا وأخرى يكون نظريًا مستنتجًا. والمراد بالأوّل ما لا يحتاج إلى واسطة خارجيّة كي يحصل. وهو ما يعبر عنه بالأوليّات والأمور البيّنة بالمعنى الأخصّ أو الأعمّ. فالمهم أنّه لا يحتاج إلى وسط في الخارج. والمراد بالمستنتج ما احتاج إلى واسطة لكي ينتقل الذهن من المعلومات التصديقي إلى هذا المجهول التصديقيّ. ولا يكفي فيه تصوّر النسبة للإدعان بثبوت المحمول للموضوع.

واليقين الموضوعيّ غير الأوّل له سببان:

الأول: أن يكون عند الشخص يقين موضوعي بقضايا بها يصل إلى اليقين
بمجهول تصديقي،

فتارة يكون هذا المجهول التصديقي متضمناً في المعلومات التصديقية. ومورده
القياس الاقتراضي. فعندما يُقال: «زيد إنسان، وكل إنسان يموت، فزيد يموت»
أوجب اليقين وكانت النتيجة متضمنة في المقدمات التي وسّطناها للوصول
إلى المجهول التصديقي.

وأخرى لا يكون اليقين الموضوعي من باب تضمنها للمعلومات التصديقية،
بل من باب الاستلزامات، كما في الأقيسة الاستثنائية. فإذا قلنا: «إذا كان
الصحابي معصوماً وجب اتباعه، ولكنه لا يجب اتباعه، فليس بمعصوم».
والنتيجة لا تمثل مدلولاً تضمينياً لمقدماتها، بل هي مستلزمة من المقدمات التي
نعرفها. فحصل يقين موضوعي بقضية كانت لازمة للقضايا التي نعرفها.

الثاني: اليقين الموضوعي الناشئ من باب الاستقراء، وذلك بالعلم بقضايا
نصل بها إلى قضية مجهولة، ليست علقتها بالقضايا المعلوم علة التضمن ولا
علة الزوم. بل لها قيمة احتمالية لإثبات تلك القضية يصبح احتمال نقيض
تلك القضية قريباً من الصفر بتراكم هذه القيم.

فنواجه قضايا حسيّة: «هذه الحديدة تتمدد بالحرارة» و «تلك تتمدد بالحرارة»
وهكذا، ولا تكون الكبرى الكلية القائلة: «كل حديدة تتمدد بالحرارة»
متضمنة في هذه القضايا ولا هي لازمة لها، ولكن اجتماع القيم الاحتمالية
لتلك القضايا يجعل احتمال نقيض هذه القضية قريباً من الصفر.

وفرق بين اليقين الحاصل بالقياس، وبين الرياضي الناشئ من حساب الاحتمال، وبين الاطمئنان؛

أمّا الناشئ من القياس فهو يقين بالمعنى الأخصّ - كما في المنطق - يتضمّن صدق قضيتين: القطع بثبوت المحمول للموضوع والقطع باستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع - أي: القطع بعدم كونه غير ذلك -.

وأمّا الناشئ من حساب الاحتمال فغاية ما يوصلنا إليه اليقين بثبوت المحمول للموضوع، ومعناه أنّ الذهن البشري لا يحتفظ بنسبة احتمال الخلاف، وإنّ كان الاحتمال ثبوتاً موجوداً.

وأمّا الاطمئنان فيحتفظ الذهن فيه احتمال الخلاف.

والمشكلة في اليقين الرياضي أنّنا لا نستطيع أن نقول: ثبت المحمول للموضوع، وغاية ما يُمكن أن يُقال: اليقين بذلك. ولا قدرة له على إثبات أنّه لا يكون غير ذلك.

والمصنف مرّ بمرحلتين: مرحلة يرى المنطق الأرسطيّ موصلاً إلى اليقين، ويضمّ إليه حساب الاحتمالات. ومرحلة يراه غير موصل إلى اليقين. وطريق الوصول إلى اليقين حساب الاحتمال.

فتحصل مشكلة وهي أنّنا إذا اعتقدنا بالمرسل والرسول والرسالة عن طريق حساب الاحتمال لم نستطع نفي الخلاف.

ثم إنّ النتيجة الحاصلة من القياس تكون مساوية للمقدمات أو أخصّ، وفي الاستقرار أعمّ. ولذا أرجع المنطق الأرسطيّ الاستقرار إلى قياس من الشكل الأوّل كبراه أنّ الصدفة لا تكون دائميّة ولا أكثرية.

التواتر:

ينقسم الخبر في علم الأصول إلى واحد ومتواتر، ولا أثر للاستفاضة، بخلاف علم الدراية حيث يقسّم الخبر إلى الواحد والمستفيض والمتواتر.

ثم إنّ النسبة بين المتواتر وبين المفيد لليقين هي العموم والخصوص من وجه؛ لأنّ المتواتر خصوص ما كان سبب حصول اليقين ناشئاً من الكثرة.

التواتر بحسب المنطق الأرسطيّ: القضية المتواترة قضية مجهولة نصل إليها من قياس مركّب من مقدمتين:

الأولى بمثابة الصغرى، وهي اجتماع عدد كبير من المخبرين بشيء،
الثانية بمثابة الكبرى، وهي أنّ كلّ عدد من هذا القبيل يمتنع تواطؤهم على الكذب.

وهذه القضية الثانية من القضايا الأولية في العقل التي لا تحتاج إلى برهان. وهناك قضايا ستّ يُدّعى بها العقل بلا برهان، وهي الأوليات والمحسوسات والتجريبيّات والمتواترات والحدسيات والفطريات. وهي رأس مال المعرفة وهي موادّ الأقيسة الموجبة لليقين. وهذه الكبرى قضية بدهيّة.

وهذه الكبرى ترجع إلى عدم تكرّر الصدفة بنحو دائميّ أو أكثرّيّ. وهذه القضية يُرجعها الفلاسفة إلى مبدأ العليّة.

التواتر بحسب حساب الاحتمالات: القضية المتواترة قضية مجهولة نصل إليه
باجتماع قضايا لها قيم احتمالية، يوجب اجتماع هذه القيم ضالة احتمال
خلاف القضية المتواترة -على ما سبق بيانه-.

الضابط للتواتر:

والضابط في التواتر: الكثرة العددية، ولكن لا يوجد تحديد دقيق لدرجة هذه الكثرة التي يحصل بسببها اليقين بالقضية المتواترة؛ لأن ذلك يتأثر بعوامل موضوعية مختلفة وعوامل ذاتية أيضاً.

أما العوامل الموضوعية:

فمنها: نوعية الشهود من حيث الوثاقة والنباهة. [١٥٤]

ومنها: تباعد مسالكهم وتباين ظروفهم، إذ بقدر ما يشتد التباعد والتباين يصبح احتمال اشتراكهم جميعاً في كون هذا الإخبار الخاص ذا مصلحة شخصية داعية إليه بالنسبة إلى جميع أولئك المخبرين - على ما بينهم من اختلاف في الظروف - أبعد بحساب الاحتمال.

ومنها: نوعية القضية المتواترة، وكونها مألوفة أو غريبة؛ لأن غرابتها في نفسها تشكّل عاملاً عكسياً.

ومنها: درجة الاطلاع على الظروف الخاصة لكل شاهدٍ بالقدر الذي يبيد أو يقرب بحساب الاحتمال افتراض مصلحة شخصية في الإخبار.

ومنها: درجة وضوح المدرك المدعى للشهود، ففرق بين الشهادة بقضية حسية مباشرة - كنزول المطر - وقضية ليست حسية، وإنما لها مظاهر حسية، كالعدالة؛ وذلك لأن نسبة الخطأ في المجال الأول أقلّ منها في المجال الثاني، وبهذا كان حصول اليقين في المجال الأول أسرع.

إلى غير ذلك من العوامل التي يقوم تأثيرها إيجاباً أو سلباً على أساس دخلها في حساب الاحتمال وتقويم درجته.

وأما العوامل الذاتية:

فمنها: طباع الناس المختلفة في القدرة على الاحتفاظ بالاحتمالات الضئيلة، فإنّ هناك حدّاً أعلى من الضالة لا يمكن لأيّ ذهنٍ بشريٍّ أن يحتفظ بالاحتمال البالغ إليه، مع الاختلاف بالنسبة إلى ما هو أكبر من الاحتمالات.

ومنها: المبتنيات القبليّة التي قد تُوقف ذهن الإنسان وتشلّ فيه حركة حساب الاحتمال، وإن لم تكن إلّا وهمّاً خالصاً لا منشأ موضوعياً له.

ومنها: مشاعر الإنسان العاطفية التي قد تزيد أو تنقص من تقويمه للقرائن الاحتمالية، أو من قدرته على التشبّث بالاحتمال الضئيل تبعاً للتفاعل [١٥٥] معه إيجاباً أو سلباً.

تعدّد الوسائط في التواتر:

إذا كانت القضية الأصلية المطلوب إثباتها ليست موضعًا للإخبار المباشر في الشهادات المحسوسة، وإنما هي منقولة بواسطة شهاداتٍ أخرى - كما هو الغالب في الروايات - فلا بدّ من حصول أحد أمرين ليتحقّق ملاك التواتر: أحدهما: أن تكون كلّ واحدةٍ من تلك الشهادات الأخرى موضوعًا للإخبار المباشر المتواتر، وهكذا يلحظ التواتر في كلّ حلقة.

والآخر: أن تبدأ عملية تجميع القرائن الاحتمالية على أساس حساب الاحتمال من القيم الاحتمالية للخبر غير المباشر، فتلحظ القيمة الاحتمالية لقضيةٍ يشهد شخص بوجود شاهدٍ بها، وتجمع مع قيمٍ احتماليةٍ مماثلة، وهكذا حتّى يحصل الإحراز الوجداني.

وهذا طريق صحيح، غير أنّه يكلف افتراض عددٍ أكبر من الشهادات غير المباشرة؛ لأنّ مفردات الجمع أصغر قيمةً منها في حالة الشهادات المباشرة.^١

ضابط التواتر:

لا إشكال في تقوّم التواتر بالكثرة العددية، ولهذا ليس كل ما يوجب اليقين يكون من قبيل التواتر، فقد يكون خبر واحد محتفًا بقريضة قطعية وموجبًا لليقين. فالكثرة العددية شرط لانطباق عنوان التواتر. ولكن بناء على إناطة المسألة بحسب الاحتمال لا يوجد تحديد دقيق لدرجة هذه الكثرة ومقدارها

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٥٣-١٥٥

الذي يحصل به اليقين. فالتحديدات التي ذكرها بعض العامة لا معنى لها. فقد نحتاج في واقعة إلى خمسين خبر، وفي واقعة أخرى إلى عشرين خبر. ونفس هذا شاهد على أنّ القضية المتواترة ليست كما ذهب إليه المنطق الأرسطيّ مبنية على القياس البرهانيّ الذي كبراه: يمتنع تواطؤ الكثيرين على الكذب؛ إذ بناء على هذا لنا أن نسأل: ما هو العدد الذي يُدرك العقل استحالة اجتماع المخبرين معه على الخطأ؟

واليقين تارة يتأثر بعوامل موضوعيّة عقلائيّة تؤثر على تسارع اليقين أو تباطؤه. وأخرى يتأثر بعوامل ذاتيّة.

أمّا العوامل الموضوعيّة فنذكر منها خمسة:

١ - خصوصيّات الشهود من حيث الوثاقة والنباهة - أي: الحفظ أو الاطلاع على الواقع الخارجيّ -. فكلّما كان المخبرون أكثر وثاقة ونباهة كان اليقين أسرع وأشدّ.

٢ - تباعد الشهود في المسالك والظروف. فكلما تباعدوا كان حصول اليقين بالقضية المخبر عنها أسرع؛ إذ احتمال اشتراكهم في مصلحة شخصيّة تدعوهم إلى الكذب أقلّ. فقد لا يؤدي اجتماع ألف شخص على مسلك واحد إلى القطع؛ لاحتمال المصلحة. وهذا دليل على بطلان المسلك الأرسطيّ.

٣ - نوعيّة القضية المتواترة، فتارة تكون مألوفة كسقوط المطر في الشتاء، وأخرى تكون غريبة كسقوط المطر في الصيف، أو خرق العادة من شخص لا يترقب منه خرق العادة.

٤- درجة الاطلاع على الظروف الخاصّة لكلّ شاهد بالمقدار الذي يوجب أن يبعد أو يقرب افتراض مصحلة شخصية في الإخبار. فتارة يعيش الشخص ملابسات القضية ويعرف حيثياتها، فيكون إخباره لكونه مطلعًا على الظروف الخاصّة، فيتباطأ اليقين بإخباره.

٥- درجة وضوح المدرك. فتارة تُنال القضية بالحس - كسقوط المطر - وأخرى قريبة من الحسّ، وهي التي تُعرف ملازماتها وآثارها فيُنتقل من الآثار إليها كالملكات النفسية والعدالة والشجاعة. والقضية الحسية يُسرّع اليقين إليها؛ لقلة احتمال الخطأ.

وأما العامل الذاتي فمنه:

١- الذي له قدرة ذهنية أقلّ في الاحتفاظ بنسبة الخلاف يحصل له اليقين أسرع، وإن كانت له قدرة ذهنية أكثر في الاحتفاظ بها حصل له اليقين أبطأ.

٢- قد تكون القضية التي يُخبر بها متفقة مع اعتقاداته، فيكون أسرع يقينًا، بخلاف ما إذا كانت مختلفة عن اعتقاداته فيكون أبطأ.

٣- قد يتعاطف الشخص مع القضية فيحصل له اليقين بسرعة، كما إذا أحب شخصًا وأُخبر بشيء إيجابيّ عنه.

الوسائط في التواتر

الغرض من هذا البحث بيان ضابط التواتر في الإخبار بواسطة. فتارة تكون القضية المراد تحصيل اليقين بها قضية مباشرة للمُخبر، كما إذا رأى المُخبرون

موت فلان فأخبروا عنه. فلا واسطة بين المخبر وبين الخبر. وأخرى تكون منقولة عن شهادات وإخبارات أخرى، كما هو الغالب في رواياتنا. فكيف يحصل التواتر في الإخبار مع الواسطة؟ بأحد طرق:

١- ما استظهره المصنف من كلمات المشهور من أنّ التواتر لا بد من ثبوته في كل طبقة طبقة، ولا يكفي وجوده في طبقة واحدة. فإذا فرضنا أنّ التواتر يحتاج إلى ثلاثة أخبار، ونُقلت لنا قضية بثلاث وسائط، احتاج تحقيق ملاك التواتر أن يُخبر ثلاث أشخاص عن القضية أولاً، ثم ينقل عن كلّ واحد من الثلاثة ثلاثة أشخاص لكي يحصل اليقين بأنّ كلّ واحد من الثلاثة الأولى قد أخبر. ثم هكذا في الطبقة الثانية لا بد لكلّ واسطة أن يُخبر عنه ثلاثة أشخاص. فالحاصل في هذا الفرض أننا نحتاج إلى سبعة وعشرين شخصاً.

٢- ما ذكره المصنف من تطبيق فكرة حساب الاحتمالات في كلّ طبقة. فإذا أخبر في الطبقة الثالثة خمسة أشخاص عن ألف، وأخبر ثلاثة عن باء، وأخبر ستة عن ج، فاحتمال نسبة الخطأ في الجميع بحساب الاحتمال يزول، فنقطع بوجود شخص في الطبقة الثانية أخبر بهذه القضية، وهكذا في الطبقة الثانية بلحاظ الأولى، وهكذا في الأولى بالنسبة إلى أصل القضية. فنطبق حساب الاحتمالات في كل طبقة طبقة حتى نُحرز أنّ الخبر صادق في هذه الطبقة. ولا حاجة إلى تكلف الطريق الأول.

٣- أن نلحظ مجموع الأخبار في كل الطبقات. فإذا أخبر في الطبقة الثالثة ثمانية، وفي الثانية ستة، والأولى أربعة، ونلحظ حساب الاحتمال في كل خبر خبر، حتى يتضاءل احتمال خطأ الجميع.

ولعل المصنف لم يذكر هذا الطريق لأنه لا يُعتبر تواتراً، بل أخبار آحاد.

أقسام التواتر:

إذا واجهنا عدداً كبيراً من الأخبار فسوف نجد إحدى الحالات التالية:

الحالة الاولى: أن لا يوجد بين المدلولات الخبرية مشترك يخبر الجميع عنه، كما إذا جمعنا بطريقة عشوائية مائة رواية من مختلف الأبواب، وفي هذه الحالة من الواضح أن كل واحد من تلك المدلولات لا يثبت بالتواتر، وإنما يقع الكلام في إثبات أحدها على سبيل العلم الإجمالي لكي تُرتَّب عليه آثار العلم الإجمالي. [١٥٦]

والتحقيق في ذلك: أن قيمة احتمال كذب الجميع ضئيلة جداً؛ لوجود مضعّف و هو عدد الاحتمالات التي ينبغي أن تضرب قيمها من أجل الحصول على قيمة احتمال كذب الجميع، وكلما كانت عوامل الضرب كسوراً تضاءلت نتيجة الضرب تبعاً لزيادة تلك العوامل، و هذا ما نسمّيه بالمضعّف الكمي، فيكون احتمال كذب الجميع ضئيلاً جداً، و يحصل في المقابل اطمئنان بصدق واحدٍ على الأقل، و لكنّ هذا الاطمئنان يستحيل أن يتحوّل إلى يقينٍ بسبب الضالة.

ووجه الاستحالة: أننا نعلم إجمالاً بوجود مائة خبرٍ كاذبٍ في مجموع الأخبار، و هذه المائة التي التقطناها تشكّل طرفاً من أطراف ذلك العلم الإجمالي، و

قيمة احتمال انطباق المعلوم الإجماليّ عليها تساوي قيمة احتمال انطباقه على أيّ مائةٍ أخرى تجمع بشكلٍ آخر، فلو كان المضعّف الكميّ وحده يكفي لإفناء الاحتمال لزال احتمال الانطباق على أيّ مائةٍ نفرضها، و هذا يعني زوال العلم الإجمالي، و هو خلف.

و هكذا نعرف أنّ درجة احتمال صدق واحدٍ من الأخبار على الأقلّ تبقى اطمئنناً، و حجّية هذا الاطمئنان مرتبطة بتحديد مدى انعقاد السيرة العقلانية على العمل بالاطمئنان، و هل تشمل الاطمئنان الإجماليّ المتكوّن نتيجة جمع احتمالات أطرافه، أو لا؟ إذ قد يمنع عن شمول السيرة لمثل هذه الاطمئنانات الإجمالية.

الحالة الثانية: أن يوجد بين المدلولات الخبرية جانب مشترك يشكّل مدلولاً تحليلياً لكلّ خبرٍ: إمّا على نسق المدلول التضمّني، أو على نسق المدلول الالتزامي مع عدم التطابق في المدلول المطابقي بكامله، كالأخبارات عن قضايا متغايرة و لكنّها تتضمّن جميعاً مظاهر من كرم حاتم مثلاً.

و لا شكّ هنا في وجود المضعّف الكميّ الذي رأيناه في الحالة السابقة، [١٥٧] يضاف اليه مضعّف آخر، و هو: أنّ افتراض كذب الجميع يعني وجود مصلحةٍ شخصيةٍ لدى كلّ مخبرٍ دعتّه إلى الإخبار بذلك النحو. و هذه المصالح الشخصية إن كانت كلّها تتعلّق بذلك الجانب المشترك فهذا يعني أنّ

هؤلاء المخبرين على الرغم من اختلاف ظروفهم و تباين أحوالهم اتفق صدفةً أن كانت لهم مصالح متماثلة تماماً.

و إن كانت تلك المصالح الشخصية تتعلق بالنسبة إلى كلِّ مخبرٍ بكامل المدلول المطابقي فهذا يعني أنَّها متقاربة، و ذلك أمر بعيد بحساب الاحتمالات، و هذا ما نسمّيه بالمضعف الكيفي؛ يضاف إلى ذلك المضعف الكمي. و لهذا نجد أنَّ قوة الاحتمال التي تحصل في هذه الحالة أكبر منها في الحالة السابقة.

والاحتمال القويّ هنا يتحوّل إلى يقينٍ بسبب ضآلة احتمال الخلاف، و لا يلزم من ذلك أن ينطبق هذا على كل مائة خبرٍ نجتمعها؛ لأنَّ المضعف الكيفي المذكور لا يتواجد إلّا في مائةٍ “تشارك و لو في جانبٍ من مدلولاتها الخبرية.

الحالة الثالثة: أن تكون الإخبارات مشتركةً في المدلول المطابقي بالكامل، كما إذا نقل المخبرون جميعاً أنَّهم شاهدوا قضيةً معيّنةً من قضايا كرم حاتم، و في هذه الحالة يوجد المضعف الكمي و المضعف الكيفي معاً، و لكنّ المضعف الكيفي هنا أشدَّ قوّةً منه في الحالة السابقة؛ و ذلك لأنَّ مصالح الناس المختلفين كلّما افترض تطابقها و تجمّعها في محورٍ أضيق كان ذلك أغرب و أبعد بحساب الاحتمالات؛ لِمَا بينهم من الاختلاف و التباين في الظروف و الأحوال، فكيف أدّت مصلحة كلِّ واحدٍ منهم إلى نفس ذلك المحور الذي أدّت إليه مصلحة الآخرين؟

هذا من ناحية، و من ناحيةٍ أخرى: إذا كان الكلّ ينقلون واقعةً واحدةً بالشخص فاحتمال الخطأ فيهم جميعاً أبعد ممّا إذا كانوا ينقلون وقائع متعدّدة بينها [١٥٨] جانب مشترك.

و في هذه الحالة كلّما كان التوحد في المدلول أوضح و التطابق في الخصوصيات بين إخبارات المخبرين أكمل كان احتمال الصدق أكبر و المضعّف الكيفي أقوى أثراً، و من هنا كان اشتغال كلّ خبرٍ على نفس التفاصيل التي يشتمل عليها الخبر الآخر مؤدّياً إلى تزايد احتمال الصدق بصورةٍ كبيرة.

و من أهمّ أمثلة ذلك: التطابق في صيغة الكلام المنقول، كما إذا نقل الجميع كلاماً لشخصٍ بلفظٍ واحد؛ لأنّنا نتساءل حينئذٍ: هل اتفق أن كانت للجميع مصلحة في إبراز نفس الألفاظ بعينها مع إمكان أداء المعنى نفسه بألفاظٍ أخرى، أو كان هذا التطابق في الألفاظ عفوياً و صدفةً؟ و كلّ ذلك بعيد بحساب الاحتمالات، و من هنا نستكشف أنّ هذا التطابق ناتج عن واقعية القضية و تقيد الجميع بنقل ما وقع بالضبط.

و على ضوء ما ذكرناه يتّضح الوجه في أقوائية التواتر اللفظي من المعنوي، و المعنوي من الإجمالي، كما هو واضح.

أقسام التواتر:

هل يفيد التواتر العلم بفكرة حساب الاحتمالات في جميع صور التواتر؟

لا بد من استذكار ما ذكره المصنف في الحلقة الثانية من أقسام التواتر؛ فإنّ التواتر على أقسام ثلاثة:

١- التواتر اللفظي: حصول التواتر على مدلول مطابقٍ واحد، بحيث تشترك الإخبارات المتعددة المفيدة لليقين في إثبات مدلول مطابقٍ مشترك. ولا نقصد بالمدلول المطابقٍ خصوص الاتحاد في الألفاظ. فحتى لو اختلفت الأخبار في الألفاظ وكان مدلولها واحدًا كفى في حصول التواتر اللفظي.

٢- التواتر المعنوي: حصول التواتر على مدلول التزامي أو تضميني. فإنّ كان للإخبارات المتعددة مدلول التزامي واحد كشجاعة الشخص، كان الإخبار عن شجاعته متواترًا تواترًا معنويًا. وكذا إذا كان المدلول التضميني للإخبارات وجوده في الكوفة، تواتر ذلك تواترًا معنويًا.

٣- التواتر الإجمالي: له موردان:
الأول: أن نلاحظ مجموعة من الأخبار لا تشترك في مصب واحد، ونقول: نقطع بثبوت واحد من هذه الأخبار؛ إذ كذب جميعها باطل بحساب الاحتمال، وإن كانت مضامينها مختلفة. وأثر هذا منجزية العلم الإجمالي إذا ثبت اليقين. فإذا علمنا بثبوت خبر واحد ضمن مائة خبر، وتحققت شروط العلم الإجمالي، لزمّت الموافقة القطعية.

الثاني: أن نلاحظ مجموعة من الأخبار التي تكون النسبة بينها العموم والخصوص المطلق، ونقطع بصور أحدها. وهو ما تمسك به الآخوند.

فإذا كانت لنا طوائف على حجية خبر الواحد، واستشكل التمسك بها بأن خبر الواحد لا يُثبت حجية خبر الواحد، أمكننا أن نتمسك بفكرة التواتر الإجماليّ بهذا المعنى. فإذا كانت لنا طائفتان، إحداها تدلّ على حجية خبر الثقة، والأخرى على حجية خبر الثقة الإماميّ، لم يحصل بهما تواتر لفظي؛ لعدم الاشتراك في المدلول المطابقيّ، ولا تواتر معنويّ؛ لعدم اشتراكهما في المدلول التضمينيّ أو الالتزاميّ، بل اشتراكهما في مدلول تضمينيّ لإحدى الطائفتين ومدلول مطابقيّ للأخرى.

ولكن يمكننا أن نقول نقطع بصدور رواية واحدة من هاتين الطائفتين تُثبت المدلول الأخصّ. ثم نتمسك برواية حازت على شروط المدلول الأخصّ لإثبات حجية خبر الواحد بالمدلول الأعمّ.

فهل تتحقق فكرة حساب الاحتمالات في التواتر الإجماليّ والمعنويّ واللفظيّ؟ أمّا التواتر الإجماليّ فإن لم يكن مدلول مشترك واحد بين مائة خبر إلزاميّ، كان كلّ خبر خبر، خبراً واحداً لا يثبت بالقطع، ولكن يمكننا التيقن من ثبوت واحد من هذه المائة؟ نعم. بتطبيق حساب الاحتمال يكون احتمال كذب جميع المائة ضئيلاً؛ لضآلة القيم الاحتمالية بضرب الكسور.

ولكن حساب الاحتمال لا يُمكن أن يوصل إلى اليقين في التواتر الإجماليّ، بل غاية ما يمكن أن يحصل في المقام: الاطمئنان بصدق خبر ضمن المائة، ولا يتحوّل الاطمئنان إلى يقين. فهنا دعويان:

١- عدم حصول اليقين، ووجهه أن لنا في التواتر الإجماليّ قضيتين:

الأولى وجود خبر مّا صادق بين مائة خبر. ومعناها وجود موجبة جزئية. ومقتضى ثبوت الموجبة الجزئية بطلان السالبة الكلية وهي أنّ جميع هذه الأخبار المائة كاذب.

الثانية وجود مائة خبر كاذبة بين عشرة آلاف رواية مثلاً. وهذه المائة قابلة للانطباق على كلّ مائة مائة من عشرة آلاف. ومنها المائة التي علمنا بوجود خبر صادق فيها. فإنّ قلنا بحصول اليقين بالموجبة الجزئية كان مقتضاه أنّ لا توجد مائة رواية كاذبة بنحو السلب الكليّ.

فنفس وجود العلم الإجماليّ بوجود مائة من المآت كاذبة، يدل على أنّه لا يقين بثبوت مائة قطع بعدم كون جميعها كاذبة.

وسبب هذا عدم وجود المضعّف الكيفيّ. وإنّما الموجود المضعّف الكميّ. ومن هنا نعلم أنّ حساب الاحتمال إنّ كان منشأه المضعّف الكميّ لم يمكن حصول اليقين به؛ لأنّ المضعّف الكميّ يوجد في مورده علم إجماليّ بثبوت كذب مقدار ما يؤخذ بالنظر العشوائيّ. وهذا العلم الإجماليّ يمنع من حصول اليقين.

٢- حصول الاطمئنان، ووجهه أنّ نسبة احتمال المعلوم بالإجمال على كلّ طرف موهوم. فالمآت التي يمكن فرضها ضمن عشرة آلاف كثيرة جدّاً. فيكون احتمال كذب كلّ مائة من هذه المآت الكثيرة جدّاً موهوماً.

وقد يُقال بناء على كلامكم لا يمكن الجمع بين الاطمئنانات المتعلقة بالمآت؛
لأنّه يستلزم الاطمئنان بعدم وجود مائة كاذبة، ولا يجتمع مع القطع بوجود
مائة كاذبة. وهذه شبهة المحقق العراقي في العلم الإجماليّ.
فنستطيع أن نقول: نطمئن بوجود خبر صادق في ضمن هذه المائة المأوذة
بشكل عشوائي. ويقع البحث في حجية هذا الاطمئنان. ودليل حجيته السيرة
العقلانيّة. فلا بد من الرجوع إلى السيرة لنرى: أيعمل العقلاء بالاطمئنان
الإجماليّ الحاصل من عامل كميّ؟ قد يُقال: لا يُحرز عمل العقلاء؛ لعدم
نشوء اليقين من نكات موضوعيّة. بل العامل كميّ فقط. ويكفي عدم
الإحراز لعدم حجيته؛ لأنّ الدليل لبيّ.

٢ - الإجماع

الإجماع يبحث عن حجّيته في إثبات الحكم الشرعي: تارةً على أساس حكم العقل المدّعى بلزوم تدخّل الشارع لمنع الاجتماع على الخطأ، وهو ما يسمّى بقاعدة اللطف.

وأخرى على أساس قيام دليل شرعيّ على حجّية الإجماع ولزوم التعبد بمفاده، كما قام على حجّية خبر الثقة والتعبد بمفاده.

وثالثةً على أساس إخبار المعصوم وشهادته بأنّ الإجماع لا يخالف الواقع، [١٥٩] كما في الحديث المدّعى: «لا تجتمع امتي على خطأ».

ورابعةً باعتباره كاشفاً عن دليل شرعي؛ لأنّ المجمعين لا يفتنون عادةً إلّا بدليل، فيستكشف بالإجماع وجود الدليل الشرعيّ على الحكم الشرعي.

والفارق بين الأساس الرابع لحجّية الإجماع والأسس الثلاثة الأولى أنّ: الإجماع على الأسس الأولى يكشف عن الحكم الشرعيّ مباشرةً، وأمّا على الأساس الرابع فيكشف عن وجود الدليل الشرعيّ على الحكم.

والبحث عن حجّة الإجماع على الأسس الثلاثة الأولى يدخل في نطاق البحث عن الدليل غير الشرعيّ على الحكم الشرعي، والبحث عن حجّته على الأساس الأخير يدخل في نطاق إحراز صغرى الدليل الشرعي، ويعتبر من وسائل إثبات هذا الدليل، وهذا ما نتناوله في المقام.

وقد قسّم الأصوليون الملازمة - كما نلاحظ في الكفاية وغيرها - إلى ثلاثة أقسام، ثمّ بحثوا عن تحقّق أيّ واحدٍ منها بين الإجماع والدليل الشرعي، وهي: الملازمة العقلية، والعادية، والاتّفاقية، ومثّلوا للأولى بالملازمة بين تواتر الخبر وصدقه، وللثانية بالملازمة بين اتّفاق آراء المرءوسين على شيءٍ ورأي رئيسهم، وللثالثة بالملازمة بين الخبر المستفيض وصدقه.

والتحقيق: أنّ الملازمة دائماً عقلية، والتقسيم الثلاثي لها مردّه في الحقيقة [١٦٠] إلى تقسيم الملزوم لا الملازمة؛ فإنّ الملزوم إذا كان ذات الشيء مهما كانت ظروفه وأحواله سمّيت الملازمة "عقلية"، كالملازمة بين النار والحرارة. وإذا كان الملزوم الشيء المنوط بظروفٍ متواجدةٍ فيه غالباً وعادةً سمّيت الملازمة "عادية". وإذا كان الملزوم الشيء المنوط بظروفٍ قد يتفق وجودها بالملازمة "اتّفاقية".

والصحيح أنّه: لا ملازمة بين التواتر وثبوت القضية فضلاً عن الإجماع، وهذا لا ينفي أنّنا نعلم بالقضية القائلة: «كلّ قضية ثبت تواترها فهي ثابتة»؛ لأنّ العلم بأنّ المحمول لا ينفكّ عن الموضوع غير العلم بأنّه لا يمكن أن ينفكّ عنه،

والتلازم يعني الثاني، وما نعلمه هو الأول على أساس تراكم القيم الاحتمالية وزوال الاحتمال المخالف لضالته، لا لقيام برهانٍ على امتناع محتمله عقلاً.

فالصحيح: ربط كشف الإجماع بنفس التراكم المذكور وفقاً لحساب الاحتمال، كما هو الحال في التواتر على فوارق بين مفردات الإجماع بوصفها أخباراً حدسية، ومفردات التواتر بوصفها أخباراً حسية، وقد تقدّم البحث عن هذه الفوارق في الحلقة السابقة.

وتقوم الفكرة في تفسير كشف الإجماع بحساب الاحتمال على أنّ الفقيه لا يفتي بدون اعتقادٍ للدليل الشرعيّ عادةً، فإذا أفتى فهذا يعني اعتقاده للدليل الشرعي، وهذا الاعتقاد يحتمل فيه الإصابة والخطأ معاً، وبقدر احتمال الإصابة يشكّل قرينةً احتماليةً لصالح إثبات الدليل الشرعي، وبتراكم الفتاوى تتجمّع القرائن الاحتمالية لإثبات الدليل الشرعيّ بدرجةٍ كبيرةٍ تتحوّل بالتالي إلى يقينٍ لتضاؤل احتمال الخلاف.^١

الإجماع

الإجماع المحصّل أنّ يقوم الفقيه بالتفتيش ويجد المسألة مجمعةً عليها. والمنقول أنّ ينقل له الغير إجماع الأصحاب على المسألة.

ومحل البحث هو الإجماع المحصّل. وفي البين عدة ملاكات لإثبات كون الإجماع حجة. وهنا عدة مسالك:

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٥٨-١٦٠

المسلك الأول: قاعدة اللطف

كلّ مورد لو لم يتدخل الشارع فيه فات فيه غرضه، كان مقتضى الحكمة والعقل أن يتدخل، وإلا يكون ناقضاً للغرض. وقد استُدلّ بهذه القاعدة على النبوة والإمامة، ويُستدل بها على حجية الإجماع؛ لأنّ الأحكام تابعة لمصالح ومفاسد.

فإذا اجتمع العلماء على الخطأ ولم يتدخل الشارع لزم من ذلك فوت غرض الشارع. فيلزم نقض الغرض. وهو مستحيل على الحكيم. فعدم تدخل الشارع كاشف عن رضاه عمّا أجمعوا عليه. وهذا هو الإجماع اللطفي الذي ذهب إليه الشيخ الطوسي.

وتعرّض المصنف لهذا البحث في تقريراته كبرى وصغرى. فراجع.^١

المسلك الثاني: التعبد بصحة المجمع عليه

الإجماع لا يؤدي إلا إلى الظن؛ فإنّ العقل لا يمنع من خطئهم. ولكن الشارع عبّدا بما أجمع عليه؛

إمّا بدعوى أنّ ما ورد في مقبولة عمر بن حنظلة: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» في مقام نفي الريب تعبدًا لا وجدانًا،

وإمّا بدعوى دلالة بعض الآيات على ذلك - كما تمسك بها العامة -.

المسلك الثالث: إخبار الشارع بصحة المجمع عليه

^١ البحوث: ج ٤: ص ٤٠٥

إخبار الشارع بعدم خطأ المجمع عليه في قول النبي -صلى الله عليه وآله-: «لا تجتمع أمتي على الخطأ».^١ فالأمة بمجموعها معصومة.

المسلك الرابع: الملازمة بين الإجماع وبين الحكم

بلحاظ إنّ المجمعين من الفقهاء العدول، لا يمكن فرض إفتائهم في المسألة بلا دليل. وهكذا نستكشف وجود الدليل على الحكم. والكاشفية إمّا على أساس الملازمة الحسيّة، وهو بوصول العدد إلى مقدار يوجب الكشف عن الدليل، وإمّا على أساس الملازمة الحدسيّة المعبر عنها بالملازمة الاتفاقيّة.

الفارق بين المسالك الأربعة

هنا فارق بين الأساس الرابع وبين الأسس الثلاثة الأولى؛ ففي الثلاثة الأولى يُدّعى أنّ الإجماع مباشرة كاشف ودليل على الحكم الشرعيّ. فمعقد الإجماع حكم الشارع. وفي الأخير يدّعى كون الإجماع كاشف عن الدليل على الحكم الشرعيّ. فلا نستدلّ بالإجماع للكشف عن الحكم، بل نستدلّ به للكشف عن الدليل. ويترتب على هذا فرق آخر، وهو أنّ البحث عن حجية الإجماع على الأسس الثلاثة الأولى يدخل في نطاق البحث عن دليل غير الكتاب والسنة على الحكم الشرعيّ. فيكون الإجماع بعرض الكتاب والسنة، سواء ثبتت حجّيته بالعقل أم بقيام دليل من المعصوم.

^١ البحوث: ج ٤: ص ٣٠٧

وأما على الأساس الرابع فالبحث لا يدخل في نطاق الدليل غير الشرعيّ على الحكم الشرعيّ، بل هو كاشف عن الدليل الكاشف عن الحكم. وهذا يعني أنّ البحث في الإجماع على الأساس الأخير يدخل في نطاق إحراز صغرى الدليل الشرعيّ -أي: في صدور الدليل على الحكم من الشارع-.

الملازمة في الإجماع عند الأصوليين

قال الآخوند أنّ كاشفية الإجماع عن الدليل مبني على وجود ملازمة بينهما. وقسّم الملازمة إلى ثلاثة أقسام:

١ - الملازمة العقلية التي يحكم العقل بالتلازم وعدم الانفكاك بين المقدم والتالي بحيث يستحيل الانفكاك بين الملزوم واللازم، كالملازمة التي يُدركها العقل بين الإمكان وبين الحاجة، واستحالة انفكاك الحاجة عن الممكن.

٢ - الملازمة العادية التي تحكم فيها العادة بوجود التالي عند وجود المقدم، وإن لم يحكم العقل باستحالة الانفكاك، كالملازمة بين الشتاء وبين سقوط المطر. ٣ - الملازمة الاتفاقية، كالملازمة بين خروج زيد وسقوط المطر، أو بين الخبر المستفيض وبين مطابقته للواقع.

ومثّل الآخوند للملازمة العقلية بالملازمة التي بين التواتر وبين صدق الخبر، ومثّل للملازمة العادية بالملازمة بين اتفاق آراء المرؤوسين وبين رأي رئيسهم -وهو في الإجماع-.

المناقشة الأولى: الملازمة دائماً عقلية؛ لأنّ لنا ملزوماً، ولنا لازماً، ولنا ملازمة. والحاكم بالترابط بين المقدم والتالي هو العقل. فتارة يُدرك العقل استحالة

الانفكاك وأخرى لا يُدرك استحالة الانفكاك. وعلى الثاني تارة يُدرك غلبة الترابط وأخرى لا يُدرك ذلك. والتقسيم الثلاثي للملزوم -أي: المقدم- لا للملازمة؛

فإذا وضعنا يدنا على الملزوم تارة يكون ذات الشيء مهما فُرض يثبت له الطرف الآخر -وهو التالي- بغض النظر عن ظروفه وأحواله -كالنار والحرارة-. وهو الملزوم العقلي.

وأخرى يكون الملزوم الشيء بشرط معين، وهو شرط تواجد ظروف غالبية. فالملزوم ليس ذات الشيء بما هو هو، بل الشيء المنوط بظروف. فيكون ملزومًا عاديًا، فيعبّر عن الملازمة بأنها عادية.

وثالثة يكون الملزوم الشيء المنوط بظروف يتفق وجودها وليس غالبًا. وهو الملزوم الاتفاقية، فيعبّر عن الملازمة بأنها اتفاقية.

فوصف الملازمة بالأوصاف الشيء بلحاظ ملزومها لا بلحاظها. وإلا فبالدقة تكون الملازمة للعقل دائمًا.

المناقشة الثانية: لا ملازمة بين التواتر وبين ثبوت القضية فضلًا عن الإجماع، وإن أدرجه جماعة في الملازمة العقلية. وهذا مبني على ما تقدم شرحه من أنّ المصنف يبني على نظرية حساب الاحتمال في وسائل الإثبات الوجداني. وغاية ما يمكن أن نصل إليه بحساب الاحتمال هو اليقين الرياضي وهو ثبوت المحمول للموضوع. ولكن استحالة الانفكاك فلا يمكن إثباته بحساب

الاحتمالات. وليس قوام اليقين بالمعنى الأخص ثبوت المحمول للموضوع، بل لا بد من استحالة التفكيك بين المحمول عن الموضوع. فحساب الاحتمال لا يُثبت لنا اليقين بالمعنى الأخص. أمّا بناء على نظرية المنطق الأرسطيّ فيمكن إثبات المحمول للموضوع بحيث يستحيل انفكاك المحمول عن الموضوع. فترجع القضية المتواترة إلى قياس من الشكل الأوّل مقدماته إحدى البدهيات الست. وهذا يحتاج إلى بحث في باب البرهان.

فنقول بنا على حساب الاحتمالات أنّ فتوى الفقيه الأوّل تكشف عن وجود دليل بمقدار، وتكشف الفتوى الأخرى بمقدار حتى يتضاءل احتمال الخلاف.

قوله: «كما قام على حجة خبر الثقة»:

ليس المراد أنّ الدليل الدال على حجة خبر الواحد بنفسه يدل على حجة الإجماع - كما في بعض الشروح - حتى نحتاج إلى تحشّم تقريره. بل المراد قيام دليل شرعي تعبدى على حجة الإجماع كما قام على خبر الواحد.

قوله: «عن وجود الدليل الشرعيّ على الحكم»:

تقييد الدليل بالشرعيّ لازم أعم؛ فقد يكون تمسك المجمعين بالملازمة العقلية مثلاً لا بدليل شرعيّ.

ويستفاد من كلام المحقق الأصفهاني - رحمه الله - الاعتراض على اكتشاف الدليل الشرعي من الإجماع بالنقطتين التاليتين:

الاولى: أنّ غاية ما يتطلّبه افتراض أنّ الفقهاء لا يفتنون بدون دليل أن يكونوا قد استندوا إلى رواية عن المعصوم اعتقدوا ظهورها في إثبات الحكم وحجّيتها سنداً، وليس من الضروري أن تكون الرواية في نظرنا لو اطلعنا عليها ظاهرة في نفس ما استظهره منها، كما أنّه ليس من الضروري أن يكون اعتبار الرواية سنداً عند المجمعين مساوقاً لاعتبارها كذلك عندنا، إذ قد لا نبني إلا على حجّة خبر الثقة، ويكون المجمعون قد عملوا بالرواية لبنائهم على حجّة الحسن أو الموثّق.

الثانية: أنّ أصل كشف الإجماع عن وجود رواية خاصّة دالّة على الحكم ليس صحيحاً؛ لأنّنا إن كنّا نجد في مصادر الحديث رواية من هذا القبيل فهي واصله بنفسها؛ لا بالإجماع، ولا بدّ من تقييمها بصورة مباشرة. وإن كنّا لا نجد شيئاً من هذا فلا يمكن أن نفترض وجود رواية، إذ كيف نفسّر حينئذٍ عدم ذكر أحدٍ من المجمعين لها في شيء من كتب الحديث أو الاستدلال؛

مع كونها هي الأساس لفتواهم، على الرغم من أنهم يذكرون من الأخبار حتى ما لا يستندون إليه في كثير من الأحيان؟!!

ولنبداً بالجواب على النقطة الثانية، فنقول: إن الإجماع من أهل النظر والفتوى من فقهاء عصر الغيبة المتقدمين لا نريد به أن نكتشف رواية على النحو الذي فرضه المعارض، لكي يبدو عدم ذكرها في كتب الحديث والفقهاء غريباً، وإنما نكتشف به - في حالة عدم وجود مستند لفظي محدد للمجمعين - ارتكازاً ووضوحاً في الرؤية متلقى من الطبقات السابقة على أولئك الفقهاء والمتقدمين؛ [١٦٢] لأن تلقي هذا الارتكاز والوضوح هو الذي يفسر حينئذ إجماع فقهاء عصر الغيبة المتقدمين، على الرغم من عدم وجود مستند لفظي مشحخص بأيديهم.

وهذا الارتكاز والوضوح لدى تلك الطبقات التي تشتمل على الرواة وحملة الحديث من معاصري الأئمة - عليهم السلام - يكشف عادة عن وجود مبررات كافية في مجموع السنة التي عاصروها من قول وفعل وتقرير أوحث إليهم بذلك الوضوح والارتكاز.

وبهذا يزول الاستغراب المذكور؛ إذ لا يفترض تلقي المجمعين من فقهاء عصر الغيبة رواية محددة وعدم إشارتهم إليها، وإنما تلقوا جواً عاماً من الاقتناع والارتكاز الكاشف، فمن الطبيعي أن لا تذكر رواية بعينها.

وعلى هذا الضوء يتضح الجواب على النقطة الأولى أيضاً؛ لأنّ المكتشف بالإجماع ليس روايةً اعتياديةً ليعترض باحتمال عدم تماميتها سنداً أو دلالة، بل هذا الجوّ العامّ من الاقتناع والارتكاز الذي يكشف عن الدليل الشرعي. وجوهر النكتة في المقام هو افتراض الوسيط بين إجماع أهل النظر والفتوى من فقهاء عصر الغيبة والدليل الشرعي المباشر من المعصوم، وهذا الوسيط هو الارتكاز لدى الطبقات السابقة من حملة الحديث وأمثالهم من معاصري الأئمة، وهذا الارتكاز هو الكاشف الحقيقي عن الدليل الشرعي. ولهذا فإنّ أيّ بديل للإجماع المذكور في إثبات هذا الوسيط والكشف عنه يؤدّي نفس دور الإجماع.

فاذا أمكن أن نستكشف بقرائن مختلفة أنّ سيرة المشرّعة المعاصرين للأئمة والمخالفين لهم واقتناعاتهم ومرتكزاتهم كانت منعقدة على الالتزام بحكم معيّن، كفى ذلك في إثبات هذا الحكم.

وقد سبق عند الكلام عن طرق إثبات السيرة في الحلقة السابقة ما ينفع [١٦٣] في مجال تشخيص بعض هذه القرائن.

الشروط المساعدة على كشف الإجماع:

وعلى أساس ما عرفنا من طريقة اكتشاف الدليل الشرعيّ بالإجماع وتسلسلها، يمكن أن نذكر الأمور التالية كشروطٍ أساسيةٍ لكشف الإجماع عن الدليل الشرعيّ بالطريقة المتقدمة الذكر، أو مساعدة على ذلك:

الأول: أن يكون الإجماع من قبل المتقدمين من فقهاء عصر الغيبة الذين يتصل عهدهم بعهد الرواة وحملة الحديث والمتشرعين المعاصرين للمعصومين؛ لأن هؤلاء هم الذين يمكن أن يكشفوا عن ارتكاز عام لدى طبقة الرواة ومن إليهم، دون الفقهاء المتأخرين.

الثاني: أن لا يكون المجمعون أو جملة معتد بها منهم قد صرحوا بمدرك محدّد لهم، بل أن لا يكون هناك مدرك معيّن من المحتمل استناد المجمعين إليه، وإلا كان المهمّ تقييم ذلك المدرك.

نعم، في هذه الحالة قد يشكّل استناد المجمعين إلى المدرك المعيّن قوة فيه، ويكمل ما يبدو من نقصه.

ومثال ذلك: أن يثبت فهم معنى معيّن للرواية من قبل كلّ الفقهاء المتقدمين القريبين من عصر تلك الرواية والمتأخمين لها، فإنّ ذلك قد يقضي على التشكيك المعاصر في ظهورها في ذلك المعنى؛ نظراً لقرب أولئك من عصر النصّ وإحاطتهم بكثير من الظروف المحجوبة عنّا.

الثالث: أن لا توجد قرائن عكسية تدلّ على أنّه في عصر الرواة والمتشرعة المعاصرين للأئمة -عليهم السلام- لا يوجد ذلك الارتكاز والرؤية الواضحة اللذين يراد اكتشافهما عن طريق إجماع الفقهاء المتقدمين.

والوجه في هذا الشرط واضح بعد أن عرفنا كيفية تسلسل الاكتشاف ودور الوسيط المشار إليه فيه. [١٦٤]

الرابع: أن تكون المسألة من المسائل التي لا مجال لتلقي حكمها عادةً إلا من قبل الشارع، وأما إذا كان بالإمكان تلقيه من قاعدة عقلية - مثلاً - أو كانت مسألة تفريعية قد يستفاد حكمها من عموم دليل أو إطلاق فلا يتم الاكتشاف المذكور.

مقدار دلالة الإجماع:

لما كان كشف الإجماع قائماً على أساس تجمع أنظار أهل الفتوى على قضية واحدة اختص بالمقدار المتفق عليه، ففيما إذا اختلفت الفتاوى بالعموم والخصوص لا يتم الإجماع إلا بالنسبة لمورد الخاص.^١

الاعتراض الأول:

اعترض المحقق الأصفهاني على كاشفية الإجماع عن وجود دليل شرعيّ باعتراضين، أولهما أنّ الرواية التي يُراد استكشافها بالإجماع لا يخلو من أن تكون موجوداً في المصادر الحديثية ومن أن لا تكون كذلك. وعلى الأول فالرواية واصله بنفسها وليست واصله بالإجماع، فلا حاجة إلى ضمّ الإجماع. وعلى الثاني فكيف يستند جميع الفقهاء إليها ولا يذكر أحد منهم هذه الرواية في كتب الاستدلال؟ والحال أنّ ديدنهم ذكر الأخبار التي هي مدرك فتاواهم. بل يذكرون الأخبار الضعيفة التي لا يستندون إليها في كثير من الأحيان؟

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٦١-١٦٤

فكيف اتفق عدم تصريح واحد منهم بالرواية؟ لا سيما مع كون فتاوى كثير منهم بنصوص الأخبار.

الاعتراض الثاني:

تنزلنا وقلنا بكشف الإجماع عن رواية خاصة لم تُنقل في المصادر الحديثية. ولكن غاية ما يثبت بذلك وجود رواية اعتمد عليها الفقهاء في إثبات الحكم الشرعي لأَنَّهُم يرون تمامية سندها وجهتها ودلالاتها وعدم المعارض لها. واعتقادهم بصحتها من هذه الوجوه حجة عليهم لا علينا. فليس من الضروري أن تكون الرواية في نظر الفقيه المتأخر أيضاً تامة من هذه الجهات. وكم مستند للمتقدمين لم نقبله منهم.

الجواب عن الاعتراضين:

تارة ندعي كشف الإجماع عن رواية تسجل في كتب الحديث، فيأتي الإشكال الذي ذكره المحقق الأصفهاني. وأخرى ندعي كشف إجماع المتقدمين عن وجود ارتكاز متشعري متلقى من الطبقات السابقة من الفقهاء يدًا بيد وكابرًا عن كابر. وهذا الارتكاز هو الذي يفسر إجماع فقهاء عصر الغيبة المتقدمين. وإلا فقلما يتفق الفقهاء على استظهار واحد، واعتبار السند، وفي اعتبار الجهة، وفي معارضة الرواية.

فالإجماع لا يكشف عن رواية مشحصة، بل يكشف عن ارتكاز، ولا أحد من الفقهاء ينقل الارتكازات في كتابه الفقهي، بل قد لا يلتفت إليها لوضوحها في النفس.

وبهذا يتضح الجواب عن الاعتراض الثاني؛ لأنّ المستكشف ليس رواية لها سند وجهة، بل المستكشف هو الارتكاز، ولا مجال للمناقشة فيه سنداً وجهةً كما إذا كان المستكشف روايةً.

فالإجماع كاشف عن الارتكاز، والارتكاز كاشف عن السنّة.

مقدار دلالة الإجماع:

بما أنّ الإجماع دليلٌ لُبيّ، لا إطلاق له، فلا يُمكن التمسك بإطلاقه، بل يُقتصر على القدر المتيقن منه.

فإذا أفتى بعضهم بكبرى كلىّة كنجاسة كل مسكر، وأفتى البعض الآخر بنجاسة المائع المسكر، وأفتى البعض الثالث بنجاسة الخمر، كان القدر المتيقن هو الأخير.

قوله: «حالة عدم وجود مستندٍ لفظيٍّ محدّدٍ للمجمعين»: وإلا لكان إجماعاً مدركيّاً.

قوله: «بديلٌ للإجماع المذكور»:

وقد نستكشف الارتكاز بطريق غير الإجماع، كما إذا سأل الرواة كلّهم عن تفاصيل المسألة، لا كبراهها، وهو يكشف عن ارتكازيّة الكبرى عندهم.

قوله: «وتسلسلها»:

أي: كشف الإجماع عن الارتكاز، وكشف الارتكاز عن الدليل.

قوله: «قد يشكّل استناد المجمعين إلى المدرك المعيّن قوةً فيه»:

إذا استظهر المجمعون من رواية أمرًا، أمكن إثبات صحّة استظهارهم بحساب الاحتمال؛ إذ تبانوا على استظهار واحد مع كثرة اختلافهم في الاستظهار من الروايات. فاحتمال خطأ الأوّل في الاستظهار إذا ضُمّ احتمال خطأ الثاني وهكذا تضاءلت نسبة احتمال الخطأ في الاستظهار وعدم مطابقته للواقع. وهذا يُفضي إلى أنّ هناك شيئًا واضحًا أدّى إلى اتفاقهم على هذا الفهم للرواية. فيشكّك في استظهار المتأخرين المخالف لاستظهارهم؛ لبُعدنا عن عصر النص وقُربهم إليه.

وهكذا يُمكن إعطاء القيمة للإجماع المدركي، بشرط اتحاد المستند، لا اختلاف المجمعين في الروايات التي تمسكوا بها.

قوله: «قرائن عكسية»:

كاستغراب الراوي جواب الإمام -عليه السلام-؛ فإنّه يكشف عن عدم ارتكاز الجواب عندهم. وقد مثّل المصنف له بمسألة نجاسة أهل الكتاب؛ حيث كان الرواة يسألون عن النجاسات العرضية لا الذاتية، وهذا كاشف عن عدم ارتكازيّة النجاسة الذاتيّة عندهم.

قوله: «الرابع»:
مرجعه لبًّا إلى الثاني.

ويعتبر كشف الإجماع عن أصل الحكم بنحو القضية المهمة أقوى دائماً من كشفه عن الإطلاقات التفصيلية للحكم؛ وذلك لأننا عرفنا سابقاً أنّ كشف الإجماع يعتمد على ما يشير إليه من الارتكاز في طبقة الرواة ومن إليهم، وحينما نلاحظ الارتكاز المكتشف بالإجماع نجد أنّ احتمال وقوع الخطأ في تشخيص حدوده وامتداداته من قبل المجمعين أقوى نسبياً من احتمال خطئهم في أصل إدراك ذلك الارتكاز، فإنّ الارتكاز بحكم كونه قضيةً معنويةً غير منصّبةً في ألفاظٍ محدّدةٍ قد يكتنف الغموض بعض امتداداته وإطلاقاته.

الإجماع البسيط والمركّب:

يُقسّم الإجماع إلى بسيطٍ ومركّب:

فالبسيط: هو الاتفاق على رأيٍ معيّنٍ في المسألة. [١٦٥]

والمركّب: هو انقسام الفقهاء إلى رأيين من مجموع ثلاثة وجوهٍ أو أكثر، فيعتبر نفي الوجه الثالث ثابتاً بالإجماع المركّب.

وما تقدّم من الكلام كان الملحوظ فيه الإجماع البسيط.

وأما المركّب من الإجماع:

فإن افترضنا أنَّ كلَّ فقيهٍ من المجمعين يبنى على نفي الوجه الثالث بصورةٍ مستقلةٍ عن تبنيه لرأيه فهذا يرجع في الحقيقة إلى الإجماع البسيط على نفي الثالث.

وإن افترضنا أنَّ نفي الوجه الثالث عند كلِّ فقيهٍ كان مرتبطاً بإثبات ما تبناه من رأيٍ فهذا هو الإجماع المركب على نفي الثالث.

ولا حجّة فيه؛ لأنَّ حجّيته إنّما هي باعتبار كشفه الناشئ من تجمّع القيم الاحتمالية لعدم الخطأ، وفي المقام نعلم بالخطأ عند أحد الفريقين المتنازعين، فلا يمكن أن تدخل القيم الاحتمالية كلّها في تكوين الكشف للإجماع المركب؛ لأنّها متعارضة في نفسها - كما هو واضح -.

٣ - الشهرة

كلمة "الشهرة" بمعنى الذيوع والوضوح لغةً. وتضاف في علم الأصول إلى الحديث تارةً، وإلى الفتوى أخرى.

ويراد بالشهرة في الحديث: تعدّد رواية الحديث بدرجةٍ دون التواتر.

ويراد بالشهرة في الفتوى: انتشار الفتوى المعيّنة بين الفقهاء وشيوخها بدرجةٍ دون الإجماع.

ونحن إذا حدّدنا التواتر تحديداً كيفياً بالتعدّد الواصل إلى درجةٍ موجبة للعلم -ولو بمعنى يشمل الاطمئنان- فسوف لا تتجاوز الشهرة في الحديث - التي

فرض فيها أن تكون دون التواتر - درجة الظن، والخبر الظني ليس من وسائل [١٦٦] إحراز الوجداني للدليل الشرعي، بل يحتاج ثبوت حجته إلى التعبد الشرعي - كما يأتي -.

وإذا حدّدنا الإجماع تحديداً كيفياً بتعدد المفتين إلى درجة موجبة للعلم - ولو بمعنى يشمل الاطمئنان - فسوف لا تتجاوز الشهرة في الفتوى - التي فرض فيها أن تكون دون الإجماع - درجة الظن بالدليل الشرعي، وهو ليس كافياً ما لم يقيم دليل على التعبد بحجته.

وإذا حدّدنا الإجماع تحديداً كمياً عددياً باتّفاق مجموعة الفقهاء كان معنى الشهرة في الفتوى تطابق الجزء الأكبر من هذه المجموعة: إمّا مع عدم وجود فكرة عن آراء الآخرين، أو مع الظن بموافقتهم أيضاً، أو مع العلم بخلافهم. والشهرة بهذا المعنى قد تدخل في الإجماع بالتحديد الكيفي المتقدّم، وتوجب إحراز الدليل الشرعي بحساب الاحتمال، وهو أمر يختلف من موردٍ إلى آخر. كما أنّ إحراز مخالفة البعض يعيق عن الكشف القطعي للشهرة بدرجةٍ تختلف تبعاً لنوعية البعض وموقعه ولخصوصياتٍ أخرى.

ثم إنّ في الشهرة في الفتوى بحثاً آخر في حجتها الشرعية تعبداً، وهذا خارج عن محلّ الكلام، وإنّما يدخل في قسم الدليل غير الشرعي. [١٦٧]

القسم الثاني وسائل الإثبات التعبدية

وأهمّ ما يذكر في هذا المجال عادةً خبر الواحد، وهو كلّ خبرٍ لا يفيد العلم، ولا شكّ في أنّه ليس حجّةً على الإطلاق وفي كلّ الحالات، ولكنّ الكلام في حجّة بعض أقسامه، كخبر الثقة مثلاً. والكلام يقع على مرحلتين:

المرحلة الأولى: في إثبات حجّة خبر الواحد على نحو القضية المهمة.

المرحلة الثانية: في تحديد دائرة هذه الحجّة وشروطها. [١٦٨]

المرحلة الأولى في إثبات أصل حجّة الأخبار

والمشهور بين العلماء هو المصير إلى حجّة خبر الواحد. وقد استدلّ على الحجّة بالكتاب الكريم والسنة والعقل.^١

ذكرنا أنّ الفتاوى إذا اختلفت بالعموم والخصوص لا يتم التمسك بالإجماع إلا في المورد الأخصّ.

ثم إنّ الإجماع مبني على كاشفيّته للارتكاز في الطبقة الأولى. وهذه الكاشفية تتأثر بلحاظ معقد الإجماع. فتارة يكون معقد الإجماع قضية مهمة، وأخرى قضايا تفصيليّة للحكم. فتارة نريد إثبات أصل وجوب الخمس بالإجماع، وأخرى إثبات وجوب الخمس في الهدية التي لا تليق بالشخص مثلاً. ومن الواضح أنّ كاشفيّة الإجماع عن أصل الحكم أقوى من كاشفيّته عن الحكم

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٦٤-١٦٧

التفصيلي؛ لأنّ النكته التي كنا نعتمد عليها دعوى كاشفيّة الإجماع عن الارتكاز. ومن الواضح أنّ نسبة الخطأ في الكاشفيّة عن التفاصيل أكثر من نسبته في الكاشفيّة عن أصل الحكم.

فنسبة الخطأ أضعف كلما قلت التفاصيل.

الإجماع البسيط والإجماع المركب

المراد بالإجماع البسيط هو اتفاق المجمعين على رأي معيّن، كما إذا اتفقوا على عدم الوجوب التخييري لصلاة الجمعة مباشرةً. وهذا ما كنا نتكلم عنه في الأبحاث السابقة.

والمراد بالإجماع المركب هو انقسام الفقهاء إلى مسلكين، مع وجود احتمالات أخرى، كانقسامهم إلى الذهاب إلى الوجوب التعيين لصلاة الجمعة، وإلى الحرمة، فهناك إجماع على نفي الاحتمالات الأخرى كالوجوب التخييري والاستحباب. فكلتا الطائفتين تنفيان الاستحباب مثلاً. فيصح أن يُقال: عدم الاستحباب مما قام عليه الإجماع المركب من القولين.

وهل لهذا الإجماع المركب أثر في الكشف عن الارتكاز؟

ثم للإجماع المركب المراد به نفي الثالث صورتان:

١- أن لا يكون نفي الثالث مدلولاً التزامياً للقولين الأولين. بل هم يقولون به على كلّ تقدير. فتنفي الطائفة الأولى استحباب صلاة الجمعة سواء ثبت الوجوب أم لا. وتنفي الطائفة الثانية الاستحباب سواء ثبتت الحرمة أم لا. وهذا ما يُسمّى في كلمات بالقول بعدم الفصل. ومرجعه إلى إجماع بسيط

على نفي الثالث. فتأتي نكتة كاشفيّة الإجماع بحساب الاحتمال عن تلقي الفقهاء ارتكازاً يكشف عن وجود الدليل.

٢- أن يكون نفي الثالث مدلولاً التزامياً للقولين الأولين. فالطائفة الأولى لأنهم اختاروا القول بالوجوب كان لازم قولهم عدم الاستحباب. والطائفة الثانية حيث اختاروا القول بالحرمة كان لازم قولهم عدم الاستحباب. وهذا ما يُسمّى بعدم القول بالفصل، لا القول بعدم الفصل. ولا تأتي نكتة الكشف عن الدليل الشرعيّ بحساب الاحتمال في هذه الصورة؛ لأننا نعلم بخطأ إحدى الطائفتين؛ إذ لا يمكن أن تكون الصلاة واجبة ومحرمّة. فتسقط القيم الاحتمالين لأحد الفريقين المتنازعين، ولا تدخل في تكوين الكاشفيّة عن الدليل الشرعيّ. فلا تكون النسبة الموجودة من القيم الاحتمالية كافية للكشف عن وجود دليل في المسألة، ولا يكون الإجماع كاشفاً عن الدليل الشرعيّ. فنحتمل خطأ كل من الطائفتين حتى لو كان عدد إحداهما أكثر من الأخرى.

الشهرة:

للشهرة أقسام: الشهرة روائية، وفتوائية، وعملية استناديّة. أمّا الروائيّة فهي كثرة عدد الرواة إلى ما دون التواتر. وأمّا الفتوائية فهي كثرة عدد المفتين إلى ما دون الإجماع. وأمّا العمليّة فهي كثرة الاستناد إلى رواية في مقام الاستنباط. ولكلّ من الثلاث دور؛

فدور الشهرة الروائيّة في موردين:

١ - الترجيح في باب التعارض، بناء على ما ذهب إليه المشهور من أنّ المراد بالشهرة في مقبولة عمر بن حنظلة الشهرة الروائيّة.

٢ - إثبات الحجّيّة، بناء على دعوى الوثوق. فيقال: شهرة الرواية يؤدي إلى الاطمئنان بالصدور.

ودور الشهرة الفتوائيّة في موردين:

١ - أصل الحجّيّة.

٢ - كسر الرواية دلالةً إذا خالفها المشهور في الفتوى؛ إمّا من باب كون الشهرة منشأ عقلائيّاً على خلاف حجية الدليل، وإمّا لكونه كاسراً لدلالة الدليل.

ودور الشهرة العملية الاستنادية في الجبر السنديّ. وأدخل الميرزا النائيني الجبر الدلاليّ أيضاً هنا.

ثم ليس البحث في المقام عن جميع صور الشهرة، بل كلامنا في وسائل الإثبات الوجدانيّ، أي: نريد إثبات صدور الدليل. وما يتكفل إثبات صدور الدليل الشهرة الفتوائيّة والشهرة الروائيّة؛ لأنّ الفتوائيّة تقابل الإجماع، والروائيّة تقابل التواتر. ولهذا لم يبحث المصنف عن العملية الاستناديّة.

الشهرة الروائيّة: إذا حددنا التواتر تحديداً كيفيّاً أيضاً لا كمياً فقط، وقلنا إنّ ضابطه الوصول إلى درجة توجب العلم ولو العاديّ بوجود الدليل، كانت الشهرة مرحلة دون التواتر، فلا يكون فيها هذه الدرجة التي توجب العلم

العاديّ. فتولّد الظنّ، ولا تصلح للإثبات الوجدانيّ. بل تحتاج إلى التّعبد لإثبات الحجية.

نعم. إذا قلنا بالتحديد الكميّ، فقد يُفترض حصول العلم دون الكمّ المحدّد أيضًا.

الشهرة الفتوائية: يتضح الكلام فيها بما تقدم في الروائية. فإذا حدّدنا الإجماع تحديدًا كيفيًّا لا كميًّا فقط، فتكون الشهرة دون ذلك ولا تؤدي إلى العلم بل إلى الظنّ. والظن في نفسه ليس بحجّة.

وأما إذا حدّدنا الإجماع تحديدًا عمليًّا فقد يكون المورد مما يفيد العلم وإن لم يصدق عليه أنّه إجماع؛ لاجتماع العوامل الكيفية.

يأتي الكلام في التمسك بآيات الكتاب الكريم في حجية خبر الواحد. فراجع.^١

قوله: «ولو بمعنى يشمل الاطمئنان»:

بل لا يفيد إدخال الاطمئنان أيضًا؛ لأنّ حجّيته ليست ذاتية. وليس المصنف في مقام البيان من هذه الجهة ويريد الاحتراز عن مسلك من قول بذاتية حجية الاطمئنان.

^١ البحوث: ج ٤: ص ٣٤٧

المباحث: ج ٢: ص ٣٩١

قوله: «يدخل في قسم الدليل غير الشرعي»: لأنها غير الكتاب والسنة، وإن كانت حجيتها ثابتة بالكتاب أو السنة.

قوله: «على نحو القضية المهمة»: لدفع السالبة الكلية التي ادعاها السيد المرتضى. ١٩٤ - وسائل الإثبات التعبدية ١
١٤٤٢/٢/٢٥ - الثلاثاء

أما ما استدلل به من الكتاب الكريم آيات: منها: آية النبأ، وهي قوله: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾. ويمكن الاستدلال بها بوجهين:

الوجه الأول: أن يستدل بمفهوم الشرط فيها على أساس أنها تشتمل على جملة شرطية تربط الأمر بالتبين عن النبأ بمجيء الفاسق به، فينتفي بانتفائه، وهذا يعني عدم الأمر بالتبين عن النبأ في حالة مجيء العادل به، وبذلك تثبت حجية نبأ العادل؛ لأن الأمر بالتبين الثابت في منطوق الآية: إما أن يكون إرشاداً إلى عدم الحجية، وإما أن يكون إرشاداً إلى كون التبين شرطاً في جواز

العمل بخبر الفاسق، وهو ما يسمّى بالوجوب الشرطي، كما تقدّم في مباحث الأمر.

فعلى الأول يكون نفيه بعينه معناه الحجّة. وعلى الثاني يعني نفيه أنّ جواز [١٦٩] العمل بخبر العادل ليس مشروطاً بالتبّين، وهذا بذاته يلائم جواز العمل به بدون تبّين - وهو معنى الحجّة - ويلائم عدم جواز العمل به حتى مع التبّين؛ لأنّ الشرطية منتفية في كلتا الحالتين. ولكنّ الثاني غير محتمل؛ لأنّه يجعل خبر العادل أسوأ من خبر الفاسق، ولأنّه يوجب المنع عن العمل بالدليل القطعي؛ نظراً إلى أنّ الخبر بعد تبّين صدقه يكون قطعياً، فيتعيّن الأول، وهو المطلوب.

ويوجد اعتراضان مهمّان على الاستدلال بمفهوم الشرط في المقام:

أحدهما: أنّ الشرط في الجملة مسوق لتحقيق الموضوع، وفي مثل ذلك لا يثبت للجملة الشرطية مفهوم.

والتحقيق: أنّ الموضوع والشرط في الجملة الشرطية المذكورة يمكن تصويرهما بأنحاء:

منها: أن يكون الموضوع طبيعيّ النبأ، والشرط مجيء الفاسق به.

ومنها: أن يكون الموضوع نبأ الفاسق، والشرط مجيئه به، فكأنّه قال: نبأ الفاسق إذا جاءكم به فتبيّنوا.

ومنها: أن يكون الموضوع الجائي بالخبر، والشرط فسقه، فكأنّه قال:

الجائي بالخبر إذا كان فاسقاً فتبينوا.

ولا شكّ في ثبوت المفهوم في النحو الأخير؛ لعدم كون الشرط حينئذٍ محققاً للموضوع. كما لا شكّ في عدم المفهوم في النحو الثاني؛ لأنّ الشرط حينئذٍ هو الاسلوب الوحيد لتحقيق الموضوع.

وأما في النحو الأول فالظاهر ثبوت المفهوم وإن كان الشرط محققاً للموضوع؛ لعدم كونه هو الاسلوب الوحيد لتحقيقه، وفي مثل ذلك يثبت المفهوم - كما تقدم توضيحه في مبحث مفهوم الشرط - [١٧٠]

والظاهر من الآية الكريمة هو النحو الأول. فالمفهوم إذن ثابت.^١

وصلنا إلى وسائل الإثبات التعبدية للدليل الشرعي، في قبال وسائل الإثبات الوجدانيّ.

هنا ينبغي التنبيه على نقطة، وهي أن بعضهم ذكر إمكان تغيير عنوان هذا البحث إلى: «حجية الظنون»،

ولكن ما أفيد غير تام، بل ينبغي التفريق بين الباحثين؛ لأننا هنا لا نبحث عن الدليل على الحكم الشرعي وإنما نبحث عن الوسيلة التي من خلالها تُثبت

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٦٨-١٧٠

الدليل على الحكم الشرعي. وهذه الوسيلة تارة وجدانية لا علاقة للجعل التعبدية فيها، وقد بحثناه في الإجماع والتواتر، وأخرى تعبدية. فخير زارة -مثلاً- كاشف عن السنة، والسنة كاشفة عن الجعل الكلي. فلا نبحت حجية الشهرة الفتوائية؛ لأنّ الدعوى فيها كونها دليلاً على الحكم الشرعي كدليلية الكتاب والسنة.

يقع البحث فعلاً فيما استدل به لحجية خبر الواحد:

الآية الأولى: آية النبأ

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾.

الاستدلال بالآية في كلمات الأصوليين تارة يقرب بمفهوم الوصف، وأخرى بمفهوم الشرط.

وطريقة أخذ المفهوم يختلف في الجملة الوصفية عنها في الجملة الشرطية: فطريقته في الوصفية انتفاء الحكم بانتفاء الوصف، فنُدخل أداة النفي على الوصف وعلى الحكم.

فنُدخل أداة النفي في الآية على ﴿الفاسق﴾ و ﴿تبيينوا﴾، فيكون المفهوم هكذا: «إذا جاءكم غير الفاسق نبأ فلا تبيينوا».

وطريقته في الجملة الشرطية انتفاء الحكم بانتفاء الشرط، فنُدخل أداة النفي على الشرط -وهو: ﴿جاءكم﴾- وعلى الجزاء -وهو: ﴿تبيينوا﴾-: «إذا لم يجئكم الفاسق بالنبأ فلا تبيينوا».

وإنما قلنا إنه من الجملة الوصفية دون اللقبية بناء على أن المشتق غير المعتمد على الموصوف المذكور يدخل في الجملة الوصفية، وإلا فيكون من الجملة اللقبية.

ولم يتعرض المصنف إلى تقريب الاستدلال بالجملة الوصفية، وإنما تعرض لتقريبه بالجملة الشرطية.

تقريب الشيخ الأعظم: ذكر الشيخ الأعظم أن تقريب الاستدلال بالآية بالتمسك بمفهوم الشرط بأن نتمسك بإطلاق الجملة الشرطية؛ إذ مفادها أن الفاسق إذا لم يجرى بالنبأ فلا تتبينوا، وهذا يصدق في موردين:

١ - عدم وجود نبأ أصلاً لا من الفاسق ولا من العادل، فيكون «عدم التبين» محمولاً لقضية سالبة بانتفاء الموضوع. وهي قضية عقلية.

٢ - مجيء العادل بالنبأ فيصدق أن الفاسق لم يجرى بالنبأ. فمقتضى إطلاق مفهومها: إذا جاء العادل بالنبأ فلا يجب التبين.

وقد وقع الكلام في إثبات حجية قول العادل بهذا المفهوم مباشرة أو حاجته إلى ضمنية أولوية قول العادل من قول الفاسق؛ فذكر جمع: نحتاج إلى ضمنية لتتميم الاستدلال؛ لأن غاية ما يستفاد من المفهوم أنه لا يجب التبين إذا جاء العادل. وهذا له صورتان:

١ - لا يحتاج خبر العادل إلى التبين لأنه ليس بحجة رأساً حتى مع التبين، فيكون ردعاً عن العمل بالخبر القطعي.

٢ - لا يحتاج خبر العادل إلى التبين لأنه حجة بلا تبين.

والأول فاسد؛ للزوم كون خبر العادل أسوأ حالاً من خبر الفاسق؛ حيث حكم الشارع بقبول خبر الفاسق بعد التبين، دون خبر العادل. فيتعين الثاني. ويتم الاستدلال.

وبعد هذا ناقش الشيخ الأعظم الحاجة إلى ضمّ مقدمة الأولويّة. وتعرض لتقديرين نحتاج إليها على أحدهما دون الآخر. وليس فعلاً محل بحثنا. **تقريب المصنف:** هنا يتبين موقف المصنف من الحاجة إلى ضم نكتة الأولويّة. وهو أنّ قوله: ﴿فتبينوا﴾:

أيراد به الإرشاد إلى عدم الحجية؟ فيكون مفهوم القضية الإرشاد إلى الحجية عند انتفاء الشرط. فلا حاجة إلى ضم فكرة أولوية خبر العادل من خبر الفاسق.

أم الوجوب الوضعي الشرطي؟ فمفهوم القضية عدم وجود الوجوب الشرطي عند انتفاء الشرط. وهذا المعنى في حد نفسه قابل للانطباق على عدم حجية خبر العادل رأساً، وعلى حجيته بلا شرط. فنحتاج إلى ضم فكرة الأولوية. واختلفت كلمات المصنف في المباحث عن كلماته في البحوث، فقال بعدم الحاجة إلى الأولوية في المباحث، وقال بالحاجة إليها في البحوث كما في الكتاب هنا.

ولا يُراد بالأمر الوجوب النفسيّ تكليفاً بلا إشكال؛ إذ هو غير محتمل في كلّ خبر فاسق.

الاعتراضات:

الاعتراض الأول: الجملة مسوقة لبيان تحقق الموضوع نظير: «إذا ركب الأمير فلا تأخذ بركابه»؛ إذ في الآية شرط وموضوع، الشرط هو مجيء الفاسق بالنبأ، والموضوع نبأ الفاسق، والنسبة بينهما نسبة التوليد والتحقيق. ونبأ الفاسق لا يتصور من دون إنبائه. فلا مفهوم للقضية الشرطية.

جوابه: في تحديد الموضوع والشرط احتمالات ثلاثة:

١ - الموضوع هو طبعي النبأ لا نبأ الفاسق، والشرط مجيء الفاسق بالنبأ، فيكون مرجع القضية إلى قولك: «النبأ إذا جاء به الفاسق فيجب تبينه». فليس الفسق قيدًا في الموضوع، بل في الشرط.

فيكون الشرط موجدًا للموضوع، ولكنه ليس الطريق المنحصر فيه لتحقيق الموضوع. وقد تقدم في بحث المفاهيم أن الشرط إذا لم يكن منحصرًا فيه تم انعقاد المفهوم له.

٢ - الموضوع نبأ الفاسق، والشرط مجيء الفاسق بالنبأ. فمرجع القضية إلى قولك: «نبأ الفاسق إذا جاء به الفاسق وجب التبين». فيكون الموضوع محققًا للشرط.

٣ - الموضوع الجائي بالخبر، والشرط الفسق، فمرجعها إلى قولك: «الجائي بالخبر إن كان فاسقًا فيجب التبين». فلا يكون الموضوع محققًا للشرط؛ لأن الشرط بمثابة الوصف.

فالمسألة منوطة بالاستظهار من الآية، واستظهر المصنف الأول. لا أن الموضوع نبأ الفاسق. ولا الجائي بالنبأ؛ إذ لا متعلق حينئذ لـ ﴿تبينوا﴾. وهذا الأخير أبعد الاحتمالات.

واختلف الأعلام بين قائل بالأول وبين قائل بالثاني وبين قائل بإجمال الآية. والنائبي استظهر الأول بلحاظ مورد النزول. وأمّا بلحاظ حاقّ الآية فلا يبعد أن يكون موضوعها نبأ الفاسق،^١ كما استظهره الشيخ الأعظم والسيد الشاهرودي خلافاً لأستاذه المصنف.

قوله: «جواز العمل بخبر العادل ليس مشروطاً»: وبتعبير أدقّ: لا وجوب شرطياً إذا لم يجرّ الفاسق بالنبأ. والجواز لا يحتاج إلى ضمّ الأولوية. وليس مستتبناً في المفهوم. فغاية ما يقتضيه المفهوم نفي الوجوب الشرطيّ، سواء كان لعدم قبول الشارع العمل، أم لقبوله بلا شرط.

^١ الفوائد: ج ٣: ص ١٦٨

١٩٥ - وسائل الإثبات التعبدية ٢

١٤٤٢/٢/٢٦ - الأربعاء

تنبيه:

ذكر المحقق العراقي والسيد الخوئي قاعدة عامّة في مفهوم الشرط، وهي أنّ الشرط إذا كان مركباً من أجزاء مركبة انحلت القضية الواحدة إلى قضايا متعددة بعدد الأجزاء، فلا بد من لحاظ كلّ جزء على حدة؛ لنراه أهو مقوم للموضوع ومولّد له؟ أم لا؟ فإن كان لم يثبت المفهوم بلحاظه، لا بلحاظ الجملة الشرطيّة رأساً.

وأشار المحقق العراقي إلى هذه القاعدة في صدد البحث عن مفهوم الشرط في آية النبأ، ولم يذكره في مبحث المفاهيم.^١ وتبع السيد الخوئي المحقق العراقي في ذلك.^٢

أفيمكن تطبيق هذه الكبرى في المقام؟ أم لا؟

نُسب إلى المحقق العراقي أنّه استفاد منها في بحثنا لإثبات مفهوم الشرط - كما في كلمات صاحب المنتقى^٣ -، ولكننا بالمراجعة لا نجده طبق هذه القاعدة في المقام، وإنّما ذكرها في سياق كيفية استخراج المفهوم من الجملة

^١ نهاية الأفكار: ج ٣: ص ١١١

^٢ موسوعة السيد الخوئي: ج ٤٧: ص ١٨٣

^٣ المنتقى: ج ٤: ص ٢٦٠

الشرطيّة؛ حيث أشار إلى مقدمة قبل الدخول في الآية بحث في تلك المقدمة كيفية استخراج المفاهيم. ولم يطبق الكبرى في الآية.

نعم. طبق السيد الخوئي هذه الكبرى في الآية. فذكر أنّ الموضوع هو "النبأ"، والشرط هو "مجيء الفاسق به". وبناء على هذا الاحتمال يثبت المفهوم للجملة الشرطيّة. ولا ورود لإشكال كون الشرط مسوقاً لتحقيق الموضوع، المستلزم لعدم وجود مفهوم للجملة، من غير تفصيل في كلمات المشهور بين كون الشرط الأسلوب الوحيد وبين عدم كونه كذلك. وإنّما لم يكن لهذا الإشكال مورداً لأنّ مرجع الجملة الشرطيّة في الآية بعد التحليل إلى قولك: «النبأ إذا جاء الفاسق به وجب تبينه». والشرط مركّب يتحلّل إلى: "النبأ" و "كون الآتي به فاسقاً". فيمكن تطبيق القاعدة المذكورة بلحاظ كلّ جزء من أجزاء المركّب في الشرط ونسبته إلى الموضوع؛ لنرى: أهو مقوّم للموضوع ومولّد له؟ أم لا؟

فإذا وضعنا يدنا على "النبأ" المنحلّ إليه الشرط، فهو عين الموضوع. وإذا وضعنا يدنا على "كون الآتي به فاسقاً" لم يكن مولّداً ومقوّمًا للموضوع. والضابطة في معرفة المقوّم هي أنّه إذا انتفى، انتفى الموضوع، وأمّا إذا لم ينتف الموضوع بانتفاء الشرط فليس الشرط مقوّمًا.

وكون الآتي فاسقاً في المقام بحسب هذه الضابطة غير مقوّم للنبأ؛ لإمكان انتفائه وعدم انتفاء النبأ؛ لإمكان حصول النبأ بكون الجائي به عادلاً. فيثبت المفهوم بلحاظ هذا الجزء. ومعنى ثبوت المفهوم بلحاظ هذا الجزء أنّ الآتي إذا

لم يكن فاسقاً لم يجب التبيين. ومقتضى إطلاق المفهوم أنّ الآتي إنّ كان عادلاً لم يجب التبيين.

وبهذا البيان نقول: يُمكن ثبوت المفهوم للجملة الشرطيّة إذا كان الموضوع هو النبأ.

فتبين مما ذكرنا أنّ الموضوع إذا كان "النبأ"، أمكن إثبات مفهوم الجملة الشرطيّة بطريقتين:

الطريق الأوّل: ما ذهب إليه المصنف من أنّ الشرط وإنّ كان مسوقاً لتحقيق الموضوع، إلا أنّه ليس الأسلوب الوحيد. وما لم يكن الشرط الأسلوب الوحيد لتحقيق الموضوع أمكن استفادة المفهوم من الجملة الشرطيّة.

الطريق الثاني: ما ذهب إليه السيد الخوئي من تطبيق كبرى المحقق العراقيّ، وهي تحليل الجملة الشرطيّة.

تنبيه ثان:

يظهر من بعض عبارات الأصوليين أنّ ضابطة الشرط المسوق لتحقيق الموضوع غير ما ذكره المصنف في مفهوم الشرط. فههنا ضابطتان لتحديد الشرط المسوق لتحقيق الموضوع:

١- ما أفاده المصنف في بحث مفهوم الشرط وطبقه في الأصول، وهو أنّ المراد بالشرط المسوق لتحقيق الموضوع هو الشرط المولّد للموضوع. وهذا الشرط تارة يكون العلة الوحيدة لإيجاد الموضوع وأخرى يكون أحد العلل، بمعنى أنّ هناك علة بديلة عنه.

٢- ما يظهر من كلمات بعض الأصوليين - كالمحقق العراقي والسيد الخوئي - من أنّ ضابطة الشرط المسوق لتحقيق الموضوع هي كون الشرط مرتبطاً مع الموضوع بنحو إذا انتفى الشرط انتفى الموضوع بالضرورة. ويعبر عنه في كلمات السيد الخوئي بالشرط المقوم للموضوع.

وهذه الضابطة إنما تتم في مورد واحد، وهو ما إذا كان الشرط مولدًا بنحو لا توجد له علة بديلة، ويكون هو الأسلوب الوحيد لتولد الموضوع. فإذا كان الأسلوب الوحيد أمكن أن يُقال: إذا ارتفع الشرط ارتفع الموضوع. وإذا كان مولدًا وكان للموضوع علة بديلة يُقال: لا يرتفع الموضوع بارتفاع الموضوع ضرورة؛ لإمكان وجود علة بديلة.

وبناء على هذه الضابطة يكون الشرط المسوق لتحقيق الموضوع على الاصطلاح الأول غير المسوق لتحقيق الموضوع على الاصطلاح الثاني. فقولك: «النبأ إذا جاء الفاسق به وجب تبينه» لا يكون الشرط فيه مسوقاً لتحقيق الموضوع على الاصطلاح الثاني؛ لأنه إذا ارتفع الشرط قد لا يرتفع الموضوع.

ولذا نجد المحقق العراقي عندما اختار أن الاحتمال الصحيح في الآية كون الموضوع طبعي النبأ ذكر أن الشرط غير مسوق لتحقيق الموضوع، وعلّله بإمكان وجود الموضوع بعلة أخرى. مع أننا إذا طبقنا اصطلاح سيد الصدر كان مسوقاً لتحقيق الموضوع؛ لكونه مولدًا للموضوع.

فلا ينقسم الشرط المسوق إلى ما كانت له علة بديلة ما لم تكن له بناء على اصطلاح المحقق العراقي والسيد الخوئي.^١

ثم إنّ السيد الخوئي مع أنّه ذكر الكبرى المذكورة، انتهى في بحثه إلى عدم ثبوت مفهوم للجملة الشرطية في الآية.

ولذا قال في المصباح:

إذا عرفت ذلك ظهر لك أنّ الشرط في الآية المباركة -بحسب التحليل- مركب من جزئين: النبأ، وكون الآتي به فاسقاً، ويكون أحدهما وهو النبأ موضوعاً للحكم المذكور في الجزاء، لتوقفه عليه عقلاً، فلا مفهوم للقضيّة بالنسبة إليه، و الجزء الآخر وهو كون الآتي به فاسقاً ممّا لا يتوقف عليه الجزاء عقلاً، فتدلّ القضيّة على المفهوم بالنسبة إليه، و مفاده عدم وجوب التبين عنه عند انتفاء كون الآتي به فاسقاً وهو المطلوب.^١

ففي المقام الأوّل كان في مقام بيان الاحتمالات. فبناء على الاحتمال الذي ذكره الآخوند -وهو أنّ الموضوع طبيعيّ النبأ- يثبت المفهوم للجملة الشرطيّة بالكبرى المذكورة. ولكنّا لا نختار ما اختاره الآخوند. فعندما نبحت في مقام الإثبات نجد المستظهر من الآية شيئاً آخر، وهو احتمال رابع غير ما ذكره المصنف، وهو أنّ الموضوع هو الفاسق، لا النبأ، ولا نبأ الفاسق، ولا الجائي

^١ الموسوعة: ج ٤٧: ص ١٨٥

بالخبر. فمرجع الجملة بحسب التحليل: «الفاسق إذا جاءكم بالنبأ فيجب
التبئ». فراجع النكتة التي يذكرها.^١

^١ ص ١٨٨

١٩٦ - وسائل الإثبات التعبدية ٣

١٤٤٢/٢/٢٧ - الخميس

والاعتراض الآخر: يتلخص في محاولة لإبطال المفهوم عن طريق عموم التعليل بالجهالة الذي يقتضي إسراء الحكم المعلل إلى سائر موارد عدم العلم.

ويجاب على هذا الاعتراض بوجوه:

أحدها أن: المفهوم مخصّص لعموم التعليل؛ لأنّه يثبت الحجّة لخبر العادل غير العلمي، والتعليل يقتضي عدم حجّة كلّ ما لا يكون علميًا، فالمفهوم أخصّ منه.

ويرد عليه أن: هذا إنّما يتمّ إذا انعقد للكلام ظهور في المفهوم، ثمّ عارض عمومًا من العمومات فإنّه يخصّصه. وأمّا في المقام فلا ينعقد للكلام ظهور في المفهوم؛ لأنّه متّصل بالتعليل، وهو صالح للقرينية على عدم انحصار الجزء بالشرط، ومعه لا ينعقد الظهور في المفهوم لكي يكون مخصّصًا.

ثانيها أن: المفهوم حاكم على عموم التعليل على ما ذكره المحقّق النائيني - رحمه الله -؛ وذلك لأنّ مفاده حجّة خبر العادل، وحجّيته معناها - على مسلك جعل الطريقة - اعتباره علمًا، والتعليل موضوعه الجهل وعدم العلم، فباعتبار خبر العادل علمًا يخرج عن موضوع التعليل، وهو معنى كون المفهوم حاكمًا.

ويرد عليه: أنّه إذا كان مفاد المفهوم اعتبار خبر العادل علماً فمفاد المنطوق نفي هذا الاعتبار عن خبر الفاسق. وعليه فالتعليل يكون ناظرًا إلى توسعة دائرة هذا النفي وتعميمه على كلّ ما لا يكون علميًا. فكأنّ التعليل يقول: إنّ كلّ ما لا يكون علمًا وجدانًا لا اعتبره علمًا. وبهذا يكون مفاد التعليل ومفاد المفهوم في رتبة واحدة؛ أحدهما يثبت اعتبار خبر العادل علمًا، والآخر ينفي هذا الاعتبار، [١٧١] ولا موجب لحكومة أحدهما على الآخر.

ثالثها: ما ذكره المحقق الخراساني - رحمه الله - من أنّ الجهالة المذكورة في التعليل ليست بمعنى عدم العلم، بل بمعنى السفاهة والتصرف غير المتزن، فلا يشمل خبر العادل الثقة؛ لأنّه ليس سفاهة ولا تصرفًا غير متزن.

الاعتراض الثاني: ما ذكره الشيخ الأنصاري وقال بعدم إمكان الذب عنه، وهو أنّ الآية لها ذيل: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾. فهناك علة في وجوب تبين خبر الفاسق، وهي كونه غير علم. والعلة تقتضي تسرية الحكم من المعلّل إلى جميع المصاديق التي تشترك معه في العلة، نظير: «لا تأكل الرمان لأنّه حامض». فمفاد الذيل نفي الحجية عما لا يكون علمًا وما كان فيه مظنة مخالفة الواقع. ومقتضى ذلك - بحسب عموم العلة - أنّ خبر العادل أيضًا لا يجوز اتباعه؛ لأنّه ليس بعلم وفيه مظنة مخالفة الواقع.

وهذا الاعتراض مشترك بين الاستدلال بمفهوم الشرط وبين الاستدلال بمفهوم الوصف. فكان الأولى تأخيره إلى ما بعد الاستدلال بمفهوم الشرط.

جوابه الأوّل: نحن نسلم بهذا التعليل، وأنّ مقتضى عمومته عدم اتباع ما ليس بعلم. ولكن مقتضى مفهوم الجملة الشرطية أنّ خبر العادل حجة. والنسبة بين عموم التعليل وبين المفهوم ليست التباين الكلي، وإنما يقع البحث في أنّ النسبة العموم من وجه؟ أم المطلق؟

قد يُقال: إنّ النسبة العموم والخصوص من وجه؛ إذ مفاد التعليل: «كل ما ليس بعلم ليس بحجة، سواء كان خبر عادل أم لا». ومفاد المفهوم: «اتباع خبر العادل سواء أفاد العلم أم لا». فيحصل التعارض والتساقط في مادة الاشتراك: خبر العادل إذا لم يُفد العلم. فتكون النتيجة عدم الحجية؛ للعمومات الفوقانيّة، أو الأصل عند الشكّ في الحجية.

ولكنّ الصحيح أنّ مفاد الآية هو النظر إلى جعل الحجية، والمدلول الالتزامي متفرع على المدلول المطابقي، وما يمكن أن تناله يد جعل الحجية غير العلم الوجدانيّ، فلا نظر للمفهوم إلى موارد العلم الوجدانيّ.

وثانيًا: لو قلنا إنّ مادة الاشتراك سقطت بالمعارضة وبقي خبر العادل المفيد العلم لزمّت اللّغويّة؛ إذ كل خبر مفيد للعلم يكون حجة، ولا خصوصية في ذلك لخبر العادل. وكلما لزمّت لغوية أحد المتعارضين يتعين سلوك ما لا يلزم منه اللّغوية.

فيتعين أن تكون النسبة العموم والخصوص المطلق. وكلما كانت النسبة كذلك أمكن التخصيص. فنخصص عموم التعليل بمفهوم الشرط: «كل ما ليس بعلم ليس بحجة إلا خبر العادل».

الرد الأول: ما أعرض عنه المصنف ولم يذكره من أن مصب التعارض بين عموم التعليل وإطلاق مفهوم الشرط؛ إذ حجية خبر العادل مستفاد من إطلاق مفهوم الشرط. وكلما كان التعارض بين العام وبين المطلق إمّا أن يقدم العام لعدم حاجته إلى قرينة الحكمة في المدخول، وإمّا أن يُقال بأنه محتاج إليها، فيتساقط الإطلاقان.

هذا إن لم يقدّم التعليل لكونه منطوقاً، أو لكونه آيياً عن التصرف، وهذا يوجب أرجحية التعليل على ما ذكرتم. فلا نلتزم بالتخصيص حتى لو كانت النسبة العموم والخصوص المطلق.

الرد الثاني: هناك جواب في رتبة أسبق، وهو أن ما ذكرتموه من التعارض بين التعليل وبين مفهوم الشرط إنّما يتم لو انعقد الظهور في كلا الطرفين. فنقول حينئذ: دليل الحجية يشمل كليهما؟ أم يشمل الخاص؟ وهذا يأتي في الخاص المنفصل. إمّا في القرينة المتصلة فلا ينعقد للكلام ظهور في المفهوم حتى يحصل التعارض بين التعليل وبين المفهوم؛ لأنّ المنطوق متى جاء بالعلة كان مقتضاه أن كلّ ما ليس بعلم فهو ليس بحجة. وبهذا لا يتحقق مفهوم للشرطية أصلاً في حجية خبر العادل، بل يدخل خبر العادل في المنطوق.

وبتعبير آخر: الظهور في المفهوم مبني على أنّ علة الجزاء المنحصرة هو الشرط، وبالتعليل نكتشف أنّ الشرط ليس علة للجزاء بل ما ليس بعلم. فلا ينعقد المفهوم المفضي إلى حجية خبر العادل.

جوابه الثاني: ما ذكره النائيني^١ من أنّ لنا تعليلًا ولنا مفهومًا. ومفاد التعليل: «لا تتبع ما ليس بعلم». ومفاد مفهوم الجملة الشرطية: «خبر العادل حجة»، ومعنى الحجية جعل العلمية والطريقة. فمفاده: «خبر العادل علم». فيكون المفهوم حاكمًا على التعليل؛ لأنّه ناظر إلى موضوعه.

وهذا ما ذكره في تأسيس الأصل عند الشك في الحجية. فقال: ما دل على عدم العمل بالظنّ محكوم بما دل على أنّ خبر الثقة علم.

الرد الأوّل: هذا الكلام مبني على انعقاد المفهوم المفضي إلى حجية خبر الثقة. والمصنف أعرض عن هذا الإشكال هنا.

جوابه: تصدى النائيني بنفسه لهذا الإشكال، وأجاب عنه بأنّ المانع من ثبوت المفهوم هو توهم المنافاة مع عموم التعليل بحيث يكون العموم مقتضيًا عدم المفهوم. وبما ذكرناه من الحكومة ظهر أنّه لا منافاة أصلاً. فإنّ كان هناك منافاة لكان الذيل قرينة على عدم المفهوم. ولكنك عرفت أنّه لا منافاة في المقام.

الرد الثاني: يرد على الجواب الثاني أنّكم حملتم المنطوق على عدم الحجية ليكون المفهوم الحجية. فيكون مفاد التعليل: كل ما ليس علمًا وجدائيًا لم

^١ الفوائد: ج ٣: ص ١٧٢

أجعل له الحجية. ويحصل التنافي بين المفهوم -وهو أنّ خبر العادل حجة- وبين المنطوق. وليست النسبة بينهما نسبة لحكومة. بل كلاهما يعالجان الحجية ومنصبان على نقطة واحدة. فنرجع إلى بحث التخصيص. وهذا ما ذكرناه في بحث تأسيس الأصل عند الشك في الحجية.^١

جوابه الثالث: المراد بالجهالة السفاهة. فمفاد التعليل: «كل ما ليس عقلائيًا فلا تتبعه» فيكون خبر العادل خارجًا. وهذا ما ذكره الآخوند وتبعه غيره إلا العراقي؛ إذ حمل الجهالة على الجهل.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٥٩

الوجه الثاني: أن يستدل بمفهوم الوصف، حيث أنيط وجوب التبين بفسق المخبر، فينتفي بانتفائه. ومفهوم الوصف: تارة يستدل به في المقام بناءً على ثبوت المفهوم للوصف عمومًا، وتارة يستدل به لامتنياز في المقام، حتى لو أنكرنا مفهوم الوصف في موارد أخرى.

وذلك بأن يقال: إن مقتضى قاعدة احترازية القيود انتفاء شخص ذلك الوجوب للتبين بانتفاء الفسق، وعليه فوجوب التبين عن خبر العادل إن أريد به شمول شخص ذلك الوجوب له فهو خلاف القاعدة المذكورة. وإن أريد به شخص آخر من وجوب التبين لمجمل على عنوان خبر العادل فهذا غير محتمل؛ لأن معناه: إن خبر العادل بما هو خبر العادل دخیل في وجوب التبين هذا، وهو غير محتمل؛ فإن وجوب التبين: إما أن يكون بملاك مطلق الخبر، أو بملاك كون المخبر فاسقًا، ولا يحتمل دخل عدالة المخبر في جعل وجوب للتبين.

أما اللحاظ الأول للاستدلال بمفهوم الوصف فجوابه إنكار المفهوم للوصف، خصوصًا في حالة ذكر الوصف بدون ذكر الموصوف.

وأما اللحاظ الثاني للاستدلال فجوابه أن: وجوب التبين ليس حكمًا مجعولًا، بل هو تعبير آخر عن عدم الحجية، ومرجع ربطه بعنوان إلى أن ذلك العنوان

لا يقتضي الحجية، فلا محذور في أن يكون خبر العادل موضوعًا لوجوب [١٧٢] التبين بهذا المعنى؛ لأن موضوعيته لهذا الوجوب مرجعها إلى عدم موضوعيته للحجية.

ومنها: آية النفر، وهي قوله سبحانه و تعالى: ﴿فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾.

وتقريب الاستدلال بها يتم من خلال الأمور التالية:

أولاً: إنها تدل على وجوب التحذر لوجوه:

أحدها: إنه وقع مدخولاً لأداة الترجي الدالة على المطلوبة في مثل المقام، ومطلوبية التحذر مساوقة لوجوبه؛ لأن الحذر إن كان له مبرر فهو واجب، وإلا لم يكن مطلوباً.

ثانيها: إن التحذر وقع غاية للنفر الواجب، وغاية الواجب واجبة.

ثالثها: إنه بدون افتراض وجوب التحذر يصبح الأمر بالنفر والإنذار لغواً.

ثانياً: إن التحذر واجب مطلقاً، سواء أفاد الإنذار العلم للسامع أو لا؛ لأن الوجوه المتقدمة لإفادته تقتضي ثبوته كذلك.

ثالثًا: إنّ وجوب التحذّر حتى مع عدم حصول العلم لدى السامع مساوق للحجّة شرعاً، إذ لو لم يكن إخبار المندر حجّة شرعاً لما وجب العمل به إلا في حال حصول العلم منه.^١

التقريب بمفهوم الوصف: تارة يراد التمسك بمفهوم الوصف لحجية مفهوم الوصف كقاعدة عامة، وأخرى لوجود نكتة في المقام.

فحيث أُنيط الحكم بالوصف، ينتفي وجوب التبين بانتفاء الفسق. وينتفي في خبر العادل الفسق فينتفي وجوب التبين. ووجوب التبين إرشاد إلى الحجية.

أمّا التمسك بمفهوم الوصف ككبرى كلية فيرد عليه عدم حجية مفهوم الوصف، خصوصاً مع عدم تعليق الوصف على موصوف؛ إذ تكون الجملة حينئذٍ لقبية. فهو من ثبوت حكم لموضوع، وهو لا ينافي ثبوت الحكم لموضوع آخر.

وأما إذا سلمنا بعدم وجود مفهوم للوصف، فيمكن التمسك في المقام بأنّ المولى أناط وجوب التبين بفسق المخبر. فإذا أريد ثبوت وجوب التبين أيضاً في حال عدالة المخبر إمّا أن يُراد إثبات شخص هذا الوجوب الثابت للفاسق وإمّا أن يُراد وجوب آخر غير ما ثبت للفاسق. فإنّ أريد شخصه كان خلف قاعدة احترازية القيود؛ فإنّ مقتضاها أنّ شخص الحكم ينتفي عند انتفاء قيده. وإنّ أريد إثبات غيره فهو باطل؛ لأنّ معناه أنّ مناط وجوب التبين هو

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٧١-١٧٢

كون المخبر عادلاً. وهذا غير محتمل؛ لأنه لو كان هناك وجوب للتبين إمّا أن يكون ملاكه مطلق الخبر وإمّا أن يكون الملاك كون المخبر فاسقاً، ولا يكون الملاك كون المخبر عادلاً.

ذكر المصنف احتمالاً ثالثاً في تقريراته^١ وهو أنه إن فرض وجود جعل معلق على عنوان الخبر، شمل عموم العنوان خبر العادل. ويُجاب عنه بأنه خلاف وجود المفهوم الجزئي للجملة الوصفية، ومقتضى آية النبأ ثبوت مفهوم جزئي، ومقتضى المفهوم الجزئي عدم ثبوت التبين لطبيعي الخبر، وإلا لزم لغوية قيد الفسق. فهذا المحتمل الثالث منفي بالمفهوم الجزئي.

وبعضهم عمّم اللغوية حتى إلى الجملة اللقبية إذا كان مشتقاً؛ إذ لو كان الواجب في: «أكرم العادل» إكرام طبيعي الرجل لما كان لجعل الحكم على العنوان وجبهاً. ويظهر من السيد الخوئي في بحث المطلق والمقيد وجود مفهوم جزئي للجملة اللقبية.

فتبين أنه يمكن التمسك بمفهوم الوصف في المقام.

اعتراض: تارة نبي على أن وجوب التبين حكم مولوي نفسي كباقي الأحكام التكليفية فيصح أن يُقال: لا يُحتمل دخل عدالة المخبر في جعل وجوب للتبين بحيث يكون تكليفاً إلزامياً معمولاً. وأخرى يُقال: المراد بالتبين الإرشاد إلى عدم الحجية. فلا محذور في أن يُقال: خبر العادل ليس بحجة؛ لأنّ معناه أن هذا العنوان لا يقتضي الحجية عند الشارع. وهذا المعنى يرجع إلى عدم اقتضاء

العنوان للحجية، لا أنّ العنوان اقتضى وجوب التبيين. فهو حكم عديمي.
وليس هذا معنى أنّ العدالة أثّرت في وجوب التبيين.
ومقتضى هذا التسليم بالبيان إذا كان المورد من الأحكام التكليفيّة كقولك:
«لا تكرم الرجل الفاسق»، وهكذا في أكثر الموارد.
وأجاب المصنف بجواب آخر في تقريراته، وزاد المقرّر جواباً آخر.^١
فالحاصل أنّ المصنف يرى صحة التمسك بمفهوم الشرط من آية النبأ.
الآية الثانية: آية النفر:

﴿فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾.

اختلف أنظار العلماء في دلالة الآية لحجية خبر العادل، فأفاد الميرزا النائيني أنّها أوضح الآيات دلالة.^٢ وجعلها بعضهم أضعف الأدلة، بل هي ناظرة إلى التفقه في الدين، لا الخبر الواحد الحسيّ.

التقريب الأوّل: بمقدمات ثلاث:

- ١- تدل الآية على وجوب التحذّر.
- ٢- التحذّر الواجب لم يقيّد بقيد العلم. فوجوبه مطلق سواء أفاد الإنذار العلم أم لا.

^١ ص ٣٤٥

^٢ الفوائد: ج ٣: ص ١٨٤

٣- إذا كان وجوب التحذّر مطلقاً لعدم حصول العلم ساوق الحجة شرعاً؛ إذ لو لم يكن إخبار المُنذر حجة لما وجب العل به إلا في حال العلم. والكلام يقع في إثبات هذه المقدمات:

أمّا المقدمة الأولى -وهي وجوب التحذّر- فالدليل عليها وجوه ثلاثة:

١- ما أفاده صاحب المعالم من أنّ "الحذر" مدخول أداة الترجّي. وبعد وضع عدم إمكان كون المراد من الترجي هو الداعي الحقيقي؛ إذ لا يناسب الترجي المولى الحقيقي؛ إذ معناه مطلوبة حصول شيء غير حاصل فعلاً مع ترقّبه قريباً. وهذا المعنى لا يتأتى في حق الباري -سبحانه-؛ لأنّه ناشئ من العجز أو الجهل؛ إذ الشخص إذا كان عاجزاً عن تحصيل الشيء ترجّى حصوله، وإذا كان جاهلاً بحصول الشيء في زمانه ترجّى حصوله في زمانه. فيُحمل الترجي على أقرب الدواعي بحسب المرتكزات العرفية، وهو المطلوبة. وهذا البيان لا يستلزم المجاز؛ لأنّ الواضع لم يضع اللفظ لخصوص هذا الداعي. فاستعماله في داعٍ آخر لا يكون مجازاً. فيكون المورد من المطلوبة، ولكن المطلوبة الشرعية لا التكوينية.

ولكن المطلوبة أعمّ من الوجوبية والاستحبابية، إلا أنّ هناك خصوصية في المقام تقتضي أنّ تكون وجوبية، وهي أنّ متعلق المطلوبة التحذّر، ومطلوبة التحذّر مساوقة لوجوبه؛ لأنّ المورد المطلوب التحذّر فيه إما أنّ يكون فيه مبرّر للتحذّر كدفع الضرر الأخرى المحتمل، فيكون الحذر واجباً. وإمّا أنّ لا يكون فيه مبرّر له فلا يُطلب التحذّر لعدم المبرر. وإنّ شئت قلت: التحذّر

في الآية تحذّر أخرويّ، فلا معنى للحدّ الاستحبابيّ عن الضرر الأخرويّ، بل يدور الأمر بين وجوب التحذّر وبين جريان قبح العقاب بلا بيان.

٢- النفر واجب، وذلك مستفاد من "لولا" التحضيضية الدالة على الطلب بشدّة. فنستفيد الوجوب بالدال اللفظيّ، أو بحكم العقل والإطلاق. التحذّر وقع غاية للنفر الواجب. وهذا إمّا أن يُستظهر مباشرةً من الآية، وإمّا أن يُقال: الحدّ غاية الإنذار، والإنذار غاية للتفقه، وغاية الغاية غاية. فيكون الحدّ غاية للتفقه. ثم التفقه غاية للنفر، والحدّ غاية للتفقه. وغاية الغاية غاية، فيكون الحدّ غاية للنفر.

وغاية الواجب واجبة؛ لأنّ الاهتمام بذى الغاية طريق إلى الغاية. فإذا كانت الغاية واجبة تعين كون ذى الغاية واجباً.

٣- أمر المولى بالإنذار لأجل التحذّر. فإذا كان الإنذار واجباً ومع ذلك لم يكن التحذّر واجباً كان الأمر بالإنذار لغوّاً؛ لأنه لا وجه للإنذار مع عدم تحذّر المُنذَر. ولا إشكال في وجود أمر بالإنذار.

وقد يناقش في الأمر الأول بوجوهه الثلاثة، وذلك بالاعتراض على أول تلك الوجوه: بأنّ الأداة مفادها وقوع مدخولها موقع الترقّب لا الترجّي، ولذا قد يكون مدخولها مرغوباً عنه، كما في قوله: «لعلّك عن بابك طردتني».

والاعتراض على ثاني تلك الوجوه بأنّ: غاية الواجب ليست دائماً واجبة، [١٧٣] وإن كانت محبوبةً حتمًا، ولكن ليس من الضروري أن يتصدّى المولى لإيجابها، بل قد يقتصر في مقام الطلب على تقريب المكلف نحو الغاية؛ وسدّ بابٍ من أبواب عدمها، وذلك عند وجود محذورٍ مانعٍ عن التكليف بها وسدّ كلّ أبواب عدمها، كمحذور المشقة وغيره.

والاعتراض على ثالث تلك الوجوه: بأنّ الأمر بالنفر والإنذار ليس لغواً مع عدم الحجّة التعبدية؛ لأنّه كثيراً ما يؤدّي إلى علم السامع فيكون منجزاً. ولما كان المُنذِر يحتمل دائماً ترتّب العلم على إنذاره، أو مساهمة إنذاره في حصول العلم ولو لغير السامع المباشر فمن المعقول أمره بالإنذار مطلقاً.

وهذه المناقشة إذا تّمت جزئياً فلا تتمّ كلياً؛ لأنّ دلالة كلمة "لعلّ" على المطلوبة غير قابلةٍ للإنكار. وكون مفادها الترقّب وإن كان صحيحاً ولكنّ كونه ترقّب المحبوب أو ترقّب المخوف يتعيّن بالسياق، ولا شكّ في تعيين السياق في المقام للأول.

وقد يناقش في الأمر الثاني - بعد تسليم الأول - بأنّ: الآية الكريمة لا تدلّ على إطلاق وجوب التحذّر لحالة عدم علم السامع بصدق المنذر؛ وذلك لوجهين:

أحدهما: أنّ الآية لم تُسَقِّ من حيث الأساس لإفادة وجوب التحذّر لنتمسك بإطلاقها لإثبات وجوبه على كلّ حال، وإنّما هي مسوقة لإفادة وجوب الإنذار، فيثبت بإطلاقها أنّ وجوب الإنذار ثابت على كلّ حال، وقد لا يوجب المولى التحذّر إلا على من حصل له العلم، ولكنّه يوجب الإنذار على كلّ حال، وذلك احتياطاً منه في مقام التشريع؛ لعدم تمكّنه من إعطاء الضابطة للتمييز بين حالات استتباع الإنذار للعلم أو مساهمته فيه وغيرها.^١

قلنا أنّ الاستدلال بآية النفر متوقف على مقدمات ثلاث، وكل هذه المقدمات مناقشة.

مناقشة المقدمة الأولى:

أمّا التقريب الذي ذكره صاحب المعالم من دلالة الترجي الداخل على الحذر على وجوب الإنذار، فاعترض عليه المحقق الأصفهاني^٢ بأنّ "لعل" موضوعاً لترقّب حصول المدخول لا طلب حصوله. وهذا يظهر من تتبع موارد

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٧٢-١٧٣

^٢ نهاية الدراية: ج ٣: ص ٢٣٢

استعمالها كما في: «لعلك عن بابك طردتني» ومن الواضح أنّ المراد بها الترقّب، وإن كان مدخوله مكروهاً.

ويمكن للمستدل أن يذكر عناية ويتم الاستدلال، فيقول: "لعل" تدل على الأعم من الرغبة في المدخول ومن الرغبة عنه، وفي الأوّل يكون مساوفاً للطلب. ومن الواضح بحسب قرينة السياق أنّ الحذ مرغوب فيه للشارع؛ فإنّه غاية الإنذار الذي هو غاية التفقه الذي هو غاية النف.

ولكنّ ما أفيد محلّ إشكال أشار إليه المصنف في تقريراته^١، وهو أنّ مدلول الكلمة هو الترقّب. ويكفي في إشباع حاجة هذا المدلول: ترقّب حصول العلم من إيجاب المنذر. فلا تثبت مطلوبة التحذّر حتى في صورة عدم حصول العلم من الإنذار.

وأما التقريب بأنّ التحذّر وقع غاية للنفر الواجب فيناقش بأنّ غاية الواجب لا يلزم أن تكون واجبة. وقد ذكروا أنّا إذا لاحظنا الغاية، فتارة تكون غير اختيارية، وأخرى اختيارية. وعلى الثاني إمّا أن يتحد فاعل ذي الغاية مع فاعل الغاية وإمّا أن يختلف فاعل ذي الغاية عن فاعل الغاية. فهنا ثلاث صور:

١- أن تكون الغاية غير اختيارية، فلا تتم كبرى وجوب غاية الواجب. فقد يكون طريق الغاية واجباً دون نفس الغاية؛ لعدم كونها اختيارية.

^١ البحوث: ج ٣: ص ٣٧٨

وقد ذكر جمع من الأعلام - كالسيد الخوئي - أنَّ التحذّر غير اختياريّ؛ لأنّه خوف نفسانيّ.

٢- أن تكون الغاية اختياريّة ويتحد فاعل ذي الغاية مع فاعل الغاية كقولك: «توضّأ لتصلي».

٣- أن تكون الغاية اختياريّة ولا يتحد فاعل ذي الغاية مع فاعل الغاية كقولك: «اذهب إلى المسجد لتُقام الجماعة».

ومقامنا - بناء على أنَّ التحذّر أمر اختياريّ؛ حيث ليس المراد به الخوف النفساني، بل التحذّر العمليّ - من قبيل الأخير؛ لأنّ المنذر والمتفقّه والنافر شخص، والمتحدّر شخص آخر. وفي هذا المورد لا تتم الكبرى المذكورة؛ لأنّ المولى قد لا يطلب الغاية من هذا الشخص لوجود مانع من تكليفه، كما إذا كان تحصيل العلم ذا مشقّة شديدة عليه. ولكن يسد باب عدم الفعل من جهة المقدمات التي في فعل غيره. فيقول للإمام: اذهب إلى المسجد وإنّ كانت صلاة الجماعة غير واجبة لسدّ باب عدم الجماعة من جهة وقوع الناس في كلفة البحث عن إمام للجماعة.

والشارع لا يكلف بالغاية؛ إذ لازمه أمر كل شخص بتحصيل العلم وفيه كلفة ومشقة. فيسد أبواب المقدمات المانعة من الفعل، فيأمر شخصاً آخر بالنفر والتفقّه والإنذار. ومع ذلك قد يكون وجوب الحذر منوطاً بشيء آخر كالعلم بمضمون الخبر.

نعم. تكون الغاية محبوبّة دائماً.

وأما التقريب باللغويّة فالجواب عنه واضح؛ لوجود نكتة عرفية هي أن تكون دائرة الخطاب أوسع من دائرة الغرض؛ حفاظاً على الغرض. فقد يكون الغرض من تحريم النظر إلى الأجنبية هو عدم الوقوع في التلذذ. ومع ذلك يكون الشارع بين طريقين: أن يحرم النظر الموجب الوقوع في التلذذ. ولكن هذا الطريق يوجب وقوع المكلفين في الشبهات المصادقية التي تؤدي إلى ضياع الغرض، فله أن يوسّع الخطاب ويقول: «لا تنظر إلى الأجنبية». فالاهتمام بغرضه أوجب توسعة الخطاب.

وفي المقام نحتمل أن يكون غرض الشارع التحذّر عند حصول العلم بمضمون الخبر، ولكن الشارع لم يقل للمُنذِر: يجب عليك الإنذار إن كان مساهماً في علم السامع؛ إذ قد يقع المنذر في الشبهات المصادقية تضيّع غرضه. فأوجب الإنذار مطلقاً، وإن لم يكن التحذّر واجباً مطلقاً.

المناقشة الأولى للمقدمة الثانية:

المقدمة الثانية مبنية على التمسك بالإطلاق، والحال أن الآية ليست في مقام البيان من جهة التحذّر وإنما سياقها وجوب النفر والإنذار والتفقه. فليست في مقام البيان من جهة التحذّر حتى يصح التمسك بإطلاقها. ويُشترط في التمسك بالإطلاق أن يكون المتكلم في مقام البيان من هذه الجهة. فالنفر واجب سواء أدى إلى حصول علم أم لا. وحيث إن المتكلم ليس في مقام البيان من هذه الجهة لم يصح التمسك بالإطلاق.

وبعضهم ناقش هذا بأنّ الحذر مطلوب للمولى بـ "لعلّ"، فيكون المتكلم في مقام البيان من هذه الجهة. وقد عرفت الجواب عنه في بيان مطلب المحقق الأصفهانىّ.

وهكذا يندفع أيضاً ما قاله بعضهم من أنّ التقريب الأوّل لم يتمسّك فيه بالإطلاق، بل بـ "لعلّ".

والوجه الآخر: ما يدعى من وجود قرينة في الآية على عدم الإطلاق؛ لظهورها في تعلق الإنذار بما تفقّه فيه المنذر في هجرته، وكون الحذر المطلوب [١٧٤] مترقباً عقيب هذا النحو من الإنذار، فمع شك السامع في ذلك لا يمكن التمسك بإطلاق الآية لإثبات مطلوبة الحذر.

ويمكن النقاش في الأمر الثالث: بأن وجوب التحذّر مترتب على عنوان الإنذار، لا مجرد الإخبار، والإنذار يستبطن وجود خطر سابق، وهذا يعني أنّ الإنذار ليس هو المنجز والمستتبع لاحتمال الخطر بجعل الشارع الحجّة له، وإنّما هو مسبوق بتنجز الأحكام في المرتبة السابقة بالعلم الإجمالي، أو الشك قبل الفحص.

هذا، مضافاً إلى أنّ تنجز الأحكام الإلزامية بالإخبار غير القطعي لا يتوقف على جعل الحجّة للخبر شرعاً بناءً على مسلك حق الطاعة، كما هو واضح.

٢ - دلالة السنة على حجّة الخبر

وأما السنة فهناك طريقتان لإثباتها:

أحدهما: الأخبار الدالة على الحجية، ولكي يصح الاستدلال بها على حجة خبر الواحد لا بد أن تكون قطعية الصدور، وتذكر في هذا المجال طوائف عديدة من الروايات، والظاهر أن كثيراً منها لا يدل على الحجية.

وفي ما يلي نستعرض بإيجازٍ جُلَّ هذه الطوائف ليتضح الحال:

الطائفة الاولى: ما دلّ على التصديق الواقعي ببعض روايات الثقات، من قبيل ما ورد عن العسكري -عليه السلام- عند ما عرض عليه كتاب "يوم وليلة" ليونس بن عبد الرحمان، إذ قال: «هذا ديني ودين آبائي، وهو الحق كله». وهذا مردّه إلى الإخبار عن المطابقة للواقع، وهو غير الحجية التعبدية التي [١٧٥] تجعل عند الشك في المطابقة.

الطائفة الثانية: ما تضمّن الحثّ على تحمّل الحديث وحفظه، من قبيل قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «من حفظ على أمّتي أربعين حديثاً بعثه الله فقيهاً عالماً يوم القيامة».

وهذا لا يدلّ على الحجية أيضاً، إذ لا شك في أنّ تحمّل الحديث وحفظه من أهمّ المستحبات، بل من الواجبات الكفائية؛ لتوقف حفظ الشريعة عليه، ولا يلزم من ذلك وجوب القبول تعبداً مع الشك.

ومثل ذلك ما دلّ على الثناء على المحدثين، أو الأمر بحفظ الكتب، والترغيب في الكتابة.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على الأمر بنقل بعض النكات والمضامين، من قبيل قول أبي عبد الله عليه السلام: «يا أبان، إذا قدمت الكوفة فارو هذا الحديث».

والصحيح: أنّ الأمر بالنقل يكفي في وجاهته احتمال تمامية الحجّة بذلك بحصول الوثوق لدى السامعين، ولا يتوقّف على افتراض الحجّة التعبدية.

الطائفة الرابعة: ما دلّ على أنّ انتفاع السامع بالرواية قد يكون أكثر من انتفاع الراوي، من قبيل قولهم: «فربّ حامل فقهٍ إلى من هو أفقه منه».

ونلاحظ: أنّ هذه الطائفة ليست في مقام بيان أنّ النقل يثبت المنقول للسامع تعبدًا، وإلاّ لكان الناقل دائماً من هذه الناحية أفضل حالاً من السامع؛ لأنّ [١٧٦] الثبوت لديه وجداني، بل هي بعد افتراض ثبوت المنقول تريد أن توضّح أنّ المهمّ ليس حفظ الألفاظ، بل إدراك المعاني واستيعابها، وفي ذلك قد يتفوّق السامع على الناقل.^١

تقدم الوجه الأوّل لمنع التمسك بالإطلاق.

المناقشة الثانية للمقدمة الثانية:

وأما الوجه الذي ذكره الشيخ الأعظم فحاصله أنّ في الآية قرينة تمنع من انعقاد الإطلاق، وهي أنّ التحذّر مترتب على الإنذار. فهل الإنذار مطلق

^١ الحلقة الثالثة: ١٧٣-١٧٦

ليكون التحذّر مطلقاً؟ أم متعلق بحصة خاصة؟ ظاهر الآية أنّ الإنذار متعلق بحصة خاصة، وهي الإنذار فيما تفقّه فيه من الدين. فموضوع وجوب التحذّر ما تفقّه فيه من الدين. والدين هو ما كان في لوح التشريع. فإنّ ثبت ما تفقّه فيه ديناً وجب التحذّر. فإنّ علم المُنذر بكون إنذار المُنذر من الدين فالعمل به من جهة العلم. وأمّا إذا لم يعلم المُنذر كون إنذار المُنذر من الدين لم يجب التحذّر؛ لأنّه يكون شبهة مصداقيّة حينئذٍ.

ولهذا ذكر المصنف في تقريراته:

ما أشار إليه الشيخ من أنّ وجوب الحذر مرتب على الإنذار المأمور به و الإنذار المأمور به هو الإنذار بما هو من الدين و حكم الله الواقعي، إذ لا يعقل أنّ يأمر بالإنذار بما ليس منه، كما أنّ ظاهر الآية أيضاً أنّ متعلّق الإنذار نفس ما تفقّه فيه المُنذر من الدين، وعليه فغاية ما تدلّ عليه الآية وجوب التحذر فيما إذا كان إنذار المُنذر بالدين، ومثل هذا التحذر الواجب لا يمكن أنّ يكون مساوفاً مع الحجية لأنّه أنيط بكون الإنذار مطابقاً للواقع فمع إحراز هذا القيد يعلم بالحكم الواقعي فلا معنى للحجية عندئذٍ ومع الشك فيه يشكّ في موضوع وجوب التحذر.^١

ثم حاول أن يجيب عن هذه، فلاحظ.

المناقشة الأولى للمقدمة الثالثة:

^١ البحوث: ج ٤: ص ٣٨٠

التحدّر مترتب على الإنذار. وفرق بين الإنذار وبين الإخبار؛ إذ الإنذار إخبار عن أمر مخوف ثابت في رتبة سابقة. ومعنى هذا أنّ الإنذار يستبطن الفراغ عمّا يوجب الخطر، لا أنّ به يتحقق الخطر والتخويف. وهذا الخطر السابق ليس إلا تنجز التكليف إما بالعلم الإجماليّ في أحكام الشريعة، وإمّا بكون المورد من الشبهة الحكمية قبل الفحص، وقد قُرِّرَ أنّها مجرى للاحتياط العقليّ. فينبغي أنّ لا يكون التنجّز بنفس الإخبار.

المناقشة الثانية للمقدمة الثالثة:

بناء على مسلك حق الطاعة لا يكون مجرد وجوب التحدّر مساوياً للحجية الشرعيّة؛ لأنّه ينقّح احتمال التكليف أو يؤكّد الاحتمال إذا كان ملتفتاً، واحتمال التكليف موضوع لوجوب التحدّر عقلاً. وكلما كان الاحتمال أكبر كانت الإدانة أشدّ. فتكون الآية إرشاداً إلى حكم العقل. وهناك مناقشات أخرى، منها ما ذكره الآخوند وقبل المصنف في تقريراته من أنّ موضوع التحدّر ليس إخبار المخبر الحسي، بل إخبار بما تفقه فيه. فهو إخبار حدسيّ. فمرجع الآية إلى حجية قول الفقيه فيما تفقه فيه.

الاستدلال بالسنة

هناك طريقتان لإثبات حجية خبر الواحد بالسنة:

١- الاستدلال بالأخبار الدالة على حجية خبر الواحد مباشرة. ولكننا نقع في إشكال الدور؛ إذ لا يمكن الاستدلال على حجية خبر الواحد بخبر الواحد.

فإمّا أن نستدل بالتواتر ولو الإجماليّ، وإمّا أن ندّعي الاطمئنان بالمضمون، وإمّا أن نجد خبر واحد محتفّ بقريضة قطعيّة.

٢- الاستدلال بالسيرة التشريعية الكاشفة عن الارتكاز، أو العقلانيّة بضميمة الإمضاء.

ثم إنّ السيد البروجردي جمع الروايات الدالة على حجية خبر الواحد مائة وخمسين رواية^١ وحاول الأعلام تصنيف هذه الروايات تحت طوائف. ذكر المصنف خمس عشرة طائفة. وبحث كلّ طائفة بحثاً مستقلاً^٢. وذكر في الكتاب عشر طوائف، ناقش فيها إلا في الأخيرتين.

الطائفة الأولى:

ما كانت القضية فيها قضية خارجيّة، بأنّ يطلع المعصوم على بعض الروايات أو بعض الكتب، ويسبرها وينظر فيها، ثم يقول: مطابقة لما صدر منا. وهذا تصديق واقعي ببعض روايات الثقات. فهي واردة في التصديق الواقعيّ بنحو القضية الخارجيّة وهذا لا يكفي للحجية التعبدية.

والروايات ٢٦، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٣، ٣٥، الواردة في جامع أحاديث الشيعة من هذا القبيل.

الطائفة الثانية:

^١ جامع أحاديث الشيعة: ج ١: ص ٢١٩

^٢ البحوث: ج ٤: ص ٣٨٤-٣٩٥

المباحث: ق ٢: ج ٢: ص ٤٨١

ما دل على الحث على حفظ الحديث. فإن لم يكن الحديث حجة لما كان لحفظه فائدة.

ولكن يكفي أن يكون الحفظ من باب تجميع القرائن وتحصيل العلم. والروايات ٧، ٩، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣ الواردة في جامع أحاديث الشيعة من هذا القبيل.

ومن هذا القبيل ما كان فيه ثناء على بعض الرواة. والروايات ١٥، ١٦، ١٧، ٤٠، ٤٧، ٤٨، ٥٢، ٥٣ الواردة في جامع أحاديث الشيعة من ذا القبيل.

الطائفة الثالثة:

ما دل بنقل بعض النكات والمضامين، من قبيل فأمر الإمام -عليه السلام- بنقل بعض النكات مطلقاً سواء أفاد العلم أم لا يستلزم وجوب القبول مطلقاً. وهذا عين الاستدلال المذكور في آية النفر، والجواب نفس الجواب.

الطائفة الرابعة:

ما دل على أنّ انتفاع السامع قد يكون أكثر من انتفاع الراوي، من قبيل قولهم: «فربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه». وانتفاع السامع ليس إلا من جهة الحجية التعبدية.

أو المفاضلة بين الانتفاعين فرع ثبوت أصل النفع، وليس المراد بالنفع إلا العمل وترتيب الآثار.

ولكن الرواية ليست في مقام البيان من جهة الحجية التعبدية حتى مع الشكّ.
وإلا لكان الناقل أفضل حالًا دائمًا، لا في بعض الأحيان؛ لأنّ الناقل يكون
سماعه وجدانيًّا، والمنقول له بالتعبد. فالحديث ناظر إلى أنّ المدار ليس على
الرواية بل على الدراية والفهم.

وهي الرواية ٣٩ الواردة في جامع أحاديث الشيعة.

قوله: «بما تفقّه فيه المنذر في هجرته»:

مع كونه من الدين.

الطائفة الخامسة: ما دلّ على ذمّ الكذب عليهم، والتحذير من الكذابين عليهم، فإنّه لو لم يكن خبر الواحد مقبولاً لما كان هناك أثر للكذب ليستحقّ التحذير.

والصحيح: أنّ الكذب كثيراً ما يوجب اقتناع السامع خطأً، وإذا افترض في مجال العقائد وأصول الدين كفى في خطره مجرّد إيجاد الاحتمال والظنّ. فاهتمام الأئمة -عليهم السلام- بالتحذير من الكاذب لا يتوقّف على افتراض الحجّة التعبدية.

الطائفة السادسة: ما ورد في الإرجاع إلى آحادٍ من أصحاب الأئمة بدون إعطاء ضابطةٍ كلّيةٍ للإرجاع، من قبيل إرجاع الإمام إلى زرارة بقوله: «إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس».

أو قول الإمام الهادي عليه السلام: «فاسأل عنه عبد العظيم بن عبد الله الحسيني واقرأه منّي السلام».

وروايات الإرجاع التي هي من هذا القبيل لما كانت غير متضمّنةٍ للضابطة الكلية فلا يمكن إثبات حجّة خبر الثقة بها مطلقاً، حتّى في حالة احتمال

تعمّد الكذب؛ إذ من الممكن أن يكون إرجاع الإمام بنفسه معبراً عن ثقته
ويقينه بعدم تعمّد الكذب ما دام إرجاعاً شخصياً غير معلّل. [١٧٧]

الطائفة السابعة: ما دلّ على ذمّ من يطرح ما يسمعه من حديثٍ بمجرد عدم
قبول طبعه له، من قبيل قوله عليه السلام: «وأسوؤهم عندي حالاً وأمقتهم
الذي يسمع الحديث يُنسب إلينا ويروى عنا فلم يقبله، اشمأز منه وجحده،
وكفّر من دان به، وهو لا يدري لعلّ الحديث من عندنا خرج، وإلينا اسند»؛
إذ قد يقال: لو لا حجّة الخبر لما استحقّ الطارح هذا الذمّ.

والجواب: أنّه استحقّقه على الاعتماد على الذوق والرأي في طرح الرواية بدون
تتبّع وإعمالٍ للموازنين، وعلى التسرّع بالنفي والإنكار. مع أنّ مجرد عدم
الحجّة لا يسوّغ الإنكار والتكفير.

الطائفة الثامنة: ما ورد في الخبرين المتعارضين من الترجيح بموافقة الكتاب
ومخالفة العامة، فلولا أنّ خبر الواحد حجة لما كان هناك معنى لفرض التعارض
بين الخبرين وإعمال المرجّحات بينهما.

ونلاحظ: أنّ دليل الترجيح هذا يناسب الحديثين القطعيين صدوراً إذا تعارضا،
فلا يتوقّف تعقله على افتراض الحجّة التعبّدية.

الطائفة التاسعة: ما ورد في الخبرين المتعارضين من الترجيح بالأوثقيّة ونحوها
من الصفات الدخيلة في زيادة قيمة الخبر وقوّة الظنّ بصدوره، وتقريب
الاستدلال كما تقدّم في الطائفة السابقة.

ولا يمكن هنا حمل هذا الدليل على الحديثين القطعيين؛ لأنّ الأوثقيّة لا أثر لها فيهما ما دام كلّ منهما مقطوع الصدور. [١٧٨]

الطائفة العاشرة: ما دلّ بشكلٍ وآخر على الإرجاع إلى كلّيّ الثقة: إمّا ابتداءً، وإمّا تعليلًا للإرجاع إلى أشخاصٍ معيّنين على نحوٍ يفهم منه الضابط الكلّي، وهذه الطائفة هي أحسن ما في الباب.

وفي روايات هذه الطائفة ما لا يخلو من مناقشةٍ أيضًا، من قبيل قوله: «فإنّه لا عذر لأحدٍ من موالينا في التشكيك في ما روى عنّا ثقاتنا، قد عرفوا بأننا نفاوضهم بسرّنا، ونحمله إياهم إليهم»؛ فإنّ عنوان "ثقاتنا" أخصّ من عنوان الثقات، ولعلّه يتناول خصوص الأشخاص المعتمدين شخصيًا للإمام المؤمنين من قبله، فلا يدلّ على الحجّية في نطاقٍ أوسع من ذلك.

وفي روايات هذه الطائفة ما لا مناقشة في دلالتها، من قبيل ما رواه محمد بن عيسى، قال: «قلت لأبي الحسن الرضا -عليه السلام-: جعلت فداك، إني لا أكاد أصل إليك لأسألك عن كلّ ما أحتاج اليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه ما أحتاج اليه من معالم ديني؟ فقال: نعم».

ولما كان المرتكز في ذهن الراوي أنّ مناط التحويل هو الوثاقة وأقرّه الإمام على ذلك دلّ الحديث على حجّية خبر الثقة.

غير أنّ عدد الروايات النائمة دلالةً على هذا المنوال لا يبلغ مستوى التواتر؛ لأنّه عدد محدود.

نعم، قد تُبذل عنايات في تجميع ملاحظاتٍ توجب الاطمئنان [١٧٩]
الشخصيَّ بصدور بعض هذه الروايات لمزايا في رجال سندها، ونحو ذلك.^١

الطائفة الخامسة:

ما دل على ذم الكذب عليهم والتحذير من الكذابين عليهم. ونفس التحذير
من الكذب يكشف عن الفراغ عن حجية خبر الواحد.
ولكن يمكن أن يُفرض إيجاب الكذب بتراكمه حصول الاطمئنان أو العلم.
ثم قد يحول الكذب دون الحصول على القطع في الاعتقادات. بل أكثر
الروايات الذامة للكذب ناظرة إلى المسائل العقدية. مع أن خبر الواحد ليس
بحجة في باب العقائد. ومع ذلك لا يساوق الردع والتحذير عن الكذب لا
الحجية.

والرواية ٩٢ الواردة في جامع أحاديث الشيعة من هذه الطائفة.

الطائفة السادسة:

ما ورد في الإرجاع إلى أحاد أصحاب الأئمة، من دون إعطاء ضابطة كلية
للإرجاع، بخلاف العاشرة الآتية؛ حيث إنّ فيها ضابطة كليّة.
وهي الرواية ١٢، ١٣، ٢٠، ٢٣ الواردة في جامع أحاديث الشيعة.

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٧٦-١٧٩

وتقريب الاستدلال أنّه لا وجه للإرجاع إلى آحاد الأصحاب إلا الفراغ عن الحجية؛ لأنّ الجامع بين الذين أرجع إليهم هي الوثاقة. فنستكشف أنّ النكته في الحجية هي الوثاقة.

ولكن الإرجاع قضايا خارجية. فليس الجامع مجرد الوثاقة مع احتمال الكذب حتى نقول بالحجية التعبدية لإلغاء احتمال الكذب. بل لعل الإرجاع من باب وصول هؤلاء إلى درجة عالية جدًّا من العدالة والوثاقة التي يُقطع معها بعدم الكذب.

على أنّ الإرجاع من حيثة الفقاهة لا من حيثة الرواية.

الطائفة السابعة:

ما دل على ذم من يطرح ما لا تميل نفسه إليه. والجواب واضح؛ إذ فرق بين تكذيب الرواية وبين عدم حجيتها. فالنهي عن التكذيب نهي عن إعمال الذوق في الأخذ بالروايات. وهذا غير الركون إلى الرواية للعمل.

الطائفة الثامنة:

ما دل على الترجيح في الأخبار المتعارضين؛ إذ لا معنى لإعمال المرجح في دليلين ليسا حجتين.

والجواب عنه أنّ نظر المستدل إلى المرجحات المضمونية أو الجهتية. وهذه المرجحات لا تدل على أنّ مصبّ المرجح الخبر ظني الصدور، فلعلها ناظرة إلى الخبر قطعي الصدور.

ولا يصح التمسك بإطلاق هذه الأدلة وعدم تفصيل الإمام عليه السلام؛ لأنها ليست في مقام الكلام عن أصل الحجية.

الطائفة التاسعة:

ما دل على الترجيح بالمرجح الصدوريّ كالأخذ بالشهرة. ومن هذه الطائفة نستكشف المفروغية عن الحجية.

ولكن هذه الطائفة لا تعطينا ضابطة الحجية. فينبغي الأخذ بالقدر المتيقن من الحجية، وهو رواية الثقة الإماميّ المفيد للاطمئنان النوعيّ أو الشخصيّ. وهذا مبني على تمامية الترجيح بالصفات، وعدم جعل رواية عمر بن حنظلة في مقام الترجيح بين الحاكمين لا بين الراويين.

الطائفة العاشرة:

ما دل على الإرجاع إلى كلّ ثقة. وهي أفضل الطوائف دلالةً على المقصود. وإنّ كان بعض الروايات المدرجة فيها غير دالة، كما ورد فيه: «ثقتنا»؛ فإنّه قد يكون من باب علم الإمام -عليه السلام- بعدم كذبهم بنحو القضية الخارجيّة. وإنّما المفيد في المقام مثل: «العمري وابنه ثقتان، فما أديا عني فعني يؤديان»، و «أفيونس بن عبد الرحمن ثقة؟» الدال على فراغ السائل عن حجية خبر الثقة.

وهذه الطائفة تامّة.

إلا أنّ الروايات التامة ليست متواترة. نعم. تعرض المصنف في التقريرات للرواية الواردة عن العمري وابنه والقرائن المتممة للاستدلال بها يقيناً أو اطمئناناً.^١ وبعضهم حملها على مسألة النيابة لا إلى الراوي بما هو راو.

قوله: «معبراً عن ثقته وبقينه بعدم تعمّد الكذب»: لا بإعمال العلم الغيبي يُقال إنّ خلاف الظاهر. بل بالمعاشرة والمعرفة.

قوله: «رواه محمد بن عيسى»: ضعيفة السند، وهي الرواية ٢٤ من روايات جامع أحاديث الشيعة.

^١ البحوث: ج ٤: ص ٣٩٠

والطريق الآخر لإثبات السّنة هو السيرة، وذلك بتقريبين:

الأول: الاستدلال بسيرة المتشرّعة من أصحاب الأئمة على العمل بأخبار الثقات، وقد تقدّم في الحلقة السابقة بيان الطريق لإثبات هذه السيرة، كما تقدّم كيفية استكشاف الدليل الشرعيّ عن طريق السيرة، سواء كانت سيرة أولئك المتشرّعة على ما ذكرناه بوصفهم الشرعي، أو بما هم عقلاء.

الثاني: الاستدلال بسيرة العقلاء على التعويل على أخبار الثقات؛ وذلك أنّ شأن العقلاء - سواء في مجال أغراضهم الشخصية التكوينية، أو في مجال الأغراض التشريعية وعلاقات الآمرين بالمأمورين - العمل بخبر الثقة والاعتماد عليه، وهذا الشأن العام للعقلاء يوجب قريضة وعادةً لو تُرك العقلاء على سجيّتهم لأعملوها في علاقاتهم مع الشارع، ولعوّلوا على أخبار الثقات في تعيين أحكامهم. وفي حالة من هذا القبيل لو أنّ الشارع كان لا يقرّ حجّة خبر الثقة لتعيّن عليه الردع عنها حفاظاً على غرضه، فعدم الردع حينئذٍ معناه التقرير ومؤداه الإمضاء.

والفارق بين التقريبين: أنّ التقريب الأول يتكفّل مئونة إثبات جري أصحاب الأئمة فعلاً على العمل بخبر الثقة، بينما التقريب الثاني لا يدّعي ذلك، بل يكتفي بإثبات الميل العقلائيّ العام إلى العمل بخبر الثقة، الأمر الذي يفرض

على الشارع الردع عنه - على فرض عدم الحجية - لئلا يتسرب هذا الميل إلى مجال الشرعيات.

وهناك اعتراض يواجه الاستدلال بالسيرة، وهو أنّ: السيرة مردوع عنها [١٨٠] بالآيات الناهية عن العمل بالظنّ الشاملة بإطلاقها لخبر الواحد.^١

التمسك بالسيرة

ذكرنا في أوّل البحث: يمكن التمسك بعدة أدلة لإثبات حجية خبر الواحد الظني في الجملة. وقد تقدم الدليل الأوّل، وهو الكتاب. ثم شرعنا في الدليل الثاني وهو السنة. وقلنا إنّ هناك طريقتين للإثبات بالسنة، أحدهما التمسك بالأخبار، وقد تقدم. والطريق الثاني للإثبات هو السيرة.

فكيف تكون السيرة طريقًا لإثبات السنة؟ مع أنّ السنة والسيرة دليلان مستقلان. ولذا يظهر من بعض الكلمات أنّ الدليل على حجية خبر الواحد هو الكتاب والسنة، وفي عرض السنة السيرة. والحال أنّ الماتن لم يجعلها في عرض السنة بل جعلها طريقًا لإثبات السنة. فلم لم يُفرد السيرة دليلًا مستقلًا في مقابل السنة؟

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٧٩-١٨٠

يظهر الجواب عن هذا التساؤل بما تقدم في بحث السيرة من عدم كونها شيئاً في مقابل السنة، بل راجعة إلى السنة؛ لأنّ المراد بالسيرة إما أن يكون السيرة العقلائية، وإما السيرة التشريعية،

فعلى الأوّل نقول: إنّ السيرة العقلائية بعنوانها ليست دليلاً على الحكم الشرعيّ حتى تُجعل دليلاً في قبال السنة. بل سكوت المعصوم -صلوات الله عليه- يُستكشف منه الإمضاء والتقرير. والتقرير من مصاديق السنة.

ففي باب السيرة العقلائية يكون السكوت طريقاً لاستكشاف التقرير، والتقرير هو سنة. فتكون السيرة العقلائية طريقاً لاكتشاف التقرير -وهو السنة-.

أمّا السيرة التشريعية فلا نحتاج فيها إلى إثبات الملازمة بين السكوت وبين الإمضاء؛ لأنّ قيام السيرة التشريعية على فعل يكشف عن وجود ارتكاز عندهم، أدّى إلى هذا الفعل. ولا بدّ لهذا الارتكاز من مبررات موضوعية. وليست هي إلاّ التلقي من قبل المعصوم قولاً أو فعلاً أو تقريراً. فتكون السيرة التشريعية كاشفة عن الارتكاز، ويكون الارتكاز كاشفاً عن السنة.

فتكون السيرة التشريعية كاشفة عن السنة، لا شيء مقابل السنة. فاتضح بهذا العرض أنّ السيرة سواء كانت متشرعية أم عقلائية ليست في قبال السنة، بل ترجع في حجيتها إلى السنة.

ولهذا لم يجعل المصنف السيرة دليلاً في قبال السنة، بل طريقاً للإثبات بالسنة. ثمّ إنّ هذا الطريق له تقريران:

التقريب الأوّل: التمسك بالسيرة التشريعية. وهو متوقف على نقطتين:

١ - الصغرى وهي إثبات وجود هكذا سيرة قائمة على العمل بأخبار الثقات.

٢ - الكبرى وهي كيفية كاشفية سيرة المشرعة عن الدليل الشرعي.

أمّا الصغرى فقد تعرّض لها المصنف تفصيلاً في الحلقة الثانية، فلاحظ.

وأمّا الكبرى فقد أشرنا إليها في بحث السيرة وكذا في الجواب عن السؤال الآنف إجمالاً. وفصل المصنف في بحث السيرة من الحلقة الثانية، فذكر طرقاً خمساً لإثبات كيفية كاشفية السيرة عن الدليل الشرعي، أعمّ من كونها عقلائيّة أو متشرعيّة. ولم يتعرض لهذه الطرق الخمس في الحلقة الثالثة. فلاحظ هناك.

التقريب الثاني: نستدل بالسيرة العقلائيّة لإثبات التعويل على أخبار الثقات.

وقد تقدم في بحث السيرة العقلائيّة أنّا تارة نتمسك بالسيرة العقلائيّة في مورد الأغراض التشريعيّة، وأخرى في مورد الأغراض التكوينيّة الشخصية. وبينا أنّ المورد إنّ كان من قبيل القضايا التشريعية بين الموالي والعبيد فمن الواضح كيفية التمسك بالسيرة العقلائيّة لاستشكاف الإمضاء والتقرير عن طريق السكوت. وإنّما الإشكال في الأغراض التكوينية الشخصية التي لا علاقة لها بما بين العبيد والموالي. وقد أشرنا في بحث مفصل إلى ما قد يُقال من أنّ سكوت المعصوم عن سيرة عقلائيّة في أغراضهم الشخصية لا يمكن أنّ يكون طريقاً لاستكشاف الإمضاء والتقرير؛ لأنّ قيام السيرة على العمل ببعض الأمارات لتحصيل غرض شخصي لا يمسّ الشارع ليردعهم عن ذلك. فلا يمكن التمسك بفكرة عدم الردع لاستكشاف الإمضاء. وأكثر موارد السيرة التي يُراد التمسك بها هو من قبيل قيام السيرة على أغراض شخصيّة.

وأجبنا هناك بعد بحث مفصّل بأنّ التمسك بفكرة السكوت وعدم الردع ممكن؛ لأنّ قيام السيرة على العمل بأمانة لتحصيل غرض شخصي يولّد ارتكازاً وميلاً نحو العمل بهذه الأمانة في الأغراض التشريعية أيضاً. وقد ذكرنا أنّه لا حاجة إلى تحقق فعلية الجري والسير. بل يكفي مظنة الوقوع في اتباع هذه الأمانة لتحصيل الغرض التشريعيّ. فلا ينتظر الشارع حصول الاتباع الفعليّ للأمانة. بل يقول: متى كان هناك احتمال لاتباع الأمانة لأجل العادة، أردع عن العمل بها.

فنقول في المقام: يمكن التمسك بسكوت المعصوم عند قيام السيرة العقلائية على العمل بأخبار الثقات، سواء كان ذلك في مجال أغراضهم الشخصية التكوينية أم التشريعية التي لها علاقة بما بين الموالي والعبيد، لاستكشاف التقرير والإمضاء؛ لأنّ قيام السيرة العقلائية على اتباع الأمانة يولّد عادةً للميل والسلوك طبق هذه الأمانة في أغراض الشارع. فإنّ كان الشارع لا يقبل باتباعها في تحصيلي غرضه التشريعية لوجب عليه الردع، وإلا لكان ناقضاً للغرض. وحيث إنّّه لم يصدر منه ردع وسكت عن عمل السيرة دل سكوته على الإمضاء والتقرير.

ولا إشكال في وجود هكذا سيرة عند العقلاء؛ فإنّهم يتبعون خبر الثقة. فلو لم يقبل الشارع هذه السيرة لوجب عليه الردع. وقد تقدمت ملازمات ثلاث بين السكوت وبين الإمضاء.

وبهذا العرض يتضح أنّ هناك فارقين بين التقريين:

١ - لا نحتاج في الطريق الأول إلى إثبات الملازمة بين السكوت وبين الإمضاء، بخلاف السيرة العقلائية؛ فإنّها ما لم تُضمّ إليها فكرة كاشفية السكوت وعدم الردع عن الإمضاء والتقرير، لا تتمّ.

٢ - ما ركز عليه المصنف في الكتاب من أنّ السيرة التشريعية فيها مؤونة زائدة، وهي لزوم إثبات قيامها على العمل بأخبار الثقات. ولولا هذه المقدمة لما ثبت وجود سيرة متشرعية. ففعلية الجري والعمل في الأغراض التشريعية معتبرة. وأمّا الطريق الثاني فلا يحتاج إلى فعلية وجود عمل خارجي، بل يكفي وجود ارتكاز على العمل وإن لم يصدر عمل في الخارج. بل تكفي مظنة الارتكاز على العمل والميل نحو العمل. فيكفي أن يكون هذا المورد من الموارد التي يُظنّ عقلائيّاً من اتباع هذه الأمانة في أغراض الشارع. فتكون السيرة العقلائية بهذا اللحاظ أقلّ مؤونة من السيرة التشريعية بمرحلتين؛ إذ التشريعية تتوقف على وجود سلوك خارجي فعلي يمارسه المشرعة على العمل بأخبار الثقات، والسيرة العقلائية ليست متوقفة على وجود عمل في الخارج، بل يكفي وجود الارتكاز والميل إلى العمل بهذه الأمانة. بل نترقى ونقول: يكفي فيها وجود مظنة وجود الميل والقريحة باتباع هذه الأمانة.

إشكال: التمسك بالسيرة العقلائية متوقف على عدم الردع. والحال أنّ الردع عن العمل بالسيرة موجود، وهو ما دل على النهي عن العمل بالظنّ؛ فإنّ الردع الصادر من الشارع على نحوين: بالمدلول المطابقيّ بحيث يكون مصبه نفس المدع عنه - كالردع عن العمل بالقياس والاستحسان - وبالمدلول

التضمينيّ بحيث يشمل مورد البحث - كالردع عن العمل بقول النحوي بالردع عن العمل بقول من يتكلم في علوم اللغة-.

وفي مقامنا يوجد ردع عن العمل بخبر الواحد بالردع عن العمل بالظنّ، كقوله تعالى:- ﴿قُلْ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ و ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾. وهذا إشكال سيّال في جميع الظنون التي أريد التمسك في حجيتها بالسيرة العقلائيّة.

وبحث الأعلام هذا الإشكال مفصلاً في حجية خبر الواحد. فبحثوا: أَلَايات الناهية عن العمل بالظنّ صلاحية للردع عن السيرة العقلائيّة؟ وذكر المصنف ثلاثة أجوبة عن هذا الإشكال: للميرزا النائيني، وللاخوند، وللأصفهانيّ. ثم بالأخير اختار جواباً رابعاً.

وكلّما كثرت الأجوبة عن إشكال دلّت كثرتها على أنّ كلّ واحد من المجيبين لا يقبل جواب المجيب الآخر، ودلّت على أنّ الإشكال عميق، نظير إشكال ابن قبة. فراجع كلماتهم.

قوله: «فعدم الردع حينئذٍ معناه التقرير ومؤداه الإمضاء»:

التقرير في كلماتهم يُطلق على معنيين:

تارة على ما يكون معناه نفس الإمضاء. فيُقال: يُستكشف من السكوت التقرير والإمضاء، والتقرير والإمضاء هو السنة. وهذا هو الاستعمال الأكثر.

وأخرى على السكوت وعدم الردع. فيقال: التقرير كاشف عن الإمضاء. فلا
يكون التقرير سنة حينئذٍ. بل الإمضاء.
واستعمل المصنف التقرير في هذه العبارة بمعناه الأول.

٢٠٢ - وسائل الإثبات التعبدية ٩

١٤٤٢/٣/٤ - الخميس

وتوجد عدّة أجوبةٍ على هذا الاعتراض:

الجواب الأول: ما ذكره المحقق النائيني - رحمه الله - من أنّ: السيرة حاكمة على تلك الآيات؛ لأنّها تخرج خبر الثقة عن الظنّ و تجعله علماً بناءً على مسلك جعل الطريقة في تفسير الحجّة.

ونلاحظ على ذلك:

أولاً أنّه: إذا كان معنى الحجّة جعل الأمانة علماً كان مفاد الآيات النافية لحجّة غير العلم نفياً جعلها علماً، وهذا يعني أنّ مدلولها في عرض مدلول ما يدلّ على الحجّة، وكلا المدلولين موضوعهما ذات الظنّ، فلا معنى لحكومته المذكورة.

ثانياً أنّ: الحاكم إن كان هو نفس البناء العقلاني فهذا غير معقول؛ لأنّ الحاكم يوسّع موضوع الحكم أو يضيقه في الدليل المحكوم، وذلك من شأن نفس جاعل الحكم المراد توسيعه أو تضيقه، ولا معنى لأنّ يوسّع العقلاء أو يضيقوا حكماً مجموعاً من قبل غيرهم.

وإن كان الحاكم الموسّع والمضيق هو الشارع بإمضائه للسيرة فهذا يعني أنّه لا بدّ لنا من العلم بالإمضاء لكي نحزر الحاكم. والكلام في أنّه كيف يمكن إحراز الإمضاء مع وجود النواهي المذكورة الدالة على عدم الحجّية؟^١

وصل بنا الكلام إلى الجواب عن الإشكال المشهور على السيرة العقلائيّة، وهو أنّ التمسك بالسيرة على العمل بخبر الواحد متوقف على عدم الردع من الشارع، وهنا رادع وهو إطلاقات وعموم النهي عن العمل بالظن. وهي تشمل قيام السيرة على العمل بخبر الواحد؛ لأنّه ظنّ لا يؤدي إلى العلم. وبعد هذا الردع لا دليل على الإمضاء. ولا أقل من احتمال كونها رادعة عن العمل بالسيرة. واحتمال الرادعية كاف لعدم العمل بالسيرة؛ إذ لا بد من إحراز الإمضاء.

الجواب الأوّل: ما ذكرته مدرسة الميرزا النائيني، وهو جواب سيّال ذكرناه في تأسيس الأصل عند الشك في الحجّية، وفي الإشكال الثاني في آية النّبأ - وهو الجمع بين الذيل الدال على التعليل وبين الصدر -. فلاحظ.

وخلاصته أنّ الآيات إنّما تصلح أن تكون رادعة عن العمل بالسيرة إذا كانت تشملها بإطلاقها أو عمومها موارد السيرة. والحال أنّ النسبة بين السيرة العقلائيّة وبين هذه الآيات هي نسبة الحكومة. ومقتضى الحكومة أنّ السيرة مُخرّجة لخبر الواحد عن الآيات الناهية عن العمل بالظنّ. فالحكومة مضيقّة

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٨٠

توجب خروج خبر الثقة عن الآيات الناهية عن العمل بالظنّ. وبعد الحكومة لا معنى لردع المحكوم عن الحاكم.

وبيان ذلك أنّ الحجية على مبنى الميرزا النائيني بمعنى جعل العلميّة. فمعنى حجية الأمانة أنّ الأمانة علم. وموضوع الآيات الناهية عن العمل بالظنّ هو الظنّ الوجدانيّ. وبقيام السيرة العقلائية على العمل بخبر الثقة يكون خبر الثقة علمًا. ومقتضى كونه علمًا خروجه عن موضوع الآيات الناهية عن العمل بالظنّ.

نعم. لو كانت الآيات الناهية عن العمل بالظنّ تقول: «خبر الثقة ليس بعلم» ومقتضى السيرة أنّ «خبر الثقة علم» بحيث يتفقان في الموضوع ويختلفان في المحمول لقليل بوجود تعارض أو ردع بالأوّل عن الثاني.^١ وهذا الكلام بعينه ذكر في تأسيس الأصل في الشكّ في الحجية وفي الإشكال الثاني على التمسك بآية النبأ.

الإشكال الأوّل على الجواب الأوّل: سلمنا أنّ معنى جعل الحجية هو جعل العلميّة، ولم نناقش في هذا المبنى كما ناقشنا في بحث حقيقة الحكم الظاهريّ. ولكننا نقول: الصحيح أنّ النسبة بين حجية السيرة وبين عمومات النهي عن العمل بالظنّ ليست نسبة الحكومة بل التعارض؛ لأنّه فسّر الدليل المثبت للحجية بجعل العلميّة، ولم يفسّر الدليل النافي للحجية بعدم العلميّة. مع أنّ في الآيات الناهية عن العمل بالظنّ احتمالين: النهي المولويّ، والنهي

^١ الفوائد: ج ٣: ص ١٩٥

الإرشاديّ إلى عدم الحجية. وقد ذكرنا في الأبحاث السابقة أنّ الاحتمال الأول باطل؛ إذ من الواضح بالارتكاز القطعيّ أنّ مجرد التعويل على الظن في نفسه ليس بحرام. فإذا أخبر الفاسق بوجوب فعل، وعملنا بخبره، أيكون العمل به حراماً؟ فالنهي إرشاديّ بمعنى أنّ الآيات تريد أن تنفي حجية الظنّ. فالنتيجة أنّ لنا قضيتين:

١ - خبر الثقة علم؛ لقيام السيرة العقلائية.

٢ - كل ظنّ لم يُجعل العلميّة له.

فالمحمول في القضية الثاني هو عدم الحجية. وليس مرجع القضية الثانية إلى ما ذكره الميرزا من أنّ كلّ ظنّ لا يصح أو لا يجوز العمل به. بل لا بد من تفسيرها بحسب مسلك جعل العلميّة.

وفرق بين التفسيرين؛ إذ تفسير الميرزا النائي يقتضي الحكومة - كما قال -، وتفسيرنا يقتضي التعارض؛ إذ ملاك التعارض اتحاد المحمول واختلاف الحكم في القضيتين. غايته أنّ التعارض بنحو العموم والخصوص المطلق. فدليل السيرة يقول: خبر الثقة علم، والدليل الناهي عن العمل بالظنّ يقول: كلّ ما لم يكن علماً وجدائيّاً فليس بعلم. فموضوع القضية الأولى داخل في موضوع القضية الثانية. ولا حكومة في مورد العموم والخصوص المطلق.

فلا يتم كلام الميرزا. فتصل النوبة إلى صناعة التخصيص، ومقتضاها أنّ كلّ ما لم يكن علماً لم نجعل له العلميّة إلا خبر الثقة، فتثبت حجية خبر الثقة.

إن قلت: ليس الكلام في إثبات حجية خبر الثقة، بل في دفع كلام الميرزا النائيني. على أنه لا يجري التخصيص في كل مورد فيه عام وخاص، بل يصح التخصيص إذا كان العام قابلاً للتخصيص غير آب عنه. أمّا إن لم يقبل تحكّم التعارض بين الخاص وبين العام.

وقد ذكرنا مراراً أنّ الآيات الناهية عن العمل بالظنّ آية عن التخصيص؛ إذ معنى التخصيص الإخراج الحكمي، بأن يكون العمل بخبر الواحد افتراءً لا مانع منه.

وإذا كان الأمر كذلك استحكم التعارض بين الدليلين. ومع استحكام التعارض لا يمكن تقديم الدليل الأوّل على الدليل الثاني.

فلبّ إشكال المصنف أنّ فكرة العلمية إن تمت في مورد حجية السيرة تتم في الآيات الناهية عن العمل بالظن؛ لأنّ النهي فيها إرشاديّ.

الإشكال الثاني على الجواب الأوّل: ذكر الميرزا النائيني أنّ السيرة تُخرج خبر الثقة عن الظنّ؛ لأنّ السيرة حجة، وبحجية السيرة تحصل الحكومة. فما هو الحاكم على الآيات الناهية عن العمل بالظنّ؟ ذات السيرة العقلائيّة؟ أم الحجية المجعولة للسيرة العقلائيّة؟ كلاهما باطلان؛

أمّا الأوّل فلأنّه يستلزم كون أحد الحاكمين متصرفاً في موضوع دليل الحاكم الآخر. وهو مستحيل؛ لأنّ الحاكم إنّما يتصرّف في دليل نفسه لا في دليل حاكم آخر.

بيانه أنّ لنا حاكمين: البناء العقلائيّ، والشارع. ودليل الحاكم الثاني هو الآيات الناهية عن العمل بالظنّ. فالذي له شأنية التصرف هو نفس الحاكم؛ لأنّ الحكومة مرجعها إلى التفسير والنظر، بحيث يقول الحاكم: مراده بالموضوع هذا أو ذات. ولا معنى لتفسير حاكم آخر وتصرفه في موضوع دليل الحاكم الأوّل.

فالسيرة بما هي سيرة اعتبار محض لا أثر لها ما لم يُمضها الشارع. فاتضح بما ذكرنا أنّ السيرة لا شأنية لها للتصرف في موضوع الدليل الشرعيّ. وأمّا الثاني فلائّه يعود الإشكال؛ لأنّ حجية السيرة متوقفة على إمضاء الشارع لها، وإمضاء الشارع متوقف على عدم رادعيّة الآيات الناهية عن العمل بالظنّ عن هذه السيرة. ونحن ندعي ردع الآيات عنها. فلم تتم حجية السيرة بعد. فكيف يُقال: إنّها حاكمة؟

فكون السيرة حجة متوقف على الإمضاء، والإمضاء متوقف على عدم الرادعيّة.

فكلّامكم تهميش للإشكال وتجاوز عنه، وليس جواباً عنه. **الجواب الثاني:** ما ذكره الآخوند^١ وفصله المصنف في البحوث^٢ من أنّ رادعية الآيات عن العمل بخبر الثقة رادعيّة دوريّة، فليست رادعية؛ لأنّ الدور مُحال.

^١ الكفاية: ص ٣٠٢

^٢ البحوث: ج ٤: ص ٣٠٩-٤٠٤

فتحصل المخصصة، أي: مخصصة السيرة القائمة على العمل بخبر الثقة
للآيات الناهية عن العمل بالظن؛ لأنّ المفروض أنّ هذه الآيات لا تقدر على
الردع عن أخبار الثقات.
ولكن الآخوند ذكر أنّ المخصصة دورية أيضاً.
ولازم حصول الدور في الرادعية وفي عدم الرادعية ارتفاع النقيضين. فحاول
دفع أحد الدورين. وانتهى إلى أنّ الرادعية هي الدورية.
يأتي بيانه.

٢٠٣- وسائل الإثبات التعبدية ١٠

١٤٤٢/٣/٤ - الخميس

الجواب الثاني: ما ذكره صاحب الكفاية - رحمه الله - من أنّ: الردع عن السيرة بتلك العمومات الناهية غير معقول؛ لأنّه دور.

وبيّانه أنّ: الردع بالعمومات عنها [١٨١] يتوقّف على حجّة تلك العمومات في العموم، وهذه الحجّة تتوقّف على عدم وجود مخصّص لها، وعدم وجود مخصّص يتوقّف على كونها رادعة عن السيرة، وإلاّ لكانت مخصّصة بالسيرة ولسقطت حجّيتها في العموم.

والجواب على ذلك أنّ: توقف الردع بالعمومات على حجّيتها في العموم صحيح، غير أنّ حجّيتها كذلك لا تتوقّف على عدم وجود مخصّص لها، بل على عدم إحراز المخصّص، وعدم إحراز المخصّص حاصل فعلاً ما دامت السيرة لم يعلم بإمضاءها، فلا دور.

الجواب الثالث: ما ذكره المحقّق الأصفهاني من أنّ: ظهور العمومات المدّعى ردعها لا دليل على حجّيته؛ لأنّ الدليل على حجّة الظهور هو السيرة العقلانية. ومع انعقادها على العمل بخبر الثقة لا يمكن انعقادها على العمل بالظهور المانع عن ذلك؛ لأنّ العمل بالمتناقضين غير معقول.

وهذا الجواب غريب؛ لأنّ انعقاد السيرة على العمل بالظهور معناه انعقادها على اكتشاف مراد المولى بالظهور وتنجزه بذلك، وهذا لا ينافي استقرار عملٍ آخر لهم على خلاف ما تنجز بالظهور، فالعمل العقلانيّ بخبر الثقة ينافي مدلول الظهور في العمومات الناهية، ولا ينافي نفس بنائهم على العمل بهذا الظهور وجعله كاشفاً وحجّة.

كان الكلام في الاعتراض المتوجه إلى السيرة العقلانيّة. وكان محصله رادعية الآيات الناهية عن العمل بالظنّ عن العمل بالسيرة العقلانيّة. وقلنا إنّ هناك إجابات أربعة، تقدّم أولها. وبيّنا الثاني إجمالاً، وهو أنّ الرادعية تكون دوريّة. وتقريب الدور بأربع مقدمات:

١- لكي تكون هذه الآيات الناهية عن العمل بالظنّ رادعة عن السيرة العقلانيّة فإنّ هذه الرادعية تتوقف على حجّة تلك العمومات. فلا بد من كون العمومات حجّة، ولولا حجيتها لا تصلح للرادعية.

٢- حجية هذه العمومات تتوقف على عدم وجود المخصّص لها، سواء كان منفصلاً، أو متصلاً.

وهناك فرق بين ذات المطلقات، وبين حجيتها. ففي ذات المطلقات -وهي الظهور- نفرّق بين القرينة المنفصلة وبين القرينة المتصلة، فالمتصلة تمنع من انعقاد الظهور، بخلاف المنفصلة؛ فإنّها لا تؤثر في انعقاد الظهور. أمّا حجية الدليل فمتوقفة على انتفاء القرينتين المتصلة والمنفصلة، فالمنفصلة معارضة

للظهور في الحجية وإن لم تكن رافعة للظهور. فصَحَّ أن يُقال: حجية
العمومات تتوقف على عدم وجود مخصّص لها.

٣- عدم وجود مخصّص للعمومات متوقف على عدم تمامية السيرة أو عدم
حجية السيرة؛ إذ يُقال: عدم وجود المخصص متوقف على عدم تمامية السيرة
العقلائية، ولو كانت حجة لكانت حجية السيرة مخصّصًا لحجية العمومات.
فصَحَّ أن يُقال: عدم وجود مخصّص للعمومات متوقف على عدم حجية
السيرة.

٤- عدم حجية السيرة متوقف على رادعية العمومات للسيرة؛ إذ لولا رادعتها
لما كانت السيرة مردوعة عنها واستكشفنا الإمضاء.

ويتبين من جميع ما ذكرنا أن الرادعية متوقفة على حجية العمومات، وحجيتها
متوقفة على عدم المخصص، وعدم المخصص على عدم حجية السيرة. وعدم
حجيتها متوقف على الرادعية. فالرادعية متوقفة على نفسها.

ولك أن تختصر وتقول: الرادعية متوقفة على عدم المخصصة وعدم
المخصصة متوقف على الرادعية.

واعترض الآخوند على نفسه بأنك إن قلت: المخصصة أيضًا دورية؛ فإنّها
تتوقف على عدم الرادعية، وعدم الرادعية متوقف على المخصصة؛ لأنّ
مخصصة السيرة للإطلاقات متوقفة على عدم رادعية العمومات عن السيرة؛
إذ لو كانت العمومات رادعة لما صارت السيرة مخصصة. وعدم رادعية

العمومات متوقف على مخصصة السيرة للعمومات؛ إذ لولا المخصصة
لكانت الآيات رادعة.

وحاول أن يدفع هذا الإشكال الثاني. فراجع.

فالحاصل أنه لا رادع عن العمل بالسيرة.

والآخوند اختار في خبر الثقة من الكفاية بكفاية عدم إحراز الرادع للإمضاء،
ولا حاجة إلى إحراز عدم الرادع.

ويظهر منه في بحث الاستصحاب أن الآيات الناهية عن العمل بالظن رادعة
عن السيرة العقلائية المبنية على العمل بالاستصحاب، ولم يقل بكون الرادعية
دورية.

وحاولنا أن نجتمع بين كلاميه في باب خبر الثقة وفي باب الاستصحاب بنحو
لا يستلزم القول برفع يده عن مبناه في باب الاستصحاب وبأنه يلزم إحراز
عدم الرادع، ولا يكفي عدم إحراز الرادع. فلاحظ.

الإشكال على الجواب الثاني: ذكر المحقق الأصفهاني^١ أن المقدمة الأولى -
وهي أن الردع متوقف على حجية العمومات في العموم - صحيحة ومسلمة.
وإنما الإشكال في المقدمة الثانية - وهي أن حجية العمومات في العموم تتوقف
على عدم وجود مخصّص لها -؛ لأنّ في موضوع حجية العمومات احتمالات
ثلاثة:

فتارة نقول: موضوع حجية العمومات إحراز عدم وجود المخصّص،

^١ نهاية الدراية: ج ٣: ص ٢٤٩

وأخرى: واقع عدم وجود المخصّص،

ثالث: عدم إحراز وجود المخصّص.

والفرق بين الثلاثة أنّ الأوّل موضوع وجوديّ، ولكنّه من الصفات النفسانية وهو الإحراز لا الواقع. والثاني أمر وجودي وموضوعه ذات الواقع، وليس العلم والإحراز إلا طريقاً إلى الموضوع. والثالث أمر عديميّ.

والصحيح عندهم في بحث الظهور أنّ حجّة الظهور متوقفة على عدم إحراز المعارض؛ لأنّهم قالوا أنّه إذا وُجد ظهور تصديقي شمله موضوع حجية الظهور، ولا يُرفع اليد عن حجية الظهور إلا إذا أحرز المكلف القرينة المعارضة التي تُقدّم على هذا الظهور أو تعارضه.

فمع عدم إحراز المعارض تمّ المقتضي وارتفع المانع.

الجواب الثالث: ما ذكره المحقق الأصفهاني^١ من أنّ الرادعية متوقفة على حجية العمومات والمطلقات، أي: على حجية الظهور. وهذه الظهورات المدّعى ردّها لا دليل على حجيتها.

والمصنف صوّر كلام الأصفهاني بأنّ الآيات ظاهرة عن العمل بمطلق الظن حتى الظن العقلائي، إلا أنّه ليس بحجّة. فالمشكلة عند الأصفهاني بتصوير المصنف في عالم الحجية لا في عالم انعقاد الظهور.

^١ نهاية الدراية: ج ٣: ص ٢٥٣

وذلك لأنّ عمدة الدليل على حجية الظهور السيرة العقلائيّة، ودليل السيرة لا شمول له لظهور لا يعمل به. فلا يرون العقلاء هذا الظهور حجّة؛ لأنّه على خلاف عملهم.

الإشكال على الجواب الثالث: هذا الجواب غريب؛ لأنّ العقلاء لهم بناءان: الأوّل أنّ الظهور حجّة ويمكن للمولى الاتكاء عليه في مقام الاحتجاج، وهو كاشف عن المراد الجدي للمتكلّم، ويكون موضوعاً لحقّ الطاعة أو موضوع للمعذريّة. والثاني أنّ العقلاء يعملون بخبر الثقة في سلوكهم.

فيقول المصنف: أيوجد تناف بين البناءين العقلائيين؟ من الواضح عدم وجود تناف بينهما؛ إذ العقلاء بلحاظ البناء الأوّل يقولون: العبد يعتمد على الظهور في الكشف عن المراد الجدي لمولاه. وبلحاظ الثاني يقولون: مولى العبد لا يقبل بالعمل بخبر الثقة. فعمل العقلاء بخبر الثقة كيف يمنع من حجية الظهور في كاشفية علاقة المولى مع عبده؟ وإلا لاختلّت حجية الظهور في جميع الموارد التي كان الظهور فيها على خلاف العقلاء.

فالتنافي بين عمل العقلاء وبين مؤدّى الظهور، لا بينه وبين حجية الظهور.

دفع الإشكال: يمكن توجيه كلام المحقق الأصفهاني بوجهين:

الأوّل: لا يريد المحقق الأصفهاني أنّ الظهور انعقد ولكنه ليس بحجّة. بل يريد أن يقول: إنّ احتفاف هذه الأدلة بالمرتكزات والسيرة العقلائية الواضحة بمثابة القرينة اللبية المتصلة التي تمنع من انعقاد الظهور في العموم أو الإطلاق.

وهذه نكتة صناعية يلتزم بها المصنف، كما ذكر في أدلة البراءة أنّها محتفة
بارتكاز عدم التضحية بالأغراض اللزومية لأجل الأغراض الترخيضية.
فلا عموم ولا إطلاق حتى يكون رادعًا.

الثاني: حجية الأمانة العقلائية مبنية على عدم قيام منشأ عقلائني على
الخلاف. وقيام سيرة عقلائية على العمل بأخبار الثقات منشأ عقلائني قائم
على خلاف الظهور، فيمنع من حجيته.

فالصحيح في الجواب أن يقال: إنه إن ادّعي كون العمومات رادعة عن سيرة المتشرعة المعاصرين للمعصومين من صحابةٍ ومحدّثين فهذا خلاف الواقع؛ لأننا أثبتنا في التقريب الأول أنّ هذه السيرة كانت قائمةً فعلاً على الرغم من تلك العمومات، وهذا يعني أنّها لم تكن كافيةً للردع وإقامة الحجّة. [١٨٢]

وإن ادّعي كونها رادعةً عن السيرة العقلانية بالتقريب الثاني فقد يكون له وجه. ولكنّ الصحيح مع هذا عدم صلاحيتها لذلك أيضاً؛ لأنّ مثل هذا الأمر المهمّ لا يكتفى في الردع عنه عادةً بإطلاق دليلٍ من هذا القبيل.

٣ - دلالة العقل على حجّة الخبر

وأما دليل العقل فله شكلان:

أ- الشكل الأول: ويتلخّص في الاستدلال على حجّة الروايات الواصلة إلينا عن طريق الثقات من الرواة بالعلم الإجمالي.

و بيانه: أنّنا نعلم إجمالاً بصدور عددٍ كبيرٍ من هذه الروايات عن المعصومين عليهم السلام، و العلم الإجماليّ منجّز بحكم العقل كالعلم التفصيلي؛ على ما

تقدّم في حلقةٍ سابقة، فتجب موافقته القطعية، و ذلك بالعمل بكلّ تلك الروايات التي يعلم إجمالاً بصدور قسطٍ وافرٍ منها.

وقد اعترض على هذا الدليل باعتراضين:

الأول: نقضي، وحاصله أنّه: لو تمّ هذا لأمكن بنفس الطريقة إثبات حجّة كلّ خبرٍ حتّى أخبار الضعاف؛ لأنّنا إذا لاحظنا مجموع الأخبار بما فيها الأخبار الموثّقة وغيرها نجد أنّنا نعلم إجمالاً أيضاً بصدور عددٍ كبيرٍ منها، فهل يلتزم بوجود العمل بكلّ تلك الأخبار تطبيقاً لقانون منجّزية العلم الإجمالي؟

والجواب على هذا النقض: ما ذكره صاحب الكفاية من انحلال أحد [١٨٣] العلمين الإجماليين بالآخر؛ وفقاً لقاعدة انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير -المتقدّمة في الحلقة السابقة- إذ يوجد لدينا علمان إجماليّان:

الأول: العلم الذي أبرز من خلال هذا النقض، وأطرافه كلّ الأخبار.

والثاني: العلم المستدلّ به، وأطرافه أخبار الثقات.

ولأنّ انحلال علمٍ إجماليٍّ بعلمٍ إجماليٍّ ثانٍ وفقاً للقاعدة التي أشرنا إليها شرطان، كما تقدّم في محله:

أحدهما: أن تكون أطراف الثاني بعض أطراف الأول.

والآخر: أن لا يزيد المعلوم بالأول عن المعلوم بالثاني.

وكلا الشرطين منطبقان في المقام؛ فإنّ العلم الإجماليّ الثاني في المقام -أي: العلم المستدلّ به على الحجّية- أطرافه بعض أطراف العلم الأول الذي ابرز في النقض، والمعلوم في الأول لا يزيد على المعلوم فيه، فينحلّ الأول بالثاني وفقاً للقاعدة المذكورة.

الثاني: جواب حلّي، وحاصله أنّ: تطبيق قانون تنجيز العلم الإجماليّ لا يحقّق الحجّية بالمعنى المطلوب في المقام؛ وذلك:

أوّلاً لأنّ هذا العلم لا يوجب لزوم العمل بالأخبار المتكفّلة للأحكام الترخيضية؛ لأنّ العلم الإجماليّ إنّما يكون منجّزًا وملزماً في حالة كونه علماً إجمالياً بالتكليف لا بالترخيص، بينما الحجّية المطلوبة هي حجّية خبر الثقة، [١٨٤] بمعنى كونه منجّزًا إذا أنبأ عن التكليف، ومعدّراً إذا أنبأ عن الترخيص.^١

الجواب الرابع: ما ذكره المصنف من أنّ العمومات الناهي عن العمل بالظن إمّا أن تكون. رادعة عن السيرة التشريعية وإمّا أن تكون رادعة عن السيرة العقلائيّة، وكلاهما باطل؛

أمّا السيرة التشريعية فلاّته -بالإضافة إلى أنّ البحث ليس فيها بل في التمسك بالسيرة العقلائيّة؛ حيث إنّ لا معنى لتوسيط عدم الردع فيها- لا يمكن دعوى

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٨١-١٨٤

كون الآيات رادعة عنها؛ لما تقدم في الحلقة الثانية من أنّ هناك سيرة متشرعية في الخارج قائمة على العمل بأخبار الثقات. وأصحاب السيرة ملتفتون إلى هذه الآيات. فلو فهموا منها أنّ الشارع يمنع من العمل بأخبار الثقات لما جرى ديدنهم على الأخذ بأخبار الثقات بما هم متشرعة. وهذا يعني أنّ الآيات ليست كافية للردع وإقامة الحجة على عدم العمل بخبر الثقة. وبناء على هذا لا يمكن ادعاء رادعية الآيات عن العمل بالسيرة المتشرعية بما هي سيرة متشرعية.

وفي بعض الكتب صيغ البحث بصياغة أخرى؛ فإنّ البحث تارة يصاغ بصياغة كبرويّة بعد التسليم بالصغرى - وهي وجود سيرة متشرعية على العمل بأخبار الثقات - ويدّعى رادعية الآيات عن العمل بالسيرة. وهذا سياق البحث في الكتاب. وأخرى يُصاغ بصياغة صغروية، فيدّعى أنّ لا نحرز وجود سيرة متشرعية على العمل بخبر الثقة بما هو خبر ثقة بسبب الآيات الناهية عن العمل بالظن التي تلقاها المتشرعة. فالسلوك الخارجي لا إطلاق له، ومورده العمل بالاطمئنان والعلم العاديّ، فلا تشمل الآيات الناهية عن العمل بالظن. وهذه ليست صياغة المصنف. ولا معنى للبحث بصياغته الأولى؛ إذ بعد الإيمان بالصغرى لا معنى للبحث عن الرادعية.

وأما السيرة العقلائيّة - وهي محل البحث - فيقال: إنّ هذه الإطلاقات والعمومات لا صلاحية لها للردع عن السيرة العقلائيّة؛ فإنّ طبع السيرة العقلائيّة متجذر، والرادع لا بد من كونه مناسباً لهذا التجذر. ولا تكفي

العمومات والإطلاقات للردع عن ارتكاز متجذر عقلائيّ. فهذا بنظر العقلاء نقض للغرض؛ لأنّ الردع عن أمر متجذر وحفظ الأغراض التشريعية يحتاج إلى الإتيان باللسنة تناسب كمّا وكيفًا حفظ ملاكاته. فلا بد من تكثّر الأمثلة وكونها دالة بالمطابقة لا بالعموم والإطلاق.

نعم. ناقش بعض الأعلام - كالشيخ التبريزي - في الكبرى، فقال لا يلزم أن يكون الردع بقوة المردوع عنه كمّا وكيفًا. فيمكن للمقنّن أن يكتفي في بيان تشريعه بعموم أو إطلاق. وإذا وصل هذا الإطلاق إلى العبد وجب عليه الامتثال وإن لم توجد بيانات متكررة.

الاستدلال بالعقل لحجية خبر الواحد

لدلالة العقل على حجية خبر الواحد تقريران: العلم الإجماليّ، والانسداد.

التقريب الأوّل: العلم الإجماليّ

تعرض له الشيخ الأعظم في الرسائل، وذكره من قبله أيضًا. وهو أنا إذا أفرزنا أخبار الثقات ووضعنا اليد عليها، قطعنا بصدور بعضها؛ إذ لا نحتمل كذب الجميع من جهة العاملين الكميّ والكيفيّ؛ فإنّها نُقلت عن طريق الثقات، وفي الكتب الأساسيّة، ومحصّت وغرّبت. فيكون كل طرف من أطراف هذه الروايات داخلًا في دائرة العلم الإجماليّ. ومقتضى منجزية العلم الإجماليّ مراعاة جميع الأطراف. فلا بدّ من ترتيب الأثر في الأحكام الإلزاميّة. ونحن لا نريد من الحجية إلا هذا المعنى، وهو مراعاة مؤديات الأخبار، بحيث تكون موجبة لدخول التكليف المؤدى في العهدة. وهذا المعنى حاصل بالعلم الإجماليّ.

الاعتراض الأول: اعتراض نقضي ذكره الشيخ الأعظم، وهو أنه كما يوجد علم إجمالي بهذا التصوير في أخبار الثقات، كذلك يوجد علم إجمالي في جميع الأخبار، حتى المرسلة والضعيفة السند؛ إذ نعلم إجمالاً بصدق بعضها. ومقتضى منجزية العلم الإجمالي العمل بجميع هذه الروايات حتى الضعيفة. أفيتلزمون بذلك؟ فهذا منه إلى خطأ هذا التصوير للعلم الإجمالي.

الجواب الأول: أجاب الشيخ والآخوند عن هذا النقض. فقال الآخوند: هناك علم إجمالي في دائرة أوسع، ولكن المورد من انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير، وهذا الانحلال يبتني على وجود شرطين: أن يكون جميع أطراف العلم الإجمالي الصغير بعض لأطراف العلم الإجمالي الكبير. وألا يزيد المعلوم بالإجمالي في الكبير على المعلوم بالإجمال في الصغير. وكلا الشرطين متوفران في المقام.

والشيخ لم يسلم تحقق الشرط الثاني؛ إذ لا دليل على أننا إذا غرضنا النظر عن أخبار الثقات، أحرزنا صدق بعض الأخبار من غير أخبار الثقات. وهذا كاشف عن كون المعلوم بالإجمال في الكبير أكثر منه في الصغير. ومعنى كلامكم عدم إحراز وجود خبر صادق واحد فيما عدا أخبار الثقات.

وقد ذكرنا في محله محاولة لتعميق كلام الآخوند، وهو أنه لا يهم كون بعض الأخبار الضعيفة صادقة، بل المهم ألا يكون هذا البعض موجوداً في أخبار الثقات؛ لأن العلم الإجمالي بلحاظ المؤديات. فإذا فرزنا ما انفردت به الأخبار

الضعيفة من المؤديات، لم نُحرز صدق بعضها. فلا ينفعنا هذا العلم الإجماليّ في خصوص الأخبار الضعيفة.

ويمكن الانتصار للشيخ بأنّ المعلوم بالإجمال في العلم الإجماليّ الصغير قابل للانطباق على أيّ طرف. فتستطيع أن تختار أخبار الثقات، أو نصف أخبار الثقات مع جميع المراسيل، وهكذا. فأيّ هذه المصاديق للعلم الإجماليّ الصغير يوجب انحلال العلم الإجماليّ الكبير؟ اختيار أحدها ترجيح بلا مرجح. فما هو المعين لخصوص أخبار الثقات؟

وهذا إشكال سيّال في جميع موارد انحلال العلم الإجماليّ الكبير بالصغير. **الجواب الثاني:** ما ذكره الشيخ الأعظم من أنّ الغرض من هذا البيان إثبات حجية الخبر. فيُستدل على إثبات الحجية بالعلم الإجماليّ، والحال أنّ قانون منجزية العلم الإجماليّ لا يحقّق عنوان "الحجية" الذي يبحث عنه الأصوليّ؛ لأمرين:

الأوّل: للحجية ركنان: المنجزية والمعدّرية. فكما نطلب في الحجية تنجيز الواقع بالخبر الذي مؤداه إلزاميّ، كذلك نطلب تعذير الواقع إذا كان مؤداه تعذيريّ. والحال أنّ غاية ما تقتضيه الحجية في المقام عنصر المنجزية؛ لأنّ الداخل في العلم الإجماليّ تلك الأخبار التي مؤدياتها إلزاميّة. وأمّا الترخيصية فخارجة عن دائرة العلم الإجماليّ. فلا يثبت عنصر المعدّرية. يأتي الأمر الثاني.

قوله: «بالتقريب الثاني»: هذا بيان للسيرة العقلائية وليس احترازًا.

وثانيًا: لأنّ العمل بأخبار الثقات على أساس العلم الإجمالي إنّما هو من أجل الاحتياط للتكاليف المعلومة بالإجمال. ومن الواضح أنّ الاحتياط لا يسوّغ أن يجعل خبر الثقة مخصّصًا لعامّ أو مقيدًا لمطلق في دليل قطعيّ الصادر؛ فإنّ التخصيص والتقييد معناه رفع اليد عن عموم العام، أو إطلاق المطلق في دليل قطعيّ الصادر ومعلوم الحجّة.

ومن الواضح أنّه لا يجوز رفع اليد عمّا هو معلوم الحجّة إلاّ بحجّة أخرى تخصّصًا أو تقييدًا، فما لم تثبت حجّة خبر الثقة لا يمكن التخصيص بها أو التقييد. فإذا ورد مطلق قطعيّ الصادر يدلّ على الترخيص في اللحوم مثلاً، وورد خبر ثقة على حرمة لحم الأرنب لم يكن بالإمكان الالتزام بتقييد ذلك المطلق بهذا الخبر ما لم تثبت حجّته بدليل شرعي.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ مجموعة العمومات والمطلقات الترخيصية في الأدلّة القطعية الصادر يعلم إجمالاً بطرق التخصيص والتقييد عليها، فإذا لم تثبت حجّة خبر الثقة بدليل خاصّ فسوف لن نستطيع أن نعيّن مواطن التخصيص والتقييد، وهذا يجعلنا لا نعمل بها جميعاً؛ تنفيذًا لقانون تنجيز العلم الإجمالي. وبهذا ننهي إلى طرح إطلاق ما دلّ على حلية اللحوم في المثال، والتقييد

احتياطاً بما دلّ على حرمة لحم الأرنب مثلاً. وهذه نتيجة مشابهة للنتيجة التي ينتهى إليها عن طريق التخصيص والتقيد.

ب- الشكل الثاني للدليل العقلي: ما يسمّى بدليل الانسداد، وهو -لو تمّ- يثبت حجّة الظنّ بدون اختصاصٍ بالظنّ الناشئ من الخبر، فيكون دليلاً على حجّة مطلق الأمارات الظنية، بما في ذلك أخبار الثقات، وقد بُيّن ضمن مقدمات: [١٨٥]

الأولى: أنّنا نعلم إجمالاً بتكاليف شرعية كثيرة في مجموع الشبهات، ولا بدّ من التعرّض لامثالها بحكم تنجيز العلم الإجمالي.

الثانية: أنّه لا يوجد طريق معتبر -لا قطعيّ وجدائيّ ولا تعبدّيّ قام الدليل الشرعيّ الخاصّ على حجّيته- يمكن التعويل عليه في تعيين مواطن تلك التكاليف ومحالّها، وهذا ما يعبر عنه بانسداد باب العلم والعلمي.

الثالثة: أنّ الاحتياط بالموافقة القطعية للعلم الإجماليّ المذكور في المقدّمة الأولى غير واجب؛ لأنّه يؤدّي إلى العسر والحرج؛ نظرًا إلى كثرة أطراف العلم الإجمالي.

الرابعة: أنّه لا يجوز الرجوع إلى الأصول العملية في كلّ شبهةٍ بإجراء البراءة ونحوها؛ لأنّ ذلك على خلاف قانون تنجيز العلم الإجمالي.

الخامسة: أنّه ما دام لا يجوز إهمال العلم الإجمالي، ولا يتيسّر تعيين المعلوم الإجماليّ بالعلم والعلمي، ولا يراد منّا الاحتياط في كلّ واقعة، ولا يسمح لنا بالرجوع إلى الاصول العملية فنحن إذن بين أمرين:

إمّا أن نأخذ بما نظّنه من التكاليف ونترك غيرها، وإمّا أن نأخذ بغيرها ونترك المظنونات. والثاني ترجيح للمرجوح على الراجح، فيتعيّن الأول. وبهذا يثبت حجّة الظنّ بما في ذلك أخبار الثقات.

ونلاحظ على هذا الدليل:

أولاً: أنّه يتوقّف على عدم قيام دليل شرعيّ خاصّ على حجّة خبر الثقة، وإلا كان باب العلميّ مفتوحاً وأمكن بأخبار الثقات تعيين التكاليف المعلومّة بالإجمال، فكأنّ دليل الانسداد يُنتهى إليه حيث لا يحصل الفقيه على أيّ دليل شرعيّ خاصّ يدلّ على حجّة بعض الأمارات الشائعة.

وثانياً: أنّ العلم الإجماليّ المذكور في المقدمة الاولى منحلّ بالعلم [١٨٦] الإجماليّ في دائرة الروايات الواصلة إلينا عن طريق الثقات، كما تقدّم. والاحتياط التامّ في حدود هذا العلم الإجماليّ ليس فيه عسر ومشقّة.

اعترض المصنف على تطبيق قاعدة المنجزية بأنّه لا يُحقق الحجية بالمعنى المطلوب؛ من جهتين. كانت الأولى أنّ غاية ما يثبت هو الحجية من جهة المنجزية، ولا تثبت الحجية من جهة المعدّرية.

ولكنّ هذا الاعتراض الأوّل ليس جوهريّاً؛ لأنّ الطرف الآخر له أن يقول: المهم في حجية خبر الواحد هو إثبات المنجزية، وأمّا المعدّريّة فتثبت بكون الأصل في الأشياء الحلية، أو بالبراءة العقلية، أو بالقرآن، أو بالأخبار المحصّلة للاطمئنان. وإنّما المهم ما يوجب رفع اليد عن القاعدة الأوّليّة، وهو الحجية في جانب المنجزية.

الثاني: غاية ما تقتضيه منجزية العلم الإجماليّ هو العمل بأخبار الثقات من جهة قاعدة الاشتغال والاحتياط في التكاليف المعلومة بالإجمال. وهذا الاحتياط غير ما يُراد ترتيب الآثار عليه بعنوان الحجية. فمن آثار الحجية التخصيص والتقييد. ولا يصح رفع اليد عن العام أو المطلق الحجة إلاّ بخاص أو مقيد حجة. فما لم يثبت كونه حجة لم يمكن رفع اليد به عن العام أو المطلق.

فإذا كان لنا عام أو إطلاق يقول: «كل لحم حلال» أو ﴿أحل لكم صيد البحر﴾، وشككنا في أنّ السمك الذي لا فلس له حرام أكله؟ أم لا؟ ووصلتنا أخبار تقول بحرمته وهي طرف من أطراف العلم الإجماليّ في أخبار الثقات. فمجرد كونه طرفاً في العلم الإجماليّ لا يوجب تقييد أو تخصيص الدليل الأوّل، إلاّ إذا قامت حجة على المخصص. فيكون المورد من الشكّ في التقييد أو

التخصيص. ويُفنيان بأصالة الإطلاق أو أصالة العموم. ويكون الأصل أمانة مُخرجة لهذا الطرف عن طرفيته للعلم الإجمالي. فلا تنفعنا كبرى منجزية العلم الإجمالي.

ولكن قد يُقال: إنما يتمّ التمسك بأصالة العموم أو الإطلاق إذا حصل لنا الشكّ ما لم يحصل لنا علم إجماليّ بسقوط بعضها. فكل عموم ترخيصي يُراد التمسك فيه بأصالة العموم لنفي التخصيص. وعلّمنا الإجماليّ بصدور أحكام إلزاميّة نعلم إجمالاً ببطلان بعض الأصالات التي نتمسك بها؛ للعلم بورود المقيّد أو المخصص قطعاً. فإجراء أصالة العموم أو الإطلاق في جميع الموارد يستلزم العلم بالمخالفة القطعيّة. وإجراؤها في بعض الأطراف دون بعض ترجيح بلا مرجح.

نظير ما إذا قال المولى: «أكرم العالم» وعلّمنا بأنّ زيداً بن عمرو قد خرج أو زيداً بن خالد. لم يمكن التمسك بأصالة الإطلاق.

وقد يُقال: ينحل العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير في دائرة الأصالات. ولسنا بصدد التفصيل فعلاً في هذا الباب.

التقريب الثاني: الانسداد

يُثبت دليل الانسداد حجية مطلق الظن، وخبر الثقة من أحد مصاديق مطلق الظن. وقد ذُكرت خمس مقدمات لدليل الانسداد:

المقدمة الأولى: كل ملتفت إلى وجود شريعة يعلم إجمالاً بوجود تكاليف إلزاميّة في هذه الشريعة؛ إذ لا يُعقل كون أحكام الشريعة ترخيصيّة. وبسبر

الأمارات نعلم أنّ بعضها موافقة للواقع قطعاً. فيحصل علم إجماليّ بوجود تكاليف إلزاميّة في ضمن مجموع الشبهات في الشريعة.

المقدمة الثاني: العلم الإجماليّ الحاصل لا يمكننا امثاله تفصيلاً بعلم ولا بعلميّ؛ إذ لا قطع لنا بهذه التكاليف أو مقدار الجامع، ولم يقدّم علميّ -أي: حجة- حتى نستطيع من خلالها أن نقصر على مقدار قامت عليه الحجة؛ فإنّ عمدة الدليل على الحجية التعبدية هي الروايات، والروايات تتوقف على حجية الخبر الظنيّ، وعلى حجية الظهور، وفي كلا المسألتين مشاكل؛ أمّا حجية خبر الثقة فلائها لم يقدّم عليها دليل. فلا يمكن إحراز الصغرى ووثاقة الراوية؛ لأنّ الوثاقة تثبت بإخبار الرجاليّ. وأمّا حجية الظهور فلائّ المدار فيها على الظهور في زمان النص، ولا طريق إلى إحرازه. وأصالة الثبات أو الاستصحاب القهقرائي غير ثابتان.

فلا يمكن تشخيص المواطن التي علمنا بها إجمالاً.

المقدمة الثالثة: الاحتياط في جميع الشريعة لأجل منجزية العلم الإجماليّ مقطوعة البطلان؛ إمّا للزوم اختلال النظام، وإمّا للزوم العسر والخرج المعلوم رفع الشارع له بالقرآن أو بالارتكاز.

المقدمة الرابعة: لا يمكن إجراء الأصول الترخيصية الثابتة في رتبة سابقة في الأطراف؛ لأنّه رجوع إلى إجراء الترخيص في جميع الشبهات وهو مساوق لإبطال الشريعة.

المقدمة الخامسة: إذا لم تكن الموافقة القطعية، ولم يرض الشارع بالمخالفة القطعية، فلا بد من الموافقة الاحتمالية وترجيح بعض الأطراف على بعض. وبما أنّ هناك تكاليف مظنونة وهناك تكاليف موهومة، حكم العقل بلزوم التنزّل في مراتب الامتثال وترجيح المظنونة على ما عداها؛ إذ ترجيح ما عداها عليها ترجيح للمرجوح على الراجح. فتثبت حجية الظن. ومن الظن أخبار الثقات.

وقد بحثوا أنّ الحجية من باب الحكومة؟ أم من باب الكشف؟
وأنّ المدار في الظنية على المؤدى؟ أم على الطريق؟
الاعتراض الأوّل:

تمننا المقدمة الثانية كبرويّاً، ولكن يمكن المناقشة فيها صغرويّاً. فما الذي يُثبت لنا أنّ هذا الخبر خبر ثقة؟ فمن أين حجية كلام الرجالي في التوثيق والتضعيف؟ هذا إضافة إلى المشاكل التي تحصل في النسخ واختلافاتها، وحجية الظهور في زمان النصّ، وغيرها.

الاعتراض الثاني:

العلم الإجمالي الأوّل منحلّ بالعلم الإجمالي في خصوص أخبار الثقات، ولا يلزم من العمل به العسر والخرج، فتجب موافقته القطعية.
فهذا متوقف على انحلال العلم الإجمالي الكبير بالصغير.

قوله: «مشابهة»:

عبر بالمشاهدة لأنّ هناك آثارًا للحجية، كالفتوى والإسناد إلى الشارع.

وثالثاً: إنّنا إذا سلّمنا عدم وجوب الاحتياط التام -لأنّه يؤدّي إلى العسر والحرّج- فهذا إنّما يقتضي رفع اليد عن المرتبة العليا من الاحتياط بالقدر الذي يندفع به العسر والحرّج، مع الالتزام بوجوب سائر مراتبه؛ لأنّ الضرورات تُقدّر بقدرها، فيكون الأخذ بالمظنونات حينئذٍ باعتباره مرتبةً من مراتب الاحتياط الواجبة. وأين هذا من حجّة الظن؟

اللهمّ إلّا أن يُدعى قيام الإجماع على أنّ الشارع لا يرضى بابتناء التعامل مع الشريعة على أساس الاحتياط، فإذا ضُمَّت هذه الدعوى أمكن أن نستكشف حينئذٍ أنّه جعل الحجّة للظنّ.

وقد تلخّص من استعراض أدلّة الحجّة: أنّ الاستدلال بآية النبأ تامّ، وكذلك بالسنة الثابتة بطريقٍ قطعي، كسيرة المتشرّعة والسيرة العقلائية. [١٨٧]

المرحلة الثانية في تحديد دائرة حجّة الأخبار:

ونأتي الآن إلى المرحلة الثانية في تحديد دائرة هذه الحجّة وشروطها.

والتحقيق في ذلك: أنّ مدرك حجّة الخبر إنّ كان مختصّاً بآية النبأ فهو لا يثبت سوى حجّة خبر العادل خاصّة، ولا يشمل خبر الثقة غير العادل. وأمّا إذا لم يكن المدرك مختصّاً بذلك وفرض الاستدلال بالسيرة والروايات أيضاً

-على ما تقدم- فلا شكّ في وفاء السيرة والروايات بإثبات الحجّية لخبر الثقة؛ ولو لم يكن عادلاً.

ومن هنا قد توقع المعارضة بالعموم من وجهٍ بين ما دلّ على حجّية خبر الثقة الشامل بإطلاقه للثقة الفاسق، ومنطوق آية النبأ الدالّ بإطلاقه على عدم حجّية خبر الفاسق ولو كان ثقة.

وقد يقال حينئذٍ بالتعارض والتساقط والرجوع إلى أصالة عدم حجّية خبر الثقة الفاسق؛ إذ لم يتمّ الدليل على حجّيته.

ولكنّ الصحيح أنّه لا إطلاق في منطوق الآية الكريمة لخبر الثقة الفاسق؛ لأنّ التعليل بالجهالة يوجب اختصاصه بموارد يكون العمل فيها بخبر الفاسق سفاهةً، وهذا يختصّ بخبر غير الثقة، فلا تعارض إذن، وبذلك يثبت حجّية خبر الثقة دون غيره.

وهل يسقط خبر الثقة عن الحجّية إذا وجدت أمانة ظنيّة نوعية على كذبه؟ وهل يرتفع خبر غير الثقة إلى مستوى الحجّية إذا توفّرت أمانة من هذا القبيل على صدقه؟ فيه بحث وكلام، وقد تقدّم موجز عن تحقيق ذلك [١٨٨] في الحلقة السابقة.

ولا شكّ في أنّ أدلّة حجّية خبر الثقة والعدل لا تشمل الخبر الحدسيّ المبنيّ على النظر والاستنباط، وإنّما تختصّ بالخبر الحسيّ المستند إلى الإحساس

بالمدلول، كالأخبار عن نزول المطر، أو الإحساس بآثاره ولوازمه العرفية، كالأخبار عن العدالة.

وعلى هذا فقول المفتي ليس حجة على المفتي الآخر بلحاظ أدلة حجية خبر الثقة؛ لأنّ إخباره بالحكم الشرعيّ ليس حسّيّا، بل حدسيّا واجتهاديّا. نعم، هو حجة على مقلّديه بدليل حجية قول أهل الخبرة والذكر.

ومن أجل ذلك يقال بأنّ الشخص إذا اكتشف بحدسه واجتهاده قول المعصوم عن طريق اتّفاق عددٍ معيّنٍ من العلماء على الفتوى، فأخبر بقول المعصوم استنادًا إلى اتّفاق ذلك العدد لم يكن إخباره حجة في إثبات قول المعصوم؛ لأنّه ليس إخبارًا حسّيّا عنه، وإنّما يكون حجة في إثبات اتّفاق ذلك العدد من العلماء على الفتوى - إذا لم يعلم منه التسامح عادةً في مثل ذلك -؛ لأنّ إخباره عن اتّفاق هذا العدد حسّي، فإن كان اتّفاق هذا العدد يكشف في رأيها عن قول المعصوم استكشافه، وإلا فلا.

وعلى هذا الأساس نعرف الحال في الإجماعات المنقولة؛ فإنّه كان يقال عادةً: إنّ نقل الإجماع حجة في إثبات الحكم الشرعيّ؛ لأنّه نقل بالمعنى لقول المعصوم وإخبار عنه.

وقد اعترض على ذلك المحقّقون المتأخّرون بأنّه: ليس نقلًا حسّيّا لقول المعصوم، بل هو نقل حدسيّ مبنيّ على ما يراه الناقل من كشف اتّفاق

الفتاوى [١٨٩] التي لاحظها عن قول المعصوم، فلا يكون حجة في إثبات قول المعصوم، بل في إثبات تلك الفتاوى فقط.

الاعتراض الثالث:

الاعتراض الثالث الذي ذكره المصنف على دليل الانسداد أننا إذا سلمنا عدم إمكان الاحتياط في هذا العلم الإجمالي لأجل العسر والخرج فإن غاية ما يقتضيه دليل العسر والخرج هو أنه يرتفع وجوب الاحتياط بمقدار لا يقع معه المكلف في العسر والخرج؛ لأن العنوان الذي اقتضى جواز الاقتحام حيثية العسر والخرج. فما يكون زائداً على ذلك يجب فيه الاحتياط.

وفرق بين دعوى حجية الظن وبين وجوب الاحتياط فيما زاد على مقدار العسر والخرج؛ لأن وجوب الاحتياط فيما زاد على العسر والخرج قد يوجب وجوب الاحتياط في تمام المظنونات وتمام المشكوكات وبعض الموهومات؛ فإنه لا يجب الاحتياط بلحاظ حيثية العسر والخرج. فإن كان العسر يندفع بعدم امتثال خمسين تكليفاً مثلاً، ودار بين المظنونات والموهومات اختار خمسين موهوماً، وتبقى باقي المظنونات والمشكوكات والموهومات. وهكذا قد نحتاج إلى التفصيل في المظنونات.

ففرق بين دعوى حجية الظن الكلية، وبين عدم وجوب الاحتياط فيما زاد على العسر والخرج. والمدار على العسر والخرج الشخصيين فيختلف باختلاف المكلفين.

وهذا لا يساوق استنتاج كبرى كلية وهي أنّ كلّ ظنّ حجّة؛ فإنّ النسبة بين هذه النتيجة وبين العسر والخرج هو العموم والخصوص من وجه. وهناك بحث في الكفاية حول جريان دليل العسر والخرج في موارد العلم الإجماليّ. فاستشكل جريانه الآخوند. فيجب الاحتياط التام حتى على استلزام العسر والخرج. وأمّا إنّ كان دليل العسر والخرج حاكمًا على التكاليف المعلومة بالإجمال لم يجب الاحتياط حتى بمرتبة ناقصة، خلافًا للشيخ الأعظم.

تحديد دائرة حجية الأخبار:

هنا أربع مراحل:

المرحلة الأولى:

ما أردنا إثباته في المرحلة السابقة هو حجية خبر الواحد في الجملة. والآن نريد أن نستظهر من الأدلة أنّ الحجة هو خبر العادل؟ أم يشمل خبر غير العادل المتحرز عن الكذب؟

فإذا لاحظنا آية النبأ كان غاية ما يستفاد منها حجية خبر العادل غير الفاسق؛ لأنّ مفهوم آية النبأ أنّ الفاسق إذا لم يجئ بالنبأ فلا تتبين. ومصدق عدم مجيء الفاسق مجيء العادل. ولعله لأجل هذا ذهب جمع كالشهيد الثاني والعلامة إلى حجية خبر العادل.

وإذا لاحظنا الروايات الخاصة كان المدار على الوثاقة والتحرز عن الكذب. وكذا السيرة؛ لأنّ المشرعة يبنون على العمل بخبر الثقة والاحتراز عن الكذب. والسيرة العقلائية أوضح.

هذا. ولكنّ ما أفاده المصنف في صدر كلامه من أنّ غاية ما نستفيد من آية النبأ هي حجية خبر العادل محل تأمل - كما سيأتي في كلامه-؛ لأنّه مبني على إرادة الفسق الشرعيّ لا الفسق الخبريّ بمعنى عدم الوثاقة. وقد ذكر المصنف في تقريراته^١ أنّ المراد بالفسق ليس الشرعيّ، بل المرتبط بمقام نقل الخبر -أي: الفسق اللساني-؛ لنكات:

الأولى: مناسبات الحكم والموضوع؛ لأنّها تحكم بأنّ محلّ الثبّت في الخبر من حيث إنّّه خبر هو الثبّت في كونه متحرّزاً عن الكذب، لا عن الغيبة مثلاً. وهذه ارتكازات عرفية ومناسبات تتدخل في تشكيل الظهور النهائيّ.

الثانية: حمل الآية على الفسق الشرعي متوقف على ثبوت اصطلاح في زمان نزول الآية. ولم يثبت اصطلاح متشعري لكلمة الفاسق، بل المراد به معناه اللغويّ وهو الانحراف. والظاهر أنّ الانحراف في مقام نقل الخبر هو الانحراف اللسانيّ.

الثالثة: تعليل الآية وجوب الثبّت بالإصابة بالسفاهة يقتضي كون المدار على صدق كونه اتباعاً للسفاهة. والاعتماد على خبر الثقة المتحرّز عن الكذب ليس اعتماداً على الجهالة. ولا أقلّ من احتمال قرينية ما ذكرنا، فلا نُحرز ظهورها في الفسق الشرعيّ.

المرحلة الثانية:

^١ البحوث: ج ٤: ص ٤٢٤

قد يُقال بحصول المعارضة بين منطوق آية النبأ وبين باقي الأدلة؛ لأنّ النسبة بينهما العموم والخصوص من وجه؛ فمنطوق آية النبأ يدلّ على أنّ كلّ خبر لفاسق ليس بحجة، سواء كان ثقة أم لا. وباقي الأدلة تقول: كلّ خبر ثقة حجة سواء كان فاسقاً أم عادلاً. والنسبة بين الدليلين العموم والخصوص من وجه. فافتراق المنطوق عن باقي الأدلة في الفاسق غير الثقة. وافتراق باقي الأدلة عن المنطوق في خبر العادل. ويشتركان في خبر الثقة الفاسق. فقد يُقال بالتساقط. والأصل عدم الحجية للعموم الفوقاني.

وأجاب المصنف بأنّ هذا التصوير مبني على إطلاق المنطوق لخبر الثقة. والصحيح أنّه لا إطلاق في منطوق الآية لخبر الثقة الفاسق؛ لمكان التعليل بالإصابة بالجهالة، وهو يوجب اختصاص المنطوق بموارد يكون العمل بعمل الفاسق سفاهةً، وهو مورده غير الثقة.

ولكنّ هذا الجواب رفع للإشكال من أصله؛ حيث يجعل مفاد آية النبأ كباقي الأدلة حجية خبر الثقة. والمستشكل افترض الإطلاق فيها.

فينبغي الجواب بناء على دعوى الإطلاق أنّ هذا الإطلاق لا يمكن العمل به؛ لأنّ السيرة التشريعية تكشف عن عدم إرادة هذا الإطلاق، والسيرة العقلائية لا يصلح الإطلاق للردع عنه. بل احتفاف الإطلاق بالسيرة مانع من انعقاد الإطلاق.

المرحلة الثالثة:

الأدلة تثبت حجية الخبر الحسي، لا الحدسي. وأمّا الحدسي فيحتاج إلى حجية قول الخبر للسيرة العقلائية، أو لقوله -تعالى-: ﴿فاسألوا أهل الذكر﴾.

المرحلة الرابعة:

إذا أعمل الفقيه اجتهاده وحدسه وأفتى لأجل الإجماعات لم يكن إخباره بالفتوى حجة، وأمّا إخباره بالإجماعات فحجة.

قوله: «أنّ نستكشف حينئذ أنّه جعل الحجية للظن»:

هذا انسداد بناء على الكشف، والفرق بينه وبين الانسداد بناءً على الحكومة أنّ المبني على الحكومة هو إدراك العقل بحكم عقليّ أنّ الظنّ مما ينبغي فعله، ولا يدعي أنّ الشارع جعل الحجية للظنّ. والمبني على الكشف هو استلزام دليل الانسداد لجعل الشارع الحجية لمطلق الظن.

قوله: «وقد يقال حينئذٍ بالتعارض والتساقط»:

إذا لم نقل بتقديم الإطلاق الكتابي.

قوله: «وبذلك يثبت حجية خبر الثقة دون غيره»:

وبعضهم جعل القسمة ثلاثية وأدخل احتمال حجية الخبر الموثوق.

قوله: «وهل يسقط خبر الثقة عن الحجية»:

بحث في التقارير هذا المطلب،^١ وقد اختار هناك أن خبر الثقة لا يصح العمل به مع وجود أمانة أقوى كاشفية منه. ولكنه لم يقبل الجابرية، خلافاً للسيد الخوئي حيث قال بعدم الجابرية ولا الكاسرية، وخلافاً لمثل النائني القائل بالجابرية والكاسرية.

٢٠٧- دائرة حجية الأخبار ٢

١٠/٣/١٤٤٢ - الأربعاء

حجية الخبر مع الوسطة:

ولا شك في أنّ حجية الخبر تتقوم بركنين:

أحدهما: بمثابة الموضوع لها، وهو نفس الخبر.

والآخر: بمثابة الشرط، وهو وجود أثر شرعيّ لمدلّول الخبر؛ لوضوح أنّه إذا لم يكن لمدلّوله أثر كذلك فلا معنى للتعبّد به وجعل الحجية له.

والحجية متأخّرة رتبةً عن الخبر تأخّر الحكم عن موضوعه، وعن افتراض أثر شرعيّ لمدلّول الخبر تأخّر المشروط عن شرطه.

وعلى هذا الأساس قد يستشكل في شمول دليل الحجية للخبر مع الوسطة وتوضيح ذلك أنّا إذا سمعنا زارة ينقل عن الإمام أنّ السورة واجبة أمكننا التمسك بدليل الحجية بدون شك؛ لأنّ كلا الركنين ثابت، فإنّ خبر زارة

^١ البحوث: ج ٤: ص ٤٢٦

ثابت لدينا وجداناً بحسب الفرض، ومدلوله ذو أثرٍ شرعي؛ لأنّه يتحدّث عن وجوب السورة، وأما إذا نقل شخص عن زرارة الكلام المذكور فقد يتبادر إلى الذهن أنّنا نتمسّك بدليل الحجّية أيضاً، وذلك بتطبيقه على الشخص الناقل عن زرارة أوّلاً؛ فإنّ إخباره ثابت لنا وجداناً، وعن طريق حجّيته يثبت لدينا خبر زرارة، كما لو كنّا سمعنا منه، وحينئذٍ نطبّق دليل الحجّية على خبر زرارة لإثبات كلام الإمام.

ولكن قد استشكل في ذلك، وقيل بأنّ تطبيق دليل الحجّية على هذا الترتيب مستحيل، وبيان الاستحالة بتقريبين:

الأول: إنّهُ يلزم منه إثبات الحكم لموضوعه، مع أنّ الحكم متأخّر رتبةً عن [١٩٠] موضوعه؛ وذلك لأنّ خبر زرارة لم يثبت إلّا بلحاظ دليل الحجّية، مع أنّه موضوع للحجّية المستفادة من ذلك الدليل، وهذا معنى إثبات الحكم لموضوعه.

الثاني: إنّهُ يلزم منه اتّحاد الحكم مع شروطه على الرغم من تأخّر الحكم رتبةً عن شرطه؛ وذلك لأنّ حجّية خبر الناقل عن زرارة مشروطة بوجود أثرٍ شرعيٍّ لما ينقله هذا الناقل، وهو إنّما ينقل خبر زرارة، ولا أثر شرعيّاً لخبر زرارة إلّا الحجّية، فقد صارت الحجية محقّقة لشرط نفسها.

وجواب كلا التقريبين أنّ حجّية الخبر مجعولة على نهج القضية الحقيقية على موضوعها وشرطها المقدّر الوجود، وفعلية الحجّية المجعولة بفعلية الموضوع

والشرط المقدّر، وتعدّد الحجّة الفعلية بتعدّدهما، كما هو الشأن في سائر الأحكام المجعولة على هذا النحو.

وعليه فنقول: إنّهُ توجد في المقام حجّتان: الأولى حجّة خبر الناقل عن زرارة، والثانية حجّة خبر زرارة. وما هو الموضوع للحجّة الثانية - وهو خبر زرارة - لم يثبت بالحجّة الثانية، بل بالحجّة الأولى، فلا يلزم المحذور المذكور في التقريب الأول. كما أنّ الشرط المصحّح للحجّة الأولى - وهو الأثر الشرعي - يتمثّل في الحجّة الثانية لا في الحجّة الأولى، فلا يلزم المحذور المذكور في التقريب الثاني.^١

حجية الخبر مع الواسطة:

يقع البحث في شمول دليل الحجية للإخبار مع الواسطة؛ فإنّ الخبر تارة يكون خبراً مباشراً - كما إذا سمع زرارة الإمام عليه السلام ونقله إلى شخص معاصر له مباشرة - وأخرى يكون بواسطة - كما إذا نقل إلينا من نقل إليه زرارة كلام الإمام عليه السلام - فالإخبار المباشر بالنسبة إلينا خبر من نقل عن زرارة، وأمّا خبر زرارة فبواسطة. فوقع الكلام في حجية الخبر مع الواسطة. لم يتوقف أحد في شمول دليل الحجية له، وإنّما البحث فيه نظريّ؛ لوجود شبهات في المقام. فنقول:

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٨٩ - ١٩٠

الحجية من الأحكام الشرعية الوضعية، وكل حكم شرعي صادر من الشارع يتقوم بركنين:

الركن الأول: وجود الموضوع؛ إذ لا معنى لحكم بلا موضوع. وموضوع الحجية نفس خبر الثقة -بناءً على ما تقدم-.

الركن الثاني: الأثر الشرعيّ لشمول دليل الحجية والتعبد بالحجية، وهو بمثابة الشرط. ولو لم يكن لمدلول الخبر أثر شرعيّ لما قبل التعبد.

ومن الواضح أنّ نسبة الركنين إلى الحجية نسبة التأخر؛ لأنّ الحجية حكم والحكم يتأخر عن موضوعه وشرطه.

فهل يتوفر الركنان في الإخبار بلا واسطة وفي الإخبار مع الواسطة؟

أمّا الإخبار بلا واسطة فالركن الأوّل ثابت بالوجدان في رتبة سابقة على الحكم. والركن الثاني ثابت؛ لأنّ التعبد بمدلول كلام زرارة له أثر؛ إذ هو حكم شرعيّ. فتحقق شرط الحجية. وهذا الشرط ثابت في رتبة سابقة على دليل الحجية.

فلا مشكلة من هذه الجهة. وإنّما المشكلة في موارد الإخبار مع الواسطة؛ لأنّ الصياغة البدوية لتطبيق دليل الحجية في الخبر بواسطة هي أن يُقال: لنا ناقل عن زرارة ولنا قول زرارة الحاكي قول المعصوم -عليه السلام-. ولا بد من تطبيق دليل الحجية مرة على قول الناقل ومرة على قول زرارة. ولكن هنا اعتراضان على هذه الصياغة:

الاعتراض الأول: شمول دليل الحجية للإخبار مع الواسطة يستلزم إيجاد الحكم لموضوعه. وإيجاد الحكم لموضوعه مستحيل.

بيانه أنا إذا أردنا تطبيق دليل الحجية، فنطبّقه أولاً على الناقل لنا مباشرة، وبه يثبت لنا خبر وزارة. فخير وزارة يثبت بالتعبد بحجية خبر الناقل لنا. فالحجية هي التي أثبتت لنا خبر وزارة.

وفي طول ذلك نريد شمول دليل الحجية لخبر وزارة الثابت بدليل الحجية. فيُراد جعل خبر وزارة موضوعاً للحكم بالحجية. وبهذا اللحاظ الثاني يكون خبر وزارة موضوعاً للحجية.

فبلحاظ المقدمة الأولى أثبتت الحجية خبر وزارة، وبلحاظ المقدمة الثانية خبر وزارة موضوع للحجية. ويلزم من ذلك أنّ الحكم -وهو الحجية- يولّد الموضوع، ثم يشمل.

ويلزم من هذا التقدم والتأخر معاً للموضوع والتقدم والتأخر معاً للحكم؛ لأنّ خبر وزارة بلحاظ المقدمة الأولى متأخر عن الحجية، وبلحاظ المقدمة الثانية متقدم على الحجية.

فيستحيل توليد الحكم لموضوعه.

ومصب هذا الاعتراض هو الركن الأول لجميع السلسلة ما عدا الناقل لنا؛ لأنّ موضوع الحجية بالنسبة إليه ثبت بالوجدان لا بالحجية. فمصب الاعتراض الأول كل خبر ثبت بالتعبد، وهو ما عدا الأول بالنسبة إلينا.

لو شمل دليل الحجية للخبر مع الواسطة، للزم اتحاد المشروط والشرط. والتالي باطل.

بيانه أنّا إذا وضعنا اليد على الناقل لنا كان شمول دليل الحجية له مشروطاً بوجود أثر شرعيّ له. ولا أثر شرعيّاً لشمول دليل الحجية له إلا شمول الحجية لخبر زرارة. فيلزم كون الأثر الحجية، والحكم الثابت الحجية، فيتحد الأثر والحكم. وهو واضح البطلان.

ومصب هذا الاعتراض هو الركن الثاني للناقلين في السلسلة إلا الناقل المباشر عن الإمام -عليه السلام-. فينصب على الواسطة التي بين الناقل بنا وبين زرارة مثلاً.

فمن وقع فيما بين الحاشيتين يرد عليه الإشكالات، والناقل عن الإمام يرد عليه خصوص الإشكال الأوّل.

جواب الاعتراضين: صوّر الاعتراضان المطلب بأنّ لنا شيء واحد يسمى بالحجية ولا تكثر فيها. والحال أنّ الحجية حكم شرعي صادر من الشارع على الموضوع وقد تقدم في أول الكتاب أنّ الأحكام مجعولة على نهج القضية الحقيقية على موضوعها وشرطها -أي: الموضوع بالمعنى الأعم-. فمفاد دليل الحجية أنّ الموضوع -وهو خبر الثقة- متى تحقق ثبتت الحجية الفعلية. فهناك حجيات عديدة عدد الموضوعات والآثار. ولكل حجية انحلالية موضوع وأثر. وبناء على هذا ينحل الاعتراضان؛

أمّا الأوّل فلأنّ دليل الحجية له إطلاق للناقل عن زرارة، وله إطلاق بالنسبة إلى زرارة. فإذا وضعنا اليد على الناقل لنا فالثابت الحجية الأولى التي موضوعها ثابت بالوجدان. وبشمول الحجية الأولى لموضوعها تولّد لنا موضوع جديد وهو خبر زرارة الذي لم يكن ثابتاً سابقاً. وهذا الموضوع ثبت بالتعبد وشمله إطلاق جديد لدليل الحجية، وهي الحجية الثانية. فما تولد من الحجية الأولى خبر زرارة الذي ليس هو موضوعاً للحجية الأولى. بل موضوع لحجية أخرى. فلم تولّد الحجية الأولى موضوعها، كما لم تولّد الثانية موضوعها. فالمعترض لم يلاحظ المسألة انحلالية، والحال أنّها انحلالية. فإذا تعدد الموضوع حصل الانحلال الأفرادي، وإذا تعدد أثر الموضوع حصل الانحلال الأحوالي.

وأمّا الثاني فلأنّ دليل الحجية له إطلاق لخبر الناقل، وأثر هذه الحجية ثبوت الحجية الثانية. فلا يلزم اتحاد الشرط مع مشروطه واتحاد الحكم مع أثره. فإذا تعدد الموضوع حصل الانحلال الأفرادي، وإذا تعدد أثر الموضوع حصل الانحلال الأحوالي.

٢٠٨ - التسامح في أدلة السنن

١٤٤٢/٣/١١ - الخميس

قاعدة التسامح في أدلة السنن:

ذكرنا: أنّ موضوع الحجّة ليس مطلق الخبر، بل خبر الثقة على تفصيلات متقدمة، ولكن قد يقال في خصوص باب المستحبات، أو الأحكام غير الإلزامية عمومًا: إنّ موضوع الحجّة مطلق الخبر ولو كان ضعيفًا؛ استنادًا إلى روايات دلت على أنّ من بلغه عن النبي ثواب على عمل فعمله كان له مثل ذلك وإن كان النبي [١٩١] لم يقله، كصحيحة هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من سمع شيئًا من الثواب على شيء فصنعه كان له أجره وإن لم يكن على ما بلغه».

بدعوى أنّ هذه الروايات تجعل الحجّة لمطلق البلوغ في موارد المستحبات.

والتحقيق: أنّ هذه الروايات فيها - بدوًا - أربعة احتمالات:

الأول: أن تكون في مقام جعل الحجّة لمطلق البلوغ.

الثاني: أن تكون في مقام إنشاء استحباب واقعي نفسي على طبق البلوغ بوصفه عنوانًا ثانويًا.

الثالث: أن تكون إرشادًا إلى حكم العقل بحسن الاحتياط واستحقاق المحتاط للشواب.

الرابع: أن تكون وعدًا مولويًا لمصلحة في نفس الوعد، ولو كانت هذه المصلحة هي الترغيب في الاحتياط باعتبار حسنه عقلاً.

والفارق بين هذه الاحتمالات الأربعة من الناحية النظرية واضح، فالاحتمال الثالث يختلف عن الباقي في عدم تضمّنه إعمال المولوية بوجه، والاحتمالان الآخران يختلفان عن الأوّلين في عدم تضمّنهما جعل الحكم، ويختلف الأول عن الثاني - مع اشتراكهما في جعل الحكم - في أنّ الحكم المجعول على الأول ظاهري، وعلى الثاني واقعي.

وأما الأثر العمليّ لهذه الاحتمالات فهو واضح أيضًا، إذ لا يبرّر الاحتمالان الآخران الإفتاء بالاستحباب، بينما يبرّر الاحتمالان الأوّلان ذلك. [١٩٢] ولكن قد يقال - كما عن السيّد الأستاذ -: إنّ لا ثمرة عملية يختلف بموجبها الاحتمالان الأوّلان؛ لأنّهما معًا يسوّغان الفتوى بالاستحباب، ولا فرق بينهما في الآثار.

ولكنّ التحقيق: وجود ثمراتٍ عمليةٍ يختلف بموجبها الاحتمال الأول عن الاحتمال الثاني، خلافًا لما أفاده - دام ظلّه - ونذكر فيما يلي جملةً من الثمرات:

الثمرة الأولى: أن يدلّ خبر ضعيف على استحباب فعلٍ، وخبر ثقةٍ على نفي استحبابه. فإذا بني على الاحتمال الأول وقع التعارض بين الخبرين؛ لحجية كلٍّ منهما - بحسب الفرض - ونظرهما معًا إلى حكمٍ واقعيٍّ واحدٍ إثباتًا ونفيًا. وإذا بني على الاحتمال الثاني فلا تعارض؛ لأنّ الخبر الضعيف الحاكي عن الاستحباب لا يثبت مؤداه ليعارض الخبر النافي له، بل هو بنفسه يكون موضوعًا لاستحبابٍ واقعيٍّ مترتبٍ على عنوان البلوغ، والبلوغ محقق، وكونه معارضًا لا ينافي صدق عنوان البلوغ، فيثبت الاستحباب.

الثمرة الثانية: أن يدلّ خبر ضعيف على وجوب شيء، فعلى الاحتمال الثاني لا شكّ في ثبوت الاستحباب؛ لأنّه مصداق لبلوغ الثواب على عمل، وأما على الاحتمال الأول فلا يثبت شيء؛ لأنّ إثبات الوجوب بالخبر الضعيف متعذر؛ لعدم حجّيته في إثبات الأحكام الإلزامية، وإثبات الاستحباب به متعذر أيضًا؛ لأنّه لا يدلّ عليه. فكيف يكون طريقًا وحجّةً لإثبات غير مدلوله؟ وإثبات الجامع بين الوجوب والاستحباب به متعذر أيضًا؛ لأنّه مدلول تحليليّ للخبر، فلا يكون حجّةً لإثباته عند من يرى - كالسيد الأستاذ - أنّ حجّية الخبر في المدلول التحليلي [١٩٣] متوقّفة على حجّيته في المدلول المطابقيّ بكامله.^١

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٩٠-١٩٣

التسامح في أدلة السنن

تقدم أنّ موضوع الحجية ليس مطلق الخبر. ولكن ادعي حجية مطلق الخبر في باب المستحبات، أو المستحبات والمكروهات؛ لورود روايات في ذلك جمعها صاحب الوسائل في الباب الثامن عشر من أبواب مقدمات العبادات.^١ ومن أهم هذه الأخبار: «من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له أجره وإن لم يكن على ما بلغه».

الوجوه المحتملة في روايات الباب:

في الاستفادة من هذه الأدلة عدة وجوه نذكر أربعة منها:

الوجه الأول: الروايات في مقام إعمال الملوئية، وفي مقام إنشاء حكم، والحكم المنشأ هو الحجية التي هي حكم ظاهري وضعي؛ لأنّ المولى رأى مطلق الخبر حافظاً لملاكه الأهم.

الوجه الثاني: في مقام إعمال الملوئية، وفي مقام إنشاء حكم واقعي نفسي لا ظاهري، وهو الاستحباب، بلحاظ طروء عنوان ثانوي، وهو بلوغ الثواب. فإذا جاءت رواية ضعيفة على استحباب تسريح الشعر عند الصلاة، فهي ليست بحجة، ولا يمكن التمسك بها لإثبات استحباب تسريح الشعر بعنوانه الأولي. بل بلوغ الثواب يوجب تعنون التسريح بعنوان ثانوي، وهذا الفعل بلحاظ عنوانه الثانوي يكون مستحباً نفسياً، أمّا أنّه استحباب واقعي فلائنه

^١ وسائل الشيعة: ج ١: ص ٨٠.

لم يؤخذ في موضوعه الشكّ، وأمّا أنّه نفسي فلاّنه ليس حكمًا مشرّعًا لأجل حفظ ملاك في غيره. بل لأجل ملاك في الفعل بلحاظ طروء العنوان الثانوي. والفقيه يستطيع أن يُفتي بالاستحباب للفعل بلحاظ عنوانه الثانويّ، لا الأوّل. فالفقيه يفتي بالاستحباب في الأول لقيام الحجّة، ولكن يقول: غاية ما ثبت لي حكم ظاهريّ. وأمّا على الثاني فلا دليل على استحباب الفعل بعنوانه الأوّل. بل بلحاظ تعنونه بالعنوان الثانويّ.

الوجه الثالث: ليس المولى في مقام إعمال الملوّيّة، بل الروايات ترغب صادر من المولى بما هو عاقل، ويُرشّد إلى ارتكاز عقلائي ونكته عقلية؛ لأنّ العقل قبل ورود الروايات يُدرك أنّ الاحتياط تجاه تكاليف المولى وتحصيل محبوه ومُرادّه - وإنّ لم يكن لازماً - حسنٌ. فإذا جاءت رواية ضعيفة تدل على استحباب تسريح الشعر احتملنا تعلق طلب المولى وإرادته له. والتصدي للجري العملي عليه من أوضح مصاديق الانقياد، بل قيل: هو أقوى عبودية من مورد العلم. فليست الروايات إلا مرشدة إلى حسن الانقياد. وعلى هذا المسلك لا يستطيع الفقيه أن يُفتي بالاستحباب.

الوجه الرابع: ليس المولى في مقام الإرشاد والتنبيه إلى مرتكز عقلي، بل في مقام الملوّيّة. غايته أنّ الملوّيّة هنا ليست بلحاظ أنّه تصدّى لجعل حكم إنشائي اعتباريّ هو الحجية، أو الاستحباب النفسيّ. بل المولى وعد في مقام الملوّيّة، ورأى وجود المصلحة في نفس الوعد. ومتعلق الوعد إعطاء ثواب بلغ

العبد. فالروايات تدلّ شيئاً زائداً على ما يُدرّكه العقل؛ لأنّ العقل يُدرّك ثواب الانقياد.

والمصنف لم يدخل في البحث التفصيلي، واقتصر على ذكر الوجوه. وإنّما فصل في تقريراته.^١ وكذا فصل السيد الخوئي في المطلب.^٢

الثمرات المترتبة على فرق الوجهين الأولين:

قد يُقال - كما قال السيد الخوئي - لا ثمرة عملية على التفريق بين الاحتمالين الأولين؛ لأنّ الفقيه يريد دليلاً يُفتي بالاستحباب استناداً إليه، وهو ممكن في الأولين بلا فرق، فلا حاجة إلى البحث عن الصحيح من الاحتمالين.

الثمرة الأولى: إذا جاءنا خبر ضعيف يدل على استحباب فعل - كالخضاب يوم الجمعة -، وجاءنا خبر ثقة يدل على نفي استحبابه - ولو بمدلوله الالتزامي - كأن يكون دالاً على الوجوب، فهو حينئذٍ نافٍ للاستحباب بمدلوله الالتزامي -،

فعلى الاحتمال الأوّل يقع التعارض بين الدليلين؛ لأنّ الدليل الأوّل المثبت للاستحباب حجة، والدليل الثاني النافي للاستحباب حجة أيضاً، كأَيّ دليلين متعارضين يكشف كل منهما عن وعاء الجعل. فلا يستطيع الفقيه أن يُفتي باستحباب الخضاب يوم الجمعة.

^١ المباحث: ج ٣: ص ٤٩٨-٥٥٢

البحوث: ج ٥: ص ١٢١

بحوث حسن عبد الساتر: ج ١١: ص ٣٧٢-٤١٠

^٢ الموسوعة: ج ٤٧: ص ٣٦٨

وعلى الاحتمال الثاني لا تعارض بين الدليلين؛ لأنّ مدلول الدليل النافي للاستحباب هو أنّ الفعل بما هو ليس مصبًا للاستحباب الشرعيّ. ومدلول الدليل المثبت أنّ الفعل مستحبّ لطوء عنوان ثانوي عليه. فيمكن للفقيه الاستحباب الواقعي بلحاظ تعنونه بالعنوان الثانوي. ولا منافاة بين عدم استحباب الفعل بعنوانه الأولي وبين استحبابه بعنوانه الثانويّ. فلا تنافي بين الدليلين على الاحتمال الثاني.

فإن قلت: بعد حصول المعارضة ترفع المعارضة عنوان البلوغ،

قلنا أوّلاً: لا معارضة حتى تكون سبباً لسلب العنوان،

وقلنا ثانياً وتنزّلاً: لا تنفي المعارضة صدق البلوغ. فإذا قيل: «يعطي الأمير الهدية اليوم في مجلسه» وقيل: «لا يعطي الأمير الهدية اليوم في مجلسه»، صدق أن يُقال -مع وجود المعارضة بين الخبرين-: بلغني أنّ الأمير يعطي الهدية في مجلسه. فالبلوغ يثبت بالوجدان، والأثر مترتب على البلوغ.

الثمرة الثانية: إذا دل الخبر الضعيف على وجوب شيء - كما دل على وجوب العقيقة وما دل على وجوب الإقامة - كان له مدلولان: مطابقيّ، وهو الوجوب، والتزاميّ، وهو الثواب. فيصدق عنوان بلوغ الثواب بلحاظ مدلوله الالتزاميّ. وهو موضوع الاستحباب بناء على المحتمل الثاني. فيستطيع الفقيه أن يُفتي بالاستحباب. ولكن بناء على المحتمل الأوّل لا يُثبت الوجوب، ولا الاستحباب، ولا الجامع بينهما؛

أمّا الوجوب فلأنّ الخبر الضعيف ليس حجة في الأحكام الإلزاميّة،

وأما الاستحباب فلا نّ غاية ما تقتضيه قاعدة التسامح بناء على الاحتمال الأول هي توسيع دائرة الحجية، ولكن الرواية لا تدل على الاستحباب، فكيف يُستدلّ بها على الاستحباب وهي لا تدلّ عليه؟
وأما الجامع ففي تقريب استفادته من الخبر وجهان:

الأول: الوجوب مركب من طلب وإرادة لزوميّة، والدليل يدل بالمطابقة على الوجوب، فيدل بالتضمن على جزئه وهو الطلب. وإذا دل على الطلب استطاع الفقيه أن يعتمد على هذا المدلول التضمنين للإفتاء بالمطلوبيّة.
الثاني: الوجوب بسيط، غايته أن الطلب مدلول التزامي.

فالطلب على كلا التقريبين مدلول تحليلي،
ولكن يُجاب عنه بسقوط المدلول التحليلي -تضمنيًا كان أم التزاميًا- بسقوط المدلول المطابقي، خصوصًا بناء على مسلك السيد الخوئي؛ لأنّه قال بالبساطة، وقال بسقوط المدلول الالتزامي بعد سقوط المدلول المطابقي خلافًا للنائبي.

فعلى المسلك الثاني يمكن الإفتاء بالاستحباب، خلافًا للمسلك الثاني.

قوله: «على طبق البلوغ»:

ظاهره أنّه حيثية تعليليّة.

٢٠٩- التسامح في أدلة السنن ٢ - حجية الظهور

١٤٤٢/٣/١٣ - السبت

الثمرة الثالثة: أن يدلّ خبر ضعيف على استحباب الجلوس في المسجد إلى طلوع الشمس -مثلاً- على نحو لا يفهم منه أنّ الجلوس بعد ذلك مستحبّ، أو لا.

فعلى الاحتمال الأول يجري استصحاب بقاء الاستحباب، وعلى الثاني لا يجري؛ لأنّه مجعول بعنوان ما بلغه ثواب عليه، وهذا مقطوع الارتفاع؛ لا اختصاص البلوغ بفترة ما قبل الطلوع.

ومهما يكن فلا شكّ في أنّ الاحتمال الأول مخالف لظاهر الدليل كما تقدم في الحلقة السابقة، فلا يمكن الالتزام بتوسعة دائرة حجّة الخبر في باب المستحبّات. [١٩٤-١٩٥]

الدليل الشرعي

حجّة الظهور

أقسام الدلالة.

دليل حجّة الظهور.

تشخيص موضوع الحجّة.

التفصيلات في الحجّة. [١٩٦-١٩٧]

أقسام الدلالة:

الدليل الشرعيّ قد يكون مدلوله مردّداً بين أمرين أو أمور، وكلّها متكافئة في نسبتها إليه، وهذا هو المجلّم.

وقد يكون مدلوله متعيّناً في أمرٍ محدّدٍ ولا يحتمل مدلولاً آخر بدلاً عنه، وهذا هو النصّ.

وقد يكون قابلاً لأحد مدلولين، ولكنّ واحداً منهما هو الظاهر عرفاً والمنسب إلى ذهن الإنسان العرفي، وهذا هو الدليل الظاهر.^١

الثمرة الثالثة: إذا جاءنا خبر ضعيف دل على استحباب شيء مغيّ بغاية - كاستحباب الجلوس في المسجد إلى طلوع الشمس - فتارة نستفيد من نفس الدليل انتفاء الاستحباب بعد تحقق الغاية، وأخرى نستفيد من نفس الدليل. فإنّ استفدناه من نفس الدليل فلا بحث في المقام. وأمّا إن لم نستفده - ولو لإنكار مفهوم الغاية أو احتفاف الدليل بشيء أوجب الإجمال - وحصل الشك بنحو الشبهة الحكمية حكم الفعل بعد تحقق الغاية، يحصل اختلاف بين المسالك المختلفة:

أمّا على المسلك الأوّل القائل بتوسعة دائرة الحجية بأخبار «من بلغ» فعلمنا بثبوت استحباب شرعيّ أخبرت عنه الأمانة، وبعد تحقق الغاية شككنا في

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٩٣-١٩٧

بقاء ذاك الاستحباب، فنستصحب بقاء الجعل، كأَيّ استصحاب في شبهة حكمية - بناء على جريانه فيها لا سيما في الاستحباب -.

وأما على المسلك الثاني القائل بطرؤ الاستحباب بعنوان البلوغ فنعلم بعدم بلوغ الثواب للفعل بعد تحقق الغاية. وإنما بلغ الثواب قبل الغاية. فلا يمكن إثبات الاستحباب؛ للقطع بارتفاع الموضوع، فلا مجال للاستصحاب.

تأمل: أيمن إجراء الاستصحاب في البلوغ؛ حيث إنَّ المراد بالبلوغ الأعم من الثابت بالوجدان ومن الثابت بالاستصحاب.

تعليق:

لم يذكر السيد الخوئي أنَّه لا ثمة بين المسلكين الأولين، وإنما ذكر في المصباح^١ أنَّه لا ثمة بين إثبات الاستحباب وبين الإتيان بالفعل برجاء المطلوبة؛ حيث إنَّ قصد الوجه غير معتبر. وهذا ناظر إلى صورة إرادة الإتيان بالفعل. لا أنَّه لا ثمة في أصل إثبات الاستحباب؛ حيث إنَّه ذكر ثمة الاستحباب فيما إذا جاء عام يدل على الحرمة وخاص يدل على استحباب أحد أفرادها، فعلى ثبوت الاستحباب لا نعلم بالعام الدال على الحرمة.

مختار المصنف:

لا يمكن القول بالمسلك الأول؛ والوجه في ذلك أنَّ الشارع إذا كان في مقام جعل الحجية لكان في مقام جعل حكم ظاهري، والحجية الظاهرية لا إطلاق

^١ الموسوعة: ج ٤٧: ص ٣٧١

لها إلى صورة عدم المطابقة للواقع. والحال أنّ روايات «من بلغ» ذكرت أنّ له الثواب وإن لم يقله. فتريد إثبات المدلول في فرض عدم المطابقة للواقع. فتريد على هذا المسلك إثبات مدلول غير ممكن. واختار في الحلقة السابقة المسلك الثالث. وفي غير الحلقة السابقة طعم المسلك الثالث بالوعد.

ونفى السيد الخوئي المسلك الأوّل بنكته أخرى، فقال في المصباح:

لسان الحجّة إنّما هو إلغاء احتمال الخلاف والبناء على أنّ مؤدّى الطريق هو الواقع كما في أدلة الطرق والأمارات، لا فرض عدم ثبوت المؤدّى في الواقع، كما هو لسان هذه الأخبار، فهو غير مناسب لبيان حجّة الخبر الضعيف في باب المستحبات، ولا أقل من عدم دلالتها عليها.^١

ثمّ اختار المبنى الرابع.

حجية الظهور:

قلنا أنّ البحث في الأدلة الشرعية عن ثلاثة مطالب: الأوّل صغريات حجية الظهور، والثاني إثبات الصدور. والآن وصلنا إلى الثالث، وهو كبرى حجية الظهور.

أقسام الدلالة:

هنا عدة مطالب:

^١ الموسوعة: ج ٤٧: ص ٣٦٩

المطلب الأوّل: تارة نلاحظ نسبة اللفظ إلى معناه الأفراديّ، فنقول: هذه المفردة ما سنخ دلالتها على معناها؟ وهذا مما لم يهتم به المصنف؛ لأنّ بحثنا في الظهور من حيث الحجية، والحجية إنّما تكون للقضية التي تتكفل ببيان محمول مع موضوع. وإلا فالمعاني الأفرادية لا علاقة لها بعالم الحجية.

فإذا نسبنا الدليل إلى معناه انقسم بلحاظ دلالته على مدلوله وحكايته عنه إلى أقسام ثلاثة؛ لأنّ مدلوله:

إمّا أن يكون متعيناً محدّداً في أمر لا يُحتمل غيره، وإمّا أن لا يكون كذلك، فعلى الأوّل يكون نصّاً، وعلى الثاني:

إمّا أن ينسب إلى الذهن العرفيّ أحد المعاني المحتملة، وإمّا أن لا ينسب، فعلى الأوّل هو الظاهر، وعلى الثاني:

إذا صارت المعاني متكافئة عرفاً فهو مجمل.

المطلب الثاني: أمّا النص فلا حاجة إلى التعمّد بحجّيته؛ لأنّ مرجعه إلى حجية القطع. والمهم البحث في الإجمال والظهور:

أمّا الدليل المجمل فلا يكشف عن المراد الجدي للمتكلّم، فلا معنى لوقوعه في دائرة الحجية.

نعم. تارة يكون الإجمال سبباً لحصول علم إجماليّ منجز، فيحقق صغرى لمنجزية العلم الإجماليّ، وأخرى لا يكون كذلك. فهنا مثالان:

الأوّل: إذا قال المولى: «ادفع زكاة كل سنة» ودار أمر الزكاة بين إرادة الزكاة بالمعنى الأخصّ وبين إرادة الخمس، كان العلم الإجماليّ منجزاً.

الثاني: إذا قال المولى: «عليك بصلاة الجمعة» ودار أمر الجارّ والمجرور بين تعلقه بـ «ترك» وبين تعلقه بـ «الإتيان»، كان من الدوران بين المحذورين ولم يكن العلم الإجماليّ منجزاً. وكذا إذا دار بين الوجوب وبين عدم الوجوب. وقد مثل بعضهم للأثر القابل للتنجيز بالدوران بين الوجوب وبين الاستحباب، وهو غير صحيح؛ لأنّ فيه تداخلاً بين مطلبيين: بين أن يؤدي الإجمال إلى ثبوت أثر شرعيّ ولو لم يكن تنجيزيّاً، وبين أن يؤدي الإجمال إلى ثبوت أثر شرعيّ تنجيزيّ. فإنّ كان الأوّل صح ما ذكرتم وكان أثره إمكان الإتيان بصلاة الجمعة مثلاً بدون قصد وجهه من وجوب أو استحباب. وإنّ كان الثاني لم يصح ما ذكرتم. والمصنف ناظر إلى الثاني.

أمّا المجمل فيكون حجّة في إثبات الجامع بين المحتملات إذا كان له على إجماله أثر قابل للتنجيز ما لم يحصل سبب من الخارج يبطل هذا التنجيز، إمّا بتعيين المراد من المجمل مباشرة، وإمّا بنفي أحد المحتملين، فإنّ به بضمّه إلى المجمل يثبت كون المراد منه المحتمل الآخر، وإمّا بمجمل آخر مردّد بين محتملين ويعلم بأنّ المراد بالمجملين معًا معنًى واحد وليس هناك إلّا معنى واحد قابل لهما معًا فيحتملان عليه، وإمّا بقيام دليل على إثبات أحد محتملي المجمل؛ فإنّ به وإن كان لا يكفي لتعيين المراد من المجمل في حالة عدم التنافي بين المحتملين، ولكنّه يوجب سقوط حجية المجمل في إثبات الجامع وعدم تنجزه؛ [١٩٨] لأنّ تنجز الجامع بالمجمل إنّما هو لقاعدة منجزية العلم الإجمالي، وهذه القاعدة لها أركان أربعة، وفي مثل الفرض المذكور يختل ركنها الثالث - كما أوضحنا ذلك في الحلقة السابقة - حيث إنّ أحد المحتملين إذا ثبت بدليل فلا يبقى محذور في نفي المحتمل الآخر بالأصل العملي المؤمّن.

وأمّا النصّ فلا شكّ في لزوم العمل به، ولا يحتاج إلى التعبد بحجية الجانب الدلاليّ منه إذا كان نصًّا في المدلول التصوري والمدلول التصديقي معًا.

دليل حجّة الظهور:

وأما الظاهر فظهوره حجّة، وهذه الحجّة هي التي تسمّى بأصالة الظهور، ويمكن الاستدلال عليها بوجوه:

الوجه الأول: الاستدلال بالسنة المستكشفة من سيرة المتشرّعين من الصحابة وأصحاب الأئمة عليهم السلام؛ حيث كان عملهم على الاستناد إلى ظواهر الأدلة الشرعية في تعيين مفادها، وقد تقدم في الحلقة السابقة توضيح الطريق لإثبات هذه السيرة.

الوجه الثاني: الاستدلال بالسيرة العقلائية على العمل بظواهر الكلام، وثبتت هذه السيرة عقلائيّا ممّا لا شكّ فيه؛ لأنّه محسوس بالوجدان، ويعلم بعدم كونها سيرةً حادثّةً بعد عصر المعصومين؛ إذ لم يعهد لها بديل في مجتمع من [١٩٩] المجتمعات، ومع عدم الردع الكاشف عن التقرير والإمضاء شرعاً تكون هذه السيرة دليلاً على حجّة الظهور.

الوجه الثالث: التمسك بما دلّ على لزوم التمسك بالكتاب والسنة والعمل بهما، بتقريب أنّ العمل بظاهر الآية أو الحديث مصداق عرفاً لما هو المأمور به في تلك الأدلة، فيكون واجباً، ومرجع هذا الوجوب إلى الحجّة.

وبين هذه الوجوه فوارق. فالوجه الثالث - مثلاً - بحاجة إلى تمامية دليل على حجّة الظهور ولو في الجملة، دونهما؛ لأنّ مرجعه إلى الاستدلال بظهور

الأحاديث الآمرة بالتمسك وإطلاقها، فلا بدّ من فرض حجّة هذا الظهور في الرتبة السابقة.^١

- كان الكلام في أنّ المجمل ينفع في تشكّل العلم الإجماليّ بين الطرفين. نعم إنّ حصل ما يوجب رفع منجزية العلم الإجمالي وإبطالها فلا يكون منجزاً. فما هي الموارد التي تبطل بها المنجزية؟ هنا أربعة موارد:
- ١- أنّ يأتينا دليل مباشر يقول: «مرادي بالصدقة هو الخمس». فيكون هذا المعلوم بالتفصيل ناظرًا إلى تعيين المعلوم بالإجمالي، فينحل العلم الإجماليّ.
- ٢- أنّ يأتينا دليل غير مباشر، بل ينفي أحد الاحتمالين: «لا تنوهم أن مرادي بالصدقة هو الزكاة».
- ٣- وجود مجمل آخر مردد بين احتمالين، مع العلم بأنّ المراد بالمجملين معًا معنى واحد، والمفروض أنّه لا يوجد إلا معنى واحد قابل للانطباق على كليهما.
- فإن قال المولى: «ادفع الصدقة في كل عام» ودار بين إرادة الخمس وبين إرادة الزكاة، وجاء دليل آخر وقال: «لا يحل لك التصرف في المال إلا بعد دفع الصدقة» وعلمنا أنّ المراد بالصدقة إمّا الصدقة بالمعنى الأخص وإمّا الخمس. فيدور الأول بين الخمس وبين الزكاة والثاني بين الخمس وبين التصديق. ولكن حيث إنّنا نعلم بإرادة أمر واحد فيهما، فيتعين إرادة الخمس.

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٩٧-١٩٩

ومن أمثلته المشهورة ما ورد في تحديد الكر؛ فهناك ما يقول: «الكر ستمائة رطل»، وهناك ما يقول: «الكر ألف ومائتان رطل»، وعلمنا أنّ المراد بالكر فيهما واحد. ولكن كلاً من الدليلين في حد نفسه يتردد بين الرطل العراقي وبين الرطل المكي. فإذا علمنا أنّ العراقي نصف المكي. عيّّن هذا العلم الخارجي الإجمال. فنحمل الأوّل على المكي والثاني على العراقي. ولا يمكن أن يكون العكس؛ إذ لا يكون المراد بهما واحداً حينئذٍ.

٤- إذا قام دليل على إثبات أحد المحتملين. ففي المثال السابق: «ادفع الصدقة كل عام» إذا ورد دليل آخر: «يجب الخمس في كل عام»، فهو وإن لم ينف وجوب الزكاة، إلا أنّ به ينحل العلم الإجمالي؛ لقيام أمانة منجزة في أحد أطراف العلم الإجمالي. سواء بنينا على الاقتضاء أم على العلية. أمّا الاقتضاء فلأنّ البراءة لا تجري عن وجوب الزكاة بلا معارض. ويُشترط في منجزية العلم الإجمالي تعارض الأصول في الأطراف. وأمّا على العلية فلا بد من كون العلم الإجمالي منجزاً لطرفه على كل تقدير، والحال أنّ أحد الطرفين قد تنجز بالأمانة، والمتنجز لا يتنجز.

والفرق بين هذه الصورة وبين الصورتين الأوليين أنّهما من الانحلال الحقيقية، وهذه من الحكمي.

دليل حجية الظهور:

لا إشكال في حجية الظهور المعبر عنها بأصالة الظهور. ولـ "أصالة الظهور" معنى آخر وهو التمسك بالظهور عند الشك في المراد. فإذا جاءنا عام

وشككنا في المخصّص وفي حدود المراد الجدي للمتكم، فيمكن التمسك بأصالة الظهور لنفي الشكّ وهي من الأصول المرادية. وقد تمسكوا لحجية الظهور بثلاثة أدلة:

١ - السنة المستكشفة من سيرة المشرعة. وقد ذكر المصنف في الحلقة الثالثة خمسة طرق لكشف اتصال السيرة بزمان النص، والآن نتمسك بالرباع: لو لم يعمل الأصحاب بالظهور لكان هناك بديل، ولو كان هناك بديل لرأينا ظاهرة غير معهودة، ومن اللازم الاهتمام بنقلها. والحال أنّ ذلك لم يُنقل لنا ولم ينعكس لها أثر. فنستشكف أنّه لا يوجد هناك بديل عن الظهور. ولا بد من إحراز كون العمل بالظهور من جهة التشريع، لا من جهة كونهم عقلاء.

فلا يرد ما أورده البعض من أنّ السيرة العقلائية إذا وُجدت لم يمكن التمسك بالسيرة التشريعية في موردها.

ولكن قد يُجاب بأنّا أحياناً نراهم يعملون لمناشئ متشريعة، كما إذا رأوا الشارع كثيراً ما ردع عن أمور عقلائيّة فاحتملوا الردع عن هذا الطريق، فسألوا. فإنّ وُجدت سيرة كانت سيرة متشريعة. فلا بد من النظر في القرائن. وكذا إذا رأينا ما انعقدت عليه سيرة المشرعة يختلف عما انعقدت عليه العقلائيّة. فالمشرعة لا يتوقفون في قيام الأمانة على الخلاف مثلاً، خلافاً للعقلاء؛ فإنّهم قد يتوقفون.

فلا مانع ثبوتاً من التمسك بالسيرتين في مورد واحد.

٢- السيرة العقلائية. ويثبت اتصالها بزمن المعصومين -صلوات الله عليهم- بما ذكرناه في سيرة المتشعبة.

٣- مركب من صغرى وكبرى:

الصغرى: العمل بظواهر الكتاب والسنة مصداق عرفي للعمل بالكتاب والسنة.

الكبرى: العمل بالكتاب والسنة واجب؛ لما دل عليه من الأدلة.

النتيجة: العمل بالظهور واجب. والمراد بالوجوب هو الحجية.

وهذا الدليل الثالث متوقف على الكبرى. فما هو الدليل على هذه الكبرى؟ قد يُقال: لا دليل عليه إلا الظهور. فلا طريق لنا إلا التمسك بصيغة الأمر مثلاً للدلالة على الوجوب، والتمسك بالإطلاق من جهة النص والظاهر، والإطلاق ظهور. فالكبرى متوقفة على حجية الظهور، وهي متوقفة على الكبرى. فيلزم الدور.

هذا الدور صحيح، ولكن يكفي لدفعه إثبات وجوب العمل بالظهور بغير الكتاب والسنة كالسيرة أو الاطمئنان. كذا يمكن أن يُقال: الكبرى متوقفة على مرتبة خاصة من الظهور، فنثبت حجية هذه المرتبة أولاً، وبعد ذلك نُثبت حجية مطلق الظهور.

كما أنّ الوجهين الأوّلين يجب أن لا يدخل في تميمهما التمسك بظهور حال المولى لإثبات الإمضاء؛ لأنّ الكلام الآن في حجّيته، كما أشرنا إلى ذلك في الحلقة السابقة.

وقد يلاحظ على الوجه الأول: إنّ سيرة المتشرّعة وإن كان من المعلوم انعقادها في أيام النبيّ - صلى الله عليه وآله وسلم - والأئمّة - عليهم السلام - على العمل بظواهر الدليل الشرعي، ولكنّ الشواهد التاريخية إنّما تثبت ذلك على سبيل الإجمال، ولا يمكن التأكّد من استقرار سيرتهم على العمل بالظواهر في جميع الموارد، فهناك حالات تكون حجّية الظهور أخفى من غيرها، كحالة احتمال اتصال الظهور بقريّة متّصلة، فقد بنى المشهور على حجّية الظهور في هذه الحالة، خلافاً لما اخترناه في حلقة سابقة. [٢٠٠]

وهنا نقول: إنّ مدرك الحجّية إذا كان هو سيرة المتشرّعة المعاصرين للمعصومين فكيف نستطيع أن نتأكّد أنّها جرت فعلاً على العمل بالظهور في هذه الحالة بالذات؟

وأما إذا كان مدرك الحجّية السيرة العقلائية، فيمكن للقائلين بالحجّية أن يدّعوا شمول الوجدان العقلائي لهذه الحالة أيضاً.

وقد يلاحظ على الوجه الثاني - وهو الاستدلال بالسيرة العقلائية - أمران: أحدهما: أنه قاصر عن الشمول لموارد وجود أمانة معتبرة عقائياً على خلاف الظهور ولو لم تكن معتبرة شرعاً، كالتقياس مثلاً - لو قيل بأن العقلاء يعتمدون عليه في رفع اليد عن الظهور - فلا يمكن إثبات حجّة الظهور المبتلى بهذه الأمانة على الخلاف بالسيرة العقلائية؛ إذ لا سيرة من العقلاء على العمل بمثل هذا الظهور فعلاً، اللهم إلا إذا استفيد من دليل إسقاطها عن الحجّة تنزيلها منزلة عدم بلحاظ تمام الآثار.

ولكنّ الصحيح: أنّ هذا الكلام إنّما يتّجه وقيل بأنّ الإمضاء يتحدّد بحدود العمل الصامت للعقلاء، غير أنّك عرفت في الحلقة السابقة أنّ الإمضاء يتّجه إلى النكته المرتكزة التي هي أساس العمل، هي في المقام الحجّة الاقتضائية للظهور مطلقاً. وكلّ حجة كذلك لا يرفع اليد عنها إلا بحجة، والمفروض عدم حجّة الأمانة على الخلاف شرعاً فيتعيّن العمل بالظهور.^١

تعليق على التمسك بالسيرة التشريعية:

تقدم التعليق على الدليل الثالث، وهنا تعليق على الدليلين الأولين: أمّا السيرة التشريعية فدليل لبيّ يقتصر فيه على ما تيقن ثبوته عند التشريعية. والموارد الذي يُشكّك فيه في انعقادها لا يمكن التمسك فيه بها. فقد نواجه مشكلة في العمل بالظهورات:

^١ الحلقة الثالثة: ص ١٩٩-٢٠٠

إذا احتمل الظهور القرينة المتصلة اللبّية، لم يتضح لنا موقف المتشعبة من العمل به. فلا بد من إثبات حجته بطريق آخر. فيمكن التمسك بالسيرة العقلائية مثلاً؛ حيث إنّ العقلاء لا يعتنون بوجود قرائن متصلة؛ أمّا المتصلة اللفظية فلأنّها تُنفى بالشهادة السكوتية للراوي، وأمّا المتصلة اللبية فوإن كان الراوي غير متعهد بذكرها، ولكنّ العقلاء أيضاً لا يتوقفون في العمل بالظهور ولا يعتنون باحتمال وجود القرائن.

التعليق على التمسك بالسيرة العقلائية:

ثم ههنا ثلاث تعليقات على السيرة العقلائية:

التعليقة الأولى: حجية الظهور تتوقف على السيرة العقلائية، والمفروض أنّ حجية السيرة العقلائية تحتاج إلى الإمضاء، والإمضاء والتقرير تمسكنا فيه بظهور حال المشرّع في كونه في مقام التوجيه. فيلزم الدور؛ لأنّ حجية الظهور تتوقف على حجية السيرة، وحجية السيرة تتوقف على حجية الظهور.

وإن شئت قلت: الاستدلال لحجية الظهور متوقف على السيرة العقلائية، وحجية السيرة العقلائية متوقف على التقرير والإمضاء، والتقرير متوقف على استظهار كون المعصوم في مقام التوجيه، فيتوقف الظهور على الظهور. إنّ قلت: يدفع الإشكال بالتفريق بين الظهور اللفظي وبين الظهور الحاليّ. فحجية الظهور اللفظي متوقفة على السيرة، وحجية السيرة متوقفة على الظهور الحاليّ،

قلنا: لا فرق بين الظهورين في استمداد حجيتهما من السيرة.
فلا بد من الاستعانة بطريق آخر غير التمسك بالظهور، كالاكتفاء على
نقض الغرض وتعليم الجاهل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بحيث لا
تتوقف حجية السيرة على حجية الظهور.

التعليقة الثانية: ما ذكره في البحوث^١ من أنّ بناء على أنّ عمدة الدليل على
حجية الظهور هي السيرة العقلائية قد نواجه مشكلة، وهي أنّ هذا الدليل
قاصر عن شمول العمل بالظهور إذا وجدت أمانة عقلائية غير معتبرة شرعاً
على خلاف الظهور. كما إذا بنى العقلاء على العمل بالقياس والاستحسان
في رفع اليد عن الظهور. فلا يمكن إثبات حجية الظهور المبتلى بهذه الأمانة
العقلائية التي تكون رافعة للظهور عند العقلاء؛ إذ الدليل هو الإمضاء للسيرة،
وما عليه السيرة هو العمل بالظهور الذي ليس في مقابله أمانة معتبرة عند
العقلاء.

وكثير من الظهورات التي لدينا توجد أمانة عقلائية غير معتبرة شرعاً على
خلافها.

الجواب الأوّل: ما ذكره المحقق الأصفهاني^٢ من أنّا نأتي إلى الدليل الذي ألغى
الشارع به حجية هذه الأمانة - كالقياس في المثال - وقد نزلها الشارع منزلة

^١ البحوث: ج ٤: ص ٢٦٥

^٢ نهاية الدراية: ج ٣: ص ١٧١

العدم ونفى اعتبارها بلحاظ تمام الآثار. وبدليل إسقاط الحجية يكون لنا ظهور غير مبتلى بشيء.

ولكنه ذكر أنّ هذا الجواب غير تام؛ لأنّ غاية ما يستفاد من نفي الحجية أنّ الأمانة ليست بحجة. وأمّا نفي تمام الآثار حتى الآثار التي لا ترتبط بالحجية فلا يستفاد من نفي الحجية.

والآخوند فصلّ بين ما إذا وُجد دليل خاصّ ينفي حجية أمانة - كما في القياس -، وبين ما إذا نُفيت حجّيته بالأدلة العامة؛ فإنّ الأدلة العامة الناهية عن العمل بالظنّ لا يُنفى بها تمام الآثار.

الجواب الثاني: ما ذكره المصنف من أنّ هذا الإشكال مبني على أنّ مصب الحجية السلوك الخارجي - أي: السيرة العقلية، كما بنى عليه المحقق الأصفهاني والسيد الخوئي^١ - وبناء على هذا تحصل المشكلة. وأمّا إنّ بنينا على أنّ مصب الإمضاء هو الارتكاز العقلاني ومصب الحجية هي النكته الارتكازية - كما يقول به السيد الحكيم^٢ - فالعقلاء يجدون الظهور كاشفًا عن المراد الجدّي. وكلّ الحجج اقتضائية، تكون حجة ما لم توجد حجة على خلافها. وعدم العمل بالظهور ليس لمشكلة في حجّيته ولقصور في الظهور من جهة كاشفيته، بل لكون المورد من المعارضة. فالعقلاء لا يتوقفون في العمل بالظهور ما لم توجد حجة معارضة لها. فالحجية الاقتضائية ثابتة مطلقًا.

^١ التنقيح: ج ٢: ص ٣٢٩

^٢ المستمسك: ج ١: ص ٢١٥

والشارع عندما أمضى، أمضى الارتكاز العقلاني القائم على حجة الظهور. فلا نلاحظ التطبيق الخارجي، بل نلاحظ مصب الإمضاء. نعم للعقلاء كبرى وهي أنّ الظهور إذا زوحم بحجة لا يكون حجة، وهذه الكبرى أيضاً أمضاها الشارع في محلها.

فالحاصل أنّ النكته الارتكازيّة هي أنّ الظهور حجة ما لم تقم حجة أخرى على خلافها. وقد أمذى الشارع هذه النكته. وليس ناظرًا إلى جزئيات هذه الكبرى، فقد يختلف العقلاء مع الشارع في الجزئيات. كما يُمضي بيع كل ما له مالية، ثم يختلفون معه فيما له مالية وما ليست له مالية.

قوله: «كما أنّ الوجهين»:

الصحيح التعبير بـ «الوجه الثاني»؛ لأنّ الكلام في هذا التعليق عن الإمضاء، وهو يأتي في السيرة العقلانية دون التشريعية.

والأمر الآخر الذي يلاحظ على الوجه الثاني أنّ السيرة العقلائية إنّما انعقدت على العمل بالظهور، واتّخاذه أساساً لاكتشاف المراد في المتكلم الاعتياديّ، الذي ينذر اعتماده على القرائن المنفصلة عادةً، والشارع ليس من هذا [٢٠١] القبيل؛ فإنّ اعتماده على القرائن المنفصلة يعتبر حالة متعارفة، ولا توجد حالات مشابهة في العرف لحالة الشارع ليلاحظ موقف العقلاء منها.

وهذا الاعتراض إنّما قد يتّجه إذا كان دليل الإمضاء متطابقاً في الموضوع مع السيرة العقلائية. فكما أنّ السيرة العقلائية موضوعها المتكلم الاعتياديّ الذي ينذر اعتماده على القرائن المنفصلة، كذلك دليل الإمضاء، ولكنّ دليل الإمضاء أوسع من ذلك؛ لأنّ السيرة العقلائية وإن كانت مختصةً بالمتكلم الاعتياديّ إلا أنّها تقتضي الجري على طبقها في كلمات الشارع أيضاً؛ إمّا للعادة، أو لعدم الاطلاع إلى فترة من الزمن على خروج الشارع في اعتماده على القرائن المنفصلة عن الحالة الاعتيادية، وهذا يشكّل خطراً على الأغراض الشرعية يُجتمّم الردع لو لم يكن الشارع موافقاً على الأخذ بظواهر كلامه. ومن هنا يكشف عدم الردع عن إقرار الشارع لحجية الظهور في الكلام الصادر منه.

تشخيص موضوع الحجية:

ظهور الكلام في المعنى الحقيقيّ قسمان - كما تقدم-: تصوري، وتصديقي. والظهور التصوري كثيرًا ما لا ينشلم حتى في حالة قيام القرينة المتصلة على الخلاف. فاذا قال المولى: «اذهب إلى البحر، وخذ العلم منه» كانت الجملة قرينةً على أنّ المراد بالبحر معنى آخر غير معناه الحقيقي، وعلى الرغم من وجود القرينة فإنّ الظهور التصوري لكلمة «البحر» في معناها الحقيقي لا يزول، وإنّما يزول الظهور التصديقي في إرادة المتكلم لذلك المعنى الحقيقي، ومن هنا صحّ [٢٠٢] القول بأنّ الظهور التصوري للفظ في المعنى الحقيقي محفوظ حتى مع القرينة المتصلة على الخلاف. وأنّ الظهور التصديقي له في ذلك منوط بعدم القرينة المتصلة غير أنّه محفوظ حتى مع ورود القرينة المنفصلة، فإنّ القرينة المنفصلة لا تحول دون تكوّن أصل الظهور التصديقي للكلام في إرادة المعنى الحقيقي، وإنّما تسقطه عن الحجية، كما مرّ بنا في حلقة سابقة.

وعلى ضوء التمييز بين الظهور التصوري والظهور التصديقي، وبعد الفراغ عن حجية الظهور عقلائيًا، وعن سقوطها مع ورود القرينة لا بدّ من البحث عن تحديد موضوع هذه الحجية وكيفية تطبيقها على موضوعها، وبهذا الصدد نواجه عدّة احتمالاتٍ بدوًا:

المحتمل الأول: أن يكون موضوع الحجية هو الظهور التصوري مع عدم العلم بالقرينة على الخلاف، متصلةً أو منفصلة.

المحتمل الثاني: أن يكون موضوع الحجّة هو الظهور التصديقي مع عدم صدور القرينة المنفصلة.

المحتمل الثالث: أن يكون موضوع الحجّة هو الظهور التصديقي الذي لا يعلم بوجود قرينةٍ منفصلةٍ على خلافه. والفارق بين هذا وسابقه: أنّ عدم القرينة واقعًا دخيل في موضوع الحجّة على الاحتمال الثاني، وليس دخیلاً على الاحتمال الثالث، بل يكفي عدم العلم بالقرينة.^١

التعليقة الثالثة: إنّما يصح التمسك بالسيرة العقلائية إذا اتحد موضوع السيرة مع ما يُراد إثباته في محل البحث. فهناك اختلاف بين المصّب الذي عليه السيرة العقلائية وبين ما يُراد إثباته؛ لأنّ السيرة إنّما انعقدت على العمل بالظهور في المتكلم الذي لا يعتمد على القرائن المنفصلة. ومحل كلامنا المتكلم الذي يعتمد في تحصيل مراداته على القرائن المنفصلة. وهكذا متكلم ليس متعارفًا.

ويُجاب عنها بأنّه لا يشترط في التمسك بدلالة عدم الردع على الإمضاء اتحاد المصّب حتى يتطابق موضوع دليل الإمضاء مع موضوع السيرة العقلائية؛ لما مر - في تقريب السيرة - من أنّ المقنّن إذا رأى عباده يعتمدون في تحصيل أغراضهم الشخصية أو المولويّة الخاصة على الظهور وسكت عن ذلك وكان سكوته موجبًا لمعرضية أغراضه لهذه الظاهرة؛ للغفلة النوعية، أو العادة الطبعية

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٠٠-٢٠٢

عند المكلفين، أو عدم اطلاع المكلفين -ولو في بداية الشريعة- أنّ المولى ليست طريقته في بيان أغراضه متعارفة. فيجب عليه الردع؛ لأنّ هذه الظاهرة تعتبر خطرًا.

دور القرينتين المتصلة والمنفصلة في الظهورين التصوري والتصديقي
أدرج المصنف هنا خمس مطالب:

- أ. دور القرينتين المتصلة والمنفصلة في الظهورين التصوري والتصديقي
- ب. الاحتمالات في تحديد موضوع الحجية
- ت. كيفية تطبيق دليل حجية الظهور على الموضوعات المحتملة
- ث. محاكمة الاحتمالات المذكورة في تحديد موضوع الحجية واختيار الصحيح منها
- ج. بيان بعض الصور المشككة والكلام فعلاً في الأوّل. وقد مر بنا أنّ لنا: دلالة تصوّريّة، ويُراد بها: انسباق المعنى إلى الذهن عند تصور اللفظ، وهي وليد وضع الألفاظ للمعانيّ، ولا يحتاج إلى استماعه من متكلم شاعر ملتفت قاصد.
- ودلالة تصديقية أولى، ويُراد بها: إخطار المعنى في ذهن السامع، وهي دلالة قصدية متوقفة على وجود متكلم ملتفت شاعر قاصد لإخطار المعنى في الذهن.

ودلالة تصديقية ثانية، ويُراد بها: إخطار المعنى في ذهن السامع جدًّا في قبال الهزل وما شاكلة.

فإذا كانت لنا قرينة متصلة لم تؤثر في الظهور التصوريّ الذي هو وليد وضع الألفاظ للمعاني. فإذا قلت: «رأيت بحرًا وتعلمت منه» كان المدلول التصوري لكلمة "بحر" معناه الموضوع له، ولا يتأثر بالقرينة المتصلة هذا فضلًا عن القرينة المنفصلة.

وأما المدلول الاستعمالي أو الجديّ فلا إشكال في تأثيره بالمتصلة بحسب اختلاف الموارد، فقرينة الكناية تؤثر في المدلول الجدي، وقرينة المجاز تؤثر في المدلول الاستعماليّ. وإنّما البحث في القرائن المنفصلة، وقد مر بنا في دراسات سابقة الخلاف المعروف بينهم؛

فذكر بعضهم تأثيرها في المراد الجدي في جميع الموارد، أو في بعضها. فذهب الميرزا النائيني في باب الإطلاق -على الأقل- بتأثر الظهور التصديقي بالقرائن المنفصلة؛ لما ذكر في مقدمات الحكمة من أنّ الإطلاق متوقف على عدم ورود قرينة ولو منفصلة. وبعضهم وسّع البحث إلى كلّ ظهور، وقال: القرائن المنفصلة تزعزع الظهور.

والمشهور في قبالهم أنّ القرائن المنفصلة لا تؤثر في الظهور بل تولد معارضة في الحجية. فالدليل الأوّل يتم ظهوره التصديقيّ، والدليل الثاني المنفصل يتم ظهوره التصديقيّ، فيحصل التعارض بين الظهورين الحجتين. وهناك مرتكز

على أنّ حجية الظاهر متوقفة على عدم حجية الأظهر. وهذا كله تصرفات في عالم الحجية.

والمصنف لا يرى القرائن المنفصلة مؤثرة في تشكيل الظهور وكاشفية الكلام عن المراد الجدي للمتكلم.

والنزاع ناشئ من أنّ ظاهر حال المتكلم أهو بيان تمام مرامه بشخص كلامه؟ أم بمجموع كلماته؟

احتمالات موضوع الحجية

الأول: ما نسبته المصنف إلى المحقق الأصفهاني - وإن كان في النسبة تأمل - من أنّ موضوع الحجية مركب من جزأين: الظهور التصوري، عدم العلم بالقرينة على الخلاف سواء كانت متصلة أم منفصلة.

وليس الموضوع واقع عدم القرينة وإن لم تصل. بل عدم العلم بالقرينة وعدم وصول القرينة.

الثاني: ما يظهر من النائي^١ من أنّ موضوع الحجية مركب من جزأين: الظهور التصديقي، وواقع عدم القرينة المنفصلة. أما المتصلة فتؤثر في الظهور التصديقي وهي مستبطنة في الجزء الأول.

الثالث: موضوع الحجية مركب من: الظهور التصديقي، وعدم العلم بالقرينة المنفصلة.

^١ الفوائد: ج ٣: ص ١٤٥

قوله: «كثيراً ما»:

لعله إشارة إلى إخراج موارد المجاز المشهور؛ حيث كثر استعمال اللفظ في معنى غير حقيقي حتى وصل إلى درجة لا نحتاج فيها إلى قرينة. فإذا أُطلق اللفظ لم يحصل خطور لمعناه ولو لم يصل إلى درجة الوضع لهذا المعنى الجديد.

وتختلف هذه الاحتمالات في كيفية تطبيق الحجية على موضوعها؛ فإنه على الاحتمال الأول تُطبّق حجّية الظهور على موضوعها ابتداءً حتى في حالة [٢٠٣] احتمال القرينة المتّصلة فضلاً عن المنفصلة؛ لأنّ موضوعها هو الظهور التصوري بحسب الفرض، وهذا لا يتزعزع بالقرينة المتّصلة المحتملة فضلاً عن المنفصلة، كما عرفت، فلا تحتاج إذن إلا إلى أصالة الظهور.

وأما على الاحتمال الثاني فإنّما يمكن الرجوع إلى أصالة الظهور مباشرةً مع الجزم بعدم القرينة، ولا يمكن الرجوع اليها كذلك مع احتمال القرينة المتّصلة؛ لأنّ موضوع الحجية على هذا الاحتمال الظهور التصديقي، وهو غير محرزٍ مع احتمال القرينة المتّصلة على الخلاف، فلو قيل بحجّية الظهور في هذه الحالة لكان اللازم أولاً افتراض أصلٍ عقلائيّ ينفي القرينة المتّصلة لكي ينقح موضوع أصالة الظهور بأصالة عدم القرينة.

وكذلك لا يمكن الرجوع إلى أصالة الظهور مباشرةً -على الاحتمال الثاني- مع احتمال القرينة المنفصلة؛ لأنّ المفروض أنّه قد اخذ عدمها في موضوع حجّية الظهور، فمع الشكّ فيها لا تحرز حجّية الظهور، بل يحتاج إلى أصالة عدم القرينة أولاً لتنقيح موضوع الحجية في أصالة الظهور.

وأما الاحتمال الثالث فهو كاحتمال الثاني في عدم إمكان الرجوع إلى أصالة الظهور مباشرة مع احتمال القرينة المتصلة؛ لأنّ موضوع الحجّة - وهو الظهور التصديقي - غير محرزٍ مع هذا الاحتمال، إلّا أنّ الاحتمال الثالث يختلف عن سابقه في إمكان الرجوع إلى أصالة الظهور مباشرة مع احتمال القرينة المنفصلة؛ لأنّ موضوع الحجّة - على الاحتمال الثالث - محرز حتى مع هذا الاحتمال، بينما لم يكن محرزاً معه على الاحتمال الثاني.

والتحقيق في تمحيص هذه الاحتمالات أنّ: الاحتمال الأول ساقط؛ لأنّ المقصود من حجّة الظهور تعيين مراد المتكلّم بظهور كلامه، وهي إنّما تُنَاط عقلائيّاً بالحِثية الكاشفة عن هذا المقصود؛ إذ ليس مبنى العقلاء في الحجّة على [٢٠٤] التعبد المحض. وما يكشف عن المراد ليس هو الظهور التصوري، بل التصديقي، فإنّاطة الحجّة بغير حِثية الكشف بلا موجبٍ عقلائيّاً، فيتعيّن أن يكون موضوع الحجّة هو الظهور التصديقي.

كما أنّ الاحتمال الثاني ساقط أيضاً؛ باعتبار أنّه يفترض الحاجة في مورد الشكّ في القرينة المنفصلة إلى إجراء أصالة عدم القرينة أوّلاً ثمّ أصالة الظهور، مع أنّ نفي القرينة المنفصلة عند احتمالها لا مبرّر له عقلائيّاً إلّا كاشفية الظهور التصديقي عن إرادة مفاده وأنّ ما قاله يريدّه، وهي كاشفية مساوقة لنفي القرينة المنفصلة.

وحيث إنّ الأصول العقلائية تعبّر عن حِثياتٍ من الكشف المعبرة عقلائيّاً،

وليست مجرد تعبداتٍ بحتةٍ فلا معنى حينئذٍ لافتراض أصالة القرينة؛ ثم أصالة الظهور، بل يرجع إلى أصالة الظهور مباشرة؛ لأنّ كاشفيته هي المناط في نفي القرينة المنفصلة، لا أنّها مترتبة على نفي القرينة بأصلٍ سابق. وهكذا يتعيّن الاحتمال الثالث، وعليه فإنّ عُلْمَ بعدم القرينة مطلقاً، أو بعدم القرينة المتصلة خاصّةً مع الشكّ في المنفصلة رجعنا إلى أصالة الظهور ابتداءً. وإنّ شكّ في القرينة المتصلة فهناك ثلاث صور:

الصورة الأولى: أن يكون الشكّ في وجودها لاحتمال غفلة السامع عنها، وفي هذه الحالة تجري أصالة عدم الغفلة؛ لأنّها على خلاف العادة وظهور الحال. وبها تنفي القرينة، وبالتالي ينقح الظهور الذي هو موضوع الحجّية. ونسمّي أصالة عدم الغفلة في هذه الصورة بأصالة عدم القرينة؛ لأنّه بها تنتفي القرينة. الصورة الثانية: أن يكون الشكّ في وجودها لاحتمال إسقاط الناقل لها. [٢٠٥] وفي هذه الحالة يمكن نفيها بشهادة الراوي المفهومة من كلامه -ولو ضمناً- بأنّه استوعب في نقله تمام ما له دخل في إفادة المرام، وبذلك يحرز موضوع أصالة الظهور.^١

تطبيق الحجية

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٠٢-٢٠٥

في موارد الشك في القرينة المتصلة أو المنفصلة أيتنقح موضوع الحجية وأصالة الظهور؟ أم لا يتنقح؟ بل لا بد من نفي الاحتمال في رتبة سابقة لكي يتنقح موضوع الحجية.

وقد ذكرنا أنّ موضوع الحجية على المسلك الأوّل هو الظهور التصوري وعدم العلم بالقرينة، وبناء على هذا الاحتمال فالأمر واضح؛ إذ من شك في القرينة المتصلة أو المنفصلة بالرغم من الشكّ يتحقق موضوع الحجية عنده؛ لأنّ الظهور التصوري لا يتأثر بالشك في القرينة المتصلة أو المنفصلة، بل لا يتأثر بالجزم بهما. وأمّا عدم العلم بثبوت قرينة على الخلاف فهو حاصل، وليس الموضوع العلم بعدم القرينة حتى يحتاج إلى إثبات.

وأما على المسلك الثاني -وهو الظهور التصديقي وواقع عدم القرينة المنفصلة- فإذا احتمل القرينة المتصلة لا يتحقق الجزء الأوّل من الموضوع المركب؛ لأنّ القرينة المتصلة تزعم الظهور التصديقي. وإذا احتمل القرينة المنفصلة لا يتزعزع الظهور التصديقي، ولكن يتزعزع واقع عدم القرينة المنفصلة وهو الجزء الثاني للموضوع. فنحتاج إلى أصل ينفي القرينة المنفصلة.

فلا يمكن تطبيق دليل الحجية على هذا المسلك إلا في صورة الجزم بعدم القرينتين المتصلة والمنفصلة.

وأما على المسلك الثالث فإذا احتملنا القرينة المتصلة تزعم الظهور التصديقي -وهو الجزء الأوّل من موضوع أصالة الظهور- فنحتاج إلى أصالة عدم القرينة. وإذا احتملنا القرينة المنفصلة فلم يتزعزع، والمأخوذ جزءاً في الموضوع هو عدم

العلم بالقرينة، ونحن لا نعلم بالقرينة المنفصلة. وليس واقع العدم مأخوذاً لكي نحتاج إلى ما ينقحه.

فالنتيجة أننا لا نحتاج إلى أصالة عدم القرينة مطلقاً على المسلك الأول، وعلى الثاني نحتاج إليها في القرينتين، وعلى الثالث نحتاج إليها بالنسبة إلى احتمال القرينة المتصلة دون المنفصلة.

الصحيح من الاحتمالات:

الصحيح من هذه الاحتمالات هو الاحتمال الثالث. فلا بد من بيان بطلان الأولين:

دليل حجية الظهور هو السيرة العقلائية. فلا بد من الرجوع إلى العقلاء لنرى ما موضوع حجية الظهور عندهم؟

وبالرجوع إليهم نجد أنهم يريدون بحجية الظهور كون الظهور طريقاً وأمانة كاشفة عن المراد الجدي للمتكلم بنحو يصح الاحتجاج به من المولى على العبد والاعتذار به من العبد تجاه المولى. فلا بد أن يكون واصلًا ومعدّراً ومنجّزاً. ومن الواضح أن موضوع الاحتجاج هو كاشفية الكلام عن المراد الجدي. ومن الواضح أن حيثية الكاشفية عن المراد الجدي للمتكلم ليس الظهور التصوري؛ حيث إنه مجرد انسباقات ذهنية قهرية تحصل للذهن بسبب الوضع، وليست كاشفة عن المراد الجدي. فلا يمكن أن تكون كاشفية الكلام عن المراد الجدي مبنية على الظهور التصوري. والمرتكز العقلائي ليس على الاحتجاج بالظهور التصوري، بل بالمراد. فالمسلك الأول باطل.

ثم إنّ السيرة العقلائية على الاحتجاج بالكلام ولو احتمل العقلاء واقع القرينة المنفصلة، ولا يتوقفون على أصل ينفي القرينة المنفصلة. ومقتضى ذلك العمل بهذا الظهور. فما لم ينصب المتكلم قرينة منفصلة يجعلون الظهور النهائي ما يدل عليه شخص كلامه.

على أنّ احتمال القرينة المنفصلة ليس لنفيه طريق؛ إذ استصحاب عدم صدور القرينة لا ينقح ظهوراً - كما ذكرنا مراراً -، ولا يوجد أصل آخر تعبدي. بل على تقدير وجوده - كما تمسك الشيخ الأعظم بأصالة عدم القرينة - فلا يُثبت الكاشفية؛ لأنّه تعبد.

فلا يمكن تنقيح موضوع أصالة الظهور على المسلك الثاني. بخلاف المسلك الثالث؛ إذ يمكن عليه تنقيح موضوع حجية الظهور ولو احتملنا القرينة المنفصلة. فنجعل الظهور بعد تماميته أمانة نافية للقرينة المنفصلة. فإذا قال المتكلم: «أكرم العلماء» وشككنا في صدور «لا تكرم العلماء الفساق» منه، نقحنا عدم صدور الثاني بأصالة ظهور الأوّل في الإطلاق.

تطبيق المسلك المختار

تنقح مما ذكرنا أنّ موضوع حجية الظهور هو الظهور التصديقي مع عدم العلم بالقرينة المنفصلة. والظهور التصديقيّ يتزعزع باحتمال القرينة المتصلة. فلا بد من وجود أصل ناف لاحتمال القرينة المتصلة حتى يتنقح موضوع أصالة الظهور. فنسأل: أيوجد أصل ينفي القرينة المتصلة لكي يتنقح موضوع أصالة الظهور؟ أم لا؟

ذكر المصنف أنّ احتمال القرينة المتصلة له ثلاث حالات ومناشئ:

الأول: أن يكون الشك في وجود القرينة المتصلة من جهة احتمال غفلة السامع. وهذا الاحتمال يُنفى بأصالة عدم الغفلة، وهي أصل عقلائي؛ لأنّ الغفلة على خلاف العادة. وهو ظهور حالي يمارسه العقلاء ارتكازاً عند الشك في الغفلة. فالعادة تشكّل ظهوراً حالياً. فيتنقح موضوع الحجية. وهذا ما يسمّى بأصالة عدم الغفلة أو أصالة عدم القرينة.

وذكر بعض الأعلام أنّ هذا الأصل يتم ما لم توجد مناشئ عقلائية على الخلاف، أما مع وجودها فلا تجري أصالة عدم الغفلة.

الثاني: إذا نقل شخص كلاماً واحتملنا وجود قرينة أسقطها الناقل في مقام نقله للكلام، فننفي الاحتمال بالشهادة السكوتية للناقل؛ إذ ظاهر حال الناقل أنّه ينقل تمام ما سمعه من المتكلم وله دخل في إفادة المرام. فإذا سكت عن القرينة انعقدت له شهادة سكوتية على نفي القرينة المتصلة الناشئة من تصرّف الناقل.

وهذا لم يصطلحوا عليه بأصالة عدم القرينة، بخلاف أصالة عدم الغفلة، وإن كانا راجعين إلى الظهور الحالي.

قوله: «ابتداءً»:

أي: بلا حاجة إلى وجود أصل ينفي الاحتمال وينقّح الموضوع.

الصورة الثالثة: أن يكون الشك في وجودها غير ناشئ من احتمال الغفلة، ولا من الإسقاط المذكور، فلا يمكن الرجوع إلى أصالة الظهور ابتداءً؛ للشك في موضوعها وهو الظهور التصديقي، ولا يمكن تنقيح موضوعها بإجراء أصالة عدم القرينة؛ لأنّه لا توجد حشية كاشفة عقلائيًا عن عدم القرينة المحتملة لكي يعتبرها العقلاء ويبينون على أصالة عدم القرينة، وبهذا نعرف أنّ احتمال القرينة المتصلة في مثل هذه الحالة يوجب الإجمال.

وبما ذكرناه اتّضح أنّ أصالة الظهور وأصالة عدم القرينة كلّ منهما أصل عقلائي في موره، فالأول يجري في كلّ موردٍ أحرزنا فيه الظهور التصديقي وجداناً أو بأصلٍ عقلائي آخر، والثاني يجري في كلّ موردٍ شكّ فيه في القرينة المتصلة لاحتمال الغفلة، ولا يرجع أحد الأصلين إلى الآخر، خلافاً للشيخ الأنصاري - رحمه الله - حيث أرجع أصالة الظهور إلى أصالة عدم القرينة، ولصاحب الكفاية - رحمه الله - حيث أرجع أصالة عدم القرينة إلى أصالة الظهور.^١

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٠٥

الثالث: ألا يكون الشكّ ناشئاً من احتمال الغفلة أو احتمال إسقاط الناقل، بل من أمر آخر، كما إذا احتملنا سقوط القرينة المتصلة من جهة ضياع بعض الرسالة التي أرسلها المولى للعبد. فإذا احتمل العبد تلف بعض الرسالة في طريقها إليه، احتمل وجود قرينة متصلة. وكذا إذا احتمل قرينة ارتكازيّة محفوفة بالكلام؛ حيث إنّ الناقل لا يتعهّد بنقل القرائن الارتكازيّة، بل يتعهّد بنقل القرائن اللفظيّة؛ إمّا لعدم الالتفات إلى القرائن الارتكازيّة بعد وضوحها، وإمّا لعدم احتماله تغييرها في زمانٍ ما. ولذا لم نجد راويًا نقل القرائن الارتكازيّة في قضية ما. أفيمكن نفي مثل هذه القرينة؟

لا يوجد أصل عقلائيّ يمكن تطبيقه لنفي احتمال القرينة المتصلة؛ لأنّ الأصول العقلائيّة مبنية على نكات كشفية، ولا كاشفية في مثل هذه الموارد يمكن التمسك بها لنفي احتمال القرينة، فلا يصح التمسك بأصالة الظهور؛ لأنّ موضوعها الظهور التصديقيّ، ولا ظهور تصديقاً في مثل هذه الموارد؛ إذ الشكّ في القرينة المتصلة يساوق الشكّ في الظهور التصديقيّ. ولا أصل نافياً لاحتمال القرينة المتصلة لتنقيح موضوع أصالة الظهور. فيكون الكلام مجملاً. وفي مثله يُتمسك بالقدر المتيقن. هذا تمام الكلام في الصور الثلاث.

الخلاف بين الشيخ والآخوند في مرجع الأصول اللفظيّة

هنا نزاع معروف بين الشيخ الأعظم وبين الآخوند - بعد اتفاقهما على وجود أصل واحد من الأصول اللفظيّة عند العقلاء ترجع إليه الأصالات اللفظيّة

الأخرى كأصالة العموم وأصالة الإطلاق وأصالة الحقيقة، فلا عرضية بين الأصول عند العقلاء - في أنّ الأصل الواحد الذي ترجع إليه الأصالات اللفظيّة ما هو؟

فأفاد الشيخ أنّ الأصل الواحد أصالة عدم القرينة، وأما أصالة الظهور وأصالة العموم وأصالة الإطلاق وأصالة الحقيقة فترجع إلى أصل عدميّ هو أصالة عدم القرينة.

وأفاد الآخوند أنّ الأصل الواحد الذي ترجع إليه الأصالات كلّها أصل وجوديّ هو أصالة الظهور.

فعلى مسلك الشيخ ليس المراد بأصالة الإطلاق إلا أصالة عدم المقيّد، وليس المراد بأصالة العموم إلا أصالة عدم المخصّص، وليس المراد بأصالة الحقيقة إلا أصالة عدم القرينة على المجاز.

وعلى مسلك الآخوند بعد بناء العقلاء على أصالة الظهور تُنفى القرينة بأصالة الظهور، ونفي القرينة ليس إلا من نتائج هذه الأصالة. فأصالة عدم المقيّد ليس إلا راجعاً إلى أصالة الإطلاق، وأصالة الإطلاق أصل ظهوريّ. فبأصالة الظهور ننفي احتمال المقيّد. وهكذا أصالة عدم المخصّص ليست إلا أصالة العموم، والعموم ظهور. وأصالة عدم المجاز ليست إلا أصالة الحقيقة، والحقيقة ظهور. فجميع الأصول ترجع إلى أصالة الظهور.

والمحاكمة بين العلمين بأن يُقال:

اتضح من البحث السابق أنّه لا معنى لهذا النزاع. بل إنّما يصح لو كان مورد كلا الأصلين موردًا واحدًا. فرجوع شيء إلى شيء آخر فرع اتحاد المورد. والحال أنّ موضوع كلّ من الأصلين يختلف عن موضوع الآخر. فلنا أصلان عقلائيّان في عرض بعض، لكلّ منهما موضوع ومورد مستقلّ، لا يمكن اجتماع الموضوعين في مورد واحد.

فموضوع أصالة الظهور: إحراز الظهور التصديقيّ، وعند إحرازه تجري أصالة الظهور.

وموضوع أصالة عدم القرينة هو الشكّ في الظهور التصديقيّ. فإذا شككت في الظهور التصديقيّ احتجت إلى أصالة عدم القرينة.

وبعبارة أخرى: اتضح من خلال ما سبق أنّ موضوع أصالة الظهور هو الظهور التصديقيّ. فمتى تنقّح هذا الظهور وأحرزناه جرى ما يسمّى بأصالة الظهور. وهذا الموضوع له طريقان للإحراز:

الإحراز الوجدانيّ - كما إذا علمنا بعدم القرينتين المتصلة والمنفصلة، أو علمنا بعدم المتصلة وشككنا في المنفصلة؛ حيث إنّ عدم العلم بالمنفصلة ينقّح موضوع أصالة الظهور بلا حاجة إلى نفيها.

والإحراز غير المباشر، وذلك فيما إذا شككنا في القرينة المتصلة لاحتمال الغفلة، فلا بد من إجراء أصالة عدم الغفلة - وهي أصالة عدم القرينة - وبه يتنقّح موضوع أصالة الظهور - وهو الظهور التصديقيّ -.

فلا يجري الأصلان في مورد واحد؛ إذ جرت أصالة عدم القرينة عند الشكّ في الظهور التصديقي، وبعد إجرائها وإحراز الظهور التصديقيّ تنقح موضوع أصالة الظهور. وكون أحد الأصلين في طول الآخر لا يعني رجوعه إليه؛ لأنّ معنى الرجوع جريانهما في مورد واحد، ولم يجريا في مورد واحد، بل أحدهما في طول الآخر.

فموضوع أصالة الظهور إحراز الظهور التصديقيّ وجداناً أو بأصل آخر. وأمّا أصالة عدم القرينة فتارة نتكلم عنها في الشكّ في القرينة المنفصلة، وأخرى في المتصلة.

أمّا في الأوّل فقد تنقح أنّه لا يوجد شيء يسمّى بأصالة عدم القرينة في المنفصلة؛ لأنّه لا يوجد إلا أصالة الظهور. وعند الشكّ في القرينة المنفصلة يتنقح موضوع أصالة الظهور. فيكون الجاري أصالة الظهور. ولا تجري أصالة عدم القرينة؛ لعدم وجود شكّ في الظهور التصديقيّ. فلا معنى للبحث عن رجوع أحد الأصلين إلى الآخر.

بل قلنا: بأصالة الظهور نفي احتمال القرينة.

وأمّا في الثاني فتارة يكون الشكّ لاحتمال الغفلة فتجري أصالة عدم الغفلة أوّلاً، ولا تجري عندئذ أصالة الظهور، بل بعدها. وأخرى يكون الشكّ لاحتمال إسقاط الناقل، فليس لنا أصالة عدم القرينة أيضاً، بل لنا الشهادة السكوتيّة. والشهادة السكوتيّة لا تسمّى بأصالة عدم القرينة؛ لأنّها أمر

وجودي، وهي مبنية على حجية الشهادة وأنّ ظاهر حال المتكلم أنّه بصدد بيان تمام ما هو دخیل في المراد.

وثالثة يكون الشكّ لاحتمال القرينة اللبية فلا أصل عقلائيّاً يسمّى بأصالة عدم القرينة. فلا تجري أصالة عدم القرينة ولا أصالة الظهور. ومع انتفائهما لا معنى للبحث عن الإرجاع. فمحاولة الإرجاع لا معنى لها.

ولكن يمكن التأمل فيما أفاد المصنف بأنّ في مراد العلمين احتمالين: الاحتمال الأوّل: ما ذكره المصنف من أنّ هناك أصلاً واحد ترجع إليه جميع الأصول الأخرى وهي تطبيقات له. وهذا يتوقف على إمكان فرض هذه الأصول في مورد واحد.

الاحتمال الثاني: لا يدعي الشيخ أنّ أصالة الظهور من تطبيقات أصالة عدم القرينة، ولا يدعي الآخوند أنّ أصالة عدم القرينة من تطبيقات أصالة الظهور. بل مرادهما التوقف. فأيّ الأصلين يرجع إلى الآخر؟ فكل من الأصلين موضوع مستقلّ وبينهما طولية. غايته أنّ تطبيق أحدهما يتوقف على تطبيق الآخر.

فيقول الشيخ: لا يمكن تنقيح موضوع أصالة الظهور إلا بإجراء أصالة عدم القرينة أولاً. وأصالة الظهور في طول أصالة عدم القرينة. وذلك لأنّه يبني على ما بني عليه النائي من أنّ موضوع أصالة الظهور هو الظهور التصديقيّ مع عدم القرينة المنفصلة. فعند الشكّ في القرينة المنفصلة لا يمكن إجراء أصالة الظهور. بل لا بد من إجراء أصالة عدم القرينة أولاً، ثم إجراء أصالة الظهور.

ويقول الآخوند في قبالة: لا يمكن تنقيح موضوع أصالة عدم القرينة إلا بإجراء أصالة الظهور؛ لأنّه يبيّن على المسلك الثالث. فمتى تحقّق ظهور تصديقي مع عدم العلم بالقرينة المنفصلة تنقح موضوع أصالة الظهور. فيكفي الشكّ في القرينة المنفصلة لتنقيح موضوع أصالة الظهور، ولا حاجة إلى علاج الشكّ بأصالة عدم القرينة. وبعد جريان أصالة الظهور نفي احتمال القرينة بأصالة عدم القرينة - كالمخصص والمقيّد -.

فلا يأتي إشكال المصنّف. بل ما ذكره المصنّف عين ما ذكره الشيخ والآخوند. ولذا لم يعبّر بلفظ "الإرجاع"، بل هو من تعبير المصنّف. بل ذكر التوقف. والتوقف فرع الاثنيّة. فهما يسلمان بالاثنيّة.^١ راجع منتهى الدراية في شرح الكفاية.

^١ منتهى الدراية: ج ٥: ص ١٣٣

الظهور الذاتي والظهور الموضوعي:

الظهور - سواء كان تصوّرًا أو تصديقًا - تارةً يراد به الظهور في ذهن إنسانٍ معيّن، وهذا هو الظهور الذاتي، وأخرى يراد به الظهور بموجب علاقات [٢٠٦] اللغة وأساليب التعبير العام، وهذا هو الظهور الموضوعي. والأول يتأثر بالعوامل والظروف الشخصية للذهن التي تختلف من فردٍ إلى آخر تبعًا إلى أنسه الذهني وعلاقاته، بخلاف الثاني الذي له واقع محدّد يتمثّل في كلّ ذهنٍ يتحرّك بموجب علاقات اللغة وأساليب التعبير العام.

وما هو موضوع الحجّية الظهور الموضوعي؛ لأنّ هذه الحجّية قائمة على أساس أنّ ظاهر حال كلّ متكلمٍ إرادة المعنى الظاهر من اللفظ، ومن الواضح أنّ ظاهر حاله باعتباره إنسانًا عرقيًا إرادة ما هو المعنى الظاهر موضوعيًا لا ما هو الظاهر نتيجةً لملاساتٍ شخصيةٍ في ذهن هذا السامع أو ذاك.

وأما الظهور الذاتي - وهو ما قد يعبر عنه بالتبادر أو الانسباق - فيمكن أن يقال بأنّه أمانة عقلانية على تعيين الظهور الموضوعي، فكلّ إنسانٍ إذا انسبق إلى ذهنه معنىً مخصوص من كلامٍ ولم يجد بالفحص شيئًا محدّدًا شخصيًا يمكن أن يفسّر ذلك الانسباق، فيعتبر هذا الانسباق دليلًا على الظهور الموضوعي.

وبهذا ينبغي أن يميّز بين التبادر على مستوى الظهور الذاتي والتبادر على مستوى الظهور الموضوعي.

فالأوّل: كاشف عن الظهور الموضوعي وبالتالي عن الوضع. والثاني: كاشف لِيّ تكوينيّ - مع عدم القرينة - عن الوضع.

الظهور الموضوعيّ في عصر النصّ:

لا شكّ في أنّ ظواهر اللغة والكلام تتطوّر وتتغيّر على مرّ الزمن بفعل مؤثراتٍ مختلفةٍ لغويةٍ وفكريةٍ واجتماعية. فقد يكون ما هو المعنى الظاهر في عصر صدور الحديث مخالفاً للمعنى الظاهر في عصر السماع الذي يراد العمل فيه بذلك الحديث، وموضوع حجّية الظهور في عصر صدور الكلام لا في عصر السماع المغاير له؛ لأنّها حجّية عقلائية قائمة على أساس حشية الكشف والظهور [٢٠٧] الحالي.^١

الظهور الذاتي والموضوعي

تنقح فيما سبق أن موضوع حجّية الظهور هو الظهور التصديقي الكاشف عن المراد الجدي مع عدم العلم بالقرينة على الخلاف.

وهنا نسأل: موضوع الحجّية أهو الظهور الذاتي؟ أم الموضوعي؟

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٠٥-٢٠٧

والمراد بالظهور الذاتي هو الظهور الشخصي المتأثر بالوضع والظروف والملابس وثقافة الشخص ومهنته. وهذا الظهور يختلف من شخص إلى الشخص، فلا يمكن تخطئة ظهور ذاتي بظهور ذاتي آخر. فلا حقيقة ثابتة وراء الظهور الذاتي. ولذا عبر المصنف^١ في تقريراته أن إثبات الظهور الذاتي عين ثبوته.

وأما الظهور الموضوعي فهو المعنى الناشئ من التراكيب والأساليب الثابتة في اللغة. فإن كان هناك أشخاص تمت معرفتهم لحصل لهم ذاك الظهور النوعي الواحد المشترك بينهم. ولذا عبر في التقارير إن الظهور الموضوعي حقيقة مطلقة، ومقام ثبوته غير مقام إثباته. وهذا الظهور وليد معرفة التراكيب والأساليب، وليس وليدًا للوضع. فالاختلاف ناشئ من الاشتباه في التطبيق. ويُعقل الشك فيه.

ثم الظهوران الذاتي والموضوعي قد يتطابقان، كما في الإنسان العرفي غير المتأثر بالظروف الخاصة، وغير الواقع في اشتباه التطبيق، وقد لا يتطابقان، كما فيمن لم تتم معرفته ولم يستوعب تمام نكات اللغة وقوانين المحاورة، أو لتأثره بشؤون مهنته. فالمنطقي يفهم ﴿بجهالة﴾ بمعنى الجهل، والفقيه يفهم «البينة» بمعنى شهادة عادلين.

ومن الواضح أن موضوع الحجية هو الظهور الموضوعي لا الذاتي؛ لأن نكتة حجية الظهور هو المرتكز العقلاني على الكاشفية والأمارية، ونكتة الأمارية

^١ البحوث: ج ٤: ص ١٩٢

ظهور حالي للمتكلم، وهو أنه في مقام الإفادة والتفهم مراعاة لقوانين لغته وعرفه ومتبع للعرف العام المشترك بينه وبين المخاطب، وليس ظهور حاله في مراعاة العرف الخاص بالمخاطب وشؤونه ومهنته، لا سيما مع كون المتكلم في مقام التعليم العام.

فظاهر حال المتكلم مراعاته للعرف العام والقانون العام بين المفيد والمستفيد. فالمدار على الظهور الموضوعي لا الذاتي.

وإذا كان المدار على الظهور الموضوعي، كيف يمكن إحرازه؟ مع أن ما بيد كل شخص هو الظهور الذاتي. والمفروض أن الذاتي ليس موضوعاً للحجية. هنا طريقتان:

الطريق الأول: المرتكزات تجعل الظهور الذاتي أمانة عقلائية على الظهور الموضوعي بعد البحث والتفتيش عن وجود قرائن ملائمة خاصة عنده. فما يتبادر لكل شخص هو الميزان لتشخيص الظهور الموضوعي المشترك. وينبغي التنبيه علي أنا عبرنا بالتبادر والانسباق، فما لفرق بين هذا التبادر الدخيل في تشخيص الظهور الموضوعي بين التبادر الذي علامة للحقيقة؟ الفرق أن الغرض من ذاك التبادر إلغاء كون الانسباق من غير اللفظ. والتبادر المدعى كونه أمانة هنا هو إلغاء احتمال نشوء الانسباق من الأساليب التي لا تحكمها عالم لمحاورة. وهذا الانسباق أعم من الوضع؛ فإن الظهور الموضوعي قد يكون شيئاً غير الموضوع له اللفظ. فالنسبة بين الظهور الموضوعي وبين الوضع العموم والخصوص المطلق.

نعم. لو لم تكن قرائن أخرى كان الظهور الموضوعي معيّنًا للوضع. فهذا الطريق يراد به إثبات التطابق بين ما يفهمه الشخص وبين ما يفهمه العرف.

الطريق الثاني: أن يتحقق إحراز وجداني للظهور الموضوعي عن طريق التحليل والسبر والاستقصاء حتى يحصل على الاطمئنان أو العلم، وذلك بأن نرى انسباق المعنى لأشخاص متعددة مختلفة في ظروفهم، إلى حد يحصل الاطمئنان ولو بحساب الاحتمال بكون الانسباق لوجود نقطة مشتركة بين الجميع، وهي قوانين المحاورة. فيُحرز الظهور الموضوعي الزعم من الوضع ومن الاستناد إلى قواعد المحاورة.

بعد الفراغ عن حجية الظهور الموضوعي، أيكون الحجة الظهور الموضوعي لزمان صدور الكلام؟ أم لزمان وصول الكلام؟ الجواب واضح، هو أن المدار على زمان دور الكلام؛ لأن النكته في الحجية ظاهر حال المتكلم الجري على أساليب العرف المعاصرة لزمانه لا التي تنشأ في المستقبل.

فإن قلت: لا معنى للبحث عن هذا مع أن الظهور الموضوعي مشترك لا يختلف في زمان عن زمان،

قلنا: قد تتغير الانسباقات الذهنية عبر الزمان، ولو لكثرة الاستعمال في معنى في زمان دون زمان. وهكذا قد تتولد أفراد جديدة للفظ. وقد تتغير أساليب المحاورة.

قوله: «وبالتالي عن الوضع»: مع عدم القرينة، وإلا فالظهور الموضوعي أعم من الوضع.

ومن الواضح أنّ ظاهر حال المتكلم إرادة ما هو المعنى الظاهر فعلاً في زمان صدور الكلام منه. وعليه فنحن بالتبادر نثبت - بطريق الإنّ - الظهور الذاتي، وبالظهور الذاتي نثبت الظهور الموضوعي في عصر السماع. ويبقى علينا أن نثبت أنّ الظهور الموضوعي في عصر السماع مطابق للظهور الموضوعي في عصر الكلام الذي هو موضوع الحجّة.

وهذا ما نشبهه بأصلٍ عقلائيٍّ يطلق عليه «أصالة عدم النقل» وقد نسّميه بأصالة الثبات في اللغة، وهذا الأصل العقلائي يقوم على أساس ما يُخيّل لأبناء العرف - نتيجةً للتجارب الشخصية - من استقرار اللغة وثباتها، فإنّ الثبات النسبي والتطور البطيء للغة يوحي للأفراد الاعتياديين بفكرة عدم تغييرها وتطابق ظواهرها على مرّ الزمن، وهذا الإيحاء وإن كان خادعاً، ولكنّه على أيّ حالٍ إيحاء عام استقرّ بموجبه البناء العقلائي على إلغاء احتمال التغيير في الظهور باعتباره حالةً استثنائيةً نادرةً تنفى بالأصل.

وبإمضاء الشارع للبناء المذكور نثبت شرعية أصالة عدم النقل، أو أصالة الثبات. ولا يعني الإمضاء تصويب الشارع للإيحاء المذكور، وإنّما يعني من الناحية التشريعية جعله احتمالاً التطابق حجّةً ما لم يقدّم دليل على خلافه.

ولا شكّ أيضًا في أنّ المتسرّعة الذين عاصروا المعصومين خلال أجيالٍ عديدةٍ طيلة قرنين ونصفٍ من الزمان كانت سيرتهم على العمل بأصالة عدم النقل، وعلى الاستناد في أواسط هذه الفترة وأواخرها إلى ما يرونه من ظواهر الكلام الصادر في بدايات تلك الفترة، مع أنّها كانت فترة حافلةً بمختلف المؤثرات والتجديدات الاجتماعية والفكرية التي قد يتغيّر الظهور بموجبها.

ولكنّ أصالة عدم النقل لا تجري فيما إذا علّم بأصل التغيّر في الظهور أو الوضع وشكّ في تأريخه؛ لعدم انعقاد البناء العقلاني في هذه الحالة على افتراض [٢٠٨] عدم النقل في الفترة المشكوكة.

والسرّ في ذلك: أنّ البناءات العقلائية إنّما تقوم على أساس حشيات كشفٍ عامةٍ نوعية، فحينما يلغى احتمال النقل عرفًا يستند العقلاء في تبرير ذلك إلى أنّ النقل حالة استثنائية في حياة اللغة بحسب نظرهم، وأما حيث تثبت هذه الحالة الاستثنائية فلا تبقى حشية كشفٍ مبرّرة للبناء على نفي احتمال تقدمها.

بل لا يخلو التمسك بأصالة عدم النقل من إشكالٍ في الموارد التي علم فيها بوجود ظروفٍ معيّنة بالإمكان أن تكون سببًا في تغيّر مدلول الكلمة، وإنّما المتيقّن منها عقلائيًا حالات الاحتمال الساذج للتغيّر والنقل.

التفصيلات في الحجّية:

توجد عدّة أقوالٍ تتّجه إلى التفصيل في حجّة الظهور، وقد أشرنا إلى أحدها في الحلقة السابقة، ونذكر في ما يلي اثنين من تلك الأقوال:

القول الأوّل: التفصيل بين المقصود بالإفهام وغيره. فالمقصود بالإفهام يعتبر الظهور حجّةً بالنسبة إليه؛ لأنّ احتمال القرينة المتصلة على الخلاف بالنسبة إليه لا موجب له -مع عدم إحساسه بها- إلّا احتمال غفلته عنها، فينفي ذلك بأصالة عدم الغفلة باعتبارها أصلاً عقلائياً، وأمّا غيره فاحتماله للقرينة لا ينحصر منشؤه بذلك، بل له منشأ آخر، وهو احتمال اعتماد المتكلّم على قرينةٍ تمّ التواطؤ عليها بصورةٍ خاصّةٍ بينه وبين المقصود بالإفهام خاصّة، وهذا الاحتمال لا تجدي [٢٠٩] أصالة عدم الغفلة لِنفيه، فلا يكون الظهور حجّةً في حقّه.

وقد اعترض على ذلك جملة من المحقّقين بأنّ أصالة عدم القرينة أصل عقلائي برأسه يجري لنفي احتمال القرينة في الحالة المذكورة، وليس مردّها إلى أصالة عدم الغفلة ليتعدّر إجراؤها في حقّ غير المقصود بالإفهام الذي يحتمل تواطؤ المتكلّم مع من يقصد إفهامه على القرينة.

والتحقيق أنّ هذا المقدار من البيان لا يكفي؛ لأنّ الأصل العقلائي لا بدّ أن يستند إلى حثيّة كشفٍ نوعية، لئلا يكون أصلاً تعبدياً على خلاف المرتكزات العقلانيّة، [وهذه الحثيّة] متوقّرة لنفي احتمال القرينة المتصلة الناشئ من احتمال غفلة السامع عنها. فإذا أريد نفي احتمال القرينة المتصلة الناشئ من

سائر المناشئ أيضًا بأصلٍ عقلائيٍّ فلا بدّ من إبراز حيشة كشف نوعيةٍ تنفي ذلك، وعلى هذا الأساس ينبغي أن نفتش عن مناشئ احتمال إرادة خلاف الظاهر عمومًا، وملاحظة مدى إمكان نفي كلّ واحدٍ منها بحشية كشفٍ نوعيةٍ مصحّحةٍ لإجراء أصلٍ عقلائيٍّ مقتضٍ لذلك.^١

أصالة الثبات

كيف يمكن إحراز موضوع الحجية مع أنّه الظهور الموضوعي في زمان النص؟ قال البعض بالانسداد عندما عجز عن إثبات ذلك.

المشهور بين العلماء التمسك بأصل عقلائي لإثبات المطابقة بين الظهور في زمان نقل الكلام والظهور في زمان صدور الكلام، وهو المعبر عنه تارة بأصالة عدم النقل، وأخرى بأصالة عدم الثبات، وثالثة بالاستصحاب القهقريّ؛ لشباهته به. فمرجعه إلى أصالة الثبات في الظهور الموضوعي. ومنشأ هذا الأصل على أساسين:

السيرة العقلائية: إنّ المرتكزات العقلائية ترى اللغة كائنًا جامدًا بحيث يكون تطوره بطيئًا. فلا يعتني العقلاء باحتمال التبدل في الأوضاع والظهورات التركيبية. وهذا الإيحاء وإن لم يكن مطابقًا للواقع - حيث إنّ اللغة ليس جامدًا تمامًا - ولكنه بالرغم من ذلك نرى الشارع ساكتًا عن هذا المرتكز - بغض النظر عن منشأ هذا المرتكز -. ولو كان هذا المرتكز مضيّعًا لأغراض الشارع

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٠٧-٢٠٩

لتصدي للردع عنه وقال: لا تعولوا على ما تبنون عليه من ثبات اللغة. ولا يضر بذلك كون المرتكز ناشئاً عن الغفلة.

فترى الناس يقرأون ما يجدونه مكتوباً منذ الزمان القديم، وتجد أهل التوراة والإنجيل يعتمدون على ما يفهمون من كتابهم رغم قدمه، ولا يهتمون باحتمال الخلاف. والشارع أمضى ذلك.

السيرة التشريعية: حيث إنّنا نرى التشريعة يعملون بالنصوص والحال أنّ اللغة قد تغيّرت بلا شكّ من زمن النبي -صلى الله عليه وآله- إلى زمن الإمام العسكري -عليه السلام-. ورغم ذلك لم يعتدوا باحتمال الخلاف. ولذا قال في البحوث:

ولا ينبغي الإشكال في انعقاد السيرة على هذا الأصل ولها مظهران أحدهما عقلائي، والآخر متشرعي، والمظهر العقلائي يمكن تحصيله في مثل ترتيب العقلاء آثار الوقف والوصية ونحوهما على النصوص والوثائق القديمة في الأوقاف والوصايا طبق ما يفهمه المتولي في عصره ولو كان بعيداً عن عصر الوقف. والمظهر المتشرعي يمكن تحصيله من ملاحظة أنّ أصحاب الأئمة (عليهم السلام) كانوا يعملون بالنصوص الأوليّة من القرآن والسنة النبوية الشريفة وفق ما يستظهرون منه في عرفهم وزمانهم كما كان يصنع أسلافهم

مع أنّه كان يفصلهم عنهم زمان يقارب ثلاثة قرون و قد كانت فترة مليئة بالحوادث والمتغيرات.^١

موارد عدم جريان أصالة الثبات:

هنا موردان لا تجري فيهما أصالة الثبات:

الشك في التقدم والتأخر: ما إذا أحرزنا النقل، وشككنا في التقدم والتأخر، كما إذا وصلنا كلام من الإمام الرضا -عليه السلام-، وكنا نعلم بوجود لفظ فيه قد تغيّر معناه، ولكن شكنا في أنّ النقل حصل قبل هذه الرواية؟ أم بعدها؟ فلا تجري أصالة عدم النقل؛ لأنّ قيام السيرة العقلانية على عدم النقل غير محرزة مع إحراز النقل؛ لأنّ العقلاء يبنون على أصالة الثبات من جهة استبعاد وقوع النقل. وأمّا إذا التفتوا إلى حصول تغيّر فلا معنى للبناء على عدم التغير؛ فإنّه يكون حيثية تعبدية محضة حينئذٍ ولا معنى لارتكازه بين العقلاء.

وذهب العراقي^٢ إلى جريان أصالة عدم النقل حتى مع العلم بالنقل والشك في تاريخه. وقبله السيد الشاهرودي.^٣

الشك في مؤثرية الوجود: إذا شككنا في شيء موجود: أهو مؤثر في النقل؟ أم لا؟ لم تجر أصالة الثبات.

^١ البحوث: ج ٤: ص ٢٩٤

^٢ المقالات: ج ١: ص ١٢٦

^٣ أضواء وآراء: ج ١: ص ٦٦

كما إذا شاع استعمال "صلاة" في المعنى الشرعي واحتملنا أن هذا الشيوع بلغ مرتبة نُقل بسببها اللفظ عن معناه الحقيقي اللغوي إلى المعنى الشرعي. فهناك ظاهرة موجودة ونشك في أدائها إلى تغير الأوضاع، فلا يجري الأصل العقلائي؛ لعدم إحراز قيام السيرة على العمل بأصالة الثبات وعدم النقل؛ إذ نكتة الاستبعاد لا تنحفظ في حال وجود مناشئ عقلائية على الخلاف.

تفصيلات في حجية الظهور

التفصيل بين المقصود بالإفهام وبين غيره: ما اشتهرت نسبته إلى المحقق القمي^١ من أن حجية الظهور مخصوصة بالمقصودين بالإفهام -على أحد التفسيرات لكلامه-. وقد بحثه الشيخ في الرسائل. ومنشأ ذلك احتمال وجود قرينة متصلة على الخلاف خفيت على من لم يكن مقصودًا بالإفهام. فقد يعتمد المتكلم على قرائن مركوزة لم يطلع عليها غير المقصود بالإفهام. فلا نافي لاحتمال القرينة الارتكازية المتكئ عليها المتكلم. نعم تُنفى القرينة بأصالة عدم الغفلة بالنسبة إلى المقصود بالإفهام؛ لأنّ كون المتكلم في مقام التفهيم يقتضي ألا يقصّر في إقامة القرائن في كلامه. وأمّا بالنسبة إلى من لم يقصد إفهامه لا مُلزم بإقامة القرائن له.

قال المحقق النائيني^٢ ننفي ذلك بأصالة عدم القرينة. وقد ذكرنا الإشكال على ذلك؛ حيث لا يوجد شيء يسمى بأصالة عدم القرينة؛ إذ التعبد لا ينقح

^١ القوانين: ج ١: ص ٣٩٨

^٢ الفوائد: ج ٣: ص ١٣٨

الظهور، فلا بد من الاعتماد على الكاشفية، ولا نكتة للكاشفية لنفي مثل هذه القرينة.

ومن هنا نقول: إنّ شكّ الشخص غير المقصود بالإفهام في إرادة المتكلّم للمعنى الظاهر ينشأ من أحد أمور:

الأول: احتمال كون المتكلّم متستّرًا بمقصوده وغير مريدٍ لتفهيمه بكلامه.

الثاني: احتمال كونه معتمدًا على قرينةٍ منفصلة.

الثالث: احتمال كونه معتمدًا على قرينةٍ متصلةٍ غفل عنها السامع.

الرابع: احتمال كونه معتمدًا على قرينةٍ ذات دلالةٍ خاصّةٍ متّفقٍ عليها بين المتكلم وشخص آخر، كان نظر المتكلّم إليه. [٢١٠]

الخامس: احتمال وجود قرينةٍ متّصلةٍ التفت إليها السامع ولكنّه لم ينقلها إلينا؛ ولو من أجل أنّها كانت متمثّلةً في لحن الخطاب، أو قسّمات وجه المتكلّم، ونحو ذلك مما لا يعتبر لفظًا.

والفرق بين المقصود بالإفهام وغيره: أنّ المقصود بالإفهام لا يوجد الاحتمال الأول بشأنه، وكذلك الاحتمال الرابع، كما أنّ الاحتمال الخامس غير موجودٍ في شأن السامع المحيط بالمشهد، سواء كان مقصودًا بالإفهام، أو لا.

وحجّة الظهور في حقّ غير السامع ممّن لم يقصد إفهامه تتوقّف على وجود
حيثيات كشفٍ مبرّرة عقلائيةٍ لإلغاء الاحتمالات الخمسة بشأنه، وهي
موجودة فعلاً بالبيان التالي:

أمّا الاحتمال الأول فينفى بظهور حال المتكلّم في كونه في مقام تفهيم مراده
بكلامه.

وأمّا الاحتمال الثاني فينفى بظهور حاله في أنّ ما يقوله يريد، أي: إنّ في
مقام تفهيم مراده بشخص كلامه.

وأمّا الاحتمال الثالث فينفى بأصالة عدم الغفلة.

وأمّا الاحتمال الرابع - وهو ما أبرزه المفصّل - فينفى بظهور حال المتكلّم العرفي
في استعمال الأدوات العرفية للتفهم، والجري وفق أساليب التعبير العام.

وأمّا الاحتمال الخامس فينفى بشهادة الناقل - ولو ضمناً - بعدم حذف ما
له دخل من القرائن الخاصّة في فهم المراد.

القول الثاني: وتوضيحه أنّ ظهور الكلام يقتضي بطبعه حصول الظنّ [٢١١]
- على الأقلّ - بأنّ مراد المتكلّم هو المعنى الظاهر؛ لأنّه أمانة ظنيّة كاشفة عن
ذلك، فاذا لم تحصل أمانة ظنيّة على خلاف ذلك أثار الظهور فيما يقتضيه،
وحصل الظنّ الفعلي بالمراد. وإذا حصلت أمانة ظنيّة على الخلاف وقع التضاحم

بين الأمارتين، فقد لا يحصل حينئذٍ ظنٌ فعليٌّ بإرادة المعنى الظاهر، بل قد يحصل الظنُّ على خلاف الظهور تأثراً بالأمارة الظنّية المزاحمة.

وعلى هذا فقد يستثنى من حجّية الظهور حالة الظنّ الفعلي بعدم إرادة المعنى الظاهر، بل قد يقال بأنّ حجّية الظهور أساساً مختصّة بصورة حصول الظنّ الفعلي على وفق الظهور.

ويمكن تبرير هذا القول بأنّ: حجّية الظهور ليست حكماً تعبديّاً، وإنّما هي على أساس كاشفية الظهور، فلا معنى لثبوتها في فرض عدم تأثير الظهور في الكشف الظنّي الفعلي على وفقه.

وقد اعترض الأعلام على هذا التفصيل بأنّ: مدرك الحجّية بناء العقلاء، والعقلاء لا يفرّقون بين حالات الظنّ بالوفاق وغيرها، بل يعملون بالظهور فيها جميعاً، وهذا يكشف عن الحجّية المطلقة.

وهذا الاعتراض من الأعلام قد يبدو غير صحيحٍ بمراجعة حال الناس، فإنّنا نجد أنّ التاجر لا يعمل بظهور كلام تاجرٍ آخر في تحديد الأسعار، إذا ظنّ أنّه لا يريد ما هو ظاهر كلامه، وأنّ المشتري لا يعتمد على ظهور كلام البائع في تحديد وزن السلعة إذا ظنّ أنّه يريد غير ما هو ظاهر كلامه، وهكذا.

ومن هنا عمّق المحقّق النائيني - رحمه الله - اعتراض الأعلام؛ إذ ميّز بين العمل [٢١٢] بالظهور في مجال الأغراض التكوينية الشخصية، والعمل به في مجال الامتثال وتنظيم علاقات الآمرين بالمأمورين.

ففي المجال الأول لا يكتفى بالظهور لمجرد اقتضائه النوعي، ما لم يؤثر هذا الاقتضاء في درجة معتدِّ بها من الكشف الفعلي. وفي المجال الثاني يكتفى بالكشف النوعي الاقتضائي للظهور تنجيئًا وتعديراً، ولو لم يحصل ظنُّ فعلي بالوافق، أو حصل ظنُّ فعلي بالخلاف.

والأمثلة المشار إليها تدخل في المجال الأول لا الثاني.

وهذا الكلام وإن كان صحيحاً وعميقاً لا اعتراض الأعلام، ولكنّه لا يبرز نقطة الفرق بين المجالين، ولا يحلّ الشبهة التي يستند إليها التفصيل على النحو الذي شرحناه آنفاً.^١

إذا جاء المتكلم بكلام فما وجه المنع عن كاشفية كلامه عن مراده الجدي لمن ليس مقصوداً بالإفهام؟

وما يمكن أن يكون وجهاً لهذا المنع أحد أمور:

الأوّل: عدم كون المتكلم في مقام البيان بل في مقام الإهمال والإجمال. فهو قاصد للإجمال. وإذا كان قاصداً للإجمال لم يمكن استفادة مراده من ألفاظه. ويدفع هذا الاحتمال أنّه خلاف ظهور حال كل متكلم في أنّه في مقام الإفادة، لا في مقام الإهمال أو الإجمال. بل هذا خلف فرض سحب القوانين؛ حيث فرض كون المتكلم في مقام الإفهام.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٠٩-٢١٢

الثاني: الاعتماد على قرينة منفصلة. فيقول غير المقصود بالإفهام: لعلّ المتكلم اعتمد في بيان مراده الجدي على قرينة منفصلة اطلع عليها المقصود بالإفهام، فاتكأ المتكلم عليها، ولم أطلع عليها أنا غير المقصود بالإفهام، ولم ينبهني إليها لأنّي لست مقصودًا بالإفهام.

ويدفع تارة بأنّ موضوع حجية الظهور هو الظهور التصديقيّ مع عدم العلم بالقرينة المنفصلة. والمفروض أنّ الجزء الأوّل مُحَرَز؛ لأنّ الشك ليس في القرينة المتصلة بل المنفصلة. والثاني أيضًا مُحَرَز؛ لعدم العلم بالقرينة المنفصلة وجدانًا، وليس هو واقع عدم القرينة المنفصلة. فيتنقح موضوع حجية الظهور. وهذا الظهور التصديقيّ هو الذي ينفي احتمال القرينة المنفصلة.

ويدفع أخرى بأنّ احتمال الاتكاء على القرينة المنفصلة مخالف لظهور حالي للمتكلم في أنّه يبين مراده بشخص كلامه لا بمجموع كلامه. وبهذا الظهور الحالي يُنفي احتمال القرينة المنفصلة.

الثالث: وجود قرينة لم يطلع عليها غير المقصود بالإفهام؛ لأجل غفلة السامع أو غفلة المتكلم.

وهذا الاحتمال يندفع كما يندفع بالنسبة إلى المقصود بالإفهام، أي: بأصالة عدم الغفلة.

الرابع: الاعتماد على ألفاظ خاصة ذات دلالات خاصة متواطئ عليها مع المقصود بالإفهام. فلعله تواطأ على إرادة الفقيه بـ "العالم"، أو على إرادة فرد

معين عند رفع يده مثلاً. ولم يبين هذه الدلالات الخاصة لغير المقصود بالإفهام من جهة عدم كونه مقصوداً بالإفهام.

وهذا يندفع بمنافاته مع الظهور الحالي للمتكلم في استعمال الدوال بما لها من معاني عرقية. وأمّا الجري على طريقة خاصة في التفهيم فخلاف ظهور حال المتكلم العرفي. فهذا الاحتمال منفي بهذا الظهور ولا يُعنى به.

نعم. إن قامت قرائن ومناشئ عقلائية على اعتماده على دوال خاصة أمكن رفع اليد عن الأصل العقلاني الخاص.

ولذا ذكرنا أنّ عبارات صاحب القوانين مختلفة؛ فظاهر بعضها المنع من الحجية كقاعدة عامة، وظاهر بعضها وجود قرائن ومناشئ عقلائية على أنّ الشارع اعتمد طريقاً خاصاً. فيكون النقاش صغرياً.

الخامس: الاعتماد على قرينة متصلة التفت إليها المقصود بالإفهام ولكنه عندما نقل الكلام إلى غير المقصود بالإفهام لم ينقل القرينة المتصلة معه.

وهذا الوجه مختص بما إذا نُقل كلام بواسطة إلى غير المقصود بالإفهام.

ويندفع هذا بما تقدم من أنّ ظاهر حال الناقل هو الالتزام بنقل كل ما له دخل في فهم المراد الجدي للمتكلم. فسكوته عما يمكن أن يكون قرينة على فهم المراد يوجب انعقاد شهادة سكوتية بعدمها. فالسكوت ونقل الألفاظ من دون هذه القرين شهادة من الناقل -ولو التزاماً- بعدم حذفه ما هو دخیل في فهم المراد.

السادس: ما لم يذكره المصنف هنا وذكره في التقريرات وهو الاعتماد على قرينة متصلة لم تصل إلينا من همة الضياع.

ولكن هذه المشكلة ليست مختصة بغير المقصود بالإفهام. بل إذا قصد الشارع جميع المسلمين في خطابه، نحتمل ضياع القرائن مع ذلك أيضاً. فيحتاج إلى حلّ في محلّه.

التفصيل بين ما ظنّ بخلافه وبين ما لم يُظنّ: موضوع حجية الظهور هو الظهور التصديقي الذي لا ظنّ بخلافه. وقد يتشدد أكثر ويُشترط بالظنّ بالوفاق. ووجهه أنّ عمدة الدليل على حجية الظهور هي السيرة العقلائية، وإذا سألنا العقلاء عن سبب اعتمادهم على الظهور أجابوا بأنّا نعتمد عليه للأمارية على مراد المتكلم. فللظهور اقتضاء بحصول الظن بالمراد؛ لأنّ الأمانة فيها ظنّ ولو اقتضاءً. وهذا الظن يكون فعلياً ما لم يُزاحم بأمانة كاشفة عن خلاف ذلك. ومع وجود أمانة على الخلاف لا يؤثر المقتضي في مقتضاه. فنسبة الظهور إلى المراد نسبة المقتضي لا نسبة العليّة التامة. فإنّ وجدت أمانة على خلاف هذا الظهور لا يحصل ظن فعليّ بالمراد. فلا تكون أمانة كاشفة عن المراد.

بل قد نترقى ونقول: يعتمد العقلاء على الكاشفية الفعلية، وهي مساوقة للظن الفعلي بالوفاق. فإنّ كان هناك ظهور ومع ذلك شكّ الشخص، لا يتكئ على هذا الظهور؛ للشكّ في المراد الجديّ. فمجرد وجود الأمانة ليس موضوعاً للتعبّد بالمراد؛ حيث إنّ العقلاء لا يتعبدون في عقلائيّتهم.

وهذا إشكال سيّال في جميع الأمارات.

اعتراض: اعترض جمع من الأعلام - كالأخوند - على هذا التفصيل بأنّه لا بد من الرجوع إلى مدرك حجية الظهور، وهو البناء العقلانيّ. وبالرجوع إليه لا نجدهم يتوقفون في العمل بالأمانة حتى يوجد منه ظني إلى الوفاق أو ينتفي المنبه إلى الخلاف.

فإذا قال المولى لعبده: «اشتر اللحم من السوق» وجاء فاسق وأخبر العبد بأنّ «في اللحم اليوم غلاء»، فشكّ في إرادة المولى مع ذلك شراء اللحم، ولم يحصل له ظن فعلي بالوفاق أو قام ظن فعلي على الخلاف، فلم يشتري اللحم، لم يُقبل اعتذاره بعدم حصول الظنّ بالوفاق.

ولو جعلنا المدار على الظنون الشخصية لم يبق حجر على حجر؛ لاختلاف الناس في الظنون.

فالمرتكزات لا تنيط المطلب بالظهورات الفعلية للناس، بل تعتمد الأمارات. **رد الاعتراض:** قال النائيني هذا خلاف ما نراه عند العقلاء في بعض أمورهم. فإذا سأل تاجر الآخر عن سعر سلعة في السوق، فقال له: مائة دينار. ولكن قال له فاسق: إنّ هذا في السوق مائة وخمسون. فاحتمل كون السعر مائة بلا ضرائب، ومائة وخمسين مع الضرائب، لم يعتمد على هذا الظهور.

وكذا المشتري إذا أُخبر ثم ظن بالخلاف لم يعتمد على ظهور الخبر. فنجد العقلاء لا يقتحمون مع الظنّ الفعلي على الخلاف أو عدم الظنّ بالوفاق.

فلا بد من التفصيل بين الأغراض الشخصية وبين الأغراض المولوية الواردة في
مقام الاحتجاج. ولكن ما نكتة التفصيل الصناعية؟

فالتحقيق الذي يفى بذلك أن يقال: إنّ ملاك حجّية الظهور هو كشفه، ولكن لا كشفه عند المكلف، بل كشفه في نظر المولى، بمعنى أنّ المولى حينما يلحظ ظواهر كلامه: فتارةً يلحظها بنظرة تفصيلية، فيستطيع بذلك أن يميّز بصورةٍ جازمةٍ ما يريد به ظاهره عن غيره؛ لأنّه الأعرف بمراده. وأخرى يلحظها بنظرةٍ إجمالية، فيرى أنّ الغالب هو إرادة المعنى الظاهر، وذلك يجعل الغلبة كاشفاً ظنيّاً عند المولى عن إرادة المعنى الظاهر بالنسبة إلى كلّ كلامٍ صادرٍ منه حينما يلحظه بنحو الإجمال، وهذا الكشف هو ملاك الحجّية؛ لوضوح أنّ حجّية الأمانة حكم ظاهريّ وارد لحفظ الأغراض الواقعية الأكثر أهميّة، وهذه الأهميّة قد اكتسبتها الأغراض الواقعية التي تحفظها الأمانة المعتبرة بلحاظ قوة الاحتمال، كما تقدم في محله. [٢١٣]

ومن الواضح أنّ قوة الاحتمال المؤثّرة في اهتمام المولى إنّما هي قوة احتمال، لا قوة احتمال المكلف، فمن هنا تُنات الحجة بحشية الكشف الملحوظة للمولى -وهي الظهور- لا بالظنّ الفعلي لدى المكلف.

وعلى هذا الأساس اختلف مجال الأغراض التكوينية عن مجال علاقات الأمرين بالمأمورين، إذ المناط في المجال الأول كاشفية الظهور لدى نفس العامل به،

فقد يكون منوطاً بحصول الظنّ له، والمناطق في المجال الثاني مقدار كشفه لدى الأمر الموجب لشدة اهتمامه الداعية إلى جعل الحجّة.

الخط بين الظهور والحجّة:

أتضح ممّا تقدم أنّ مرتبة الظهور التصوري متقوّمة بالوضع، ومرتبة الظهور التصديقي بلحاظ الدلالة التصديقية الاولى والدلالة التصديقية الثانية متقوّمة بعدم القرينة المتصلة؛ لأنّ ظاهر حال المتكلّم أنّه يفيد مراده بشخص كلامه، فاذا كانت القرينة متصلة دخلت في شخص الكلام ولم يكن إرادة ما تقتضيه منافياً للظهور الحالي. وأمّا عدم القرينة المنفصلة فلا دخل له في أصل الظهور، وليس مقوّماً له، وإنّما هو شرط في استمرار الحجّة بالنسبة إليه.

ومن هنا يتّضح وجه الخط في كلمات جملة من الأكابر الموهمة لوجود ثلاث رتب من الظهور كلّها سابقة على الحجّة، ككلام المحقّق النائيني - رحمه الله - .

الولى: مرتبة الظهور التصوري.

الثانية: مرتبة الظهور التصديقي على نحو يسوّغ لنا التأكيد على أنّه قال كذا وفقاً لهذا الظهور. [٢١٤]

الثالثة: مرتبة الظهور التصديقي الكاشف عن مراده الواقعي على نحو يسوّغ لنا التأكيد على أنّه أراد كذا وفقاً لهذه المرتبة من الظهور.

والأولى لا تتقوّم بعدم القرينة، والثانية تتقوّم بعدم القرينة المتصلة، والثالثة تتقوّم بعدم القرينة مطلقاً ولو منفصلة. والحجّة حكم مترتب على المرتبة الثالثة من الظهور، فمتى وردت القرينة المنفصلة -فضلاً عن المتصلة- هدمت المرتبة الثالثة من الظهور، ورفعت بذلك موضوع الحجّة.^١

ذكرنا أنّ النائي يرى التفصيل بين الأغراض التشريعية وبين الأغراض الشخصية التكوينية؛ فالعقلاء يعملون في الأوّل بالظهور، ويحتجون على العبد وإن كان له ظن فعلي على الخلاف، بخلاف الثاني؛ فإنّ العقلاء يحتاطون فيه لأجل الوصول إلى الواقع، ولا يكتفون بالظهور النوعي. بل يتوقفون في بعض الموارد لأدنى شبهة.

والمهم في بحث الظهور هو الظور في الأغراض التشريعية دون التكوينية. وهذا التفصيل من الميرزا بين الأغراض صحيح، ولكن النكته التي ذكرها المفصّل موجودة، وهي أنّ العقلاء كيف يعملون بالظهور حتى مع ظن فعلي بالخلاف أو عدم الظن الفعل بالوفاق؟ مع أنّ عملهم بالظهور من باب الأمارية. وأمارية الأمانة متوقف على الظن بالمؤدى. فتزول حيشة الأمارية والطريقة والكشف إن حصل ظن فعلي بالخلاف. فكيف يبرر وجود سيرة عقلائية في الأغراض التشريعية مع عدم وجود حيشة الكشف؟ بل وجود

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢١٢-٢١٤

الكشف على الخلاف. فليس لنا إلا دعوى الظهور التعبدى، ولا معنى لذلك في السير العقلانية.

فإن قلت: للعقلاء أصول نظامية، فيعملون بالظهور لأجل حفظ النظام، قنا: ما عليه العقلاء ليس عملاً بالظهور وجرياً على الظهور لأجل التعبد وعدم اختلال النظام، ولو لم تكن له طريقية إلى الواقع، بل يرون الكاشفية للظهور. ومن هنا ذكر المفصل أنّ حيثية الكشف إن لم تحفظ فلا أمارية. فلا بد من بيان النكتة فيما ذكره النائي في نقاط:

١- ذكرنا أنّ عمدة الفرق بين الأمانة وبين الأصل أنّ الملحوظ في مقام الحجية في الأمانة هو حيثية الكشف عن الواقع، بخلافه الأصل العملي؛ إذ الملحوظ هو إمّا الكاشفية مع نوع الحكم المحتمل، وإمّا لا يكون للكاشفية فيه دور أصلاً.

ولا فرق بين في ذلك بين الأمانة التأسيسية وبين غير التأسيسية.

٢- الكشف من العناوين الإضافية، فتارة يُلحظ الكشف بالنسبة إلى المكلف، وأخرى بالنسبة إلى المولى. ونكتة الجعل الكاشفية التي يراها المولى للطريق عن الواقع، لا للكاشفية الحاصلة للعبد عن الواقع؛ لأنّ جعل الحجية للأمانة من باب جعل الحكم الظاهري. والذي يتصدى لجعل الحكم الظاهري وتتزاحم عنده الملاكات هو المولى لا العبد. فيرى المولى: إذا اختلطت الملاكات واشتبهت، وتعلق غرضه بالواقع، يمكن قيام حيثية الحافظة بحيثية الطريقية

بحيث تكون نكتة الطريقة الموجودة في الأمانة تحفظ بها الملاكات الأهم،
فيتصدى لجعل الحجية. فالمدار على الكشف الذي يراه المولى.

٣- المولى بين خيارين: إمّا أن يتصدى للظهورات بنحو القضية الخارجية
الانحلالية، بأن يضع يده على كل ظهور في الخارج ليرى: أهو كاشف عن
مراده؟ أم لا؟ وإمّا أن يتصدى للظهورات بنحو مجموعي، لا بنحو الانحلال
والقضية الخارجية، فيرى: في الظهور غلبة المطابقة للواقع وإن كان قد يخطأ.
فيرى هذه الغلبة ينحفظ بها الواقع.

٤- من الواضح أنّ المولى العقلاني لا يسلك الطريق الأول فضلاً عن المولى
الحقيقي المنزه عن مباشرة الناس. بل هو غير معقول في بعض موارد. فيتصدى
المولى لجعل الأمانة لغلبة المطابقة، وإن فات بعض الأغراض.

وبهذه النقاط يتضح الفرق الجلي بين الأغراض التشريعية وبين الأغراض
الشخصية، وهو أنّ ملاك الكاشفية في الأغراض الشخصية التكوينية هو
الكشف الشخصي القائم بشخص من كان له الغرض التكويني، بخلاف
الأغراض التكوينية؛ فإنّه غرض للمولى، والضامن لحفظه ما يراه كاشفاً وحافظاً
للملاك الأهم.

فالنكتة التي يبني عليها العقلاء هي الكاشفية النوعية الحافظة لملاك المولى،
وليس الظن الفعلي دخيلاً في ذلك.

الخلط بين الظهور وبين الحجية:

تقدم هذا البحث، وأعاده هنا لوقوع الخلط في كلمات بعضهم - كما في
تقارير النائبي-، وخلاصته في نقاط:

١- قلنا إنّ الظهور تصوري وتصديقي، والتصوري ناشئ من الوضع، ولا
يتأثر بالقرائن المتصلة فضلاً عن المنفصلة. أمّا التصديقي فيتأثر بالقرائن
المتصلة؛ إذ القرينة المتصلة تارة يؤثر في الظهور التصديقي الأول - كالمجاز -
وأخرى يؤثر في الظهور التصديقي الثاني - كالكناية بناء على أنّها حقيقة -.
ولكن القرائن المنفصلة لا تؤثر في الظهور التصديقي؛ لأنّ ظاهر حال كل
متكلم أنّه في مقام بيان مرامه بشخص كلامه لا بمجموع كلماته. فالقرائن
المنفصلة لا تزعزع الظهور التصديقي بل يتمّ من دونها.

فإذا جاء دليل منفصل كان دوره المعارضة في مقام الحجية؛ لأنّ الظهور
التصديقي تمّ، فتحصل المعارضة في الحجية. غايته أنّ وجود الحجة الأظهر
يمنع مول دليل الحجية للأوّل؛ لأنّ حجة الأول مقيدة بعدم وجود قرينة على
الخلافاً.

ولهذا قلنا إنّ موضوع الحجية هو الظهور التصديقي مع عدم العلم بالقرينة
المنفصلة. فعدم القرينة المنفصلة في عرض الظهور التصديقي، وليس دخيلاً
فيه.

٢- عبارات الميرزا النائبي في أجود التقارير متضاربة؛ فيظهر من بعضها أنّ
القرائن المنفصلة لا تدخل في الظهور التصديقي بل تعارض الدليل في الحجية،

ويظهر من بعضها خلاف ذلك، فالقرائن المنفصلة تزعزع الظهور التصديقي؛ حيث ذكر في بعض كلماته أنّ للظهور ثلاث مراتب:

الأول: الظهور التصوريّ المتحقق بالوضع.

الثاني: الظهور فيما قال، بمعنى أنّنا نستطيع أن نشير إلى معنى ونقول: هذا ما قاله. وهذا متوقف على عدم القرائن المتصلة. فإذا قال: «رأيت أسدًا» قلنا: ما قاله رؤية الأسد. وإذا قال: «رأيت أسدًا يرمي» قلنا: ما قاله رؤية رجل شجاع.

الثالث: الظهور فيما أراد، بمعنى أنّنا نستطيع أن نشير إلى معنى ونقول: هذا ما أراده. وهذه المرتبة منوطة بعدم القرينة المنفصلة. فإذا قال: «أكرم العلماء» ثم قال: «لا تكرم العالم الفاسق»، قلنا: ما أراده إكرام العالم العادل. فلا تعارض بين الدليلين لنبحث عن التقييد في دليل الحجية.

فموضوع الحجية هو الظهور التصديقي، وهو المنوط بعدم القرينة المنفصلة. فمجرد الظهور الناشئ من عدم القرينة القرينة المتصلة لا ينقح موضوع الحجية. فليس البحث في مقام المفروغية عن الظهورين، بل الظهور لم ينعقد من أول الأمر.

وهكذا يتبين أنّ للقرائن المنفصلة دورًا في تكوين الظهور التصديقي. فهذه النقطة سيالة عند النائني، وليست مختصة بباب الإطلاق.

قوله: «ومن الواضح»:

الأولى تقديم هذه الفقرة.

قوله: «يتضح وجه الخلط»:

قد يُقال لا يتضح، بل هو دعوى في مقابل دعوى. فللنائني أن يقول ما ذكرتموه أول الكلام؛ إذ العقلاء عند تعارض المنفصلين لا يقول بالتعارض في الحجية، بل يحملون مراد المتكلم على ما يناسب الأظهر ويقولون: هذا مراده.

وهذا الكلام لا يمكن قبوله بظاهره؛ فإنه وإن كان على حق في جعل الظهور التصديقي موضوعاً للحجية - كما تقدم - غير أن الظهور التصديقي للكلام في إرادة المعنى الحقيقي استعمالاً جدياً ليس متقوّماً بعدم القرينة المنفصلة، بل بعدم القرينة المتصلة فقط؛ لأنّ هذا الظهور منشؤه ظهور حال المتكلّم في التطابق بين المدلول التصوري لكلامه والمدلول التصديقي، والتطابق بين المدلول التصديقي الأول والمدلول التصديقي الثاني. والمنظور في هذين التطابقين شخص الكلام بكلّ ما يتضمّنه من خصوصيات، فإذا اكتمل شخص الكلام وتحدّد مدلوله التصوري والمعنى المستعمل فيه، تنجّز ظهور حال المتكلّم في أنّ ما قاله وما استعمل فيه اللفظ هو المراد جدّاً، ومجيء القرينة المنفصلة تكذيب لهذا الظهور الحالي، لا أنّه يعني نفيه موضوعاً.

ولهذا كان الاعتماد على القرينة المنفصلة خلاف الأصل العقلائي؛ لأنّ ذلك على خلاف الظهور الحالي. ولو كان الاعتماد عليها وورودها يوجب نفي المرتبة التي هي موضوع الحجية من الظهور لما كان ذلك على خلاف الطبع، ولكان حاله حال الاعتماد على القرائن المتصلة التي تمنع عن انعقاد الظهور التصديقي على [٢١٥] طبق المدلول التصوري.

الظهور الحالي:

وكما أنّ الظهور اللفظي حجة، كذلك ظهور الحال، ولو لم يتجسد في لفظٍ أيضاً، فكّلما كان للحال مدلول عرفي ينسب إليه ذهن الملاحظ اجتماعياً أخذ به.

غير أنّ إثبات الحجّة لهذه الظواهر غير اللفظية لا يمكن أن يكون بسيرة المتشرّعة وقيامها فعلاً في عصر المعصومين على العمل في مقام استنباط الأحكام بظواهر الأفعال والأحوال غير اللفظية؛ لأنّ طريق إثبات قيامها في الظواهر اللفظية قد لا يمكن تطبيقه في المقام؛ لعدم شيوع ووفرة هذه الظواهر الحالية المجردة عن الألفاظ لتتنوع السيرة من الحالات المتعدّدة.

كما لا يمكن أن يكون إثبات الحجّة لها بالأدلة اللفظية الآمرة بالتمسك بالكتاب وأحاديث النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- والأئمّة -عليهم السلام-، كما هو واضح؛ لعدم كونها كتاباً ولا حديثاً.

وإنّما الدليل هو السيرة العقلانية على أن لا يدخل في إثبات إمضاءها التمسك بظهور حال المولى وسكوته في التقرير والإمضاء؛ لأنّ الكلام في حجّة هذا الظهور.^١

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢١٤-٢١٥

ما ذكره النائي من أن موضوع الحجية هو الظهور التصديقي صحيح، ولكن الكلام في تأثير الظهور التصديقي بالقرينة المنفصلة، وهذا لا يمكن الالتزام به؛ لما تقدم من أصالة التطابق بين الدلالات الثلاث. فإذا شككنا في أن المتكلم استعمل اللفظ فيما وُضع له؟ أم في غيره؟ جاءت أصالة التطابق بين المدلول التصوري وبين المدلول الاستعمالي. وبعد الفراغ عن استعمال اللفظ في معناه الحقيقي، قد نشكّ في أنه أراد هذا المعنى جدًّا؟ أم لا؟ فتأتينا أصالة التطابق بين المراد الاستعمالي وبين المراد المراد الجدي، بمعنى أن ظاهر حال المتكلم أنه أراد إطار المعنى جدًّا.

ووقع البحث أن أصالة التطابق غاية ما تُثبت نفي القرينة المتصلة؟ أم المنفصلة أيضًا؟

فإن بنينا على أن ظاهر حاله إفادة مراده بشخص كلامه، فما قصد إخطاره أَرادَه جدًّا. وإن بنينا على أن ظاهر حاله إفادة مراده بمجموع كلماته، فأصالة التطابق منوطة بعدم القرينة المنفصلة.

وما نستظهره من حال المتكلم - كما مر مرارًا - أنه في مقام بيان مراده بشخص كلامه. والمفروض أنه قصد إخطار المعنى في الذهن، فما قصده هو المراد الجدي له. ولا توجد حالة منتظرة. فالعرف يرى: المجيء بالقرينة المنفصلة خلاف ظهوره الحالي. فتتقيد المراد الجدي لا يحتاج إلى شيء وراء ما أخطره في الذهن. وإنما يحصل الافتراق بينهما إذا كان ظاهر حال المتكلم بيان مراده بمجموع كلماته. فما لم يأت بالقرينة المنفصلة تنقح المراد الجدي.

وللتدقيق أكثر لا بد من التفريق بين قرينة المجاز الرافعة لأصالة المطابقة الأولى - كقرينة المجاز - وبين القرينة الرافعة لأصالة المطابقة الثانية - كقرينة الكناية - . فقد يثبت مراد استعمالى وليس هو المراد الجدّى؛ للقرينة المتصلة لا للقرينة المنفصلة. فقد يكون المراد الاستعمالى هو المعنى الحقيقى، ويكون المراد الجدّى المعنى الكنائى، لأجل قرينة متصلة.

فالتعبير عن أصالة التطابق بالتطابق بين المرادين الاستعمالى والجدّى ليس على ما ينبغي. بل لا بد من أن يُقال: المراد الاستعمالى يتحد مع المراد الجدّى ما لم توجد قرينة على رفع المراد الاستعمالى بنحو القرينة المتصلة. فإذا شككنا فى أن ما استعمل اللفظ فيه مراد جداً؟ احتجنا إلى الأصل العقلانى. وإلا فقد لا يتساوق المراد الاستعمالى مع المراد الجدّى.

ومن هنا يتضح أن محل النزاع بين النائى وبين المشهور هو أننا حتى لو نقحنا المراد الاستعمالى لم نستطع أن نقول إنه المراد الجدّى؛ لاحتمال القرينة المنفصلة. فالقرائن المنفصلة تكون شرطاً فى تنقيح الظهور. والمشهور على أن انتفاء القرينة المنفصلة يكفى، ولا حالة منتظرة.

فالنائى يقول: المتكلم سنخ متكلم يعتمد على القرائن المنفصلة فى كلامه. وقد ذكرنا المطلب فى بحث الإطلاق فلاحظ.

ولكنهم يجيبون بأن سيرة المشرعة والعقلاء على خلاف ذلك. فنرى أصحاب الأئمة - صلوات الله عليهم - لا يتوقفون فى العمل بالروايات.

على أنه لا يمكن حينئذ نفي القرينة المنفصلة. فبم تنفى القرينة؟

الظهور الحالي:

الظهور تارة يتجسد في الألفاظ فيقال: اللفظ ظاهره كذا. وأخرى يتجسد في غير اللفظ - كالحال، أو السياق، أو المقام - ويعبر عنه تارة بالظهور الحالي ويُقصد به كل ما ليس بلفظ، وأخرى يفرق بين الحالي - أي: المستفاد من حال المتكلم - وبين السياقي وبين المقامي. وبالنهاية فالحكم واحد. فما هو الدليل على حجّة الظهور غير اللفظي؟ أتأتي أدلة حجّة الظهور اللفظي؟ أمّا السيرة التشريعية فقد يُقال بعدم إمكان التمسك بها لإثبات حجّة الظهور الحالي؛ لأنّ هذا الدليل لبيّ، وبالرجوع إلى المشرعة غاية ما يمكن انتزاعه من سيرتهم هي العمل بالظهورات، وأمّا الظهور الحالي - كظهور حال المعصوم في أنّه في مقام التوجيه - فليس عمل المشرعة به مُحَرَّزًا.

واستشكل هذا بأنّ ظاهر حال المتكلم في أنّه في مقام البيان لا في مقام الإجمال، وظاهر حال المتكلم في أنّه في مقام بيان المعنى الحقيقي، وأنّه في مقام إخطار المعنى جدًّا، يعمل المشرعة بجميع ذلك. بل لا يمكن العمل بظهور لفظي عادةً إلا مع ظهورات حالية.

ولكن يُجاب بأنّه يظهر من المصنف النظر إلى مقام الاستنباط. فتارة نعمل بالظهورات في تحديد مراد المتكلم، وأخرى في مقام استنباط الحكم. والمشرعة بما هو مشرعة لا علاقة لهم بالاستنباط. وما يهم الفقيه هو الاعتماد على الظهورات الحالية الدخيلة في إثبات حكم شرعيّ؟ فقد يرى الشارع التفكيك بين الظهورات الحالية في تحديد المراد وبينها في الوصول إلى الحكم الشرعيّ.

وظاهرة الاستنباط الموجودة في زمان النص كان إثبات الأحكام بالألفاظ، لا بالظهورات الحالية.

وإن شئت قلت: تارة نتكلم عن استنباط حكم شرعي عند الشك فيه، وأخرى نتكلم عن فهم مراد المتكلم فهمًا حسيًا. وفرق بينهما. فالشارع يقول: الظهورات الحالية المرتبطة بتنقيح المراد بالطرق الحسية حجة، والظهورات الحالية المرتبطة باستنباط الحكم حدسًا فليست حجة. فالظهورات الأولى متلبسة بالألفاظ، دون الظهورات الأخرى.

وأما الكتاب والسنة فيصدق على الألفاظ، والسكوت ليس بسنة، والفعل ليس بسنة، ومقام التوجيه ليس بسنة.

واعترض بأنّ الكتاب بنفسه -وهو ألفاظ- ليس ظهور الحال منه. ولكن عنوان السنة يصدق على الفعل والتقرير. فكيف يُقال: لا تدل السنة على حجية ظهور الحال. فتارة نلاحظ التعبير بـ "الحديث" فقد يسلم هذا، ولكن "السنة" هي الطريقة وتشمل الفعل والتقرير.

أفيمكن الجواب عن هذا الإشكال؟

قد يُقال: النقاش في الروايات الواردة في التمسك بالكتاب والحديث، لا ما ورد في التمسك بالسنة.

ثم إذا جعلنا الكلام فيما دل على التمسك بالسنة فلا نسلم أنّ كل ظهور حال سنة؛ لأنّ ظهور حال الشارع في التوجيه والهداية لا يصدق عليه أنّه سنة. فالدليل أخصّ من المدعى.

وكذا يمكن الإجابة عن السكوت والتقرير. فتأمل.
أما السيرة العقلائية فيلزم منه إشكال الدور كما ذكرنا؛ لأنّ الإمضاء فيها
تمسك بالظهور الحالي. إلا إذا تمسكنا فيها باستلزام نقض الغرض.

قوله: «بظاهره»:
بأنّ نحمل المرتبة الثالثة على الحجية ليلزم دخالة القرينة المنفصلة في الظهور.

قوله: «ظهور حال المتكلم في التطابق»:
أي: التطابق ناشئ من ظهور الحال، لا أنّ الحال ظاهرة في التطابق.

٢٢٠ - حجة الظهور ١٢

١٤٤٢/٣/٢٥ - الخميس

الظهور التضميني:

إذا كان للكلام ظهور في مطلبٍ فظهوره في ذلك المطلب بكامله ظهور استقلالي، وله ظهور ضمني في كلِّ جزءٍ من أجزاء ذلك المطلب.

ومثال ذلك: أداة العموم في قولنا: «أكرم كلَّ من في البيت»، ونفرض أنَّ في البيت مائة شخص، فلأداة العموم ظهور في الشمول للمائة باعتبار دلالتها على الاستيعاب، ولها ظهور ضمني في الشمول لكلِّ واحدٍ من وحدات هذه المائة، [٢١٦] ولا شك في حجة كلِّ ظواهرها الضمنية.

ولكن إذا ورد مخصَّص منفصل دلَّ على عدم وجوب بعض أفراد العام، ولنفرض أنَّ هذا البعض يشمل عشرةً من المائة، فهذا يعني أنَّ بعض الظواهر الضمنية سوف تسقط عن الحجية؛ لمجيء المخصَّص. والسؤال هنا هو: أنَّ الظواهر الضمنية الأخرى التي تشمل التسعين الباقين هل تبقى على الحجية؟ أو لا؟

فإن قيل بالأول كان معناه أنَّ الظهور التضميني غير تابع للظهور الاستقلالي في الحجية، وإن قيل بالثاني كان معناه التبعية، كما تكون الدلالة الالتزامية تابعةً للدلالة المطابقة في الحجية.

والأثر العملي بين القولين: أنّه على الأول نتمسك بالعام لإثبات الحكم لتمام من لم يشملهم التخصيص، وعلى الثاني تسقط حجّة الظواهر التضمينية جميعاً، ولا يبقى دليل حينئذٍ على أنّ الحكم هل يشمل تمام الباقي؟ أو لا؟

وقد ذهب بعض الأصوليين إلى سقوط الظواهر والدلالات التضمينية جميعاً عن الحجّة؛ وذلك لأنّ ظهور الكلام في الشمول لكل واحدٍ من المائة في المثال المذكور إنّما هو باعتبار نكتة واحدة، وهي الظهور التصديقي لأداة العموم في أنّها مستعملة في معناها الحقيقي وهو الاستيعاب، وبعد أن علمنا أنّ الأداة لم تستعمل في الاستيعاب بدليل ورود المخصّص وإخراج عشرةٍ من المائة نستكشف أنّ المتكلم خالف ظهور حاله واستعمل اللفظ في المعنى المجازي.

وبهذا تسقط كلّ الظواهر الضمنية عن الحجّة؛ لأنّها كانت تعتمد على هذا الظهور الحالي الذي علم بطلانه، وفي هذه الحالة يتساوى افتراض أن تكون [٢١٧] الأداة في المثال مستعملة في التسعين أو في تسعة وثمانين؛ لأنّ كلّاً منهما مجاز، وأي فرق بين مجازٍ ومجاز؟

وقد أجاب على ذلك جملة من المحقّقين - كصاحب الكفاية رحمه الله - بأنّ: المخصّص المنفصل لا يكشف عن مخالفة المتكلم لظهور حاله في استعمال الأداة في معناها الحقيقي، وإنّما يكشف فقط عن عدم تعلّق إرادته الجديّة بإكرام الأفراد الذين تناولهم المخصّص.

فبالإمكان الحفاظ على هذا الظهور، وهو ما كنّا نسمّيه بالظهور التصديقي الأول فيما تقدم، ونتصرّف في الظهور التصديقي الثاني، وهو ظهور حال المتكلّم في أنّ كلّ ما قاله وأبرزه باللفظ مراد له جدًّا؛ فإنّ هذا الظهور لو خلّي وطبعه يثبت أنّ كلّ ما يدخل في نطاق المعنى المستعمل فيه فهو مراد جدًّا. غير أنّ المخصّص يكشف عن أنّ بعض الأفراد ليسوا كذلك، فكلّ فردٍ كشف المخصّص عن عدم شمول الإرادة الجدّية له نرفع اليد عن الظهور التصديقي الثاني بالنسبة إليه، وكلّ فردٍ لم يكشف المخصّص عن ذلك فيه نتمسّك بالظهور التصديقي الثاني لإثبات حكم العام له.

وفي بادئ الأمر قد يخطر في ذهن الملاحظ أنّ هذا الجواب ليس صحيحًا؛ لأنّه لم يصنع شيئًا سوى أنّه نقل التبويض في الحجّة من مرحلة الظهور التصديقي الأول إلى مرحلة الظهور التصديقي الثاني. فإذا كان الظهور التضميني غير تابع للظهور الاستقلالي في الحجّة فلما ذا لا نعمل على التبويض في مرحلة الظهور التصديقي الأول؟ وإذا كان تابعًا له كذلك فكيف نعمله في مرحلة الظهور التصديقي الثاني ونلتزم بحجّة بعض متضمّناته دون بعض؟

ورُدّنا على هذه الملاحظة أنّ فذلكة الجواب ونكتة نقل التبويض من [٢١٨] مرحلة إلى مرحلة هي أنّ الظواهر الضمنيّة في مرحلة الظهور التصديقي الأول

مترابطة ولها نكتة واحدة، فإن ثبت بطلان تلك النكتة لم يسلم شيء من تلك الظواهر الضمنية.

والنكتة هي: ظهور حال المتكلم في أنه يستعمل اللفظ استعمالاً حقيقياً؛ فإنّ هذا هو الذي يجعلنا نستظهر أنّ هذا الفرد من المائة داخل في نطاق الاستعمال وذاك داخل، وهكذا. فإذا علمنا بأنّ اللفظ قد استعمل مجازاً، وأنّ المتكلم قد خالف ظهوره الحالي المذكور فلا موجب بعد ذلك لافتراض أنّ هذا الفرد أو ذاك داخل في نطاق الاستعمال.

وهذا خلافاً للظواهر الضمنية في مرحلة الظهور التصديقي الثاني؛ فإنّ نكتة كلّ واحدةٍ منها مستقلة عن نكتة الباقي؛ فإنّ كلّ جزءٍ من أجزاء مدلول الكلام - أي المعنى المستعمل فيه - ظاهر في الجدّة. فإذا علمنا ببطلان هذا الظهور في بعض أجزاء الكلام فلا يسوّغ ذلك رفع اليد عن ظهور الأجزاء الأخرى من مدلول الكلام في الجدّة، وهكذا يثبت أنّ العام حجة في الباقي.

ومن الجدير بالذكر الإشارة إلى أنّ الاستشكال في حجة العام في تمام الباقي بعد التخصيص - على النحو المتقدم - إنّما أثّر في المخصّصات المنفصلة دون المتصلة؛ نظراً إلى أنّه في حالات المخصّص المتصل - كما في: «أكرم كلّ من في البيت إلا العشرة» - تكون الأداة مستعملة في استيعاب أفراد مدخولها حقيقة، غير أنّ المخصّص المتصل يساهم في تعيين هذا المدخول وتحديدّه، فلا تجوز ليقال: أيّ فرق بين مجازٍ ومجاز؟

وعلى أي حال فبالنسبة إلى الصيغة الأساسية للمسألة المطروحة، وهي حجّة الظهور التضمّني، اتّضح أنّ الظواهر التضمّنية إذا كانت جميعاً بنكته واحدة وعُلم ببطالان تلك النكته سقطت عن الحجّة كلّها، وإذا كانت استقلاليةً في نكاتها لم يسقط بعضها عن الحجّة بسبب سقوط البعض الآخر.^١

هذا العنوان غير متعارف في كلمات الأصوليين. بل يُطرح تحت عنوان "حجية العام في الباقي بعد التخصيص" وعادةً وما يتعرضون له في بحثين: بحث العموم وبحث التعارض. وغير المصنف العنوان وركّز فيه على تبعية الدلالة التضمينية للدلالة المطابقة في السقوط.

والسبب في تغيير العنوان هو وجود السببية بين العنوانين؛ إذ سقوط الدلالة المطابقة إذا لم يستلزم سقوط التضمينية كان العام حجة في الباقي بعد التخصيص.

فإذا جاءنا عام: «أكرم كل عالم» وكانوا مائة، ثم جاء آخر وأخرج عشرة من العلماء. فلا إشكال في تقديم الخاصّ على العامّ وسقوط حجية العام فيما ورد فيه المخصص؛ لأنّ الحجية متوقفة على عدم القرينة المنفصلة. ومع قيامها لا يكون العام حجة في تلك الأفراد.

أفيكون العام حجة في الباقي بعد التخصيص؟

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢١٥-٢١٨

فإنّ بنينا على سقوط الدلالة التضمنية تتبع الدلالة المطابقة سقطت حجة العام في الباقي. وإنّ بنينا على عدم التبعية كان حجة.

والإشكال المعروف في هذا المطلب هو ما طرحه بعض العامة من أنّ المخصص يكشف عن عدم استعمال المتكلم أداة العموم في الاستيعاب. فلم يُرد بها معناها الحقيقي. فهو مجاز ولا أولوية لمجاز على مجاز، أي: لا أولوية لاستعماله في التسعين دون الثمانين مثلاً.

وإنّ شئت قلت: الدلالة الاستعمالية ناشئة من ظهور حال المتكلم في أنّه في مقام استعمال اللفظ فيما وُضع له. وهذا الظهور التصديقي الأول -وهو استعمال اللفظ فيما وُضع له- نكتة واحدة تدور بين الوجود والعدم، ولا حالة ثالثة فيها. وبالقرينة المنفصلة ثبت عدم استعمالها في الشمولية. فيكون استعماله مجازياً ولا أولوية لمجاز على مجاز.

وقد بحثه المصنف مفصلاً في تقريراته.^١

والجواب عن هذا التوهم ناش من تأثير القرينة المنفصلة في الإرادة الاستعمالية، مع أنّها لا تؤثر فيها ولا تكشف استعمال المتكلم اللفظ في غير ما وُضع له. فالإرادة الاستعمالية لا تتزعزع بالقرينة المنفصلة. فلا بد من علاج المطلب على أساس تأثير القرينة المنفصلة.

^١ البحوث: ج ٣: ص ٢٦١-٢٨٧

المباحث: ق ١: ج ٤: ص ٢٥٣

الآخوند والنائيني والسيد الخوئي أجابوا عن هذا الاعتراض بأنّ المخصص المنفصل لا يكشف مخالفة المتكلم الظهور الحالي التفهيمي بلحاظ الظهور التصديقي الأوّل. بل غاية ما يستفاد منها عدم تعلق إرادته الجدية بإكرام الأفراد الذين أخرجهم المخصص. فغاية ما يلزم هو الكشف عن عدم تعلق الإرادة الجدية ببعض الظهورات الضمنية؛ لوجود المخصص. فرفع اليد عما كشفت عنه القرينة المنفصلة. والدليل الأوّل يكشف عن الإرادة الجدية في إكرام الأفراد على نحو انحلائي؛ لأنّها ظهورات تضمنية. وبعض هذه الخطابات الانحلالات كشف دليل آخر أن المتكلم لم تتعلق إرادته جدّاً بمضمونه.

وتعميق المطلب أنّ هذا الكلام قد يوحي برفع القرينة المنفصلة الإرادة الجدية. وهذا خلاف ما تقدم من أنّ القرائن المنفصلة لا تزعم الظهور التصديقي. فنلاحظ عالم الحجية. غايته أنّ الكاشف لنا عن الإرادة الجدية هو الحجة. فالدليل الأوّل حجة في جميع ظهوراته التضمنية. وحجية هذا الظهور مشروطة بعدم القرينة على الخلاف. فإذا جاءت حجة أخرجت لنا عشرة أفراد غاية ما تقتضيه سقوط حجية العام في بعض الأفراد. فلا يكون الدليل الأوّل شاملاً لما تناوله المخصص. فيكشف مجيء المخصص عن عدم الإرادة الجدية للمتكلم في إكرام ما تناوله المخصص؛ لأنّ الكشف عن الإرادة الجدية يكون للحجة.

ولهذا يعبرون بأنّ الظهور النهائي على طبق الحجة.

فليس المقصود تزلزل الظهور بالقرائن المنفصلة. غايته أن الظهور التصديقي اقتضائي، إذا وُجدت حجة أخرى عُلِمَ عدم الظهور التصديقي الفعلي. وقد يخط في الذهن إشكال، وهو أنكم لم تفعلوا شيئاً؛ لأنكم إما أن تقولوا بالتبعية بين الدالتين التضمنية والمطابقة وإما أن لا تقولوا بالتبعية. فإن قلت بما لم يكن فرق بين وضع اليد على الظهور التصديقي الأول وبين وضع اليد على الظهور التصديقي الثاني. وإن لم تقولوا بها فلا حاجة إلى تجم جعل التصرف في الظهور التصديقي الثاني.

وبصياغة أخرى: المستشكل قال ظهور الكلام في الشمول لكل واحد من الأفراد باعتبار الظهور التصديقي الأول. فإذا سقط هذا سقطت نقطة شمول العام لكل فرد فرد.

فنفس هذا المطلب يأتي في التصديقي الثاني بأن يُقال: ظهور الكلام في الشمول لكل واحد من المائة بحسب الإرادة الجدية ناشئ من ظهور حال المتكلم في استعمال اللفظ فيما وضع له جداً. والمفروض أن الإرادة الجدية سقطت فتسقطت الظهورات التضمنية.

ولكننا نقول: فرق بين المدلول الاستعمالي وبين المدلول الجدي، فنرى التبعية بلحاظ الاستعمالي دون الجدي. فإذا اخترم الظهور الاستعمالي وتبين لنا أن المتكلم لم يستعمل أداة العموم في الاستيعاب فلا بد من الالتزام بسقوط الدلالة التضمنية. بخلافه في الدلالة الجدية؛ فإذا ثبت لنا ولو بالمنفصل أنه لا إرادة جدية للمتكلم في العموم فهذا لا يعني التبعية بلحاظ الدلالة التضمنية.

فندعي التفكيك وليست المسألة من واد واحد؛ لأن الاستعمالية ناشئة من
نكتة تدور بين الوجود وبين العدم ولا انحلال فيها. وهي استعمال المتكلم
اللفظ فيما وضع له. وأمّا بالنسبة إلى الإرادة الجدية فهي إرادة انحلالية؛ لأنّ
مرجعها إلى ظهور حالي في أنّ ما قاله يريدّه جدّاً. وما أبرزه إثباتاً يريدّه ثبوتاً.
فلنا قضايا انحلالية. وهذه الأفراد الانحلالية في عرض واحد لا ترابط بينهما.
فإذا جاءنا دليل وكشف عن سقوط بعضها عن الحجية فلا موجب لرفع اليد
عن الباقي.

فالنكتة في الشمول متعددة وليست واحدة. فسقوط الحجية عن فرد آخر
تصرف زائد.

ولم يتعرضوا لهذا البحث في القرائن المتصلة لأنّها لا توجب التجوز في الأداة،
بل تتصرف في مدخول الأداة.

قوله: «ومثال ذلك»:

بل ليس له مورد آخر غير العموم.

٢٢١- إثبات القضايا العقلية

١٤٤٢/٣/٢٧ - السبت

الأدلة المحرزة

الدليل العقلي

تمهيد.

إثبات القضايا العقلية.

حجية الدليل العقلي. [٢٢٠-٢٢١]

الدليل العقلي: كل قضية يدركها العقل ويمكن أن يستنبط منها حكم شرعي.

والبحث عن القضايا العقلية: تارة يقع صغورياً في إدراك العقل وعدمه، وأخرى كبروياً في حجية الإدراك العقلي.

ولا شك في أنّ البحث الكبروي أصولي، وأمّا البحث الصغروي فهو كذلك إذا كانت القضية العقلية المبحوث عنها تشكّل عنصراً مشتركاً في عملية الاستنباط. وأمّا القضايا العقلية التي ترتبط باستنباط أحكام معينة ولا تشكّل عنصراً مشتركاً فليس البحث عنها أصولياً.

ثم إنّ القضايا العقلية التي يتناولها علم الأصول: إمّا أن تكون قضايا فعلية، وإمّا أن تكون قضايا شرطية. فالقضية الفعلية من قبيل إدراك العقل استحالة تكليف العاجز. والقضية الشرطية من قبيل إدراك العقل أنّ «وجوب شيء يستلزم وجوب مقدمته»؛ فإنّ مردّ هذا إلى إدراكه لقضية شرطية مؤدّاها: «إذا وجب شيء وجبت مقدمته». ومن قبيل إدراك العقل أنّ «قبح فعل يستلزم حرمة»؛ فإنّ مردّه إلى قضية شرطية مؤدّاها: «إذا قبح فعل حُرّم».

والقضايا الفعلية: إمّا أن تكون تحليلية، أو تركيبية. [٢٢٢]

والمراد بالتحليلية: ما يكون البحث فيها عن تفسير ظاهرة من الظواهر وتحليلها، كالبحث عن حقيقة الوجوب التخيري، أو عن حقيقة علاقة الحكم بموضوعه.

والمراد بالتركيبية: ما يكون البحث فيها عن استحالة شيء بعد الفراغ عن تصوره وتحديد معناه، من قبيل البحث عن استحالة الحكم الذي يؤخذ العلم به في موضوعه مثلاً.

والقضايا الشرطية: إمّا أن يكون الشرط فيها مقدمةً شرعية، من قبيل المثال الأول لها. وإمّا أن لا يكون كذلك، من قبيل المثال الثاني لها.

وكلّ القضايا الشرطية التي يكون شرطها مقدمةً شرعية تسمّى بالدليل العقلي غير المستقل؛ لاحتياجها في مقام استنباط الحكم منها إلى إثبات تلك المقدمة من قبل الشارع.

وكلّ القضايا الشرطية التي يكون شرطها مقدمة غير شرعية تسمى بالدليل العقلي المستقل؛ لعدم احتياجها إلى ضمّ إثبات شرعي.

وكذلك تعتبر القضايا العقلية الفعلية التركيبية كلّها أدلّة عقلية مستقلة؛ لعدم احتياجها إلى ضمّ مقدمة شرعية في الاستنباط منها؛ لأنّ مفادها استحالة أنواع خاصة من الأحكام، فتبرهن على نفيها بلا توقّف على شيء أصلاً. ونفي الحكم كثبوته ممّا يطلب استنباطه من القاعدة الأصولية.^١

المطلب الأول: تخصيص باب بالقضايا العقلية

البحث عن الدليل العقلي لا يوجد في الكتب الأصولية، بل المنهج المعتمد هو البحث عن المقدمات، ثم الألفاظ، ثم الحجج، ثم التعارض. إلا أنّ المصنف تبعاً للمحقق الأصفهاني في كتابه "الأصول على النهج الحديث" فصل مباحث الدليل العقلي عن الدليل الشرعي والحجج والتعارض. والمصنف تبعه في هذه الحثية - وإنّ خالفه في بعض التفاصيل كما أشار إليه في التقارير -، فإنهما يتفقان على فرز مباحث الدليل العقلي عن مباحث الدليل اللفظي.

وعادةً تُبحث هذه المسائل في بحث الأوامر والنواهي؛ فيبحثون في الأوامر عن غير المستقلات العقلية كإقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص،

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢١٩-٢٢٢

واقترضائه وجوب مقدمته، وفي النواهي، كاجتماع الأمر والنهي، واقترضاء النهي عن المعاملة الفساد. فالمعنونات تُبحث في أبحاث متعددة عمدتها مباحث الأوامر والنواهي. إلا أنّ المصنف خصّها باب.

فالدليل العقليّ هنا في قبال الدليل الشرعي اللفظيّ وغير اللفظيّ؛ حيث إنّ ما تقدّم هو الشرعي اللفظيّ والشرعي غير اللفظيّ. وفي اللفظي بحثنا الصدور وصغريات حجية الظهور وكبرى حجية الظهور. وفي غير الشرعيّ بحثنا الفعل والتقدير والسيرتين العقلائية والمتشرعية. ووصلنا إلى الدليل العقليّ قبل الدخول في الأصول العمليّة.

المطلب الثاني: المراد بالدليل العقلي

تعريف الدليل العقلي متقوم بعنصرين:

الأول بمثابة الجنس، وهو كل قضية يدركها العقل، سواء كان عملياً أم نظرياً، وسواء كانت له دخالة في استنباط الحكم الشرعي أم لا. وعبر بـ "الإدراك" دون "الحكم"؛ حيث إنّ وظيفة العقل هو الكشف والإدراك لما هو أعم من المتقرر في نفس الأمر والواقع، ومن المتقرر في عالم الاعتبار، ومن المتقرر في وعاء العقلاء. وليست وظيفته الحكم، وإنّ عبّر عنه بـ "الحكم". هذا كله بمثابة الجنس.

الثاني بمثابة الفصل، وهو قوله: «يمكن أن يستنبط منها حكم شرعي»؛ فإننا نبحث عن القضايا التي تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي-فعلاً أو بنحو

الإمكان-، تكليفيًا كان - كالبحت عن وجوب المقدمة بوجوب ذي المقدمة- أم وضعيًا - كإقتضاء النهي عن المعاملة للفساد-.

إذا اتضح التعريف نقول: البحث في الأدلة العقلية صغروي تارة وكبروي أخرى، فلا بدّ من النظر فيها لنرى: أ تدخل جميع المسائل الصغروية والكبروية في علم الأصول وينطبق عليها التعريف؟ أم لا؟

أما البحث الصغروي فالقضية تارة فيها خصوصية "العنصر المشترك" المأخوذ ضابطة لكون المسألة من مسائل علم الأصول. فوجوب مقدمة الواجب الذي نبحثه في هذا الباب صغرى، كبراهها: كل ما يدركه العقل حجة. وهي عنصر مشترك. وأخرى ليست فيها هذه الخصوصية كقبح ضرب اليتيم، كبراهها كل ما حكم العقل بقبحه كان حرامًا. ولكن الصغرى ليست عنصرًا مشتركًا. وأما البحث الكبروي فتارة بنحو مفاد "كان" التامة بمعنى أن العقل يدرك؟ أم لا؟ وأخرى بنحو مفاد "كان" الناقصة كالبحت عن حجية الإدراك العقلي.

وقد يقال كلا البحثين الكبرويين عنصر مشترك فيدخلان في البحث الأصولي. ولكن الظاهر من المصنف دخول الثاني دون الأول؛ لأن ما يكون مسألة أصولية هو ما يدخل في قياس الاستدلال الفقهي، وهو القياس الأخير للاستنباط. وأصل إدراك العقل لا يقع كبرى ولا صغرى في القياس الأخير، بل هو دخيل في إثبات مبادئ الكبرى. فهو من المبادئ التصديقية.

على أننا ذكرنا أن المسألة الأصولية ما يقع في الاستدلال الفقهي خاصة،
ففرق بين المنطق العام وبين المنطق الخاص للعلوم.

المطلب الثالث: تقسيم القضايا العقلية

قسّمت القضايا العقلية إلى: الفعلية والشرطية

أما الفعلية فهي الناجزة البتّة التي تكون من قبيل القضايا الحملية، يُبحث فيها عن ثبوت شيء لشيء وعدمه. فيقال: «العاجز يستحيل تكليفه»، وهي قضية فعلية ناجزة.

وأما الشرطية فهي التي تبحث عن ثبوت الترابط والملازمة بينهما. فيقال: «هناك تلازم بين <ذو المقدمة واجب> وبين <المقدمة واجبة>». وهو البحث في الملازمات. فما يدركه العقل هو الترابط، لا ثبوت محمول لموضوع بخلاف القضايا الفعلية.

ومن هنا يتضح الاشتباه في قول من قال: ترجع القضايا الحملية إلى قضايا شرطية؛ إذ يقال مثلاً: «إن كان الشخص عاجزاً استحال تكليفه». والحال أن المراد بالشرطية هي القضية التي يبحث فيها عن الملازمة بين قضيتين، لا ثبوت شيء لشيء.

المطلب الرابع: أقسام القضية الفعلية

إنّ القضية الفعلية تنقسم إلى قسمين: تحليلية وتركيبية؛

لأنا تارة نبحت عن حقيقة الشيء بسؤال بـ "ما" - كالسؤال عن حقيقة الوجوب التخييري، وحقيقة الواجب المعلق، وهكذا-، وأخرى نبحت عن "هل" المركبة، سواء كان ثبوتاً أم نفيًا - كاستحالة تكليف العاجز-.

المطلب الخامس: أقسام القضية الشرطية

مقدم القضية الشرطية تارة يكون شرعيًا - كقولك: «إذا وجب ذي المقدمة وجبت المقدمة»- وهو يندرج تحت غير المستقلات العقلية، والمراد بها كل قضية نحتاج في مقام الوصول بها إلى النتيجة إلى أخذ مقدمها من الشارع. وأخرى لا يكون كذلك - كقولك: «إذا قبح كذا كان حرامًا شرعًا»- فتكون القضية من المستقلات العقلية.

المطلب السادس: اندراج القضايا التركيبية في المستقلات العقلية

القضايا العقلية الفعلية التركيبية تندرج في المستقلات العقلية؛ لانطباق ضابطتها عليها؛ إذ نقول: «فلان عاجز عن امتثال الحرمة، وكل عاجز يستحيل ثبوت الحرمة له، ففلان يستحيل ثبوت الحرمة له»؛ فالموضوع يثبت من دون حاجة إلى الشارع.

سؤال: كيف تندرج القضايا الفعلية التركيبية في المستقلات العقلية مع أن المستقلات من القضايا الشرطية؟

الجواب الأول: المعروف في كلمات العلماء أن المستقلات وغير المستقلات عنوان عام غير مختص بالقضايا الشرطية. فكان الأولى أن يعبر المصنف في

البحث السابق باندراج الشرطية في المستقلات تارة وفي غيرها أخرى، لا أنها تسمى بذلك تارة وبغيره أخرى.

الجواب الثاني: ذكر في المنطق أنه لا يجب انحصار الأقسام في المقسم، فإذا قسمنا الاسم إلى مرفوع ومنصوب ومجرور فلا ملازمة بين هذا التقسيم وبين انحصار الأقسام في هذا المقسم بأن لا يكون شيء منها في الفعل مثلاً. فنقول: يتأتى القسمان في القضايا الشرطية ولا يتأتى في الفعلية إلا المستقلات. وهذا التأتي في مقسم وعدم التأتي في مقسم آخر هو فائدة التقسيم.

قوله: «ومن قبيل»:

جاء بمثال للمستقلات العقلية، ومثال لغير المستقلات.

قوله: «عن استحالة شيء»:

أو وجوده، فليس الأمر مختصاً بالاستحالة.

وأما القضايا الفعلية التحليلية فهي تقع في طريق الاستنباط عادةً:

عن طريق صيرورتها وسيلةً لإثبات قضية عقلية تركيبية والبرهنة عليها،

أو عن طريق مساعدتها على تحديد كيفية تطبيق القاعدة الأصولية.

ومثال الأول: تحليل الحكم المجعول على نحو القضية الحقيقية؛ فإنه يشكّل برهاناً على القضية العقلية التركيبية القائلة باستحالة أخذ العلم بالحكم في [٢٢٣] موضوع نفسه.

ومثال الثاني: تحليل حقيقة الوجوب التخيري بإرجاعه إلى وجوبين مشروطين، أو وجوبٍ واحدٍ على الجامع مثلاً، فإنّ ذلك قد يتدخّل في تحديد كيفية إجراء الأصل العملي عند الشكّ، ودوران أمر الواجب بين كونه تعيينيّاً لا عدل له، أو تخييريّاً ذا عدل.

وسوف نلاحظ أنّ القضايا العقلية متفاعلة فيما بينها ومترابطة في بحوثها.

فقد نتناول قضيةً تحليليةً بالتفسير والتحليل فتحصل من خلال الاتجاهات المتعددة في تفسيرها قضايا عقلية تركيبية؛ إذ قد يدّعي بعض صيغةً تشريعية

معينةً في تفسيرها، فيدعي الآخر استحالة تلك الصيغة ويبرهن على ذلك فتحصل بهذه الاستحالة قضية تركيبية.

أو قد نطرح قضية تحليلية للتفسير، فيضطرنا تفسيرها إلى تناول قضايا تحليلية أخرى تساعد على تفسير تلك القضية. وفي مثل ذلك تدرس تلك القضايا الأخرى عادةً ضمن إطار تلك القضية إذا كان دورها المطلوب مرتبطاً بما لها من دخلٍ في تحليل تلك القضية وتفسيرها.

وستناول فيما يلي مجموعة من القضايا العقلية التي تشكّل عناصر مشتركة في عملية الاستنباط، ثم نتكلم بعد ذلك عن حجّة الدليل العقلي. [٢٢٤ - ٢٢٥]

١ - إثبات القضايا العقلية

قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور

شرطية القدرة ومحلّها:

في التكليف مراتب متعدّدة، وهي: الملاك، والإرادة، والجعل، والإدانة.

فالملاك هو المصلحة الداعية إلى الإيجاب.

والإرادة هي الشوق الناشئ من إدراك تلك المصلحة.

المطلب السابع: دور القضايا التحليلية

دور القضايا العقلية التركيبية واضح في الاستنباط الشرعي. ولكن القضايا العقلية التحليلية ما دورها في استنباط الحكم الشرعي؟
يمكن أن يُبرز للقضايا التحليلية دوران في الاستنباط:

الأول: وقوعها مبدأً لإثبات قضية تركيبية. ومثاله أن لنا قضية تحليلية في حقيقة الحكم. وبها يتضح وجود مرحلتين للحكم: مرحلة الجعل ومرحلة المجعول. وهذه القضية طريق إلى إثبات استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس الحكم، وهذه الاستحالة قضية تركيبية. فبالبحث عن حقيقة الحكم ومراتبه نُثبت الاستحالة. فنقول: إن كان المراد بأخذ العلم بالحكم في موضوعه: أخذ العلم بالجعل في الجعل، أو أخذ العلم بالمجعول في المجعول فمستحيل. وإن كان المراد به أخذ العلم بالجعل في المجعول فليس مستحيلاً.

الثاني: وقوعها في تطبيق المسألة الأصولية. ومثاله أن لنا قضية تحلل حقيقة الوجوب التخييري، فتارة نحلله إلى وجوبين مشروطين -بمعنى أن وجوب الصيام مشروط بترك الإطعام، ووجوب الإطعام مشروط بترك الصيام-، وأخرى إلى وجوب الجامع الانتزاعي -كما قال السيد الخوئي، بمعنى وجوب أحد العدلين: الصيام أو الإطعام-. وأثر الاختلاف في التحليل يظهر فيما

إذا حصل الشكّ في تعيّن الصيام أو التخيير بين الصيام وبين الإطعام، فدار الأمر بين التعيين وبين التخيير الشرعيّ؛

إذ تحليله بالوجوب المشروط يكون الشكّ في أنّ وجوب الإطعام مطلق؟ أم مقيد بترك الصيام؟ فإذا أطمع، يشكّ في فعلية وجوب الصيام. وهذا شك في الفعلية الزائدة وإطلاق الوجوب حتى لمورد الإطعام. والجاري حينئذ البراءة.

وأنكر بعض الأعلام - كالنائيني - اندراج المسألة في الشكّ في الفعلية الزائدة وإن قلنا بالوجوب المشروط. وأرجعها إلى الشكّ في المسقطيّة؛ لأنّ الوجوب إنّ كان تعيينيّاً لم يسقط بالإطعام، وإن كان تخييريّاً سقط بالإطعام. فالشك في المسقطية. والجاري حينئذ قاعدة الاشتغال.

فإذا أدرجنا المسألة في الوجوب المشروط إمّا أنّ تكون مصداقاً للشك في الفعلية وإمّا للشك في المسقطية.

وتحليله الوجوب التخييري بوجوب الجامع يكون مرجعه إلى الشكّ في وجوب الحصة، أو وجوب الجامع. فيدور الأمر بين التعيين وبين التخيير العقلي. فيدور الأمر بين الحصة وبين الجامع. فيأتي النزاع في الدوران الأمر بين التعيين والتخيير العقليين، وفيه مباني:

الأوّل: المورد من الدوران بين المتباينين - كما قال العراقي - ولذا التزم بمنجزية العلم الإجماليّ فيه.

الثاني: المورد من الانحلال الحقيقي أو الحكمي. أمّا الحقيقيّ فبلحاظ أنّ الجامع - وهو "أحدهما" - معلوم على كل تقدير، وإنّما نشك في كون خصوصيّته

الصيام. فلا تصح القضية المنفصلة بنحو «إمّا وإمّا». أمّا الحكميّ فبلحاظ أنّ لا نعلم متعلق الوجوب هو "أحدهما"؟ أم الصيام؟ فلا تصحّ دعوى العلم التفصيلي بـ "أحدهما"؛ لأنّكم إنّ قصدتم به عنوانه فلا تتعلق الأحكام بالعناوين، وإنّ قصدتم به مصداقه فهو غير معلوم. ولهذا قال السيد الخوئي بعدم الانحلال الحقيقي، بل الحكمي؛ لأنّ البراءة تجري عن التعيين دون التخيير؛ لأنّ البراءة عن "أحدهما" مساوق للمخالفة القطعيّة. فالانحلال تعبدّي.

فتبيّن أنّا إذا بنينا على رجوع الوجوب التخييري إلى الوجوبين المشروطين اندرجت المسألة في الشكّ في إطلاق فعلية الوجوب أو الشكّ في المسقطيّة. وإذا بنينا على رجوعه إلى تعلق الوجوب بالجامع الانتزاعي اندرجت المسألة في الدوران بين التعيين والتخيير، فإمّا أن نقول بمنجزية العلم الإجماليّ، وإمّا أن نقول بالانحلال الحقيقيّ، وإمّا أن نقول بالانحلال الحكميّ. وهناك نظرية ثالثة للآخوند وهي أنّ مرجعه إلى الشكّ في استيفاء الملاك. بحثناه في دوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعيّين.

فالقضايا الفعلية التحليلية تساهم في كيفية تطبيق القاعدة الأصوليّة. ولكن بالرغم من صحة هذا قد يُقال ليس مبرّرًا لإدراجها في المسائل الأصوليّة؛ لأنّ المدار في المسألة الأصولية على وقوعها في الاستدلال الفقهيّ، ومعنى وقوعها في الاستدلال الفقهيّ وقوعها في القياس الأخير المنتج للحكم الشرعيّ. والقضايا التحليلية هنا صارت مبدأ تصديقًا لإثبات قضية تركيبية

واقعة في الاستنباط، أو صارت بياناً لكيفية تطبيق المسألة الأصولية الواقعة في الاستنباط.

فصارت القضية التحليلية من المبادئ، والمسألة الأصولية لا بد من وقوعها في القياس الأخير من الاستدلال الفقهي. ولو فتحنا الباب أمام المسائل الأولية لدخلت مسائل كثيرة حتى مثل مسائل علم الرجال. ولعل المصنف يريد أن يُثبت دورها في مقام الاستنباط ولا يريد أن يصحح كونها مسألة أصولية.

المطلب الثامن: تفاعل القضايا العقلية

القضايا العقلية متفاعلة فيما بينها، وهنا أربعة أمثلة:

١ - مساهمة القضية التحليلية في إثبات قضية تحليلية أخرى، كمساهمة قضية كيفية تعلّق الحكم بمتعلقه، أتعلق بالفرد؟ أم بالطبيعة؟ في قضية تحليل الوجوب المشروط. فإنّ تعلق الحكم بالفرد فالوجوب التخييري له فردان والوجوب يتعلق بكل من الفردين بشرط عدم الإتيان بالآخر. وإنّ تعلق بالجامع فالوجوب التخييري متعلق بالجامع وهو "أحدهما".

٢ - مساهمة القضية التحليلية في إثبات قضية تركيبية، كمساهمة تحليل الحكم في استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم.

٣ - مساهمة القضية التركيبية في إثبات قضية تركيبية أخرى، كمساهمة استحالة الشرط المتأخر في استحالة الواجب المعلق؛ لأنّ الواجب المعلق ما كان الوجوب فيه فعلياً والواجب استقباليّاً. فيكون الزمان المستقبل شرطاً متأخراً.

فإن قلنا باستحالة الشرط المتأخر استحالة الواجب المعلق، وإن قلنا بإمكانه أمكن.

٤- مساهمة القضية التركيبية في قضية تحليلية، كمساهمة استحالة تقييد الواجب بترك الآخر بحيث يكون الآخر قيدًا في عدمه، في حقيقة الواجب التخييري. فعلى الاستحالة لا يمكن تحليل الواجب التخييري بالواجبين المشروطين.

قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور

مقدمة: بيان مراتب التكليف

الغرض من هذه المقدمة أن القدرة أهي دخيلة في جميع مراتب التكليف؟ أم ليست دخيلة في شيء منها؟ أم دخيلة في بعضها دون بعض؟ هناك خلاف في تعداد مراتب التكليف؛

فذهب مدرسة الميرزا النائيني إلى انحصارها في ثنتين: جعل ومجعل، وذهب الآخوند إلى أنها أربعة: الاقتضاء، والإنشاء، والفعليّة، والتنجز. والمصنف في هذا المقام ذكر أنّ التكليف له مراتب أربعة -على خلاف المتعارف في كلماتهم وكلماته-: الملاك، والإرادة، والجعل، والتنجز. وقد تقدم في الحلقة الثانية المراد بالملاك والإرادة والجعل، ولكن نشير اختصارًا فنقول:

إذا أراد المولى جعل التكليف على الموضوع فهناك مصالح ومفاسد -وهي الملاك-، وهناك الإرادة والكراهة، وهما تنقدحان تبعًا للملاك، وهناك خلاف

دقيق في الفرق بين الإرادة والحبّ، ثمّ هناك الجعل وهو الاعتبار على طبق الملاك والإرادة، ثمّ هناك تنجز وإدانة واستحقاق للعقوبة، وهو فيما إذا وصل الجعل وتحقق موضوعه.

والمصنف لا يرى الفعلية مرتبة من مراتب الحكم؛ لما تكرر من أنّ الفعلية عنده أمر وهمي، بل غاية ما يوجد أنّ العقل يقول: متى وُجد الجعل وتحقق موضوعه في الخارج تنجز. فموضوع حكم العقل بالمنجزية مركب من الكبرى والصغرى. خلافاً للنائبيّ؛ حيث يقول: إذا وُجد مستطيع في الخارج صار وجوب الحج فعليّاً، سواء علم أم لا.

ثم إنّ المصنف جعل مبادئ التكليف - كالملاك والإرادة - مرحلة من مراحل الجعل. وهذا يكشف عن إطلاق الجعل تارةً على خصوص العنصر الثالث من عناصر عالم الثبوت، فيكون المبدأ غيره، بل يكون مبدأ له. وأخرى على ما كانت هذه المراتب مراتب له، بما تشمل المبادئ.

ثم إنّّه جعل التنجز من مراتب الحكم تبعاً للآخوند، خلافاً للمشهور بل لنفسه في تقريراته؛ حيث يرون أنّ التنجز حكم العقل باستحقاق العقوبة. فهذا التقسيم الرباعيّ انفرد به المصنف وانفرد به كتابه هذا.

قوله: «أمّا القضايا الفعلية»:

القضية الفعلية في مقابل القضية الشرطية، أي: ما يكون الحكم فيها منجزاً.

واستحالة تكليف العاجز قضية فعلية. ولو أريد إرجاعها إلى قضية شرطية كانت هكذا: «إذا كان المكلف عاجزاً كان تكليفه مستحيلاً». وموضوع المقدم والتالي واحد. فمرجع القضية إلى حمليّة؛ لأنّ ما ذكر في المحمول عين ما ذكر في الموضوع. ولا يكون البحث عن وجود ملازمة بين قضيتين؛ فإنّ المراد بالملازمة بين القضيتين وجود الملازمة بين قضيتين مختلفي الموضوعين كقولك: «إذا وجب ذي المقدمة وجبت المقدمة».

قوله: «تحليل الحكم المجعول»: ليس المراد بالمجعول هنا الفعلية -أي: "المجعول" الاصطلاحيّ- بل المراد به معناه اللغويّ.

قوله: «المصلحة الداعية»: أو المفسدة.

قوله: «الشوق»: أو البغض.

قوله: «اعتبار الوجوب»:

لا يرى المصنف شرطية القدرة في المحرمات. وسيأتي التنبيه إليه. ولذا ركّز على الإيجاب.

وهذا الاعتبار تارة يكون لمجرد إبراز الملاك والإرادة. وأخرى يكون بداعي البعث والتحريك، كما هو ظاهر الدليل الذي يتكفل بإثبات الجعل.

والإدانة هي مرحلة المسؤولية والتنجز واستحقاق العقاب.

ولا شك في أنّ القدرة شرط في مرحلة الإدانة؛ لأنّ الفعل إذا لم يكن مقدوراً فلا يدخل في حق الطاعة للمولى عقلاً. كما أنّ مرتبة الملاك والشوق غير آيتين عن دخالة القدرة كشرطٍ فيهما بحيث لا ملاك في الفعل ولا شوق إلى صدوره من العاجز، وعن عدم دخالتها كذلك بحيث يكون الفعل واجداً للمصلحة ومحطاً للشوق حتى من العاجز، وقد تسمى القدرة في الحالة الأولى بالقدرة الشرعية، وفي الحالة الثانية بالقدرة العقلية.

وأما في مرتبة جعل الحكم فإذا لوحظت هذه المرتبة بصورة مجردة لم نجد [٢٢٦] مانعاً عقلياً عن شمولها للعاجز؛ لأنّها اعتبار للوجوب، والاعتبار سهل المؤونة، وقد يوجّه إلى المكلف على الإطلاق لإبراز أنّ المبادئ ثابتة في حق الجميع.

ولكن قد نفترض جعل الحكم بداعي البعث والتحريك المولوي. ومن الواضح هنا أنّ التحريك المولوي إنّما هو بسبب الإدانة وحكم العقل بالمسؤولية، ومع العجز لا إدانة ولا مسؤولية - كما تقدم - فيستحيل التحريك المولوي، وبهذا يمتنع جعل الحكم بداعي التحريك المولوي.

وحيث إنّ مفاد الدليل عرفاً هو جعل الحكم بهذا الداعي فيختصّ -لا محالة-
بالتقادر، وتكون القدرة شرطاً في الحكم المجعول بهذا الداعي. والقدرة إنّما
تتحقق في مورد يكون الفعل فيه تحت اختيار المكلف، فإذا كان خارجاً عن
اختياره فلا يمكن التكليف به لا إيجاباً ولا تحريماً، سواء كان ضروري الوقوع
تكويناً، أو ضروري الترك كذلك، أو كان ممّا قد يقع وقد لا يقع ولكن بدون
دخالة لا اختيار المكلف في ذلك كنبع الماء من جوف الأرض؛ فإنّه في كلّ
ذلك لا تكون القدرة محققة.^١

مقدمة ثانية: أنهاء الاعتبار

الاعتبار تارة يكون لإبراز الملاك والإرادة لا غير، وأخرى لداعي البعث
والتحريك.

فالخطاب تارة يكون كاشفاً عن الجعل المميز للملاك، وأخرى عن الجعل بداعي
البعث. وظاهر حال المولى الثاني؛ لأن المرتكز العرفي يستظهر من خطاب
المولى لعبده البعث والتحريك، لا مجرد الكشف عن الملاك والإرادة.

بل ذهب جمع - كالمحقق الأصفهاني - إلى أن المحركة والباعثية مقومة لحقيقة
التكليف، ولولاها لما كان تكليف. والمصنف لا يرى هذا المسلك، بل يرى
التكليف تارة لأجل إبراز الملاك، وأخرى بداعي البعث.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٢٥-٢٢٦

فظاهر عبارة المصنف أن هذا التشقيق في الاعتبار -وهو عنصر ثبوتي- قبل عالم الإثبات. وبعضهم يقول: ليس الاعتبار إلا عبارة عن إبراز الملاك والإرادة. فالاعتبار لا ينقسم إلى ما كان بداعي البعث وما لم يكن بداعي البعث. والبعث مستفاد من عالم الإثبات.

دخالة القدرة في التكليف:

المراد بالقدرة هو الاختيار والمشئنة. فهل التكليف مأخوذ فيه القدرة؟ للجواب عن هذا السؤال ينبغي تنقيح المراد بالتكليف: أي مرتبة من مراتب التكليف يُراد؟

أما مرحلة الملاك فإذا نسبناها إلى القدرة كانت لا بشرط؛ لأن القدرة تارة دخيلة في اتصاف الفعل بالملاك - كشرط الاستطاعة العقلية في وجوب الحج؛ ولو تمسكًا بظاهر قوله تعالى: ﴿من استطاع إليه سبيلاً﴾ - وأخرى غير دخيلة في اتصاف الفعل بالملاك - كعدم شرط القدرة في اتصاف زيارة سيد الشهداء عليه السلام بالملاك-. فالجهة جهة الإمكان لا الضرورة.

وقد أطلق الأصوليون على القدرة الدخيلة في اتصاف الفعل بالملاك: "القدرة الشرعية" وأطلقوا على غير الدخيلة: "القدرة العقلية".

وأما مرحلة الشوق والإرادة فتتقدح من الملاك، فكالملاك لا بشرط من جهة القدرة. فقد يشتاق إلى زيارة سيد الشهداء -عليه السلام- ولا يمكن المكلف الوصول فعلاً.

وقال بعضهم إن هذا يتم إذا فسرنا المرحلة الثانية بالشوق، أما إذا فسرناها بالإرادة فلا تكون إرادة غير المقدور إرادة حقيقية بل صورية. فلا معنى لتعلق الإرادة بغير المقدور إلا من الجاهل بعدم القدرة. وهذا متوقف على تنقيح معنى الإرادة. وهذا يجزنا إلى إمكان كون حقيقة الحكم هو الإرادة - كما قال المحقق العراقي -. فتأمل.

وأما مرحلة الاعتبار فتارة نتكلم عن الكاشف عن الملاك والإرادة، فلا تكون القدرة مأخوذة فيه؛ لأنه مجرد كاشف عن الملاك. وهو بما هو اعتبار سهل المؤونة ولا يشترط فيه القدرة.

وأخرى نتكلم عن الاعتبار بداعي البعث والتحرك فلا يمكن أن يكون لا بشرط من جهة القدرة، بل مشروط بها؛ لوجهين:

الأول: المفروض أنا نتكلم عن داعي البعث والتحرك الجدي، لا الصوري. ولا معنى لتحريك العاجز عن الفعل، بل هو أسبه بالسخرية. وبيان آخر: هناك ارتباط بين المحركة وبين التنجز والإدانة، وأن منشأ المحركة هو الإدانة والتنجز، فتحدد بحدود الإدانة والتنجز؛ لأن المولى يحرك العبد نحو الفعل إذا كان الفعل في نطاق المولوية. لا بد من الرجوع إلى حكم العقل باستحقاق العقوبة، وهو مما ينشأ من حق الطاعة. فالإدانة والتنجز دائرته حق الطاعة. فتتحريك العبد تحريكاً مولوياً إنما يصح في هذه الدائرة. فالتحرك فرع انحفاظ المولوية، وهو فرع ثبوت حق الطاعة. فترجع المسألة إلى تحديد حق الطاعة، ومن الواضح عدم ثبوت حق الطاعة في التكاليف غير المقدورة.

فتبين أن التكليف بمعنى الجعل بداعي البعث مشروط بالقدرة. هذا ثبوتاً. أما في الإثبات فالخطاب عن الجعل الذي بداعي البعث والتحريك، فيكون مختصاً بالقادر.

وأما مرحلة الإدانة والمسؤولية فلا يخفى اشتراطها بالقدرة، سواء قلنا بمسلك المشهور في قبح العقاب بلا بيان أم قلنا بمسلك حق الطاعة. فالجواب عن السؤال أن التكليف بمعنى الإدانة مشروط بها، وبمعنى الاعتبار بداعي البعث مشروط بها، وبتبعه الخطاب مشروط بالقدرة. وما سواها ليس مشروطاً بالقدرة.

فالقدرة عند المصنف داخلة في الاعتبار بما له من تحريك. وعند النائبني ومن تبعه في الفعلية.

وخالف السيد الخميني وأنكر اشتراط التكليف بالقدرة في غير مرتبة الإدانة والتنجز. فالحكم فعلي في حق العاجز. غايته أن العقل يقول: لا يعاقب المولى العاجز ولهذا الحكم الفعلي. فمقتضى عدم أخذ القدرة في عالم الإثبات: عدم أخذها في الجعل والاعتبار، والخطابات الشرعية من قبيل الخطابات القانونية فلا تلحظ فيها الملابس الخارجية. ومرحلة الفعلية هي القيود المأخوذة في مرحلة الجعل. فلا مدخل للقدرة إلا من جهة العقل، ودور العقل في الإدانة والتنجز. ويترتب عليه منجزية العلم الإجمالي حتى في صورة الاضطرار إلى طرف بعينه.

والشاهد على مبناه لزوم التصدي للعمل مع الشك في القدرة، فلا يوجّه لزوم التصدي على غير مسلكه.

قوله: «فيختصّ - لا محالة - بالقادر»: بمخصص لبي.

وثمره دخل القدرة في الإدانة واضحة، وأما ثمره دخلها في جعل الحكم الذي هو مفاد الدليل فتظهر بلحاظ وجوب القضاء، وذلك في حالتين:

الأولى: أن يعجز المكلف عن أداء الواجب في وقته ونفترض أن وجوب القضاء يدور إثباتاً ونفيًا مدار كون هذا العجز مفوّتًا للملاك على المكلف وعدم كونه كذلك؛ فإنه إذا لم نقل باشتراط القدرة في مرتبة جعل الحكم - الذي هو مفاد الدليل - أمكن التمسك بإطلاق الدليل لإثبات الوجوب على العاجز - وإن لم تكن هناك إدانة - ونثبت حينئذٍ بالدلالة الالتزامية شمول الملاك ومبادئ الحكم له، وبهذا نعرف أن العاجز قد فوّت العجز عليه الملاك فيجب عليه القضاء.

وخلافًا لذلك ما إذا قلنا بالاشتراط؛ فإنّ الدليل حينئذٍ يسقط إطلاقه عن الصلاحية لإثبات [٢٢٧] الوجوب على العاجز، وتبعًا لذلك تسقط دلالة الالتزامية على المبادئ، فلا يبقى كاشف عن الفوت المستتبع لوجوب القضاء.

الثانية: أن يكون الفعل خارجًا عن اختيار المكلف، ولكنّه صدر منه بدون اختيارٍ على سبيل الصدفة. ففي هذه الحالة إذا قيل بعدم الاشتراط، تمسكنا بإطلاق الدليل لإثبات الوجوب بمبادئه على هذا المكلف، ويعتبر ما صدر

منه صدفةً حينئذٍ مصداقًا للواجب. فلا معنى لوجوب القضاء عليه لحصول الاستيفاء. وخلافًا لذلك ما إذا قلنا بالاشتراط؛ فإنّ ما أتى به لا يتعيّن بدليل [الأداء] أنّه مسقط لوجوب القضاء ونافٍ له، بل لا بدّ من طلب حاله من قاعدةٍ أخرى من دليلٍ أو أصل.

ثمرات أخذ القدرة في الجعل:

قلنا أنّ الجعل كعنصر ثبوتيّ له قسم وهو جعل بداعي البعث والتحريك، وعالم الإثبات والخطاب كاشف عن هذا السنخ من الجعل. ولهذا قلنا أنّ الخطاب ظاهر في النسبة الإرساليّة والأمر بداعي البعث والتحريك. فلا يشمل العاجز. فما الثمرة في ذلك؟ تظهر الثمرة بلحاظ وجوب القضاء في موردين:

المورد الأوّل: الخطاب المتحقق فيه شرطان:

١- أن يعجز المكلف عن أداء الواجب في وقته، سواء كان العجز قبل الوقت أيضًا أم لا. ولا يصدق هذا العنوان إلا في مورد العذر المستوعب للوقت؛ فإنّ المكلف إذا زالت الشمس وجبت عليه طبيعيّ الصلاة بين الحدين ويكفي في تحقق القدرة على الطبيعيّ هو القدرة على فرد من أفرادهم. فبحثنا في العجز عن المأمور به، والعجز لا يصدق إلا بالعجز المستوعب بحيث لا يمكن تحقيق الطبيعيّ.

٢- وأن يكون للواجب قضاءً -لورود دليل- موضوعه فوت الملاك الملزم في الوقت.

فإذا كان لنا خطاب: «أقم الصلاة» فتارة نبني على ظهور الخطاب في داعي البعث والتحريك، فيكشف عن الجعل بذاك الداعي، فنقول بشرطيّة القدرة. وبناء عليه لا إطلاق للعاجز.

وأخرى نبني على عدم ظهور الخطاب في كونه بداعي البعث والتحريك - كما ذهب إليه السيد الخميني - بل غاية ما يستفاد منه إبراز الملاك والإرادة؛ إذ هو خطاب قانوني يكشف عن الجعل الذي ظلّ للملاك والإرادة، وهو خال عن داعي البعث والتحريك. فيشمل الدليل العاجز أيضاً.

فإنّ بنينا على شمول الخطاب إثباتاً للعاجز كان له مدلولان:

مطابقي، وهو ثبوت وجوب الصلاة في ذمة المكلف، والتزامي، وهو امتداد الملاك إلى العاجز. ومقتضى إطلاق المدلول الالتزامي إلى العاجز أن العجز فوّت الملاك. فيصدق موضوع القضاء - وهو فوت الملاك على العاجز - فيجب عليه القضاء خارج الوقت.

وإن بنينا على نظر المصنف من عدم شمول المدلول المطابقي للعاجز، وسقوط المدلول الالتزامي بتبع سقوط المطابقي، فلا يتنح في حق العاجز موضوع وجوب القضاء وهو فوت الملاك الفعلي؛ لأننا لا نعلم: الملاك مطلق في حق العاجز؟ أم لا؟

نعم. من لا يبنى على التبعية - كما نُسب إلى الميرزا النائيني - فيمكن التفكيك بين سقوط المدلول المطابقي وبين سقوط الالتزامي. فلا مانع من إطلاق المدلول الالتزامي.

ولكن هنا صورتان:

الصورة الأولى: ينعقد المدلولان المطابقي والالتزامي، ثم يسقط المطابقي بدليل من الخارج. كما إذا ورد: «من زاد في صلاته سهوًا يعيد» فمدلوله الالتزامي: «إذا زاد عمدًا يعيد»، ثم جاء دليل «لا تعاد» وأسقط المدلول المطابقي في بعض الموارد، أفيسقط المدلول الالتزامي؟

الصورة الثانية: هناك قرينة مانعة من انعقاد المدلول المطابقي حتى يُبحث سقوط المدلول الالتزامي باتباعه.

ومقامنا من الثاني؛ لأن المدلول المطابقي لم يثبت بعد.

وقد يقال: إذا دققنا في النكته التي يذكرها الميرزا النائيني لم نجد فرقًا بين الصورتين؛ لأنه يرى المدلول الالتزامي البين ظهورًا عرضيًا لا طوليًا. فهنا ظهوران، والقرينة العقلية توجب تقييد الظهور الأول.

وهذا ما ذهب إليه المصنف في تقريراته؛ حيث فصل في المدلول الالتزامي بين البين وبين غير البين. فالقرائن المتصلة قد تتصرف في أحد الظهورين دون الآخر. فيقال بانعقاد المدلول الالتزامي.

الثانية: إذا كان الفعل خارجًا عن الاختيار ولكن من سنخ الأفعال التي تقع في الخارج - كما إذا قال المولى لعبده: «أطعم الحيوان» أو «اسق الزرع» أو «أرم سهمًا إلى السماء» - وصدر الفعل منه صدفةً، أيكفى بهكذا فعل في مقال الامتثال؟ أم يجب تكراره أو قضاؤه؟

فإن قلنا إن الخطاب ليس مشروطاً بالقدرة فله إطلاق لمثل النائب والمشلول، فيكون المأتي به مطابقاً للمأمور به، فيسقط التكليف ولا يجب القضاء.

وإن قلنا إن الخطاب مشروط، فالمأتي به ليس محققاً للامتنال ومسقطاً للأمر. فتحصل مشكلة في القضاء إن كان مؤقتاً، وهي أنا لا نعلم: صدور الفعل بالصدفة محقق للملاك؟ فلا يجب عليه القضاء. أم لا؟ فيجب القضاء؛ لأن الفعل حال العجز لم يستوف ملاك المولى.

قد يقال: لا نُحرز الملاك لعدم إطلاق الخطاب، فكيف يُبحث تنقيح وجوب القضاء؟ مع أن البحث عن استيفاء الملاك فرع ثبوت اللملاك.

وفي عبارة المصنف احتمالان: احتمال الفراغ عن ثبوت الأداء والبحث في مسقط القضاء. فلا إشكال أن الأداء ثابت، أي: من لم يأت بالمأمور به في الوقت وجب عليه القضاء. ونشك في أن العاجز عندما صدر منه الفعل بلا اختيار أيكون فعله مصداقاً للمأمور به؟ فلا يجب القضاء، أم لا؟ فيجب القضاء. فلا نعلم أن هذا الفعل مستوف للملاك؟ أم لا؟

وسقوط المدلول الالتزامي لا يفيد؛ إذ غاية ما يقتضيه أنه لا كاشف عن الملاك، لا أنه مستوف للملاك أم لا.

فلا بد من علاج المشكلة بدليل أو أصل، فإن كان لنا دليل لفظي يدل على أن كل من لم يأت بالفعل بأي سبب وجب عليه القضاء خارج الوقت؛ لأن موضوع وجوب القضاء فوت الوظيفة الأولية لولا المانع. وهذا المكلف لولا العجز فانت عليه الفريضة، ولذا يجب القضاء على النائب. وإن لم يكن لنا

دليل لفظي وصلنا إلى الأصل العملي، ونشك في تحقق عنوان الفوت. وصدق عنوان الفوت فرع شمول التكليف له في الوقت. فلا يُحرز، ومقتضى الاستصحاب عدم تحقق موضوع القضاء، أو تجري البراءة.

والاحتمال الآخر أن المصنف يريد: غاية ما لزم من سقوط المدلول المطابقي سقوط الالتزامي. وحاصله عدم العلم بفعالية الملاك في حق العاجز. فنحتمل عدم الملاك؛ لأن القدرة شرعية. ونحتمل الملاك؛ لأن القدرة عقلية. وفي القدرة العقلية احتمالان: الملاك فعلي في حق العاجز ولو صدر منه الفعل صدفة؟ أم لا بد من كونه مستوفى بالقدرة؟ فمجموع الاحتمالات ثلاثة. فلا بد من علاج المطلب بأدلة أخرى. فإن وُجد دليل لفظي فهو، وإلا فاستصحاب عدم الفوت أو البراءة.

فالقدرة تارة دخيلة في الاتصاف وأخرى شرط في الاستيفاء دون الاتصاف وثالثة ليست دخيلة في شيء منهما.

حالات ارتفاع القدرة:

ثم إنّ القدرة التي هي شرط في الإدانة، وفي التكليف قد تكون موجودة حين توجه التكليف، ثم تنزل بعد ذلك وزوالها يرجع إلى أحد أسباب:

الأول: العصيان؛ فإنّ الإنسان قد يعصي، ويؤخر الصلاة حتى لا يبقى من الوقت ما يُتاح له أن يصلي فيه.

الثاني: التعجز وذلك بأن يعجز المكلف نفسه عن أداء الواجب، بأن يكلفه المولى بالوضوء، والماء موجود أمامه فيريقه، ويصبح عاجزاً.

الثالث: العجز الطارئ لسبب خارج عن اختيار المكلف.

وواضح أنّ الإدانة ثابتة في حالات السببين: الأول والثاني؛ لأنّ القدرة حدوثاً على الامتثال كافية لإدخال التكليف في دائرة حقّ الطاعة.

وأما في الحالة الثالثة فالمكلف إذا فوجئ بالسبب المعجز فلا إدانة. وإذا كان عالماً بأنّه سيطرأ وتماهل في الامتثال حتى طرأ فهو مُدان أيضاً. [٢٢٨]

وعلى ضوء ما تقدم يقال عادةً: «إنَّ الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقابًا»، أي: أنه لا ينفي القدرة بالقدر المعتبر شرطًا في الإدانة والعقاب.

ويراد بالاضطرار بسوء الاختيار ما نشأ عن العصيان، أو التعجيز.

وأما التكليف فقد يقال: إنه يسقط بطرؤ العجز مطلقًا، سواء كان هذا العجز منافيًا للعقاب والإدانة، أو لا؛ لأنه على أي حال تكليف بغير المقدور وهو مستحيل. ومن هنا يكون العجز الناشئ من العصيان والتعجيز مسقطًا للتكليف وإن كان لا يسقط العقاب. وعلى هذا الأساس يُردف ما تقدم من أنّ: «الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقابًا»، بقولهم: «إنَّه ينفيه خطابًا». ومقصودهم بذلك سقوط التكليف.

والصحيح أنّهم إن قصدوا بسقوط التكليف سقوط فاعليته ومحركيته فهذا واضح؛ إذ لا يعقل محركيته مع العجز الفعلي ولو كان هذا العجز ناشئًا من العصيان.

وإن قصدوا سقوط فعليته، فيرد عليهم أنّ: الوجوب المجعول إنما يرتفع إذا كان مشروطًا بالقدرة ما دام ثابتًا، فحيث لا قدرة بقاء لا وجوب كذلك.

وأما إذا كان مشروطًا بالقدرة بالقدر الذي يحقق الإدانة والمسئولية فهذا حاصل بنفس حدوث القدرة في أول الأمر فلا يكون الوجوب في بقاءه منوطًا ببقائها.

والبرهان على اشتراط القدرة في التكليف لا يقتضي أكثر من ذلك، وهو أنّ:
التكليف قد جعل بداعي التحريك المولوي،
ولا تحريك مولوي إلا مع الإدانة،
ولا إدانة إلا مع القدرة حدوثاً،
فما هو شرط التكليف إذن بموجب هذا البرهان هو القدرة حدوثاً.
ومن هنا صحّ أن يقال: «إنّ الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي إطلاق الخطاب
والوجوب المجعول أيضاً»؛ تبعاً لعدم منافاته للعقاب والإدانة.

حالات ارتفاع القدرة:

تعرض المصنف في هذا البحث لعدة مطالب:

المطلب الأول: إذا كان المكلف قادراً على امتثال المأمور به، كما إذا زالت الشمس وكان قادراً على الإتيان بالصلاة بين الحدين فتوجه إليه التكليف، وبعد توجه التكليف حصل العجز، لزوال القدرة ثلاثة أسباب:

١ - العصيان بتأخير الامتثال إلى ضيق الوقت بحيث لا يمكنه الإتيان بالمأمور به.

٢ - التعجيز، بأن يعجز نفسه عن الامتثال كتعمد شل الجسم، أو تعمد الإغماء، أو تعمد إراقة الماء، سواء كان التعجيز عن الفعل أم عن جزء الفعل.

٣- طرء العجز لا عن اختيار، كما إذا كان قادرًا في أول الوقت، وأراق طفل الماء.

المطلب الثاني: الإدانة التي يشترط العقل فيها القدرة، أترتفع في الحالات الثلاثة؟

تبقى في الأولي؛ لأن موضوع حكم العقل بالإدانة القدرة على امتثال التكليف، والمفروض أنها كانت موجودة، وحدوثها كافٍ لإدخال الفعل في حق الطاعة. فزوال القدرة بسبب العصيان أو التعجيز لا يُخرج الفعل عن دائرة حق الطاعة. وهذا ما يعبر عنه بأن الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقابًا.

أما في الثالث فتارة لا يكون ملتفتًا إلى زوال قدرته في المستقبل، فليس بسوء الاختيار. فينافي الاختيار عقابًا؛ لأن حدوث القدرة غير كافٍ لإدخال المورد في حق الطاعة.

وأخرى يكون ملتفتًا إلى زوال قدرته في المستقبل، فهو مصداق للتعجيز والاضطرار بسوء الاختيار؛ لأنه أحرّ الامتثال إلى وقت لا يمكنه الامتثال فيه. هذا كله بعد دخول الوقت. أما قبل الوقت فيُبحث في المقدمة المفوّتة.

ومن هنا حصلت المشكلة في الواجبات المؤقتة، مع عدم الفورية الشرعية، أيقول العقل بالفورية؟ أم بالتراخي؟ فقال بعضهم - كالسيد السيستاني - في مثل الحج بالفورية العقلية. فما وجه تأخير الواجبات؟ فراجع.

المطلب الثالث: تقدم الكلام عن الإدانة، والكلام الآن في التكليف. ففي السببين الأولين الباقية فيهما الإدانة أبقى التكليف؟ اتجاهان:

اتجاه المشهور: زوال القدرة يرفع التكليف؛ إذ تكليف العاجز لغو؛ إذ الكلام في التكليف بداعي البعث والتحريك، وتكليف من لا يتحرك هزل. سواء كان زوال القدرة باختياره أم من دون اختياره.

ولذا قالوا: الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وينافيه خطاباً. اتجاه المصنف: زوال القدرة لا يرفع التكليف إن كان باختيار. فالاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وخطاباً.

والوجه في هذا الاتجاه أن هناك فاعلية، وهناك فعلية. والمراد بالفاعلية حيثية المحركة، والمراد بالفعلية تحقيق التكاليف في الخارج. فقد يصل التكليف إلى مرحلة الفعلية ولا يُل إلى مرحلة الفاعلية، كمن لم تصل إليه صغرى وجوب الحج -وهي أنه مستطيع- أو لم تصل إليه كبراه -وهي أن الحج واجب على المستطيع-، وكذا في مورد الامتثال بعد الامتثال.

فإن قصد الجمهور ارتفاع المحركة والفاعلية فكلامهم صحيح؛ لأن تحريك من لا يتحرك لغو. وإن قصد الجمهور ارتفاع الفعلية، فلا؛ لأن الموضوع بالمعنى الأعم إذا تحقق، صار الحكم فعلياً. وحتى نعرف تحقق الموضوع لا بد من البحث عن شروط التكليف أولاً. فنسأل: القدرة متحققة؟ تصوران في شرط القدرة:

الأول: القدرة التي شرط في التكليف هي القدرة في كل آن، أي الحدوثية والبقائية، وهو المسمى بالشرط المقارن. فيدور التكليف مدار القدرة وجودًا وبقاءً.

الثاني: القدرة التي شرط في التكليف هي القدرة حدوثًا. فمتى حدثت القدرة كانت شرطًا لطبيعي التكليف. فلا يكون مقارنةً، بل بلحاظ التكليف في الزمان المتأخر يكون شرطًا متقدمًا.

وكلام المشهور يصح على الأول؛ لعدم تحقق شرط الجعل عند زوال القدرة، دون الثاني؛ لتحقيق شرط الجعل يواء زال بعد ذلك، أم لا.

هذا القيد قيد عقلي، وغاية ما نرى العقل يدركه هو القدرة الحدوثية، فالعاجز مخاطب بطبيعي الصلاة بين الحدين. وهنا برهان:

المقدمة الأولى: القدرة شرط في التكليف بداعي البعث والتحريك المولوي.

المقدمة الثانية: حدود التحريك المولوي بحدود الإدانة وحق الطاعة.

المقدمة الثالثة: الإدانة وحدود حق الطاعة تكفي فيها القدرة الحدوثية.

النتيجة: القدرة الدخيلة في التكليف هي القدرة الحدوثية.

فمصّب التكليف هو الطبيعي وهناك تحريك، وإن سقطت الفاعلية. ولا تلزم اللغوية من هكذا خطاب - كما سيأتي -.

قوله: «يكلّفه المولى بالوضوء»:

حكم العقل بالإدانة لترك الصلاة جامعة الأجزاء والشروط، بترك الوضوء؛
لأن محل الإدانة الواجبات النفسية. وإلا لتعدد العقوبات. إلا أن نفرض
الوضوء واجباً نفسياً.

قوله: «وإن قصدوا سقوط فعليته»:
وهو مقصودهم.

نعم، لا أثر عملياً لهذا الإطلاق؛ إذ سواء قلنا به أو لا فروح التكليف محفوظة على [٢٢٩] كلّ حال، وفاعليته ساقطة على كلّ حال، والإدانة مسجلة على المكلف عقلاً بلا إشكال.

الجامع بين المقدور وغيره:

ما تقدّم حتى الآن كان يعني أنّ التكليف مشروط بالقدرة على متعلقه.

فإذا كان متعلقه بكل حصصه غير مقدور انطبقت عليه قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور.

وأما إذا كان متعلقه جامعاً بين حصّتين: إحداهما مقدورة، والأخرى غير مقدورة، فلا شكّ أيضاً في استحالة تعلّق التكليف بالجامع على نحو الإطلاق الشمولي. وأما تعلقه بالجامع على نحو الإطلاق البدلي ففي انطباق القاعدة المذكورة عليه كلام بين الأعلام:

وقد ذهب المحقّق النائيني - رحمه الله - إلى أنّ التكليف إذا تعلّق بهذا الجامع فيختصّ لا محالة بالحصّة المقدورة منه، ولا يمكن أن يكون للمتعلّق إطلاق للحصّة الأخرى؛ لأنّ التكليف بداعي البعث والتحريك وهو لا يمكن إلّا

بالنسبة إلى الحصّة المقدورة خاصّة فنفس كونه بهذا الداعي يوجب اختصاص
التكليف بتلك الحصّة.^١

بعد الاتفاق على كون القدرة شرطاً في عالم الإدانة والمحركة، هناك خلاف في
شرطية القدرة في عالم الفعلية. فذهب المشهور إلى الشرطية، وذهب المصنف
إلى عدمها.

وقال المصنف: لا ثمة في الخلاف المذكور؛ حيث إن الكل متفقون على حفظ
الإدانة وارتفاع المحركة لأجل عدم القدرة. وإنما النزاع في الفعلية. والوجه في
عدم الثمرة أن مبادئ التكليف محفوظة، سواء قلنا بسقوط الفعلية أم لم نقل
بسقوط الفعلية. فمنكر الفعلية يقول روح التكليف -وهي الملاك والإرادة-
موجودة.

فما هو الوجه في أن روح التكليف -أي الملاك والإرادة- محفوظة حتى مع
سقوط الفعلية؟

أما على مبنى المصنف فتشمل الفعلية العاجز بسوء الاختيار، ومقتضاه بقاء
الملاك والإرادة. وهو واضح. وأما على نظر المشهور فما هو الموجب لبقاء
الملاك؟ مع أن الملاك مدلول التزامي، وهو تابع للمدلول المطابقي، وقد سقط
المطابقي.

قد يُقال: يوجد في المقام كواشف عن وجود الملاك:

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٢٨-٢٢٩

الأول: مفروض البحث فعلية الخطاب؛ لأجل وجود القدرة. فكان لنا ملاك وشوق وتكليف. وهذا اقتضى ألا يبقى شك في سعة الملاك والإرادة للمكلف. غايته أن المكلف عبّز نفسه وعصى. فالعقل يقول: لا إطلاق لفعلية التكليف للعاجز. وغاية ما اقتضته القرينة العقلية أن التعجيز مضيّق لعالم الفعلية، لا الملاك والإرادة.

الثاني: العقل يحكم بالإدانة حتى بعد تعجيز النفس والعصيان. ولا معنى للإدانة مع عدم وجود ملاك للمولى. فحكم العقل بالإدانة كاشف عن وجود الملاك حتى بعد التعجيز.

الثالث: الاستصحاب؛ فإنه في أول دخول الوقت يتيقن بوجود الملاك، وبعد التعجيز شككنا في وجود الملاك. فنستصحب بقاء الملاك.

الرابع: الارتكاز العقلاني - كما في كلمات بعض الأعلام-؛ حيث إن المرتكزات قائمة على أن مثل هذا التعجيز لا يوجب سلب الملاك؛ فإن المرتكزات على أن المولى إذا قال: «اشتر اللحم» وعبّز العبد نفسه، لا يوجب هذا التعجيز زوال ملاك المولى.

ثم ما هي الثمرة لبقاء الفعلية أو الملاك؟

تظهر الثمرة في مقام الإتيان بالتكليف صدفة.

فإذا قال المولى: «اسق الزرع» فعبّز العبد نفسه، ولكنه صدر منه السقي حال كونه عاجزًا صدفةً، أيكفي هذا الفعل؟

إن بنينا على الإطلاق فالمأتي به مطابق للمأمور به، وإن لم نبين على الإطلاق فقد استوفي ملاك المولى. فلا معنى لبقاء الملاك بعد الاستيفاء. فلا ثمرة بين القولين هنا.

ولكننا نقول تعميقاً للمطلب:

قال المصنف: يحرز الملاك على كل حال حتى لو سقط التكليف. ولكن قد يُقال: القدرة تارة تُلاحظ شرطاً في الاتصاف وأخرى في الاستيفاء، ونسأل على كون القدرة شرطاً في الاتصاف: هل الشرط في الاتصاف هو القدرة الحدوثية؟ أم القدرة بنحو الشرط المقارن -أي: في كل آن-؟ فيدور الملاك حدوثاً وبقاءً مدار القدرة. احتمالان.

وهكذا في الاستيفاء نسأل: هل القدرة شرط في الاستيفاء؟ أم لا؟
فهنا أربع فروض:

١- كون القدرة الحدوثية شرطاً في الاتصاف كما أنّها شرط الإدانة. فمتى حدثت القدرة صار الملاك فعلياً. وعلى هذا الفرض يصح أن يُقال: روح التكليف باقية وإن سقطت الفعلية؛ لأنّ الشرط في المبادئ هي القدرة الحدوثية. فيصح كلام المصنف.

٢- كون القدرة المقارنة شرطاً في الاتصاف، كدخالة القدرة في الفعلية. فإذا سقطت القدرة سقط الملاك.

فإن قلت: ذكرنا في بعض الوجوه السابقة أنّ العقل يحكم بالإدانة. فإن كان الدخيل في الملاك القدرة البقائية، فما وجه عقاب المكلف؟

قلنا: موضوع حكم العقل بالإدانة مجرد القدرة الحدوثية. فموضوع حكم العقل بالإدانة القدرة الحدوثية. وهذا لا يعني بقاء الملاك بعد التعجيز. وبناء على هذا المحتمل لا يكون روح التكليف موجودًا - كما قال المصنف - على كلّ حال.

وبهذا يتضح الفرق بين مسلك المشهور وبين مسلك المصنف.

٣- عدم كون القدرة دخيلة في الاتصاف بالملاك، مع كونها دخيلة في الاستيفاء. وأثر ذلك يظهر فيما إذا جاء المكلف بالفعل صدفة. فلا يمكن الاكتفاء بالمأتي به.

٤- عدم كون القدرة دخيلة في الاتصاف بالملاك، وعدم كونها دخيلة في الاستيفاء، فالفعل المأتي به مستوف للملاك المولوي. ولكن هذين الاحتمالين لا يعتبران إشكالاً على المصنف؛ إذ لا تظهر فيهما ثمرة لما نحن فيه.

فبلحاظ عالم الجعل نحتمل أن تكون القدرة الدخيلة حدوثية أو المقارنة، ومع الشك لا كاشف عن كون القدرة الدخيلة مجرد القدرة الحدوثية. إلا إذا توسلنا - كما بينا - بالارتكاز العقلاني أو الاستصحاب. وأمّا مسألة الإدانة فلا تنفع في حلّ المطلب. وكذا لا تنفع دعوى سعة الملاك بعد سقوط المدلول المطابق؛ إذ العقل يسأل: الدخيل في الملاك هل القدرة الحدوثية؟ أم القدرة البقائية؟ فلا طريق إلا التشبث بالارتكاز أو الاستصحاب.

ويتبين بجميع ما ذكرنا أنّ روح التكليف موجودة بنظر المصنف، ولا ثمرة عملية للنزاع.

والثمرة الثانية في نزاعهم في الاكتفاء بمطابقة المأتي به للملاك في مقام الامتثال، أو لزوم مطابقته للمأمور به.

فإنّ بنينا على كفاية مطابقة الملاك - كما يقول الآخوند- فهو، وإنّ بنينا على عدم كفايتها - كما يقول النائي- فالإتيان بالفعل صدفة لا ينفع. هذا تمام الكلام في ثمرات البحث.

الجامع بين المقدور وغير المقدور

تعرض المصنف لهذا المطلب في تقريراته^١ والغرض منه الجواب عن سؤال، وهو أنّ القاعدة المذكورة سابقاً -وهي اشتراط التكليف بالقدرة- أتشمل موارد الإطلاق البدلي للجامع؟ وبعبارة أخرى: نبحث صغرياً: في موارد وجود أمر بالجامع ووجود إطلاق بدلي، أيكون المورد من موارد التكليف بالمقدور؟ أم من موارد التكليف بغير المقدور؟

وبيانه أنّ للأمر بالطبيعي الذي له أفراد ثلاث صور:

١- أن تكون جميع أفراد الطبيعي غير مقدورة، فالطبيعي غير مقدور. كما إذا قيل للمشلول: «كن في مسجد من مساجد القرية». فلا إشكال في عدم المعنى للتكليف بالجامع؛ لأنّه تكليف بغير المقدور، سواء كان الإطلاق شمولياً أم بدلياً.

^١ البحوث: ج ٢: ص ٣٢٠

فيأتي البحث الذي ذكرناه، فبناء على المشهور من القول بكون التكليف مشروطاً بالقدرة لم تحصل الفعلية. وبناء على ما ذهب إليه المصنف من عدم اشتراط القدرة في الفعلية توجد الفعلية.

٢- أن يكون بعض حصص الجامع مقدوراً وبعض حصصه غير مقدور، كأن يُقال للعبد: «اسق الزرع» فبعض حصصه مقدور وبعضه غير مقدور. ويكون الإطلاق شمولي، فلا إشكال في رجوع الإطلاق الشمولي إلى الانحالية. ولا يمكن الانحلال إلى الأفراد غير المقدورة؛ لأنّ التكليف مشروط بالقدرة. ولا نزاع فيه.

٣- أن يؤمر بالطبيعي ويكون الإطلاق بدلياً يكتفى بفرد منه، ويكون بعض الحصص مقدوراً والبعض الآخر غير مقدور. فهل الجامع بين المقدور وغير المقدور يبقى التكليف به حتى للحصص غير المقدورة؟ أم يختص التكليف بالمقدورة؟ اتجاهان: اتجاه للنائبي واتجاه للمحقق الكركي.

قد يقال: لا معنى لهذا البحث على نظر المصنف؛ لأنه يختار الفعلية حتى مع عدم القدرة. وإنما يأتي على نظر المشهور القائلين بشرطية القدرة في التكليف. ولكن للتأمل في ذلك مجال؛ إذ يمكن تصوير البحث على نظر المصنف. وينبغي عدم الخلط بين هذا البحث وبين البحث السابق. فما تقدم هو فرض الفراغ عن فعلية التكليف في الوقت، وقلنا إن التعجيز بسوء الاختيار لا يوجب سقوط الفعلية؛ لأن التحريك المولوي بمقدار الإدانة، الإدانة يكفي فيها شرط القدرة الحدوثية، فالفعلية موجودة.

ولكنّ هذه النكته لا تأتي فيما إذا كان المكلف عاجزاً من أول الأمر وقبل دخول الوقت، فالتكليف ليس فعلياً حتى على نظر المصنف في هذه الصورة؛ لعدم القدرة الحدوثية.

وإنّ شئت قلت: إذا أمر المولى عبده بفرد غير مقدور لا يكون فعلياً؛ لأنّ الفعلية منوطة بشروط الجعل. والقدرة الحدوثية دخيلة في الجعل. وهذا المكلف ليست له القدرة الحدوثية على الامتثال.

فيأتي هذا البحث على مسلك المصنف أيضاً، كما إذا لم يكن بعض الحصص مقدوراً من أول الأمر.

هذا. ثم إنّ النائي ذهب إلى أن التكليف مشروط بالقدرة، فهناك قرينة عقلية تمنع من الإطلاق للحصص غير المقدورة. فيتخصص التكليف بالحصص المقدورة؛ للقرينة العقلية -وهي استحالة التكليف بغير المقدور-.

قوله: «وهو لا يمكن إلا بالنسبة إلى الحصّة المقدورة»: هذا على مسلك المشهور، وأما على مسلكه فلا بد من أن يقول: ولا تحريك مولوياً إلا بمقدار الإدانة، ولا إدانة إلا مع القدرة.

٢٢٧- إثبات القضايا العقلية ٧ - القدرة بالمعنى الأعم

١٤٤٢/٤/٥ - السبت

وزهد المحقق الثاني ووافق جماعته من الأعلام إلى إمكان تعلق التكليف بالجامع بين المقدور وغيره على نحو يكون للواجب إطلاق بدلي يشمل الحصّة غير المقدورة؛ وذلك لأنّ الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، ويكفي ذلك في إمكان التحريك نحوه. وهذا هو الصحيح. [٢٣٠]

وثمره هذا البحث تظهر فيما إذا وقعت الحصّة غير المقدورة من الفعل الواجب صدفةً وبدون اختيار المكلف؛ فإنّه على قول المحقق النائيني يحكم بعدم إجزائها ووجوب إتيان الجامع في ضمن حصّةٍ أخرى؛ لأنّه يفترض اختصاص الوجوب بالحصّة المقدورة، فما وقع ليس مصداقاً للواجب، وإجزاء غير الواجب عن الواجب يحتاج إلى دليل.

وعلى قول المحقق الثاني نتمسك بإطلاق دليل الواجب لإثبات أنّ الوجوب متعلّق بالجامع بين الحصّتين، فيكون المأتيّ به فرداً من الواجب فيحكم بإجزائه وعدم وجوب الإعادة. [٢٣١]

شرطية القدرة بالمعنى الأعم

تقدم أنّ العقل يحكم بتقيّد التكليف واشتراطه بالقدرة على متعلّقه؛ لاستحالة التحريك المولوي نحو غير المقدور. ولكن هل يكفي هذا المقدار من التقييد؟ أو لا بدّ من تعميقه؟

ومن أجل الجواب على هذا السؤال نلاحظ أنّ المكلف إذا كان قادرًا على الصلاة تكوينيًا، ولكنّه مأمور فعلاً بانقضاء غريقٍ تفوت بانقضاء الصلاة، للتضادّ بين عمليّتي الإنقاذ والصلاة وعدم قدرة المكلف على الجمع بينهما، فهل يمكن أن يؤمّر هذا المكلف بالصلاة والحالة هذه فيجتمع عليه تكليفان بكلا الفعلين؟

والجواب بالنفي؛ لأنّ المكلف وإن كان قادرًا على الصلاة فعلاً قدرةً تكوينيّةً، ولكنّه غير قادرٍ على الجمع بينهما وبين إنقاذ الغريق، فلا يمكن أن يكلف بالجمع، ولا فرق في استحالة تكليفه بالجمع بين أن يكون ذلك بإيجابٍ واحدٍ أو بإيجابين يستدعيان بمجموعهما الجمع بين الضدين. وعلى هذا فلا يمكن أن يؤمّر بالصلاة من هو مكلف فعلاً بالإنقاذ في هذا المثال وإن كان قادرًا عليها تكوينيًا. وذلك يعني وجود قيدٍ آخر للأمر بالصلاة -ولكلّ أمرٍ- إضافةً إلى القدرة التكوينية، وهو أن لا يكون مبتلى بالأمر بالضدّ فعلاً، فالقيد إذن مجموع أمرين:

القدرة التكوينية وعدم الابتلاء بالأمر بالضدّ. وهذا ما نسمّيه بالقدرة التكوينية بالمعنى الأعمّ ولا إشكال في ذلك.^١

قلنا أن النمحقق النائي ذهب إلى تعلق التكليف بالحصص المقدورة للقرنية العقلية. وذهب المحقق الكركي إلى إيمان تعلق التكيف بالجامع، وتبعه السيد الخوئي؛^٢ وذلك للفرق بين تعلق التكليف بالأفراد وبين تعلقه بالطبائع. فعلى تعلق الحكم بالأفراد تكون الطبيعة مشيرة إلى الأفراد التي هي متعلق التكليف. والمفروض أن المشار إليه لا يمكن تعلق التكليف به. فيصح كلام المحقق النائي. ولكن الصحيح - كما ذكرناه في غير مورد - أن الأحكام تتعلق بالطبائع بما هي طبائع، ولا تتعلق بالأفراد. فالأفراد مصداق لما تعلق به التكليف. فالخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت. ويستحيل تعلق التكليف بالأفراد الخارجية. فلا بد من التركيز على الطبائع. ومن الواضح أن الجامع بما هو جامع بين الحصص المقدورة وبين الحصص غير المقدورة، مقدور؛ لأن القدرة على الجامع تتحقق بالقدرة على أي فرد من أفراد الجامع. والمفروض أن الإطلاق بدلي لا شمولي.

ولهذا قالوا بأن الجامع بين المقدور وبين غير المقدور، مقدور. فلا موجب لانصراف الإطلاق إلى الأفراد المقدورة.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٢٩-٢٣١

^٢ جامع المقاصد: ج ٥: ص ١٤

المحاضرات: ج ٢: ص ١٤٧

وهذا ما ذهب إليه أكثر المحققين المتأخرين.

فهنا مسلطان: مسلك يحيل التحريك نحو الجامع بين الحصص المقدورة وبين الحصص غير المقدورة. ومسلك يرى إمكانه.

وهناك مسلك ثالث ذهب إليه بعض أعظم العصر من السادة، وهو التكليف بالجامع وإن كان له إطلاق للحصص المقدورة وغير المقدورة ولكنه عقلائيًا لا نرى التكليف بالجامع شاملًا لغير المقدور؛ إذ الشمول مستهجن عقلائيًا، وهذا لاستهجان مانع من شمول الإطلاق للحصص غير المقدورة.

فالجامع بين المقدور وبين غير المقدور ليس بمقدور بنحو مطلق، بل مقدور وغير مقدور. فيتعين كلا النائيين بنكته عقلائية لا عقلية.

قد يُقال: لا ثمرة سواء بنينا على شموله للحصص غير المقدورة أم لا؛ حيث لا يمكن وقوعه في الخارج.

ولكننا نقول: لهذا البحث ثمرة عملية، وهي فيما إذا صدرت الحصة غير الاختيارية من المكلف. فإذا صدر سقي الزرع غير المقدور من العبد لا عن اختيار، يتحقق الامتثال على مبنى المحقق الكركي والسيد الخوئي، خلافًا لمسلك النائيين؛ إذ يجب عليه استئناف الامتثال.

والأعلام بحثوا هذا المطلب في التعبد والتوصلي، فقالوا إن للتعبد والتوصلي إطلاقات ثلاثة، ثالثها صدور الفعل باختيار أو بدون اختيار. فإذا أمر المولى عبده بالتصدق، وقام الغير بالتصدق من دون تسبب العبد، ففعل

الغير غير مقدور للعبد؛ إذ غير داخل في اختياره. أفيجزي عنه؟ قال بعضهم: هو مطالب أن يأتي بالتصدق بغض النظر عن القدرة.

نعم. مطلوبة نسبة الفعل إلى الفاعل قرينة على عدم الإجزاء، حتى لو قلنا بأن الجامع بين المقدور وبين غير المقدور مقدور. فلا بد من لحاظ حيثيات المطلب وقرائنه.

تنبيه:

ذكر المصنف في البحث عن التعجيز بسوء الاختيار أيسقط الفعلية؟ أنا تارة نتكلم عن الفاعلية والمحركة فلا إشكال في أن تحريك العاجز لغو، فالفاعلية تسقط، ولا كلام لنا في مرحلة الفاعلية والمحركة. وأخرى نتكلم عن الفعلية، فهي منوطة بالتكليف بداعي البعث والزجر، ويكفي في التحريك المولوي ما يرتبط بشرط الإدانة وهي القدرة الحدوثية. فقد يرد أنّ ما نبحت عنه هو التكليف بداعي البعث والزجر، والمفروض أن تحريك العاجز غير مقدور، فلا تكليف بداعي البعث والزجر. فكيف تقولون بسقوط المحركة والفاعلية مع عدم سقوط التكليف بداعي المحركة؟ فيُعترض على كلام المصنف بالتهافت. الجواب عن الاعتراض أنّ هناك اشتباهًا في المراد بالتحريك؛ إذ يراد تارة المحركة والفاعلية بالفعل، وأخرى التحريك المولوي لا المحركة الخارجية. وليس المراد بالتحريك المولوي نفس المحركة والفاعلية.

أمّا المحركة والفاعلية الخارجية -بمعنى إمكان بعث المكلف في الخارج- اعتمادًا على هذا الأمر فغير ممكن.

وأما التحريك المولوي المرتبط بدخول التكليف في حق الطاعة بحيث يكون داخلاً في حق الطاعة ويُدان المكلف على تركه، فممكّن.

فغرض الجعل تارة يكون بيان الملاك والإرادة دون تبين وقوع الفعل مصداقاً لحق الطاعة. فليس المراد أكثر من إبراز الإرادة. ولا علاقة له بالتحرك الخارجي. وهذا هو التحريك من حيث هو مولى، أي: إرادة الإتيان بالفعل وتحقيقه بحيث يُشغل العهدة به ويستحق العقوبة على الترك. والمحركة بهذا المعنى من شؤون الملوية.

فإذا كان التكليف خالياً من التحريك المولوي بمعنى إبراز الملاك والإرادة شمل العاجز؛ إذ هو مجرد مشير إلى الملاك والإرادة، ولا مانع من إبراز الملاك والإرادة بالنسبة إلى العاجز أيضاً، ولا يرجع إلى دخول التكليف في حدود حق الطاعة.

وأخرى يكون الغرض من التكليف تحقيق موضوع حكم العقل بلزوم الانبعاث وتحقيق الإرادة. وهذا التحريك المولوي. وهو من شؤون الملوية ومرجعه إلى حدود حق الطاعة. ومتى كان المكلف قادراً حدوثاً صارت القدرة الحدوثية منشأ لإدراك العقل اشتغال عهدة المكلف بالتكليف. فيجب عليه الوقوع في صراط الامتثال. وبتعجيز نفسه لا يخرج التكليف عن حدود حق الطاعة.

ففرق بين الفاعلية والمحركة بالفعل وبين التحريك المولوي الذي هو داع إلى الجعل. وليس المكلفون ملحوظين في عالم الجعل وعند التحريك المولوي. بخلاف الفاعلية والمحركة التي فرع وجود مكلف.

فالفاعلية والمحركة الخارجية في المقام لا معنى لها. وأمّا التكليف بداعي التحريك المولوي فتكفي فيه القدرة الحدوثية. وينبغي التفريق بين المطلبين.

وهذا الاصطلاحان كلاهما يختلف عن المحركة في عالم الخارج والتحريك الخارجي. ولذا فرقنا بين حكم العقل بـ «ينبغي» وبين حكم العقل بلزوم دفع الضرر والتحريك؛ إذ بينهما طولية. فيقول العقل: «هذا الفعل داخل في حق الطاعة»، ولكن قد يُقال إنّ العقل لا علاقة له بلزوم الإتيان بما دخل في حق الطاعة والتحريك في صراط الامتثال، بل هو دور الفطرة بعد انتهاء دور العقل.

القدرة بالمعنى الأعم

تقدم بعض الأبحاث المرتبطة بهذا العنوان في الحلقة الثانية. فبحثنا ما هو المراد بالقدرة بالمعنى الأعم؟ وما هو الدليل على شرطيته؟ وتقدم الكلام عن حالات التزاحم، والإشكال على الترتب، وجواب الإشكال. فبعض ما يُذكر هنا تكرار، وبعضه تعميق له.

المراد بالقدرة بالمعنى الأعم

تارة نتكلم عن القدرة التكوينية في مقابل العجز التكويني، وهو القدرة بالمعنى الأخص الذي تقدم بحثه.

وأخرى نتكلم عن القدرة بمعنى عدم الابتلاء بالضد، بمعنى أن المكلف إذا خوطب بالإتيان بالصلاة فله قدرة تكوينية على الصلاة، ولكن المولى أله أمره بإنقاذ الغريق بنحو تقصر قدرة المكلف عن الجمع بين الامتثالين لضيق الوقت مثلاً؟ فيُقال: لنا ما يسمى بالقدرة بالمعنى الأعم وهي الشاملة للتكوينية ولعدم

الأمر بالضد - والمراد بالضد ما لا يمكن الجمع بينه وبين ضده-. ولنا ما يسمى بالقدرة بالمعنى الأخص وهي بمعنى القدرة التكوينية. ومن الواضح أن القدرة بالمعنى الأعم شرط في التكليف كالقدرة بالمعنى الأخص.

قوله: «مبتلى بالأمر بالضدّ فعلاً»: وهذه الفعلية هي التي منشأ للنزاع كما سيأتي.

وإنما الإشكال في معنى عدم الابتلاء الذي يتعين عقلاً أخذه شرطاً في التكليف، فهل هو بمعنى أن لا يكون مأموراً بالضد؟ أو [٢٣٢] بمعنى أن لا يكون مشغولاً بامتنال الأمر بالضد؟

والأول يعني أن كل مكلف بأحد الضدين لا يكون مأموراً بضده، سواء كان بصدد امتثال ذلك التكليف أو لا .

والثاني يعني سقوط الأمر بالصلاة عمّن كلف بالإيقاظ، لكن لا بمجرد التكليف، بل باشتغاله بامتناله، فمع بناءه على العصيان وعدم الإيقاظ يتوجه إليه الأمر بالصلاة، وهذا ما يسمى بثبوت الأمرين بالضدين على نحو الترتب .

وقد ذهب صاحب الكفاية - رحمه الله - إلى الأول مدّعياً استحالة الوجه الثاني؛ لأنه يستلزم في حالة كون المكلف بصدد عصيان التكليف بالإيقاظ أن يكون كلا التكليفين فعلياً بالنسبة إليه. أمّا التكليف بالإيقاظ فواضح؛ لأن مجرد كونه بصدد عصيانه لا يعني سقوطه. وأمّا الأمر بالصلاة فلأن قيده محقق بكلا جزئيه؛ لتوفر القدرة التكوينية، وعدم الابتلاء بالضد بالمعنى الذي يفترضه الوجه الثاني، وفعلية الأمر بالضدين معاً مستحيلة، فلا بدّ إذن من

الالتزام بالوجه الأول فيكون التكليف بأحد الضدين بنفس ثبوته نافياً للتكليف بالضد الآخر.

وزهد المحقق النائيني - رحمه الله - إلى الثاني. وهذا هو الصحيح. وتوضيحه ضمن النقاط الثلاث التالية:

النقطة الأولى: إنّ الأمرين بالضدين ليسا متضادّين بلحاظ عالم المبادئ، إذ لا محذور في افتراض مصلحة ملزمة في كلّ منهما وشوق أكيد لهما معاً، ولا بلحاظ عالم الجعل - كما هو واضح -، وإنّما ينشأ التضادّ بينهما بلحاظ التنافي، والتزاحم بينهما في عالم الامتثال؛ لأنّ كلّاً منهما بقدر ما يحرك نحو امتثال نفسه [٢٣٣] يبعد عن امتثال الآخر.^١

المراد بعدم الابتلاء بالضدّ

كما يُدرك العقل كون التكليف مشروطاً بالقدرة بالمعنى الأخصّ كذلك يُدرك كون التكليف مشروطاً بعدم الابتلاء بالضد. فيقع البحث في أنّ هذا القيد ما المراد به؟ وإلى أيّ عالم يرجع؟ مسلّك:

المسلّك الأول: مسلّك الآخوند في تحليل هذا الشرط العقليّ، فقد أفاد الآخوند أنّ هذا الشرط راجع إلى عالم الجعل. فكلّ تكليف مشروط بعدم الأمر بالضدّ. ومتى أمر المكلف بضدّ شيء لم يمكن ثبوت التكليف بضدّه.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٣١-٢٣٣

فإذا تضادّت الصلاة مع إزالة النجاسة، كان الأمر بالصلاة مشروطاً بعدم الأمر بالإزالة. وتطبيق المطلب تارة في فرض تساوي الضدين من جهة الأهميّة، وأخرى في فرض وجود أهمّ.

أمّا فرض التساوي فكما إذا كان إنقاذ كلّ من الغريقين متساوياً لإنقاذ الآخر، أو لم تُحرز أهميّة أحدهما على الآخر. فالأمر بكل منهما مشروط بعدم الأمر بالآخر. وهذا يرجع إلى الأمر بالجامع الانتزاعيّ.

وأمّا فرض الأهميّة فلا أمر بالمهمّ فيه؛ لأنّ الأمر بالمهمّ مشروط بعدم الأمر بالأهمّ، والأمر بالأهمّ ليس مشروطاً بشيء.

نعم. إذا كان أمر بالأهمّ وسقط الأمر به لسببٍ ما، جاء الأمر بالمهمّ. فكلّ تكليف مقيد بعدم الأمر بضدّه ما لم يكن أهمّ من ضده. ويترتب على ذلك أنّ المكلف إذا صلّى وترك الإزالة التي هي أهمّ، لم تكن صلاته امتثالاً للأمر؛ لأنّه لا أمر بالصلاة أصلاً مع وجود الأمر بالأهمّ.

المسلك الثاني: المسلك الذي شيّده النائيّ تبعاً لأستاذيه السيدين المجدد والشاركيّ، وهو أنّ عدم الابتلاء بالضدّ يرجع إلى عالم الامتثال. فكلّ تكليف مشروط بعدم امتثال ضده. فمتى كان ممثلاً للضدّ لم يكن أمر بالآخر. وأمّا مع عدم الامتثال للضدّ فهناك أمر والتكليف فعليّ.

وتطبيق ذلك في الأهمّ والمهمّ بأنّ يُقال: إذا كانت إزالة النجاسة أهمّ من الصلاة، وفرضنا قصور قدرة المكلف عن الجمع بينهما، هناك أمر بالأهمّ على كلّ حال -وهو الأمر بالإزالة-. وهناك أمر بالصلاة مشروطاً بعدم امتثال

الأمر بالأهم، بغض النظر عن تنقيح هذا الشرط: أهو عدم امتثال الأهم؟ أم عدم الاشتغال بالأهم؟ أم عدم العصيان؟ أم عدم العزم على العصيان؟ ففي تنقيحه مسالك.

ومرجع هذا إلى الوجوب الترتيبي. فينفتح باب الترتب؛ إذ مرجع ذلك إلى الأمرين الطويلين. فكأنه قال: «أزل النجاسة. وإن لم تُزل فصل». وأما على كلام الآخوند فلا ترتب؛ إذ لا أمر بالصلاة أصلاً؛ حيث جعل القيد قيداً لعالم الأمر لا الامتثال. والترتب مبني على رجوع القيد إلى عالم الامتثال.

ثم إن الآخوند ملتفت إلى مبنى أستاذه المجدد، وذكره في الكفاية، إلا أنه لم يقبله؛ ووجه ذلك أننا إذا رجعنا إلى دليل هذا القيد العقلي وجدناه هو عدم معقولية الأمر بالضدين فعلاً؛ إذ مع قصور القدرة لا يمكن فعلية كل من الضدين. وعلى صياغة المسلك الثاني نقع فيما فررنا منه تارة في المتساويين، وأخرى على الأهم والمهم؛

أما في المتساويين فلأن المكلف إذا ترك كلاً من التكليفين صار التكليفان فعليين؛ لأن كلاً منهما مشروط بعدم الاشتغال بالآخر. فصار الأمر بالضدين فعلياً مع أن المكلف تقصر قدرته عن الجمع بين الضدين. فيعود المحذور.

وأما في الأهم والمهم فلأن المكلف إذا ترك الأهم ففي حال تركه للأهم يؤمر بالضدين؛ لأن الأمر بالأهم مطلق على كل حال، سواء اشتغل بالمهم أم لا.

والمفروض أنّه لم يشتغل بالأهمّ فالأمر بالمهمّ فعليّ أيضاً في حقّه. فيعود المحذور.

فلا مفرّ من هذا المحذور العقليّ إلا بأنّ نقول: القيد في الجعل. فمتى أمر المولى بأحد الضدين لا يأمر بالآخر. ومتى أمر بالأهمّ لا يأمر بالمهمّ؛ لأنّ المشكلة ناشئة من عالم الجعل؛ فإنّ الفعلية ناشئة من عالم الجعل. فيتعيّن تقييد الأمر بالمهمّ بعدم الأمر بالأهمّ. ولا ترتب في الأمر.

مختار المصنف: لكي نثبت صحة كلام النائي وندفع إشكال الآخوند لا بدّ من البحث في نقاط ثلاث، كلّ واحدة منها دخیل في إثبات الترتب:

١ - تحديد مركز التنافي: لا بد من تحديد مركز التنافي أولاً، وهو ما انطلقنا منه في تحليل مسلك الآخوند.

٢ - عدم تنافي الوجوب المشروط لما أخذ قيداً فيه: لنا قضيتان في الترتب: أولهما أنّ وجوب أحدهما مشروط بعدم الآخر، وهو القدر المتيقن. فهل يتنافى الوجوب المشروط بلحاظ عالم المحرّكية مع الضد الآخر؟ فإذا كان لنا وجوب للصلاة مشروطاً بعدم الاشتغال بالإزالة، أفيتنافى مع الآخر - وهو الأمر بالإزالة -؟

٣ - عدم الضدّ الآخر مع الواجب المشروط: لا بد من إثبات عدم منافاة الضد الآخر مع الواجب المشروط. فإمّا أن نثبت كون الثاني مشروطاً بالآخر. وإمّا أن نثبت عدم منافاة الوجوب المطلق مع الوجوب المشروط.

بيان النقاط:

١- تحديد مركز التنافي: هل التنافي بين الأمر بالإزالة وبين الأمر بالصلاة بلحاظ عالم المبادئ - من الملاك والإرادة-؟ أم بلحاظ عالم الجعل؟ أم بلحاظ عالم المحرّكيّة؟

أمّا بلحاظ عالم المبادئ فلا تنافي بين مبادئ الصلاة وبين مبادئ الإزالة. وأمّا بلحاظ عالم الجعل فالجعل سهل المؤونة. وحيث إنّ لكل جعل ملاكًا فلا مانع من جعل الأمر بالإزالة وجعل الأمر بالصلاة. ولا مشكلة في وجود الأمرين. وكلّ منهما تابع للملاك والإرادة.

والمشكلة ناشئة من العالم الثالث وهو عالم المحرّكيّة والامتنال. فهناك إطلاق للأمر بالصلاة وإطلاق للأمر بالإزالة. ومقتضى إطلاق كلّ منهما للآخر أنّ حصول التنافي بلحاظ عالم الامتنال من حيث المحرّكية؛ فإنّ كلًّا من الدليلين له مدلول مطابق وله مدلول التزامي. فالأمر الأوّل يقول: امتثلي. ومدلوله الالتزامي: لا تتحرّك نحو ما يوجب عدم امتثالي. والأمر بالثاني يقول: امتثلي. ومدلوله الالتزامي كذاك الأوّل. فيحصل التنافي في عالم المحرّكية بين المدلول المطابقي لكلّ منهما وبين المدلول الالتزامي للآخر.

فلا بد من علاج هذا التنافي.

النقطة الثانية: إنّ وجوب أحد الضدين إذا كان مقيّدًا بعدم امتثال التكليف بالضدّ الآخر، أو بالبناء على عصيانه فهو وجوب مشروط على هذا النحو، ويستحيل أن يكون هذا الوجوب المشروط منافيًا في فاعليته ومحركيته للتكليف بالضدّ الآخر؛ إذ يمتنع أن يستند إليه عدم امتثال التكليف بالضدّ الآخر؛ لأنّ هذا عدم مقدمة وجوبٍ بالنسبة إليه، وكلّ وجوبٍ مشروطٍ بمقدمةٍ وجوبيةٍ لا يمكن أن يكون محرّكًا نحوها وداعيًا إليها، كما تقدم مبرهنًا في الحلقة السابقة.

وإذا امتنع استناد عدم امتثال التكليف بالضدّ الآخر إلى هذا الوجوب المشروط تبرهن أنّ هذا الوجوب لا يصلح للمانعية والمزاحمة في عالم التحريك والامتثال.

النقطة الثالثة: إنّ التكليف بالضدّ الآخر إمّا أن يكون مشروطًا بدوره أيضًا بعدم امتثال هذا الوجوب المشروط، وإمّا أن يكون مطلقًا من هذه الناحية. فعلى الأول يستحيل أن يكون منافيًا للوجوب المشروط في مقام التحريك بنفس البيان السابق.

وعلى الثاني يستحيل ذلك أيضًا؛ لأنّ التكليف بالصدّ الآخر مع فرض إطلاقه وإن كان يبيّده عن امتثال الوجوب المشروط، ويصلح أن يستند إليه عدم وقوع الواجب بذلك الوجوب المشروط، ولكنّه إنّما يبيّده عن امتثال الوجوب المشروط بتقريب المكلف نحو امتثال نفسه الذي يساوق إفاء شرط الوجوب المشروط ونفي موضوعه، وهذا يعني أنّه يقتضي نفي امتثال الوجوب المشروط بنفي أصل الوجوب المشروط وإعدام شرطه، لا نفيه مع حفظ الوجوب المشروط [٢٣٤] وحفظ شرطه، والوجوب المشروط إنّما يأبى عن نفي امتثال نفسه مع حفظ ذاته وشرطه، ولا يأبى عن نفي ذلك بنفي ذاته وشرطه رأسًا؛ إذ يستحيل أن يكون حافظًا لشرطه، ومقتضيًا لوجوده.

وبهذا يتبرهن أنّ الأمرين بالصدّين إذا كان أحدهما على الأقلّ مشروطًا بعدم امتثال الآخر كفى ذلك في إمكان ثبوتهما معًا بدون تنافٍ بينهما.

٢- عدم التنافي من جهة الواجب المشروط: لا أقلّ من كون أحد الواجبين مشروطًا في باب الترتب. فإذا كان وجوب إزالة النجاسة عن المسجد أهم من الصلاة، فيكون وجوب المهم مشروطًا بعدم امتثال الأمر بالإزالة. فنسأل: أهذا الوجوب المشروط يتنافى بلحاظ عالم المحرّكيّة مع الوجوب الآخر؟ إذا ثبت التنافي بينهما في عالم المحرّكيّة رجعنا إلى المحذور. ولا يكون تقييد وجوب الصلاة بعدم امتثال الأمر بالإزالة حلًّا للتنافي.

فيدّعي النائي وجود تقييد. أيدفع هذا التقييد بين الوجوبين في عالم المحرّكيّة؟ والدليل على عدم التنافي هو أنّ الوجوب لا يحرك نحو موضوعه ومقدماته الوجودية، بل نحو متعلقه ومقدماته على تقدير تحقق الموضوع؛ لأنّ محرّكية التكليف فرع فعليته. وقبل تحقق الموضوع لا فعلية لتحقيق المحرّكية.

فالوجوب المشروط بشرط لا يدعو نحو تحقيق هذا الشرط. فيتضح في المقام أنّ وجوب الصلاة المشروط بعدم امتثال الأمر بالإزالة لا يقول للمكلف: أوجد موضوعي فلا تمتثل الأمر بالإزالة. بل يقول: إذا اتفق منك عدم امتثال الأمر بالإزالة فامتثلي في طول ذلك؛ إذ ما كان وجوده متوقعًا على عدم شيء لا يكون مانعًا عنه.

ومعنى هذا أنه لا منافاة بين الوجوب المشروط وبين امتثال الأمر بالإزالة. وبناءً على هذا لا يتحقق ضابط التنافي؛ إذ ضابط التنافي هو تشكل مدلول مطابق ومدلول التزامي.

وإن شئت قلت: وجوب الصلاة المشروط لا ينافي الواجب الآخر كالإزالة؛ إذ الوجوب المشروط لا يدعو إلى مقدماته الوجوبية التي يتوقف عليها فعلية الوجوب؛ لعدم فعليته حتى يحرك نحو موضوعه. فلا يقول: أوجد موضوعي وشرطي الوجوبي. وإنما يحرك نحو متعلقه وشرائط متعلقه. وبالتالي فوجوب الصلاة لا يحرك نحو عدم امتثال الإزالة. فلا يقول: «لا تمتثل الأمر بالإزالة». بل يقول: إذا اتفق عدم امتثال الإزالة فصلّ. فهو في طول عدم الأمر بالإزالة.

فلا ينعقد مركز التنافي -وهو المدلول المطابقي لأحدهما مع المدلول الالتزامي للآخر-؛ لعدم وجود المدلول الالتزامي.

٣- عدم التنافي من جهة الواجب الآخر: غاية ما ثبت بالمقدمتين أنّ الوجوب المشروط لا يمانع ذاك الواجب الآخر الذي أُخذ عدمه فيه شرطاً. فثبت أنّ وجوب الصلاة المشروط لا يصلح مانعاً عن وجوب الإزالة. ولكن من قال إنّ العكس صحيح؟ فلعل وجوب الإزالة يمانع وجوب الصلاة المشروط. فنحتاج إلى إثبات عدم منافاة الوجوب الآخر للوجوب المشروط في عالم المحركة. فنقول:

ذاك الوجوب الآخر لا يخلو من أن يكون مشروطاً ومن أن يكون مطلقاً، أمّا على احتمال كونه مشروطاً بعدم امتثال الأمر بالصلاة فلا منافاة بعين البيان الذي ذكرناه في المقدمة الثانية. فوجوب الإزالة المشروط لا يمكن أن يزاحم الأمر بضده؛ لأنّ ما يؤخذ عدمه في شيء لا يمكن أن يمانع عن ذلك الشيء.

وإن شئت قلت: الوجوب المشروط لا يدعو نحو تحقيق مقدماته الوجوبية. فلا يقول: لا تمتثل الأمر بالصلاة.

وأمّا على احتمال كونه مطلقاً غير مشروط فتجب الإزالة مطلقاً، سواء عصيت الأمر الآخر أم امتثلته. أفلا يتنافى هذا الوجوب المطلق للإزالة مع الأمر بالصلاة المقيّد بعدم الإزالة؟

ذهب جمع إلى المنافاة، وأنكروا الترتب من غير الجهتين، وقبلوا الترتب إذا كان كلا الأمرين مشروطين. ومناط التنافي هو المدلول المطابقي والالتزامي. وإذا جئنا إلى الوجوب المطلق نجد له مدلولاً مطابقاً يقول: «امتثلي» ويقول: «لا تمتثل الأمر بالصلاة»؛ فإنّ الأمر بالصلاة يُعدم متعلقي. فبقدر ما يحرك نحو نفسه يبعد المكلف عن الآخر. فيحصل التنافي بين المدلول الالتزامي للأمر بالإزالة وبين المدلول المطابقي للصلاة.

وحاول المصنف دفع هذا التوهم بإشارة، فأفاد: إذا وضعنا يدنا على الوجوب المشروط للصلاة فهو لا يحرك نحو إيجاد متعلقه؛ لأنّ كل وجوب إنّما يحرك نحو إيجاد متعلقه إذا صار فعلياً. وقبل فعليته لا يحرك نحو إيجاد متعلقه. فلا تنافي؛ لأنّ الوجوب الأوّل يقول: «امتثلي ولا تمتثل الأمر بالصلاة بلحاظ إعدام موضوعه» أي: لا توجد موضوع الأمر بالصلاة. وذاك يقول: «إذا وُجد موضوعي فصل». ولا تنافي بين اللسانين.

ففي ظرف داعوية الأمر بالإزالة نحو إيجاد نفسه وإعدام موضوع الأمر بالصلاة لا داعوية للأمر بالصلاة. والمنافاة فرع وجود داعويتين في المقام.

فالأمر بالإزالة لا يقول: بالرغم من تحقق موضوع الأمر بالصلاة لا تمتثل الصلاة. بل يقول: لا توجد الموضوع. فلا تنافي بين اللسانين.

وضابط التنافي اجتماع المدلولين المطابقي والالتزامي. والمفروض أنّ المطابقي للوجوب المشروط لا فعلية له، بل معلق على موضوعه.

فهنا اتجاهات ثلاثة: اتجاه ينكر الترتب وهو اتجاه الآخوند. واتجاه يقبل الترتب من الجهتين ومن الجهة الواحدة. واتجاه يقبل الترتب من الجهتين دون الجهة الواحدة. وهناك اتجاه رابع بعكس الاتجاه الثالث.

ووجه الاتجاه الرابع أنّ في الترتب من الجهتين دورًا. بيان الدور: أنتم تقولون: وجوب إزالة النجاسة متوقف على عصيان الصلاة. وعصيان الصلاة متوقف على الأمر بالصلاة.

فالنتيجة أنّ الأمر بالإزالة متوقف على الأمر بالصلاة. هذه الخطوة الأولى. والخطوة الثانية:

الأمر بالصلاة متوقف على عدم امتثال الإزالة. وعصيان الإزالة متوقف على الأمر بالإزالة. فالنتيجة أنّ الأمر بالصلاة متوقف على الأمر بالإزالة. وباجتماع النتيجتين يتبين الدور.

بل حتى لو نقل بالدور، فتوقف الأمر بالصلاة على الأمر بالإزالة في حد نفسه باطل.

٢٣٠- القدرة بالمعنى الأعم ٤

١٤٤٢/٤/٨ - الثلاثاء

وهكذا نعرف أنّ العقل يحكم بأنّ كلّ وجوبٍ مشروط -إضافةً إلى القدرة التكوينية- بعدم الابتلاء بالتكليف بالضدّ الآخر، بمعنى عدم الاشتغال بامتناله، ولكن لا أيّ تكليفٍ آخر، بل التكليف الذي لا يقلّ في ملاكته أهميّة عن ذلك الوجوب، سواء ساواه، أو كان أهمّ منه.

وأما إذا كان التكليف الآخر أقلّ أهميّة من ناحية الملاك، فلا يكون الاشتغال بامتناله مبرّرًا شرعًا لرفع اليد عن الوجوب الأهمّ، بل يكون الوجوب الأهمّ مطلقًا من هذه الناحية، كما تفرضه أهميته.

ومن هنا نصل إلى صيغة عامةٍ للتقييد يفرضها العقل على كلّ تكليف، وهي تقييده بعدم الاشتغال بامتنال واجبٍ آخر لا يقلّ عنه أهميّة.

وعلى هذا الأساس إذا وقع التضادّ بين واجبين -كالصلاة وإنقاذ الغريق، أو الصلاة وإزالة النجاسة عن المسجد- فالتعرّف على أنّ أيّهما وجوبه مطلق، وأيّهما وجوبه مقيد بعدم الاشتغال بالآخر يرتبط بمعرفة النسبة بين الملاكين، فإن كانا متساويين كان الاشتغال بكلّ منهما مصداقًا لِمَا حكم العقل بأخذ عدمه قيدًا في كلّ تكليف، وهذا يعني أنّ كلًّا من الوجوبين مشروط بعدم امتثال الآخر، ويسمّى بالترتّب من الجانبين.

وإن كان أحد الملاكين أهمّ كان الاشتغال بالأهمّ مصداقاً لِمَا حكم العقل بأخذ عدمه قيداً في وجوب المهمّ، ولكنّ الاشتغال بالمهمّ لا يكون مصداقاً لِمَا [٢٣٥] حكم العقل بأخذ عدمه قيداً في وجوب الأهمّ، وينتج هذا أنّ الأمر بالأهمّ مطلق، والأمر بالمهمّ مقيد، وأنّ المكلف لا بدّ له من الاشتغال بالأهمّ لكيلا يتلى بمعصية شيءٍ من الأمرين، ولو اشتغل بالمهمّ لا يتلى بمعصية الأمر بالأهمّ.

ويترتب على ما ذكرناه من كون القدرة التكوينية بالمعنى الأعمّ شرطاً عاماً في التكليف بحكم العقل عدّة ثمراتٍ مهمّة:

منها: إنّهُ كلّما وقع التضادّ بين واجبين بسبب عجز المكلف عن الجمع بينهما، كالصلاة والإزالة -وتسمّى بحالات التراحم- فلا ينشأ من ذلك تعارض بين دليلي وجوب الصلاة ووجوب الإزالة؛ لأنّ الدليل مفاده جعل الحكم على موضوعه الكلّي وضمن قيوده المقدّرة الوجود، كما مرّ بنا في الحلقة السابقة، ومن جملة تلك القيود: القدرة التكوينية بالمعنى الأعمّ المتقدم. ولا يحصل تعارض بين الدليلين إلّا في حالة وجود تنافٍ بين الجعلين، وحيث لا تنافي بين جعل وجوب الصلاة المقيد بالقدرة التكوينية بالمعنى الأعمّ، وجعل وجوب الإزالة المقيد كذلك فلا تعارض بين الدليلين.

فإن قيل: كيف لا يوجد تعارض بين دليلي «صلّ» و «أزل»؟ مع أنّ الأول يقتضي بإطلاقه إيجاب الصلاة، سواء أزال أو لا، والثاني يقتضي بإطلاقه

إيجاب الإزالة، سواء صلى أو لا، ونتيجة ذلك أن يكون الجمع بين الضدين مطلوباً.^١

بعدما فرغنا من النقاط الثلاث تبين أنّ الأمرين بالضدين -بحسب الصياغة التي ذكرها النائي- تامّ ولا تنافي بينهما بلحاظ عالم المحرّكية. ويترتب على ذلك أنّ العقل يُدرك شرطاً وراء القدرة التكوينية وهو عدم اشتغال المكلف بالضد. ولكنّ الشرط عدم الاشتغال بالضد الذي لا يقلّ أهميّة عن الضدّ. فوجوب الصلاة مشروط بعدم الاشتغال بما لا يقلّ أهميّة عنها. وإذا اشتغلت بضد الصلاة الذي لا يقلّ أهمية منها لم يتحقق شرط وجوب الصلاة؛ لأنّ في المقام فروض ثلاثة: أهمية الصلاة، وأهمية الضد، والتساوي. ومن الواضح أنّ العقل غاية ما يقول به قبح تضييع الملاك الأهمّ وتحصيل الملاك المهمّ. بل ما يقوله العقل -بعد التنافي بين الضدين في عالم المحرّكية- هو إمكان صرف القدرة في المساوي أو في الأهمّ. فوجوب الضدّ مشروط بعدم الاشتغال بما لا يقلّ أهميّة عنه.

تنبيه

ذكرنا أنّه لا تنافي في عالم المحرّكية بين الأهمّ وبين المهمّ؛ لأنّ وجوب المهمّ مشروط بعدم امتثال الأهمّ. والأهمّ يقول: «امتثلني» فلا ينعقد مدلول مطابق للوجوب المشروط حتى يتنافى مع المدلول الالتزاميّ للواجب الأهمّ.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٣٤-٢٣٥

ولكن قد يقول قائل: يبقى التنافي على حاله؛ لأنكم تقولون أن وجوب الأهم فعلي حتى بعد عصيان الأهم وعدم الاشتغال به. ففي ظرف عدم الاشتغال بالأهم يحصل التنافي بين الأمرين في عالم المحرّكة؛ لأنّ الأمر المطلق يحرك نحو نفسه في هذا الظرف؛ لإطلاقه بمدلوله المطابقي والالتزامي، والأمر المشروط شرطه عدم الاشتغال بالآخر، فيكون فعليًا. فيتحق مدلوله المطابقي على الأقل. وهذا مصب إشكال الآخوند. وأنتم صورتم ظرف قبل تحقق الوجوب المشروط.

فليس التنافي ناشئًا من ذات الوجوب المطلق وذات الوجوب المشروط، بل من إطلاق الوجوب المطلق لظرف عدم الاشتغال بالأهم مع فرض المهم.

لا يُقال: فعلية التكليف الأهم تسقط بالعصيان. فما وجه المطاردة؟ لأننا نقول: ما نقصده من العصيان هو الشرط المتأخر. فهو مخاطب بالمهم بعصيان الأهم ولو في الزمان المستقبل. ففي ضيق الوقت إذا عصى المكلف الأمر بالإزالة، كان كاشفًا عن فعلية الصلاة من أوّل الأمر. وليس من قبيل الشرط المقارن. فلا يضرّ عدم تحقق المعصية إلا بانتهاء الوقت.

فبالنتيجة المطاردة بين التكليف المطلق وبين التكليف المشروط تبقى محل إشكال بلحاظ إطلاق الأهم لظرف الاشتغال بالمهم.

ثمرة القول بالترتب:

الثمرة الأولى: يتحقق بناء على كبرى الترتب الفرق بين بابي التعارض والتزاحم؛ فإنّ النائي يقول: الفرق بين البابين بأنّ في التعارض تكاذبًا في مقام الجعل

بغض النظر عن مقام الامتثال. كأن يقول: «صلّ» و «لا تصلّ»، وفي باب التزاحم لا تكاذب بين الدليلين، بل القدرة قاصرة عن امتثال التكليفين واستيفاء كلا الملاكين.

أمّا على كلام الآخوند فلا يوجد شيء يسمى بالتزاحم، بل يدخل في التعارض؛ لأنّ وجود أمر بالضدين غير معقول، ومتى وُجد أمر بأحدهما لم يكن أمر بالآخر. فيحصل تكاذب بلحاظ عالم الجعل.

وهنا يرد إشكال، وهو أنّ هناك تعارضاً بلحاظ إطلاق كلّ من الدليلين لحال الإتيان بالآخر. فنفس «أزل النجاسة» و «صلّ» لا تعارض بينهما. وإنّما التعارض بين إطلاق كلّ منهما لحال الإتيان بالآخر؛ للزوم الأمر بالضدين، والأمر بالضدين مُحال جعلاً.

فكيف يُقال: لا تعارض بين «صلّ» و «أزل النجاسة»؟

٢٣١- القدرة بالمعنى الأعم ٥

١٤٤٢/٤/٨ - الأربعاء

كان الجواب على ذلك أنّ كلاً من الدليلين لا إطلاق فيه بحد ذاته لحالة الاشتغال بضد لا يقل عنه أهمية؛ لأنّه مقيد عقلاً بعدم ذلك، كما تقدم.

فإن كان [٢٣٦] الواجبان المتزاحمان متساويين في الأهمية فلا إطلاق في كلّ منهما لحالة الاشتغال بالآخر، وإن كان أحدهما أهمّ فلا إطلاق في غير الأهمّ لذلك. وعلى كلّ حال فلا يوجد إطلاقان - كما ذكر - ليقع التعارض بينهما. وهذا ما يقال من أنّ باب التزاحم مغاير لباب التعارض، ولا يدخل ضمنه ولا تطبق عليه قواعده.

وكما يكون التزاحم بين واجبين يعجز المكلف عن الجمع بينهما، كذلك يكون بين واجبٍ وحرامٍ يعجز المكلف عن الجمع بين إيجاد الواجب منهما وترك الحرام، كما إذا ضاقت قدرة المكلف في موردٍ ما عن إتيان الواجب وترك الحرام معاً.

ومنها أنّ القانون الذي تعالج به حالات التزاحم هو تقديم الأهمّ ملائماً على غيره؛ لأنّ الاشتغال بالأهمّ ينفي موضوع المهمّ، دون العكس، هذا إذا كان هناك أهمّ. وأمّا مع التساوي فالمكلف مخير عقلاً؛ لأنّ الاشتغال بكلّ واحدٍ

من المتزاحمين ينفي موضوع الآخر. وإذا ترك المكلف الواجبين المتزاحمين معاً، استحق عقابين؛ لفعلية كلا الوجوبين في هذه الحالة.

ومنها أنّ تقديم أحد الواجبين في حالات التزاحم بقانون الأهمية لا يعني سقوط الواجب الآخر رأساً - كما هي الحالة في تقديم أحد المتعارضين على الآخر - بل يبقى الآخر واجباً وجوباً منوطاً بعدم الاشتغال بالأهم. وهذا ما يسمّى بالوجوب الترتبي.^١

ذكرنا أنّه قد يُقال بوجود التعارض بين «صل» وبين «أزل النجاسة»، ومصبه إطلاق كلّ منهما لمورد الآخر؛ فإنّ الأوّل يقول: «صل سواء أزلت النجاسة أم لا» والثاني يقول: «أزل النجاسة سواء صليت أم لا»، ومقتضاه الأمر بالضدين. فإذا ابتلي المكلف في ضيق الوقت بوجود نجاسة في المسجد خوطب بطلب الضدين، وهو مستحيل. وهذه الاستحالة توجب حصول التعارض بين الدليلين بالعرض.

وأجاب المصنف عن هذا الاعتراض بأنّه مبني على التسليم بوجود إطلاق في الدليلين. وقد ذكرنا أنّ الدليلين ليسا مطلقين، بل أحدهما - على الأقل - يكون مشروطاً. فهناك قيد عقليّ احتفّ به الدليل، وهو بمثابة القرينة المتصلة

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٣٥-٢٣٦

التي توجب التقيد في الجعل. فوجوب المهم مشروط بعدم الاشتغال بالأهم. وهو قيد للتكليف يُدرّكه العقل.

فوجوب الصلاة في عالم الجعل كما أنّه مقيّد بالقدرة التكوينية كذلك مقيّد بعدم الابتلاء بالصدّ.

فوجوب الصلاة مقيّد جعلاً بعدم امتثال الأمر بالإزالة. فلا يلزم المحذور؛ لأنّه مبني على وجود إطلاق لكل من الدليلين لمورد المجمع. والمفروض أنّ الوجوب المشروط لا إطلاق له لفرض الإزالة. فلا يلزم طلب الجمع بين الضدين. ويكفي وجود الشرطية في أحدهما لرفع الإطلاق.

ثم إنّنا عندما نقول بالتزاحم لا نقصد خصوص الواجبين وإنّ كانت أمثلتنا من الواجبين، بل قد يكون التزاحم بين امتثال إلزاميين أحدهما وجوبي والآخر تحريمي، كما إذا كان لنا غريق وتوقف إنقاذه على التصرف في الأرض المملوكة للغير. فلنا تكليفان: «أنقذ الغريق» و «لا تغصب» ولا يمكن الجمع بين امتثال التكليفين؛ لقصور القدرة عنه. فيحصل تزاحم بين امتثال التكليفين، ويقدم الأهمّ ملاكاً بالبيان الذي ذكرناه سابقاً. فيقال: «أنقذ الغريق مطلقاً، سواء غصبت أم لا» و «لا تغصب إنّ لم تُنقذ الغريق».

الثمرة الثانية:

إذا كان المورد من المتعارضين كان علاجه بترجيح أحد الدليلين على الآخر، إمّا بمرجح دلاليّ، وإمّا بمرجح غير دلاليّ، وإلا فبالقاعدة الثانوية من التساقط أو التخيير.

وإذا كان المورد من التزاحم فتُلحظ الأهمية الملاكية، وقواعد كبروية أُخرى أوصلوها إلى ثمان عشرة قاعدة. كما إذا تزاحم ما ليس له بدل مع ما له بدل، وتزاحم القدرة العقلية مع القدرة الشرعية.

والغريب أنّ الآخوند يقول بكون «صلّ» و «أزل النجاسة» من باب التعارض وعلاجه بالأهمية الملاكية. بخلاف «صلّ» و «لا تصلّ» وإن كان من باب التعارض أيضاً.

وقد بحثنا في الكفاية وجه هذا الكلام. فراجع.

فهل الخلاف لفظي؟ حيث إنّ كلا الطرفين يُعملون قواعد باب التزاحم.

الثمرة الثالثة:

إذا أدرجنا المورد في باب التعارض - كما يقول الآخوند - لم يرتكب المكلف إلا عصيانياً لأمر واحد، فله عقوبة واحدة. فإذا ابتلي بوجود نجاسة في المسجد في آخر الوقت، ولم يصلّ ولم يزل النجاسة لم يعاقب على ترك الصلاة، وإنّما يعاقب على عدم الإزالة. أمّا على المشهور فهو خالف تكليفين فعليين؛ لأنّ شرط كلٍّ منهما قد تحقّق إنّ كانا مشروطين، وتحقق شرط المشروط إنّ كان أحدهما مطلقاً والآخر مشروطاً.

وذكر هذا وجهاً مستقلاً لإبطال الترتب. فإذا رأى شخص سفينة فيها مائة شخص، وكان يستطيع أن يُنقذ أحد المائة ولم يُنقذ، أفتأثيه خطابات مائة؟ ويكون عاصياً بمائة معصية.

هنا اتجاهان: اتجاه أنكر تعدد العقوبة وقال: لا تدور العقوبة مدار مخالفة الجعل، بل تدور مدار مخالفة تحصيل الملاك المقدور. ولا ملازمة بين الملاك وبين الجعل. وهذا إشكال سيّال طُرح في أكثر من باب، كالوجوب التخييري على قول من يرى رجوع الوجوب التخييري إلى وجوبات مشروطة، فمن ترك جميعها لم يرتكب معاصي عديدة بعدد الأعدال، بل فوّت ملاكًا واحدًا، والعقوبة تتبع الملاك المفوّت، لا الجعل بما هو جعل واعتبار. وهكذا في السنن والفرائض؛ حيث ذهب بعضهم إلى وجود أمر استقلاليّ بالصلاة وأمر استقلاليّ بالفرائض، ولكن لا يستلزم تركهما عقوبتين.

وفي المقام أيضًا إرادة واحدة يريد المولى أن يستوفيها العبد، بنحو الطوليّة، بأنّ يحقق الأهمّ وإلا فالمهمّ.

فما يريد المولى في المثال استيفاء ملاك واحد وهو إنقاذ غريق ما، وتوسّل في إبرازه بالوجوبات المشروطة. والعقوبة ليست على مخالفة الجعل. وهذا ما التزم به جمع من الأعلام.

واتجاه لم يُنكر تعدد العقوبة، ولا محذور في التعدّد عقلاً ولا عقلاً كما عن النائي في المحاضرات^١؛ إذ العقاب لا يدور مدار القدرة على الامتثال، بل مدار القدرة على تجنب المعصية. وفي مقامنا إنّ وُجد وجوبان مشروطان قدر المكلف على ألا يعصي كلا الأمرين، بأنّ ينشغل بأحدهما. فباشتغاله بالإزالة

^١ أجود التقريرات: ج ٢: ص ١٨٨

المحاضرات: ج ٣: ص ١٤٢

تجنب معصية عدم الإزالة ومعصية عدم الصلاة بإعدام موضوع. فهو قادر على تجنب المعصيتين. وإن لم يكن قادراً على الجمع بين الامتثالين. وأما إذا عجز نفسه عن تجنب المعصيتين وأوقع نفسه في مخالفة تكليفين. نظير من يدخل الأرض المغصوبة، ثم دار بين امتثال عدم التصرف فيها بالخروج وبين امتثال الخروج. فكان المكلف قادراً على عدم الجمع بين المعصيتين. فلا مانع من اجتماع العقوبتين.

وبتعبير المصنف في البحوث^١: الميزان في صحة العقاب أن يكون التخلص من المخالفة مقدوراً للمكلف. وفي المقام يمكن التخلص من التكليفين بالإتيان بأحدهما. ولا يُدرك العقل قبح العقاب وتعددده.

وفي بعض كلماته يقول المصنف: العقاب يدور مدار الملاك. وهنا يقول يدور مدار الخطاب.

ولا منافاة؛ لأنه يرى تعدد الخطاب كاشفاً عن تعدد الملاك. وبعض الأعلام سلم كفاية التجنب عن المعصية، ولكن العقوبة تدور مدار الملاك الممكن تحصيله، وهو واحد، فالعقوبة واحدة.

الثمرة الرابعة:

المنكرون للترتب إذا تنزلوا وقالوا بإمكان الأمر الترتبي، قد لا يسلمون بوقوعه؛ ففرق بين الإمكان وبين الوقوع. فيمكن رفع التنافي بهذا القيد العقلي المذكور. ولكن كل هذا يعني إمكان أن يكون التكلف مشروطاً بهذا القيد العقلي -

^١ البحوث: ج ٢: ص ٣٦٠

أي: إمكان الترتب-. ولكن من قال أنّ الشارع في مثل الصلاة والإزالة يوجد عنده أمران ترتبيّان؟ ولا دليل على ذلك. ومن هنا احتاج النائي أن يبحث الدليل على ثبوت الترتب بعد الإمكان العقليّ. فقال النائي: إمكانه مساوق لوقوعه. فوقع البحث في هذه العبارة. يأتي.

قوله: «كلاً من الدليلين»:

التعارض من أحوال الأدلة بلحاظ كاشفيتها عن الجعل، لا المداليل. ولذا ركّز على الدليلين. ونحن ندعي التقيد بلحاظ عالم الجعل.

قوله: «وهذا ما يُقال» إلى آخره:

ذكر التزام وجيء بالمقيّد العقلي لإخراج المورد من التعارض، فكيف يكون في التعارض؟

فالآخوند يقول: لا يمكن الحفاظ على وجود أمرين بالضدين. فلا معنى للبحث عن التعارض بعدما لم يكن أمر إلا بأحد الضدين.

ونحن نقول: هناك أمر بالضدين. غايته أنّ الأمر بالضدين ترتبي. فنحافظ على وجود أمر بالضدين، ومع ذلك لا نقول بدخولهما في التعارض.

٢٣٢ - القدرة بالمعنى الأعم ٦

١٠/٤/١٤٤٢ - الأربعاء

ولا يحتاج إثبات هذا الوجوب الترتبي إلى دليلٍ خاصٍّ، بل يكفيهِ نفس الدليل العام؛ لأنّ مفاده - كما عرفنا - وجوب متعلقه مشروطاً بعدم الاشتغال بواجبٍ لا يقلّ عنه أهميّة. والوجوب الترتبي هو تعبير آخر عن ذلك بعد افتراض أهميّة المزاحم الآخر.

ومن نتائج هذه الثمرة: أنّ الصلاة إذا زاحمت إنقاذ الغريق الواجب الأهمّ واشتغل المكلف بالصلاة بدلاً عن الإنقاذ صحّت صلاته، على ما تقدم؛ لأنّها [٢٣٧] مأمور بها بالأمر الترتبي، وهو أمر محقق فعلاً في حقّ من لا يمارس فعلاً امتثال الأهمّ.

وأما إذا أخذنا بوجهة نظر صاحب الكفاية - رحمه الله - القائل بأنّ الأمرين بالضدين لا يجتمعان ولو على وجه الترتب فمن الصعب تصحيح الصلاة المذكورة؛ لأنّ صحّتها فرع ثبوت أمرٍ بها، ولا أمر بها ولو على وجه الترتب بناءً على وجهة النظر المذكورة.

فإن قيل: يكفي في صحّتها وفاؤها بالملاك وإن لم يكن هناك أمر.

كان الجواب: أنّ الكاشف عن الملاك هو الأمر، فحيث لا أمر لا دليل على وجود الملاك.

ما هو الضدّ؟

عرفنا أنّ الأمر بشيءٍ مقيد عقلاً بعدم الاشتغال بضده الذي لا يقلّ عنه أهميّة، وانتهينا من ذلك إلى أنّ وقوع التضادّ بين واجبين بسبب عجز المكلف عن الجمع بينهما لا يؤدّي إلى التعارض بين دليليهما. والآن نتساءل: ما ذا نريد بهذا التضادّ؟

والجواب: أنّنا نريد بذلك حالات عدم إمكان الاجتماع الناشئة من ضيق قدرة المكلف، ولكن لا ينطبق هذا على كلّ ضدٍّ فهو:

أولاً: لا ينطبق على الضدّ العام؛ أي النقيض؛ وذلك لأنّ الأمر بأحد النقيضين يستحيل أن يكون مقيداً بعدم الاشتغال بنقيضه؛ لأنّ فرض عدم الاشتغال بالنقيض يساوق ثبوت نقيضه، ويكون الأمر به حينئذٍ تحصيلاً للحاصل، وهو محال.

ومن هنا نعرف أنّ النقيضين لا يعقل جعل أمرٍ بكليّ منهما لا مطلقاً ولا مقيداً [٢٣٨] بعدم الاشتغال بالآخر؛ أمّا الأول فلاّنه تكليف بالجمع بين نقيضين. وأمّا الثاني فلاّنه تحصيل للحاصل.

وهذا يعني أنّه إذا دلّ دليل على وجوب فعلٍ، ودلّ دليل آخر على وجوب [تركه] أو حرمة فعله، كان الدليلان متعارضين؛ لأنّ التنافي بين الجعلين ذاتيهما.

وثانيًا: لا ينطبق على الضدِّ الخاصِّ في حالة الضدِّين اللذين لا ثالث لهما؛ لنفس السبب السابق؛ حيث إنّ عدم الاشتغال بأحدهما يساوق وجود الآخر حينئذٍ، والحال هنا كالحال في النقيضين.

وعلى هذا فعجز المكلف عن الجمع بين واجبين إنّما يحقّق التضاحم لا التعارض فيما إذا لم يكونا من قبيل النقيضين أو الضدِّين اللذين لا ثالث لهما، وإلاّ دخلت المسألة في باب التعارض.

ويمكننا أن نستنتج من ذلك أنّ ثبوت التضاحم وانتفاء التعارض مرهون بإمكان الترتب الذي يعني كون كلٍّ من الأمرين مشروطًا بعدم الاشتغال بمتعلّق الآخر. فكلّما أمكن ذلك صحّ التضاحم، وكلّما امتنع الترتب - كما في الحالتين المشار إليهما - وقع التعارض.^١

أفاد النائي أنّ الترتب ليس إلاّ تقييدًا عقليًّا للإطلاق في الخطابات. فمقتضى إطلاق «صلّ» وجوب الصلاة حتى مع الاشتغال بما لا يقل أهمية عن الصلاة. ولا يُرفع اليد عن هذا الظهور إلاّ بمقدار ما دل الدليل عليه. والمانع من هذا الإطلاق حتى لحال الاشتغال بالأهمّ وما لا يقل أهمية أن المورد من طلب الضدين. والتنافي بلحاظ عالم الامتثال. فالعقل يقرّر: لا يمكن أن يدعى إطلاق وجوب الأمر بالصلاة حتى لحال الاشتغال بما لا يقل عنه أهمية؛ لأنّ

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٣٦-٢٣٨

الإطلاق مساوق للتنافي بين الضدين بلحاظ عالم المحركة والامتنال. فلا بد من تقييد هذا الإطلاق - كما قيّدنا بالقدرة العقلية - بمعنى عدم الاشتغال بما لا يقل عنه أهمية. فنعلم أنّ هذا الإطلاق ساقط في هذه الحالة؛ لما يلزم منه من التنافي بين الأمرين في عالم المحركة. ومقتضى سقوط هذا الإطلاق هو التقييد بالمقيّد العقليّ. وما زاد على ذلك لا دليل على وجود قيد وراءه. فلا موجب لرفع اليد عن حجية الظهور والحال أنّ الساقط إطلاق أحواليّ فقط. وإذا دار الأمر بين إسقاط أصل الدليل وبين إسقاط تلك المرتبة التي نشأت المشكلة منها، تعيّن الثاني؛ لعدم الموجب لرفع اليد عن حجية الظهور. فليس الترتب إلا تقييداً لإطلاق أحواليّ. والدليل عليه حكم العقل.

فلا تصحّ دعوى الحاجة إلى دليل على الترتب وراء إمكان الترتب؛ فإنّ الترتب ليس إلا مقتضى الإطلاقات المقيّدة بالقيد العقليّ. نعم. لو كان الترتب مستحيلاً استحال سقط نفس الدليل.

تنبيه:

لا بدّ من تعميق هذا البحث؛ فقد يقول قائل فكرة الترتب لا تحلّ المشكلة - كما أصرّ عليه الآخوند-؛ فإنّا بالرغم من هذا التقييد نقع في المشكلة التي فررنا منها - وهي طلب الضدين-؛ فإنّ المكلف إذا لم يشتغل بأحد المترتين لزم طلب الضدين منه، وهو مُحال. وفي المترتب وحده إذا ترك الأهمّ كذلك؛ لأنّ كلّاً من الأهمّ والمهمّ يكون مطلوباً فعلاً.

فلم تعالج المشكلة التي ذكرها الآخوند بهذه النقاط الثلاث التي ذكرها المصنف.

ولكن بالتأمل فيما ذكرناه تندفع هذه المشكلة؛ لأنّ لنا مشكلة يقررها العقل. ولأجل هذه المشكلة نبحت عن مقيد يرفع مركز المشكلة. فالأمر يقرر استحالة تكليف المكلف بالضدين. فما هو سبب الاستحالة؟ سبب الاستحالة هو قبح الإدانة. ولهذا يُقال: لا فرق بين العجز التكويني وبين العجز الناشئ من المانع الشرعي. وهذا الحكم العقلي بقبح الإدانة يرتفع بالتقييد الذي ذكرنا. فمركز المشكلة لزوم طلب الضدين الذي هو طلب لغير المقدور قبيح، بلا فرق بين العجز التكويني وبين العجز الناشئ من تكليف الشارع. وطلب غير المقدور من قبل الشارع يتحقق إذا صرف المكلف قدرته الواحدة في أحد الضدين. ففي حال صرف القدرة يستحيل أن يؤمر بالضد. وإلا فقبل الاشتغال بالإزالة لا يكون طلب الضد طلباً مستحيلاً.

فالعقل يرفع الاستحالة من جهة الشارع بتقييد أحد التكليفين. فإذا أوقع المكلف بسوء اختياره نفسه في العجز فلا علاقة له بالقبح من جهة الشارع. فالمشكلة في صدور تكليف من الشارع من جهته يكون غير مقدور. وأمّا إذا أوقع المكلف نفسه في غير المقدور فلا استحالة فيه.

ثم يأتي البحث: هذا التقييد بلحاظ عالم الجعل؟ أم الفعلية؟ أم التنجّز؟ فقد يُقال: بناء على ما تقدم في كلام المشهور من أنّ الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وإن نافاه خطاباً، إذا عجز المكلف نفسه بسوء اختياره

فقد يُقال بسقوط فعلية التكليفين، وإنْ رفع التنجّز والإدانة. فهل الفعلية معقولة؟ مع قصور قدرته عن الجامع. قد يُقال: بناء على مدرسة المشهور لا بدّ من الالتزام بسقوط فعلية ما زاد على الجامع. أمّا على رأي المصنف فلا مانع من الفعلية؛ فإنّ التعجيز الاختياري لا ينافي العقاب ولا الخطاب. نعم. ترتفع الفاعلية والمحركة الخارجية.

وبناءً على مسلك السيد الخميني القائل بأنّ العجز مانع، فليست القدرة شرطاً في الفعلية ولا في الفاعلية. فقد يُقال: لا تقييد لا في عالم الجعل، ولا الفعلية، ولا التنجّز.

والذي يهمنا أنّ الجامع بين جميع هذه المباني أنّ سقوط أحد الأمرين من رأس لا وجه له.

نتيجة البحث:

إذا ترك المكلف الإزالة وصلى في ضيق الوقت مع أهمية الإزالة، فبناء على كلام المشهور تكون الصلاة الصادرة امتثالاً لأمر صدر من الشارع -وهو الأمر الترتبي-. وبناء على كلام الآخوند لا أمر بالصلاة، فلا امتثال، فلا معنى للقول بأنّ الصلاة المأتي بها مطابقة للمأمور به. وقد يصعب حينئذٍ تصحيح صلاته.

إنّ قلت: يمكن تصحيح صلاته بكونها مستوفية للملاك. ووافؤها بالملاك كاف في الصحة، وإنّ لم يوجد أمر؛ إذ ليس المراد بالصحة خصوص كون المأتي به مطابقاً للمأمور به، بل يكفي كونه مستوفياً للملاك الشرعي، فلا

ملاك حتى يتدارك بقضاء أو يُقال بعدم الإجزاء. والمكلف قد استوفى الملاك وإن سقط الأمر. ويقول المصنف لو سلمنا كبرى كفاية استيفاء الملاك في الصحة وسقوط الأمر لا نسلم بوجود ملاك في هذا الفرض على نظرية الآخوند؟ إذ الكاشف عن الملاك هو الخطاب؛ إذ للخطاب مدلول مطابق وهو الجعل، وله مدلول التزامي وهو الملاك. وإذا سقط الخطاب الكشاف عن الجعل لم يبق كاشف عن المدلول الالتزامي -وهو الملاك-؛ لتبعية المدلول الالتزامي للمطابق في السقوط.

اللهم إلا أن يتوسل بدعوى عدم تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابق في السقوط. فالمفروض أن المكلف في أول الوقت كان مخاطباً بالصلاة. فكان مدلول مطابق ومدلول التزامي. وبعد ضيق الوقت وابتلى بالنجاسة في المسجد سقط الخطاب. وغاية ما سقط المدلول المطابق، ولا يسقط المدلول الالتزامي؛ لعدم التبعية. فيثبت الملاك.

أو يُقال: نتمسك باستصحاب بقاء الملاك؛ حيث أحرزنا وجوده قبل الابتلاء بالضدين، وبعد ذلك شككنا في بقاءه فنستصحب بقاءه. فيثبت أن المأتي به مستوف للملاك الشرعي الثابت بالتعبد.

أو يُقال: المرتكزات العقلية ترى سقوط الخطاب لأجل المانع لا يوجب سقوط الملاك. وهذا الطارئ العقلي ناتج من طلب الضدين. ولا يوجب بحسب المرتكز سقوط أصل الملاك. فهناك ارتكاز على بقاء الملاك. والشارع لم يردع عن هذا الارتكاز، مع أن له دخالة في أحكامه وهي الصحة والإجزاء.

ولهذا يدعي الآخوند هنا أنا نقطع بالملاك.

المراد بالضدّ

ذكر المحقق النائيني أنّ محلّ البحث في الأمر الترتبي بالضد ليس مطلق الضدين.
وهذا مبني على مقدمة:

متى كان صدور الآخر عند ترك الأوّل ضروريّ الوقوع فلا معنى للترتب؛ لأنّه
تحصيل للحاصل. فلا معنى لأن يُقال: «إن لم تأت بالأوّل فاءت بالثاني»
حينئذٍ.

وهذه النكته الكبرى تنطبق في موردين: النقيضين والضدين اللذين لا ثالث
لهما؛ لأنّهما بحكم النقيضين.

فإذا كان لنا صلاة وترك للصلاة، لم يمكن الجمع بينهما. فلا معنى للأمر الترتبيّ
بأن يأمره المولى بالصلاة عند ترك الاشتغال بترك الصلاة. بل هو ضروريّ
الوقوع عند ترك الترك؛ لأنّهما نقيضان. فلا معنى للأمر الترتبي بين الاشتغال
بنقيض وبين الاشتغال بنفقيضه الآخر. فيكون المورد من التعارض. وهذا هو
المميّز بين التعارض وبين الترتب.

وكذا الضدان اللذان لا ثالث لهما - كالسكون والحركة بناء على وجوديّتهما -
. فلا يمكن للمولى أن يقول: «إن لم تشتغل بالسكون فتحرك»؛ لأنّه تحصيل
للحاصل. وهكذا الجهر والإخفات بناء على أن لا ثالث لهما. فلا معنى
للترتب ويكون المورد من التعارض لا التزاحم.
فمورد الترتب هو الضدان اللذان لهما ثالث.

إطلاق الواجب لحالة المزاحمة:

قد تكون المزاحمة قائمة بين متعلقي أمرين على نحوٍ يدور الأمر بين امتثال هذا أو ذاك، كما إذا كان وقت الصلاة ضيقًا وابتلي المكلف بنجاسةٍ في المسجد تفوت مع إزالتها الصلاة رأسًا. وقد لا تكون هناك مزاحمة على هذا النحو، وإنما تكون بين أحد الواجبين وحصّةٍ معيّنةٍ من حصص الواجب الآخر.

ومثاله: أن يكون وقت الصلاة موسّعًا، وتكون الإزالة مزاحمةً للصلاة في أول الوقت، وبإمكان المكلف أن يزيل ثمّ يصلي. ونحن كنّا نتكلّم عن الحالة الأولى من المزاحمة. وأمّا الحالة الثانية فقد يقال إنّ لا مزاحمة بين الأمرين؛ لإمكان [٢٣٩] امتثالهما معًا، فإنّ الأمر بالصلاة متعلّق بالجامع بين الحصّة المزاحمة وغيرها، والمكلف قادر على إيجاد الجامع مع الإزالة، فلا تضادّ بين الواجبين، وهذا يعني أنّ كلاً من الأمرين يلائم الآخر، فإذا ترك المكلف الإزالة وصلى كان قد أتى بفردٍ من الواجب المأمور به فعلاً.

وقد يقال: إنّ المزاحمة واقعة بين الأمر بالإزالة وإطلاق الأمر بالصلاة للحصّة المزاحمة، فلا يمكن أن يتلائم الأمر بالإزالة مع هذا الإطلاق في وقتٍ واحد.

والصحيح أن يقال: إنّ لهذه المسألة ارتباطاً بمسألة متقدمة، وهي: أنّه هل يمكن التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور؟

فإن أخذنا في تلك المسألة بوجهة نظر المحقق النائيني القائل بامتناع ذلك، وأخذنا القدرة التكوينية بالمعنى الأعمّ المشتمل على عدم الاشتغال بامتناع واجبٍ مزاحمٍ لا يقلّ عنه أهميّةً كان معنى ذلك أنّ التكليف بالجامع بين الحصّة المتبلة بمزاحمٍ وغيرها ممتنع أيضاً، فيقوم التزاحم بين الأمر بالجامع والأمر بالإزالة، وحينئذٍ يطبّق قانون باب التزاحم، وهو التقديم بالأهميّة. ولا شكّ في أنّ الأمر بالإزالة أهمّ؛ لأنّ استيفاءه ينحصر بذلك الزمان، بينما استيفاء الأمر بالجامع يتأتّى بحصّةٍ أخرى، وهذا يعني -وفقاً لما تقدم- أنّ الأمر بالجامع يكون منوطاً بعدم الابتلاء بالإزالة الواجبة.

فإن فسّرنا عدم الابتلاء بعدم الأمر - كما عليه صاحب الكفاية - كان معنى ذلك أنّ الحصّة المزاحمة من الصلاة لا أمر بها، فلا تقع صحيحةً إذا آثرها المكلف على الإزالة.

وإن فسّرنا عدم الابتلاء بعدم الاشتغال بامتناع المزاحم - كما عليه [٢٤٠] النائيني - كان معنى ذلك أنّ الأمر بالجامع ثابت على وجه الترتّب. فلو أتى المكلف بالحصّة المزاحمة من الصلاة وقعت منه صحيحة.

[وإن أخذنا في تلك المسألة بوجهة نظر المحقق الثاني القائل بإمكان تعلّق التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور، فلا مانع حينئذٍ عن تعلّق التكليف

بالجامع بين الحصّة المبتلاة بمزاحم وغيرها، فيكون الأمر بالجامع ثابتاً في عرض الأمر بالإزالة، فلو أتى المكلف بالحصّة المزاحمة من الصلاة وقعت منه صحيحة من دون فرض الترتب بين الأمرين^١.

هناك صورتان للتزاحم:

أ. التزاحم بين تكليفين مقدرين بحيث تقصر قدرة المكلف عن امتثالهما، كما إذا كُلف بإنقاذ غريقين بحيث لا فسحة لإنقاذ الأول، ثم الثاني، أو كُلف في آخر وقت الصلاة بإزالة النجاسة عن المسجد. وهذه الصورة التي تكلمنا عنها في الأبحاث السابقة.

ب. الدوران بين الموسّع وبين المضيق، كما إذا كُلف في أول وقت الصلاة بإزالة النجاسة عن المسجد. فالإزالة واجب فوريّ مضيق، والصلاة لها حصص بلحاظ أول الوقت ووسطه وآخره. فإمّا أن يصلي في أول الوقت وإمّا أن يزيل النجاسة. فيدور الأمر بين الموسّع والمضيق. وهذه الصورة محل البحث فعلاً. أهو من موارد التزاحم والقول بالترتب؟ وفي الصورة الثانية ثلاثة مباني:

١ - عدم اندراج المورد في باب التزاحم؛ لإمكان امتثال الأمرين معاً؛ لأنّ الأمر بالصلاة منصبّ على الجامع بين جميع الحصص، فمصبّ اشتغال العهدة طبعي الصلاة بين الحدين. ومصبّ الأمر بالإزالة هو الإزالة الفورية.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٣٨-٢٤٠

ولا قصور في القدرة على الجمع بين طبعيّ الصلاة وبين إزالة النجاسة، بأنّ يزيل النجاسة الآن ثمّ يصلي. فيأتي بحصة من الصلاة غير مزاحمة لإزالة النجاسة.

وضابط التزاحم والقول بالترتب هو قصور القدرة عن الجمع بين الامتثالين. ولا ينطبق هذا الضابط في المقام.

٢- اندراج المورد في التزاحم والترتب؛ لأنّ الأمر بالصلاة إذا لاحظنا ذاته انصبّ على الطبيعي بين الحدّين، ولكن إذا لاحظنا إطلاق الأمر بالصلاة إطلاقاً بدلياً وبين الأمر بالإزالة في أوّل الوقت، حصل التزاحم؛ فمقتضى إطلاق الأمر بالصلاة أنّ الصلاة مأمور بها ولو في أوّل الوقت. ومقتضى الإطلاق الشمول للحصة المبتلاة بوجوب الإزالة والحصة غير مبتلاة به. فيحصل التنافي بين إطلاق «صلّ» وشموله لأوّل الوقت وبين «أزل» النجاسة، ولا يمكن للمكلف الجمع بينهما. فالقدرة تقصر عن الجمع بينهما، ولا بدّ من تطبيق فكرة التزاحم.

فنقول: إذا بنينا على مبنى الآخوند سقط إطلاق «صلّ». فلا أمر في أوّل الوقت بالصلاة. ولو خالف وصلّى في أوّل الوقت لم تكن صلاته امتثالاً. وإذا بنينا على مبنى النائبي جرت قواعد التزاحم، فنقول: إطلاق الأمر بـ «صلّ» وشموله لأوّل الوقت مقيّد بعدم الاشتغال بالإزالة. فما لم يشغل بالإزالة وُجد الإطلاق. بخلاف المضيّقين؛ حيث جعلنا القيد لنفس الأمر لا لإطلاقه.

وهذا معنى عنوان البحث بـ: «إطلاق الواجب لحالة المزاحمة»؛ لأنّ التزاحم بين الموسّع وبين المضيق تزاحم بين إطلاق الموسّع للحصة التي في أوّل الوقت وبين المضيق.

فأصحاب الاتجاه الأوّل يُنكرون أصل التزاحم حتى في رتبة الإطلاق. وأصحاب هذا الاتجاه يرون وجود التزاحم بلحاظ الإطلاق، وإنّ لم يحصل بلحاظ أصل الأمر.

٣- لا بد من التفصيل؛ إذ اندراج المورد في التزاحم مبني على مسألتين لا بد من تنقيحهما:

المسألة الأولى: النزاع بين المحقق الكركيّ وبين النائنيّ في أنّ الجامع بين المقدور وبين غير المقدور أهو مقدور؟ أم لا؟ فإنّ بنينا على نظرية الكركيّ لم يمنع مانع عن إطلاق الأمر بالجامع بين الحصص المقدورة وغير المقدورة. وإنّ بنينا على نظرية النائنيّ تقيّد الإطلاق بالقرينة العقلية بالحصص المقدورة.

المسألة الثانية: النزاع بين القول بالترتب في حال التزاحم وبين عدم القول به. والحاصل من الشقّين في كلّ من المسألتين تحصل أربع صور:

الصورة الأولى: الجامع بين المقدور وبين غير المقدور غير مقدور، ونقول بالترتب، وهو مسلك النائنيّ في المسألتين. وتطبيق هذه النظرية في باب العجز التكوينيّ يقتضي عدم الأمر من رأس. والمفروض أنّ المكلف لا قدرة تكوينية له للفعل غير المقدور. فأصل الإطلاق يسقط. ولهذا قلنا: إذا كان المكلف نائمًا وسقى الزرع لم يشمل الأمر بالسقي. فمقتضى القدرة التكوينية عدم

شمول الإطلاق للحصة البتّة. وتطبيق النظرية في عدم الابتلاء بالضدّ فلا مانع من شمول الإطلاق للحصة ما لم يلزم أمر بغير مقدور. وإذا لاحظنا الصلاة في أوّل الوقت فالقدرة التكوينية موجودة، غايته أنّ الأمر بالصلاة مع الاشتغال بالإزالة غير مقدور. وأمّا الأمر بالصلاة مع عدم الاشتغال بالإزالة فحصة مقدورة.

فغاية ما يقتضيه البيان أنّ الأمر بالصلاة لا يشمل الحصة غير المقدورة هو عدم شموله الأمر بالصلاة حال الاشتغال بالأهمّ. وأمّا شموله للصلاة في غير حال الاشتغال بالأهمّ فلا مانع منه.

فنقول هناك أمر بالصلاة في أوّل الوقت بنحو الأمر الترتبيّ؛ لأنّ الفرض ليس العجز التكوينيّ.

فالحاصل أنّ النائبني يقول: هناك تنافٍ بين إطلاق الأمر بالصلاة للحصة المزاحمة في أوّل الوقت وبين خطاب «أزل». وعلاجه بالترتب. ومع الترتب لا معنى لبقاء الأمر بالصلاة الترتبيّ في أوّل الوقت.

الصورة الثانية: الجامع بين المقدور وبين غير المقدور غير مقدور، ولا نقول بالترتب. وهو تلفيق بين مبنى النائبني في المسألة الأولى وبين مبنى الآخوند في المسألة الثانية. والنتيجة أنّه لا يمكن بقاء الأمر بطبيعي الصلاة، والمفروض أنّ الحصة في أوّل الوقت غير مقدورة. فالإطلاق مقيد بعدم وجود الأمر بالإزالة. فالإطلاق الأمر بالصلاة لا يشمل الحصة المزاحمة بالإزالة، وهو ساقط؛ حيث لا مجال للترتب.

الصورة الثالثة والرابعة: الجامع بين المقدور وبين غير المقدور مقدور، سواء قلنا بالترتب أم لا. فنسلم أنّ إطلاق الأمر بالصلاة طلب للضدين، وهو غير مقدور. ولا حاجة إلى علاج عدم القدرة؛ لأنّ الجامع بين المقدور وبين غير المقدور مقدور. فلا حاجة إلى العلاج لا بالترتب ولا بإسقاط إطلاق الأمر. فعلى مسلك الآخوند القائل بأنّ الجامع بين المقدور وبين غير المقدور مقدور، والقائل بعدم الترتب، إذا صلى المكلف في أوّل الوقت كان امتثالاً. ولم يُشر المصنف إلى هذا المبنى الثالث، وقال الشيخ الإيرواني في شرحه أنّ العبارة في بعض الطبقات ناقصة، وهذا المسلك مذكور في بعضها الآخر. فالحاصل أنّ الإطلاق - كما في المسلكين الأولين - غير صحيح، بل لا بدّ من التفصيل بحسب المسالك في المسألتين.

قوله: «المشتمل على عدم الاشتغال بامتنال واجبٍ مزاحمٍ» إلى آخره:
أي: قلنا بالترتب.

قوله: «فإن فسّرنا عدم الابتلاء بعدم الأمر»:
أي: أنكرنا الترتب.

ثم هذا بدء ببيان المسألة على مسلك الآخوند بعدما بيّنها على مسلك النائيّ. وبعد ذلك سيرجع إلى بيان مسلك النائيّ مرة أخرى.

٢٣٤ - القدرة بالمعنى الأعم ٨ - المسؤولية تجاه القيود والمقدمات

١٤٤٢/٤/١٤ - الاثنين

التقييد بعدم المانع الشرعي:

قلنا: إنّ القانون المتّبع في حالات التزاحم هو قانون ترجيح الأهمّ ملائماً، ولكن هذا فيما إذا لم يفرض تقييد زائد على ما استقلّ به العقل من اشتراطٍ. فقد عرفنا أنّ العقل يستقلّ باشتراط مفاد كلّ من الدليلين بالقدرة التكوينية بالمعنى الأعمّ، فإذا فرضنا أنّ مفاد أحدهما كان مشروطاً من قبل الشارع - إضافةً إلى ذلك - بعدم المانع الشرعي - أي بعدم وجود حكمٍ على الخلاف - دون الدليل الآخر، قُدِّم الآخر عليه ولم ينظر إلى الأهميّة في الملاك.

ومثاله: وجوب الوفاء بالشرط إذا تزاخم مع وجوب الحجّ، كما إذا اشترط [٢٤١] على الشخص أن يزور الحسين - عليه السلام - في عرفة كلّ سنةٍ واستطاع بعد ذلك، فإنّ وجوب الوفاء بالشرط مقيد في دليله بأن لا يكون هناك حكم على خلافه، بلسان أنّ «شرط الله قبل شرطكم». وأمّا دليل وجوب الحجّ فلم يقيد بذلك، فيقدّم وجوب الحجّ، ولا ينظر إلى الأهميّة؛

أمّا الأوّل فلائنه ينفي بنفسه موضوع الوجوب الآخر؛ لأنّ وجوب الحجّ ذاته - وبقطع النظر عن امثاله - مانع شرعيّ عن الإتيان بمتعلق الآخر، فهو حكم

على الخلاف، والمفروض اشتراط وجوب الوفاء بعدم ذلك، فلا موضوع لوجوب الوفاء مع فعلية وجوب الحجج.

وأما الثاني فلأنَّ أهمّية أحد الوجوبين ملائكا إنّما تؤثر في التقديم في حالة وجود هذا الملاك الأهمّ، فإذا كان مفاد أحد الدليلين مشروطاً بعدم المانع الشرعيّ دلّ ذلك على أنّ مفاده حكماً وملائكا لا يثبت مع وجود المانع الشرعيّ. وحيث إنّ مفاد الآخر مانع شرعيّ فلا فعلية للأوّل حكماً ولا ملائكا مع فعلية مفاد الآخر، وفي هذه الحالة لا معنى لأخذ أهمّية ملاك الأوّل بعين الاعتبار.

وقد يطلق على الحكم المقيّد بالتقييد الزائد المفروض أنّه مشروط بـ "القدرة الشرعية"، ويطلق على ما لا يكون مقيّداً بأزيد ممّا يستقلّ به العقل بأنّه مشروط بـ "القدرة العقلية".

وعلى هذا الأساس يقال: إنّهُ في حالات التزاحم يقدّم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية. فإن كانا معاً مشروطين بالقدرة العقلية جرى قانون الترجيح بالأهمّية. غير أنّ نفس مصطلح المشروط بالقدرة الشرعية وما يقابله قد يطلق على معنى آخر مرّ بنا في الحلقة السابقة. فلاحظ، ولا تشتبه.

[٢٤٢]

قاعدة إمكان الوجوب المشروط

للولجوب ثلاث مراحل، وهي: الملاك، والإرادة، وجعل الحكم. وفي كلّ من هذه المراحل الثلاث قد تؤخذ قيود معيّنة، فاستعمال الدواء للمريض واجب مثلاً، فإذا أخذنا هذا الواجب في مرحلة الملاك نجد أنّ المصلحة القائمة به هي حاجة الجسم إليه، ليسترجع وضعه الطبيعي، وهذه الحاجة منوطة بالمرض، فإنّ الإنسان الصحيح لا حاجة به إلى الدواء، وبدون المرض لا يتّصف الدواء بأنّه ذو مصلحة. ومن هنا يعبر عن المرض بأنّه شرط في اتّصاف الفعل بالملاك، وكلّ ما كان من هذا القبيل يسمّى بشرط الاتّصاف.

ثمّ قد نفرض أنّ الطبيب يأمر بأن يكون استعمال الدواء بعد الطعام، فالطعام هنا شرط أيضاً، ولكنّه ليس شرطاً في اتّصاف الفعل بالمصلحة، إذ من الواضح أنّ المريض مصلحته في استعمال الدواء منذ يمرض، وإنّما الطعام شرط في ترتّب تلك المصلحة وكيفية استيفائها بعد اتّصاف الفعل بها، فالطبيب بأمره المذكور يريد أن يوضّح أنّ المصلحة القائمة بالدواء لا تستوفى إلّا بحصّة خاصّة من الاستعمال، وهي استعماله بعد الطعام. وكلّ ما كان من هذا القبيل يسمّى بشرط الترتّب؛ تميّزاً له عن شرط الاتّصاف. وشرب الدواء سواء كان مطلوباً تشريعياً من قبل الأمر، أو مطلوباً تكوينياً لنفس المريض له هذان النحوان من الشروط.

وشروط الاتّصاف تكون شروطاً لنفس الإرادة في المرحلة الثانية، خلافاً لشروط الترتّب فإنّها شروط للمراد، لا للإرادة، من دون فرقٍ في ذلك كلّ بين الإرادة التكوينية والتشريعية.

فالإنسان لا يريد أن يشرب الدواء إلّا إذا رأى نفسه مريضاً، ولا يريد [٢٤٣] من مأموره أن يشرب الدواء إلّا إذا كان كذلك. ولكنّ إرادة شرب الدواء للمريض أو لمن يوجّهه فعلية قبل أن يتناول الطعام. ولهذا فإنّ المريض قد يتناول الطعام لا لشيءٍ إلّا حرصاً منه على أن يشرب الدواء بعده وفقاً لتعليمات الطبيب، وهذا يوضّح أنّ تناول الطعام ليس قيداً للإرادة، بل هو قيد للمراد، بمعنى أنّ الإرادة فعلية ومتعلقة بالحصّة الخاصّة؛ وهي شرب الدواء المقيد بالطعام، ومن أجل فعليتها كانت محرّكة نحو إيجاد القيد نفسه.

تعرض الأصوليون في بحث التزاحم للتزاحم بين الحكم المقيد بالقدرة الشرعية وبين الحكم المقيد بالقدرة العقلية.^١ وبيانه أنّ غاية ما تقتضيه القرينة العقلية هو تقييد التكاليف بالقدرة بالمعنى الأعمّ المكوّن من عدم العجز التكويني وعدم الابتلاء بالضدّ. ولكن قد يتدخل الشارع ويقيّد التكليف زيادةً على ما استقل به العقل وراء القدرة بالمعنى الأعمّ، فيقيّد التكليف بعدم المانع الشرعيّ، والمراد بالمانع الشرعيّ: وجود حكم على الخلاف. فللشارع حكمان،

^١ المباحث: ١ ق: ٣ ج: ٣ ص: ١٥٠

يجعل في موضوع أحدهما عدم الحكم الآخر، بحيث متى وُجد الآخر ارتفع الحكم الثاني.

كما إذا قال الشارع: «وجوب الوفاء بالشرط مشروط بعدم وجوب الحجّ»، فأخذ في موضوع وجوب الوفاء بالشرط عدم وجوب الحجّ. فهنا وجوبان، ولكن أخذ في موضوع أحدهما عدم الآخر؛ لما ورد: «سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عمّن كاتب مملوكًا واشترط عليه أنّ ميراثه له. فقال: رُفِعَ ذلك إلى عليّ - عليه السلام - فأبطل شرطه وقال: شرط الله قبل شرطكم»، واستظهر الأعلام من ذيل الرواية أنّ موضوع وجوب الوفاء بالشرط مقيد بعدم مخالفته لتكليف شرعيّ.

ولهذا قالوا: إذا اشترط على المكلف في معاملة لازمه بأنّ يزور الحسين - عليه السلام - في كلّ عرفة من كلّ سنة. وبعد هذا العقد صار مستطيعًا على الحجّ، لا يجب عليه الوفاء بشرطه السابق، بل هو مقيد بعدم وجود حكم أوليّ. فيكون وجوب الحجّ رافعًا لوجوب الوفاء بالشرط. فليس المورد من التزاحم؛ لأنّ التزاحم فرع قصور القدرة عن الجمع بين التكليفين. فلا تُلاحظ الأهميّة الملاكية.

وهذا ما يعبر عنه في كلماتهم بتقدم التكليف المشروط بالقدرة العقلية على التكليف المشروط بالقدرة الشرعية. والمراد بالقدرة الشرعية هو تقيّد التكليف بعدم المانع الشرعيّ.

وهذا الاصطلاح للقدرة الشرعية مختلف عن الاصطلاح السابق، فهنا معنيان:

الأول: دخالة القدرة التكوينية في اتصاف الفعل بالملاك، بحيث لولا القدرة لما اتصف الفعل بالملاك. وفي قبالها القدرة العقلية بمعنى عدم دخالة القدرة التكوينية في اتصاف الفعل بالملاك.

الثاني: أخذ عدم المانع الشرعي قيدًا في التكليف، فمتى قُيّد التكليف بعدم وجود حكم شرعيّ على الخلاف قيل: إنه مقيد بالقدرة الشرعيّة. وفي قباله القدرة العقلية بمعنى عدم أخذ عدم المانع الشرعيّ قيدًا في التكليف. فينبغي التفريق بين الاصطلاحين.

المسؤولية تجاه المقدمات والقيود

وقع خلاف بين الشيخ الأعظم وبين المشهور في أنّ قيود الوجوب ترجع إلى الواجب؟ فلا وجوب مشروطًا أصلًا، بل الوجوب المشروط واجب معلق. فالاستطاعة التي يقال إنّها قيد في وجوب الحجّ هي قيد في الحج الواجب لا في وجوب الحجّ. فيقول الشارع: «الحج المقيد بالاستطاعة تعلق به الوجوب» و «الصلاة المقيدة بالزوال مما تعلق بها الوجوب». فالحجّ واجب من الآن، إلا أنّه مقيد بالاستطاعة مثلاً.

وبهذا المسلك الذي ذهب إليه الشيخ الأعظم انحلت مشكلة المقدمات المفوتة. فقد وقع الكلام بينهم في أنّه هل يجب حفظ المقدمات قبل فعلية الوجوب؟ فهل يجوز أن يعجز المكلف نفسه عن الصوم قبل الفجر؟ ويريق الماء لئلا يستطيع من الوضوء؟

فقال الشيخ: الوجوب فعليّ من الآن. وتعجيز النفس تعجيز للنفس عن وجوب فعليّ، وهو غير جائز.

وفي قبال الشيخ ذهب المشهور إلى وجود الوجوب المشروط. وإتّما التزم الشيخ الأعظم بما ذكر لنكتتين، إحداهما أنّ الظاهر الأولي من «إذا زالت الشمس فصل» أنّ الزوال شرط في هيئة «صل». إلا أنّ المعنى الحرفي جزئي لا يقبل التقييد. فلا يمكن إرجاع القيد إلى مفاد المعنى الحرفي. إذا اتضح النزاع، فنقول:

لنا شروط اتصاف، لولاها لما صار التكليف فعليّاً. ولذا لا يجب على المكلف أن يحصل هذه الشروط. ولنا شروط استيفاء الفعل للملاك وترتب المصلحة. وهذه تنعكس في عالم الجعل بشروط الواجب. فشروط الوجوب دخيلة في الاتصاف بالملاك، وشروط الواجب دخيلة في الاستيفاء.

قوله: «إذا تزامن مع وجوب الحجّ»: هذا تزامن عرفي، لا اصطلاحيّ. وإلا فال مورد خارج عن فرض التزام الاصطلاحيّ.

ولذا لا يجب عليه الوفاء بالشرط إذا عصى ولم يذهب إلى الحجّ، ولا يثبت للطرف الآخر خيار تخلف الشرط.

قوله: «واستطاع بعد ذلك»:

إذا كان مستطيعاً ثم شرط على نفسه زيارة الحسين -عليه السلام- كلّ سنة، كان الشرط باطلاً؛ لعدم القدرة.

قوله: «حكماً وملاً لا يثبت»:

لأنّ شروط الوجوب مأخوذة في الحكم والملاك. فما لم يتحقق شرط الوجوب لا حكم ولا ملاك.

قوله: «وقد يطلق على الحكم المقيّد» إلى آخره:

هذا مجرد اصطلاح، وإلا فجميع التكاليف مشروطة بالقدرة العقلية.

قوله: «للاجوب ثلاث مراحل»:

تارة يعبر المصنف بالاجوب ويقصد الأعم من المراحل الثلاثة، وأخرى يعبر به ويقصد مجرّد الاعتبار -وهو العنصر الثالث من عناصر عالم الثبوت-.

قوله: «سواء كان مطلوباً تشريعاً» إلى آخره:

الطلب التكويني ثنائي الأطراف: طالب ومطلوب. والطلب التشريعي ثلاثي الأطراف: طالب ومطلوب، ومطلوب منه.

غير أنّ الإرادة التي ذكرنا أنّها مقيدة بشروط الاتّصاف ليست منوطةً بالوجود الخارجي لهذه الشروط، بل بوجودها التقديري اللحظي؛ لأنّ الإرادة معلولة دائماً لإدراك المصلحة ولحاظ ما له دخل في اتّصاف الفعل بها، لا لواقع تلك المصلحة مباشرة. وما أكثر المصالح التي لا تؤثر في إرادة الإنسان لعدم إدراكه ولحاظه لها. فشروط الاتّصاف بوجودها الخارجي دخيلة في الملاك، وبوجودها التقديري اللحظي دخيلة في الإرادة فلا مصلحة في الدواء إلّا إذا كان الإنسان مريضاً حقّاً، ولا إرادة للدواء إلّا إذا لاحظ الإنسان المرض وافترضه في نفسه، أو فيمن يتولّى توجيهه.

ونفس الفارق بين شروط الاتّصاف وشروط الترتّب ينعكس على المرحلة الثالثة -وهي مرحلة جعل الحكم-؛ فقد علمنا سابقاً أنّ جعل الحكم عبارة عن إنشائه على موضوعه المقدّر الوجود، فكلّ شروط الاتّصاف تؤخذ مقدّرة الوجود في موضوع الحكم وتعتبر شروطاً للوجوب المجعول، وأمّا شروط الترتّب فتكون مأخوذةً قيوداً للواجب.

وإذا لاحظنا المرحلة الثالثة بدقّة، وميّزنا بين الجعل والمجعول -كما مرّ بنا في الحلقة السابقة- نجد أنّ الجعل باعتباره أمراً نفسانياً منوطٌ ومرتبّطٌ بشروط [٢٤٤] الاتّصاف بوجودها التقديري اللحظي -كالإرادة تماماً- لا بوجودها

الخارجي، ولهذا كثيرًا ما يتحقق الجعل قبل أن توجد شروط الاتّصاف خارجًا. وأما فعلية المَجْعُول فهي منوطة بفعلية شروط الاتّصاف بوجودها الخارجي، فما لم توجد خارجًا كلّ القيود المأخوذة في موضوع الحكم لا يكون المَجْعُول فعليًا. وأما شروط الترتّب فتؤخذ قيودًا في الواجب تبعًا لأخذها قيودًا في المراد. وبهذا نعرف أنّ الوجوب المَجْعُول لا ثبوت له قبل وجود شروط الاتّصاف؛ لأنّه مشروط بها في عالم الجعل.

وأما ما يقال من أنّ الوجوب المشروط غير معقول؛ لأنّ المولى يجعل الحكم قبل أن تتحقّق الشروط خارجًا، فكيف يكون مشروطًا؟ فهو مندفع بالتمييز بين الجعل والمَجْعُول، والالتفات إلى ما ذكرناه من إناطة الجعل بالوجود التقديري للشروط، وإناطة المَجْعُول بالوجود الخارجي له.

وأما ثمرة البحث عن إمكان الوجوب المشروط وامتناعه فتظهر في بحثٍ مقبلٍ -إن شاء الله تعالى-.^١

دخالة الشروط في الملاك والإرادة

ذكرنا أنّ شروط الاتّصاف بالملاك هي شروط الإرادة والملاك في نفس الطالب، سواء في الطلب التشريعي أم التكويني.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٤٣-٢٤٤

ولكن هذا الشرط شرط بلحاظ وجوده الخارجي؟ أم بلحاظ وجوده العلمي؟
فشرط انقذاح الإرادة ذات شرط الاتصاف بمعنى تقررهِ في الخارج؟ أم وجوده
العلمي والإدراكي؟

شروط الاتصاف وإن كانت دخيلة في الملاك والإرادة، إلا أنّ نحو دخالتها
يختلف. فحيثية دخالتها في الملاك بما لها من وجود خارجي نفس أمري؛ لأنّ
الملاك من الأمور الواقعية، ولا علاقة بإدراك الشخص له. وحيثية دخالتها في
الإرادة بما لها من وجود نفسي؛ لأنّ الإرادة صفة للمريد، فحصول الإرادة
منوط بإدراك هذا الشرط والعلم به. فإذا علم بالمرض انقذحت له الإرادة نحو
شرب الدواء. فلا بدّ من العلم بالصغرى والكبرى لانقذاح الإرادة، بمعنى أنّه
لا بد من أن يعلم بأنّ المرض دخیل في الاتصاف بالملاك، ولا بد من أن يعلم
بالمرض.

وكم من شيء يوجد في الخارج وشرط اتصافه بالملاك موجود، إلا أنّ الإرادة
لا تنقذح؛ للجهل والغفلة.

فتبيّن أنّ شرط الاتصاف وإن كان دخیلاً في الملاك والإرادة إلا أنّ نحو دخالته
في كلّ منهما يختلف عن الآخر. ولم يتعرض المصنف لشرط الاستيفاء.

دخالة الشروط في الجعل

شروط الاتصاف تنعكس في عالم الجعل وتكون شروطاً للتكليف والجعل.
فالاستطاعة شرط لاتصاف الفعل بالملاك. فيكون شرطاً في الجعل. غايته أنّ
ما كان شرطاً للتكليف يؤخذ في عالم الجعل بنحو مقدّر الوجود. فإذا كان

هناك مستطيع يُجعل الوجوب على الموضوع مقدّر الوجود. فشروط الاتصاف تؤخذ في مرحلة الموضوع بالمعنى الأعمّ، أي: كلّ ما هو خارج عن حيّز الطلب من التكليف والعقل وزوال الشمس وغيرها.

وشرط الترتب يؤخذ في مرحلة الجعل قيدًا من قيود الواجب.

هذا. وفرّق بعضهم بين شروط الاتصاف وبين الموضوع بالمعنى الأخصّ. فما هو الموضوع هو البلوغ والتكليف والإسلام، وأمّا الزوال والاستطاعة فقيود للوجوب. وفرق بين الموضوع الأخصّ وبين القيد؛ لأنّ الزوال في قولك: «إذا زالت الشمس فأكرم العالم» قيد الوجوب دخيل في اتصاف الفعل بالملاك، والعالم موضوع لهذا الحكم، ولا علاقة له بالاتصاف، وهو كالبلوغ والعقل. ولذا فرّقوا بين «العنب يحرم إن غلى» وبين «العنب المغليّ حرام»؛ فعلى الأوّل يكون الموضوع هو العنب، والغليان دخيل في اتصاف الشرب بالمفسدة، فهو موضوع.

فحاول بعض الأعلام التفريق بين قيود الجعل وبين الموضوع بالمعنى الأخصّ. والبعض الآخر على أنّ كلّ ما أخذ خارج الطلب يؤخذ مقدّر الوجود، وهو دخيل في اتصاف الفعل بالملاك. فلا فرق بين قيود التكليف وبين متعلق المتعلق. فالعنبية دخيلة في اتصاف الشرب بالحرمة كما أنّ الغليان دخيل في اتصاف الشرب بالحرمة. ولا فرق بين «أكرم العالم» وبين «أكرم إن كان عالمًا»؛ فإنّ العالميّة على كليهما دخيلة في اتصاف الفعل بالملاك. فكل ما كان خارج حيّز الطلب دخيل في اتصاف الفعل بالملاك.

وهنا سؤال: شروط الاتصاف في مرحلة الجعل مأخوذة بوجودها العلمي؟ أم الخارجي؟

إنّ قلمتم إنّها مأخوذة بالوجود اللحاظي قيّد الحكم بالعلم، فكأنّ الشارع قال: «وجوب الحجّ مشروط بالعلم بالاستطاعة» فصارت القيود بوجودها اللحاظي قيدًا للتكليف، لا بوجودها الواقعي. فما لم يلاحظ المكلف الزوال لم تجب عليه صلاة الظهر، وما لم يلاحظ الاستطاعة لم يجب عليه الحجّ. وإنّ قلمتم إنّها مأخوذة بالوجود الخارجي كيف يؤخذ في مرحلة الجعل مع أنّ الجعل قضية ذهنيّة؟

هذه شبهة في المقام. ودفعها بأنّ لنا مرحلتين للتكليف: الجعل والمجْعول - أي: الفعلية-.

أمّا الجعل فأمر ذهنيّ، فلا بد من كون طرفيه ذهنيّين. فيلاحظ المولى شروط الاتصاف ويجعل الحكم حال لحاظ هذا الشرط، لا بأنّ يكون اللحاظ قيدًا في الشرط. فالمولى في عالم الجعل يلاحظ القيود ويجعل الحكم على هذا الملحوظ مقدّر الوجود. وهذا حال كلّ قضية ذهنيّة؛ فحينما نقول: «الإنسان حيوان ناطق» ليس اللحاظ شرطًا أو شرطًا في القضية.

وأمّا في مرحلة المجْعول فالفعلية تدور مدار وجود الموضوع في الخارج. فإذا وُجد المستطيع في الخارج صار وجوب الحجّ فعليًا عليه.

إمكان الوجوب المشروط

قد يُقال: الوجوب المشروط إن كان ممكناً لزم ألا يتحقق إلا بتحقق الشرط؛ لأنّ كلّ مشروط عدم عند عدم شرطه. والتالي باطل؛ لأنّ الوجوب يتحقق بلا شرط من جهة تحقق شرطه. فالوجوب فعل صادر من المولى، وهو يتحقق سواء تحقق المستطيع أم لا.

وبصياغة أخرى: الوجوب فعل صادر من المولى وهو من الأمور الوجوديّة، ولا معنى للتعليق في الوجود الخارجي، فلا معنى للوجوب المشروط. فلا بد من الالتزام بكون الوجوب فعلياً دائماً كما ذهب إليه الشيخ الأعظم. يمكن حمل عبارة المصنف على كلّ من الصياغتين.

ويُجاب عنه بما ذكرناه في التفريق بين الجعل والمجْعول. فنسلّم أنّ المشروط عدم عند عدم شرطه، ولكنّ المشروط تارة يُلاحظ في عالم الجعل وأخرى في عالم الفعلية. فإذا لاحظنا عالم الجعل كان الشرط هو الوجود اللحظي في الشروط لا الوجود الخارجي، والشروط اللحظية فعلية قبل الجعل. فلا يلزم عدم المشروط عند عدم شرطه.

ومن هنا يندفع الإشكال بصياغته الثانية؛ لأنّا نسلّم أنّ الجعل وجود وهو إنشاء، والوجود يساوق الفعلية، ولكن الفعلي هو الاعتبار المشروط وجعل الوجوب على الموضوع المقدّر. فالإنشاء للقضية التعليقية فعلي، ولا يرد الإشكال.

قوله: «بوجودها التقديري اللحظي»:

الوجود العلمي تارة يكون وجودًا تنجيزيًا وأخرى تقديرًا. فتارة يُدرك الشخص المرض فعلًا، وأخرى يُدرك أنه على تقدير المرض سوف يكون كذا. فالأوّل تنجيزيّ والآخر تقديريّ. وإنْ كان التقديري منجّزًا بلحاظ كونه تقديرًا. ففعليّته عين تقديرّته.

وغرض المصنف من التعبير بالتقديريّ أنّ الإرادة تنقذ على تقدير علمه بالمرض. فالإرادة معلقة على تقدير إدراك المرض. فليس للإرادة وجود فعليّ، بل تقديريّ.

قوله: «وتعتبر شروطًا للوجوب المَجْعول»: المَجْعول بمعناه اللغويّ، لا الاصطلاحيّ الذي هو الفعلية.

قوله: «وبهذا نعرف أنّ الوجوب المَجْعول»: يمكن تفسير المَجْعول هنا بالفعلية. ويمكن تفسيره باللغويّ. والأنسب بما سيأتي تفسيره بمعناه اللغويّ.

قوله: «ثمرّة البحث»: إذا قلنا بالوجوب المشروط وقعنا في إشكال المقدمات المفوّتة. وإذا لم نقل به رجعت الشروط إلى شروط الواجب، ولم يكن وجه للتفريق بين بعض الشروط بعدم وجوب تحصيلها وبين بعضها الآخر الواجب تحصيلها.

فثمره هذا البحث تظهر في التفريق بين المقدمات الوجودية وبين المقدمات الوجوديّة، وتظهر في المقدمات المفوّتة، وتظهر في الشرط المتأخر. وبعضهم جاء بهذا البحث في الإطلاق والتقييد. وثمرات أخرى.

المسؤولية تجاه القيود والمقدمات

تنقسم المقدمات الدخيلة في الواجب الشرعي إلى ثلاثة أقسام:

الأول: المقدمات التي تتوقف عليها فعلية الوجوب، وهي إنما تكون كذلك بالتقييد الشرعي وأخذها مقدرة الوجود في مقام جعل الحكم على نهج القضية الحقيقية؛ لأنّ الوجوب حكم مجعول تابع لجعله، فما لم يقيد جعلًا بشيءٍ لا يكون ذلك الشيء دخيلًا في فعليّته. وتسمّى هذه المقدمات بالمقدمات الوجوبية، كالاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحجّ.

الثاني: المقدمات التي يتوقف عليها امتثال الأمر الشرعي بسبب أخذ الشارع لها قيدًا في الواجب. وتسمّى بالمقدمات الشرعية الوجودية - كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة -.

الثالث: المقدمات التي يتوقف عليها امتثال الأمر الشرعي بدون أخذها قيدًا من قبل الشارع، كقطع المسافة إلى الميقات بالنسبة إلى الحجّ الواجب على البعيد، ونصب السّلم بالنسبة إلى من وجب عليه المكث في الطابق الأعلى. وتُسمّى بالمقدمات العقلية الوجودية.^١

المسؤولية تجاه القيود والمقدمات

هنا أربع مطالب:

المطلب الأول: أنحاء المقدمات

القيود تنقسم إلى أقسام ثلاثة: مقدمة وجوب، ومقدمة وجود شرعية، ومقدمة وجود عقلية.

فإذا لاحظنا مقدمة الوجوب ونسبناها إلى الواجب كانت المقدمة دخيلة في وجوب هذا الواجب. فيتوقف عليها فعلية الوجوب في الخارج. ولهذا صحّ أن يُقال: المقدمات الوجوبية تلك القيود التي لاحظها المشرّع في مقام جعل الحكم وأخذها قيدًا للوجوب المجعول. وتؤخذ في عالم الجعل مقدرة الوجود - كما ذكرنا سابقًا -.

وحيث إنّ هذه القيود لوحظت قيدًا في عالم الجعل يتوقف عليها فعلية الحكم. فالوجود الخارجي دخیل في الفعلية، وإن كان الوجود الإدراكيّ دخیلاً في الجعل.

وإذا لاحظنا مقدمة الواجب الشرعية ونسبناها إلى الواجب كانت قيودًا أخذها الشارع لا يتحقق الواجب إلا بها. فيتوقف عليها امتثال الأمر الشرعيّ.

وإذا لاحظنا مقدمة الواجب العقلية ونسبناها إلى الواجب كانت قيودًا عقلية غير ناشئة من التقييد الشرعيّ. كما إذا قال الشارع: ﴿الله على الناس حجّ

البيت ﴿ وقطع المسافة مقدمة يتوقف عليها وجود الواجب ولكنه مقدمة عقلية.

وهناك اصطلاح آخر قد يظهر بالتبع أنّ مقدمة الواجب خصوص الشرعية. ذكر المصنف في بحث آت أنّ الشيء قد يكون مقدمة وجوب ومقدمة واجب، فقد يُقال: بلحاظ كونه مقدمة وجوب شرط في الاتصاف، وبلحاظ كونه مقدمة واجب لا يكون شرطاً في الاتصاف. وهذا يستلزم اجتماع النقيضين. يأتي بيانه.

قوله: «إنّما تكون كذلك بالتقييد الشرعي»:

لنا مقدمات دخيلة في فعلية الوجوب، وليس الحكم مقيّداً بها بالتقييد الشرعي، بل بالتقييد العقلي، كالقدرة. فكيف عبّر المصنف بأنّ التقييد منحصر في التقييد الشرعي؟

وقد يُجاب عن هذا الاعتراض بأنّ المصنف لم يدّع كون جميع القيود الدخيلة في فعلية الحكم دخيلةً فيه بالتقييد الشرعي، بل ادّعى أنّ المقدمات الوجوبية دخيلة في فعلية الحكم؛ لأنّ فيها تقييداً شرعياً. ففرق بين أنّ تقول: كلّ ما هو دخيل في فعلية الحكم ناشئ من تقييد شرعي، فيرد الإشكال، وبين أنّ تقول: المقدمات الوجوبية التي نبحث عنها دخيلة في الفعلية. فلنا جنس وهو الدخالة في الفعلية، ولنا فصل، وهو التقييد الشرعي المخرج للقيود العقلية.

فكلام المصنف عن المقدمات الوجودية، والمقدمات العقلية لا تسمى بالمقدمات الوجودية.

وهناك جواب آخر، بأن نُنكر دخالة القيود العقلية في الفعلية، بل في الفاعلية أو التنجّز - كما قال السيد الخميني في القدرة-، فلا يرد الإشكال، وتنحصر قيود الفعلية في المقدمات الشرعية.

قد يُقال: المصنف يرى القدرة دخيلة في الفاعلية فقط؛ حيث لا يرى الفعلية إلا أمرًا وهميًا. فلا يرد الإشكال عنده أيضًا.

ولكنّ الظاهر من كلمات المصنف في بحث الترتب أنّ القدرة دخيلة في الفعلية. فالجعل مقيد بهذا القيد العقليّ. فمع عدم القدرة بالمعنى الأعمّ - كما في العجز التكوينيّ - لا فعلية. وهكذا يظهر منه في غير بحث الترتب.

وأما مرّ في بحث الاضطرار بسوء الاختيار من أنّه لا ينافي الاختيار عقابًا وخطابًا فهو في فرض العجز الطارئ مع فرض وجود القدرة الحدوثية. فقال بكفاية القدرة الحدوثية في بقاء الفعلية. وليس مراده أنّه لا عبرة بالفعلية. نعم. تسقط الفاعلية؛ لأنّ القدرة شرط مقارن للفاعلية.

نعم. يعبر بأنّ الفعلية وهمية في مقابل من يراها مرحلة واقعية، فيقول: إنّها اعتبارية غير واقعية. ولا واقعية لها في غير وعاء الجعل. فالفعلية عنوان مشير إلى زمان تحقق الموضوع في الخارج. والذي استظهره المصنف من النائبي خلاف ذلك.

٢٣٧- المسؤولية تجاه القيود والمقدمات ٤ - زمان الواجب والوجوب

١٧/٤/١٤٤٢ - الخميس

وبالمقارنة بين هذين القسمين من المقدمات الوجودية نلاحظ أنّه: في مورد المقدمة الشرعية الوجوديّة قد تعلّق الأمر بالمقيّد، والمقيّد عبارة عن ذات المقيّد والتقيّد، وأنّ المقدمة المذكورة مقدّمة عقلية للتقيّد، بينما نجد أنّ المقدمة العقلية الوجوديّة هي مقدمة لذات الفعل.

والكلام تارةً يقع في تحديد مسؤولية المكلف تجاه هذه الأقسام من المقدمات، وأخرى في تحديد الضابط الذي يسير عليه المولى في جعل المقدمة [٢٤٦] من هذا القسم أو ذاك.

أمّا تحديد مسؤولية المكلف تجاه المقدمات فحاصله: أنّ الوجوب وكذلك كلّ طلبٍ لا يكون محرّكاً نحو المقدمات الوجوديّة، ولا مديناً للمكلف بها؛ لأنّه لا يوجد إلّا بعد تحقّقها فكيف يكون باعثاً على إيجادها؟ وإنّما يكون محرّكاً نحو المقدمات الوجودية بكلا قسميها؛ لأنّه فعليّ قبل وجودها، فيحرّك لا محالة نحو إيجادها تبعاً لتحريكه نحو متعلقه، بمعنى أنّ المكلف مسؤول عقلاً من قبل ذلك التكليف عن إيجاد تلك المقدمات. وهذا التحريك يبدأ من حين فعلية التكليف المجعول، فقبل أن يصبح التكليف فعلياً لا محرّكية له نحو المقدمات تبعاً لعدم محرّكيّته نحو متعلقه؛ لأنّ المحرّكية من شؤون الفعلية.

وإذا اتفق أنّ قيدًا ما كان مقدّمةً وجوبيةً ووجوديةً معًا امتنع تحريك التكليف نحوه؛ لتفرّعه على وجوده، وإلّا يكون محرّكًا - بعد وجود ذلك القيد - نحو التقيد وإيقاع الفعل مقيدًا به.

وأما تحديد الضابط الذي يسير عليه المولى فهو: أنّ كلّ ما كان من شروط الاتّصاف في مرحلة الملاك فيأخذه قيدًا للوجوب؛ لا للواجب، فيصبح مقدّمةً وجوبية. والوجه في ذلك واضح؛ لأنّه لما كان شرطًا في الاتّصاف فلا يهتمّ المولى بتحصيله، بينما لو جعله قيدًا للواجب وكان الوجوب فعليًا قبله لأصبح مقدّمةً وجودية، ولكان التكليف محرّكًا نحو تحصيله، فيتعيّن جعله مقدّمةً وجوبية.

وأما ما كان من شروط الترتّب فهو على نحوين:

أحدهما: أن يكون اختياريًا للمكلف، وفي هذه الحالة يأخذه المولى قيدًا للواجب؛ لأنّه يهتمّ بتحصيله.

والآخر: أن يكون غير اختياري، وفي هذه الحالة يتعيّن أخذه قيدًا [٢٤٧] للوجوب إضافةً إلى أخذه قيدًا للواجب. ولا يمكن الاقتصار على تقييد الواجب به، إذ مع الاقتصار كذلك يكون التكليف محرّكًا نحوه، ومدنيًا للمكلف به، وهو غير معقول؛ لعدم كونه اختياريًا.

وبهذا يتّضح أنّ الضابط في جعل شيء قيدًا للوجوب أحد أمرين: إمّا كونه شرط الاتّصاف، وإمّا كونه شرط الترتّب مع عدم كونه مقدورًا. [٢٤٨]

القيود المتأخّرة زماناً عن المقيد

القيد - سواء كان قيداً للحكم المجعول، أو للواجب الذي تعلّق به الحكم - قد يكون سابقاً زماناً على المقيد به، وقد يكون مقارناً:

فالقيد المتقدم للحكم من قبيل هلال شهر رمضان الذي هو قيد لوجوب الصيام، مع أنّ هذا الوجوب يبدأ عند طلوع الفجر.

والقيد المقارن للحكم من قبيل الزوال بالنسبة إلى الصلاة.

والقيد المتقدم للواجب من قبيل الوضوء، بناءً على كون الصلاة مقيدة بالوضوء لا بحالة مسببة عنه مستمرة.

والقيد المقارن له من قبيل الاستقبال بالنسبة إلى الصلاة.

وقد افترض في الفقه أحياناً كون القيد متأخراً زماناً عن المقيد،

ومثاله في قيود الحكم: قيديّة الإجازة لنفوذ عقد الفضولي - بناءً على القول بالكشف -.

ومثاله في قيود الواجب: غسل المستحاضة في الليل الدخيل في صحة صيام النهار المتقدّم، على قول بعض الفقهاء.

ومن هنا وقع البحث في إمكان الشرط المتأخّر وعدمه. ومنشأ الاستشكال هو: أنّ الشرط والقيد بمثابة العلة أو جزء العلة للمشروط والمقيد، ولا يعقل

أن تتأخّر العلة أو شيء من أجزائها زمانًا عن المعلول، وإلا يلزم تأثير المعدوم في الموجود؛ لأنّ المتأخّر معدوم في الزمان السابق، فكيف يؤثّر في وقتٍ سابقٍ على وجوده؟^١

المطلب الثاني: ثمرة الفرق بين المقدمات الوجودية الشرعيّة والعقليّة

أفاد المصنف أنّ المقدمات التي تكون قيودًا للواجب، وهي شرعيّة - حيث تصدّي الشارع لتقييد الواجب بهذا القيد-، يكون المأمور به هو المقيّد بها، أي: هو المأمور به مع التقيّد. والقيد ليس داخلًا في المأمور به بل خارج. ومن هنا فرقوا بين الأجزاء وبين الشروط أنّ الأجزاء ينسبط عليها الوجوب الضمنيّ، بخلاف الشروط؛ فإنّها خارجة عن مصبّ الأمر. فالشرط داخل تقيّدًا خارج قيدًا.

غايته أنّ التقيّد من قبيل المعاني الحرفية، ولا يتحقق إلا بتحقيق المقيّد والقيد. فيكون إيجاد القيد مقدمة عقلية لإيجاد التقيّد. ومن هنا صح أن يُقال إنّ مثل الوضوء والاستقبال ليس مأمورًا به، بل هو مقدمة لتقيّد الصلاة بها. فتسمية الوضوء والاستقبال والطمأنينة بالمقدمة الشرعيّة ليس من جهة تعلّق الأمر بها، بل من جهة أنّ الشارع جعلها قيودًا للمأمور به.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٤٥-٢٤٨

وهذا بخلاف المقدمة الوجودية العقلية؛ حيث لم يأخذها الشارع في الواجب. وإنما المأمور به هو ذات الحج من غير تقيّد بطي المسافة. فالمقدمة العقلية لا تصلح لكونها منشأ لوجوب التقيّد. بل المأمور به ذات الحج.

المطلب الثالث: مسؤولية المكلف تجاه القيود

تارة يُراد تحديد مسؤولية المكلف تجاه شرط الوجوب وشرط الواجب والمقدمة العقلية للواجب، وأخرى يُراد تحديد الضابطة التي يسير عليها المولى لجعل القيد تارة للوجوب وأخرى للواجب.

أما مسؤولية المكلف تجاه القيود فواضحة؛ حيث إنّ مقدمات الوجوب لا يجب على المكلف تحصيلها؛ لأنّ فعلية الحكم متوقفة عليها، وقبلها لا فعلية فلا محرّكية. فقبل الشروط لا وجوب فلا محرّكية. ولهذا قالوا: الوجوب لا يحرك ولا يدعو نحو مقدماته الوجوبية. فهي مأخوذة على نحو الوجود الاتفاقي. وهذا بخلاف مقدمات الواجب؛ فإنّها غير دخيلة في فعلية الوجوب. ومتى كان الوجوب فعلياً دعا نحو إيجاد متعلقه. وما دعا نحو إيجاد المتعلق دعا نحو إيجاد قيود المتعلق. فالوجوب يحرك نحو القيود أيضاً، سواء كان القيد شرعياً أم عقلياً.

ثم إذا كان القيد قيداً للوجوب والواجب، أيجب التحرك نحوه؟ متى فرض القيد قيداً للوجوب لم يكن تكليف قبله. ومع عدم الفعلية لا معنى للمحرّكية نحو إيجاده؛ لأنّ المحرّكية من شؤون الفعلية.

وإنّما السؤال هنا هو كيفية كون القيد قيدًا في الوجوب والواجب معًا؟ إذ قيد الوجوب يقتضي كونه دخيلًا في الاتصاف، وقيد الواجب يقتضي عدم كونه دخيلًا في الاتصاف.

والجواب أنّ المصنف لا يرى جميع قيود الوجوب دخيلة في الاتصاف، بل يرى قيود الوجوب على قسمين: فهناك قيود وجوب دخيلة في الاتصاف وقيود غير دخيلة، فشأنها أن تكون قيودًا للواجب، إلا أنّها قيود غير اختيارية، فلا يمكن للمولى أن يأخذها قيدًا للواجب، وإلا لوجب على المكلف تحصيلها. فيجعل القيد غير الاختياري قيدًا في الوجوب. فلا يجب تحصيله من جهة، والمهم في الواجب تقيّد المأمور به بهذا القيد من جهة أخرى. فيقول المولى: يجب عليك تقيّد المأمور به بهذا القيد. والتقيّد ممكن.

فإذا كان الزوال من شروط الاستيفاء لا الوجوب، لم يكن للمولى أن يقول: «صلّ» لا بشرط من جهة الزوال بحيث يكون قيدًا في الواجب؛ لأنّ المكلف لا يمكنه إيجاد الشرط غير الاختياري. فيجعل الزوال قيدًا من قيود الوجوب لئلا يجب تحصيله. وشرطيّة الزوال في الترتب غاية ما تقتضيه تقيّد الصلاة بكونها بين الزوال والغروب. ويمكن للمكلف إيجاد هذه الصلاة. فشرط الاتصاف ملحوظ بنحو التقيّد.

ومن هنا يندفع الإشكال؛ لأنّ مصبّ الإشكال أنّ القيد لا يمكن أن يكون دخيلًا في الاتصاف وغير دخيل فيه. والجواب أنّ هذا الصنف لا يكون

دخيلاً في الاتصاف. وإنما المولى يجعله قيداً في الوجوب لأنه قيد غير اختياريّ. ولا يمكن للمكلف أن يحصله.

وذهب جمع من الأعلام إلى أنه لا دليل على وجوب تحصيل مقدمات الواجب مطلقاً. فيمكن أن تكون مقدمة الواجب مأخوذة بلحاظ وجودها الاتفاقيّ، كما يُمكن أن تكون مأخوذة بنحو الوجود الذي يُبعث المكلف نحو تحقيقه. وهذا هو الذي صار مبرراً لمثل الشيخ الأعظم في إرجاع جميع القيود إلى قيود الواجب. مع أن بعض قيود الواجب غير اختياريّ. وبعضها اختياريّ ولكنّ الملحوظ وجودها الاتفاقيّ. فيقول الشارع: الحجّ المتقيّد بوجود الاستطاعة اتفاقاً تعلّق به الوجوب. فلا يُشترط أن تكون جميع المقدمات اختياريةً ويُبعث المكلف نحو إيجادها. بل المهم عند المولى التقيّد.

ولا أقلّ في القيود مضمونة الحصول - كالزوال وأوّل الشهر - لا يلزم أخذها شرطاً في الوجوب والواجب. بل المطلوب هو التقيّد، والتقيّد مضمون الحصول.

المطلب الرابع: ضابطة شرط الوجوب وشرط الواجب

في شرط الوجوب أحد ملاكين:

الأوّل: كونه شرط اتصاف، فشرط الاتصاف تنعكس في عالم الجعل كقيود للوجوب؛ لأنّها لا ملاك قبلها فلا معنى للفعالية.

الثاني: كونه شرطاً غير اختياريّ. فكلّ شرط غير اختياريّ لا بد من أخذه قيداً في الوجوب، وإلا لوجب على المكلف تحصيله؛ لأنّ هناك مسؤولية تجاه قيود الواجب.

أمّا قيود الواجب فهي ما كانت دخيلة في ترتب الملاك سواء كانت اختيارية أم لا. غايته أنّها إنّ كانت غير اختيارية كانت شروطاً للوجوب أيضاً وأخذت قيّد الفعل بها.

زمان الواجب والوجوب:

الشرط المتأخر:

القيد لا يخلو من أنّ يكون قيداً للوجوب ومن أنّ يكون للواجب، وعلى كلّ حال إمّا أنّ يكون القيد متقدماً وإمّا أنّ يكون مقارناً وإمّا أنّ يكون متأخراً. فالصور ستة. ومثّل المصنف لها جميعاً.

وقد استشكل الشرط المتأخر بأنّ المعلول يتوقف على اجتماع أجزاء علته - وهي المقتضي والشرط وعدم المانع-، ويستحيل تحققه من دون اجتماعها. ومقتضى ذلك عدم معقولية الشرط المتأخر؛ لأنّ مقتضى القول به تحقق المعلول في زمان عدم وجود شرط. فإمّا أنّ تفترضوا أنّ المعلول تحقّق دون اجتماع أجزاء علته، فهو خلف قانون العلية. وإمّا أنّ تفترضوا أنّ أجزاء العلة قد اجتمعت، فيلزم تأثير المعدوم في الموجود؛ لأنّ الشرط معدوم في الزمان الذي يُفرض وجود المعلول فيه.

والآخوند وسّع المشكلة إلى الشرط المتقدم أيضاً؛ لأنه إنْ فُرض استمراره إلى زمان المعلول، صار مقارناً. وإنْ فُرض تأثيره بلحاظ كونه متقدماً فيلزم حصل المعلول دون حصول أجزاء العلة، أو تأثير المعدوم في الموجود. فالإشكال غير مختص بالشرط المتأخر.

لاحظ جواب السيد الخوئي.^١

قوله: «مسؤول عقلاً»:

مقدمة الواجب واجبة عقلاً، ولكن أهى واجبة شرعاً؟ أم لا؟ محلّ خلاف.

قوله: «مع أنّ هذا الوجوب يبدأ عند طلوع الفجر»:

هناك مسلك آخر يقول: وجوب الصوم فعلي من حين هلال شهر رمضان، والفجر قيد في الواجب. والمصنف لا يختار هذا بل يقول: الفجر غير اختياري، وغير الاختياري لا يكون قيداً للواجب.

قوله: «بناءً على كون الصلاة» إلى آخره:

تارة يراد بالوضوء السبب -وهو الغسلتان والمسحتان-، وأخرى يُراد به المسبب -وهو الحالة التي تحصل للإنسان بعد الغسلتين والمسحتين-.

^١ المحاضرات: ج ٢: ص ١٣٥

فإن لاحظنا السبب كان شرطاً متقدماً على الواجب، وإن لاحظنا المسبب كان مقارناً كالطمأنينة والاستقبال.

قوله: «ومثاله في قيود الحكم»:

إن قلنا إن الإجازة ناقلة ترتبت آثار العقد من حين الإجازة. فتكون الإجازة من قبيل الشرط المقارن لنفوذ العقد.

وإن قلنا إن الإجازة كاشفة ترتبت آثار العقد من حين العقد. فتكون الإجازة من قبيل الشرط المتأخر لنفوذ العقد.

وهكذا وجوب الحجّ مشروط ببقاء الاستطاعة إلى آخر المناسك. فإذا ارتفعت القدرة في الأثناء كان ذلك كاشفاً عن عدم وجوب الحجّ من الأول. فوجوب الحج في ظرفه المتقدم مشروط بثبوت القدرة في الزمان المتأخر.

ومثاله في الواجب عمل المستحاضة إن بنينا على شرطية صوم المستحاضة الغسل في الليلة اللاحقة. فلكي يتحقق الصوم لا بدّ من تقيّد الصوم بالغسل في الليلة اللاحقة. فيكون شرطاً في الواجب.

قوله: «في صحة صيام»:

الصحيح حذف "الصحة"؛ لأنه لا يكون حينئذٍ قيداً في الواجب، بل في الحكم بالصحة.

وقد أجيب على هذا البرهان: أمّا فيما يتعلّق بالشرط المتأخّر للواجب فبأنّ كون شيء قيدًا للواجب مرجعه إلى تخصيص الفعل بخصّة خاصّة، وليس [٢٤٩] القيد علّة أو جزء العلّة للفعل، والتخصيص كما يمكن أن يكون بإضافته إلى أمرٍ مقارنٍ أو متقدّمٍ، كذلك يمكن أن يكون بأمرٍ متأخّرٍ.

وأمّا فيما يتعلّق بالشرط المتأخّر للحكم فبأنّ الحكم: تارة يراد به الجعل، وأخرى يراد به المفعول. أمّا الجعل فهو منوط بقيود الحكم بوجودها التقديري اللحاظي، لا بوجودها الخارجي - كما تقدّم - ووجودها اللحاظي مقارن للجعل. وأمّا المفعول فهو وإن كان منوطًا بالوجود الخارجي لقيود الحكم ولكنّه مجرد افتراض، وليس وجودًا حقيقيًا خارجيًا، فلا محذور في إناطته بأمرٍ متأخّر. والتحقيق أنّ هذا الجواب وحده ليس كافيًا؛ وذلك لأنّ كون شرط قيدًا للحكم والوجوب أو للواجب ليس جزافيًا، وإنّما هو تابع للضابط المتقدّم، وحاصله: أنّ ما كان دخليًا وشرطيًا في اتّصاف الفعل بكونه ذا مصلحة يؤخذ قيدًا للوجوب، وما كان دخليًا وشرطيًا في ترتّب المصلحة على الفعل يؤخذ قيدًا للواجب.

والجواب المذكور إنّما نظر إلى دخل الشرط بحسب عالم الجعل في تخصيص الواجب، أو في الوجوب المفعول، وأغفل ما يكشف عنه ذلك من دخل قيد

الواجب في ترتب المصلحة ووجودها، ودخل قيد الوجوب في اتّصاف الفعل بكونه ذا مصلحة، وترتب المصلحة أمر تكويني، واتّصاف الفعل بكونه ذا مصلحة أمر تكويني أيضاً، فكيف يعقل أن يكون الأمر المتأخّر - كغسل المستحاضة في ليلة الأحد - مؤثّراً في ترتب المصلحة على الصوم في نهار السبت السابق إذا اخذ قيّداً للواجب؟ وكيف يعقل أن يكون الأمر المتأخّر - كالغسل المذكور - مؤثّراً في [٢٥٠] اتّصاف الصوم في يوم السبت بكونه ذا مصلحة إذا اخذ قيّداً للوجوب؟

ومن هنا قد يقال باستحالة الشرط المتأخّر، ويلتزم بتأويل الموارد التي تُوهم ذلك بتحويل الشرطية من أمرٍ متأخّرٍ إلى أمرٍ مقارن، فيقال مثلاً: إنّ الشرط في نفوذ عقد الفضولي على الكشف ليس هو الإجازة المتأخّرة، بل كون العقد ملحقاً بالإجازة. والشرط في صوم المستحاضة يوم السبت كونه ملحقاً بالغسل، وهذه صفة فعلية قائمة بالأمر المتقدم.

وثمرة البحث في الشرط المتأخّر - إمكاناً وامتناعاً - تظهر من ناحية في إمكان الواجب المعلق وامتناعه، فقد تقدم في الحلقة السابقة أنّ إمكان الواجب المعلق يرتبط بإمكان الشرط المتأخّر.

وتظهر من ناحية أخرى فيما إذا دلّ الدليل على شرطية شيء، كرضا المالك الذي دلّ الدليل على شرطية في نفوذ البيع وتردّد الأمر بين كونه شرطاً متقدماً أو متأخّراً، فإنّه على القول بامتناع الشرط المتأخّر يتعيّن الالتزام بكونه

شرطاً مقارناً، فيقال في المثال بصحة عقد الفضولي على نحو النقل؛ لأنّ الحمل على الشرط المتأخّر إن كان بالمعنى الحقيقي للشرط المتأخّر فهو غير معقول، وإن كان بالتأويل فهو خلاف ظاهر الدليل؛ لأنّ ظاهره شرطية نفس الرضا، لا كون العقد ملحقاً به. وأمّا على الثاني فلا بدّ من اتّباع ما يقتضيه ظاهر الأدلّة أيّ شيء كان.^١

كان الكلام في الشرط المتأخّر وإمكانه. ووصلنا إلى جواب السيد الخوئي عن إشكال استحالته:

جواب إشكال الشرط المتأخّر:

الشرط المتأخّر تارة يكون بلحاظ متعلق الوجوب - وهو الواجب - وأخرى بلحاظ التكليف. وبلحاظ التكليف تارة بالنسبة إلى الجعل، وأخرى بالنسبة إلى المجهول. فلا بدّ من بحث الشرط المتأخّر في هذه الشقوق - كما ذكر السيد الخوئي -:

أمّا الشرط المتأخّر في الواجب - كشرطيّة صوم المستحاضة بالغسل في الليلة اللاحقة - فدخالته في الواجب ليست على نحو التأثير والعلّة حتى يرد الإشكال المذكور. بل دخالته من باب التخصيص. وفرق بين التخصيص وبين التأثير والعلّة.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٤٨ - ٢٥٠

فالمأمور به - كالحجّ والزكاة - طبيعة تارة تُلاحظ مع القيد وأخرى بلا قيد. والقيد يضيّق الطبيعة ودائرة الانطباق؛ لما ذكرنا من أنّ شرط الواجب من قيود المراد لا قيود الإرادة. ومرجع تقييد المراد إلى تخصيصه. فتارة يكون المراد مطلقاً وأخرى مخصّصاً. فمرجع شرط الواجب إلى انصباب الوجوب على الحصّة - أي: المقيّد مع التقييد -.

ولا فرق في التخصيص والتقييد بين أنّ يكون ناشئاً من إضافته إلى شرط متقدم وبين مقارن وبين متأخّر؛ فإنّ الملحوظ هو المقيّد مع التقييد. فتارة يقول المتكلم: «أريد الزيارة المقيّدة بالإخبار قبل يوم» ومرجعه إلى إرادة الزيارة وإرادة التقيّد.

وأخرى يقول: «أريد الزيارة المقيّدة بإظهار المحبة عند الزيارة» ومرجعه إلى إرادة الزيارة وإرادة التقيّد.

وثالثة يقول: «أريد الزيارة المقيّدة بالمدح بعد ذلك»، ومرجعه إلى إرادة الزيارة وإرادة التقيّد.

ومرجع كلّ هذا إلى إرادة الحصّة. ولا علاقة له بالعلية والتأثير حتى يُقال ما قيل.

فلا محلّ للإشكال في قيود الواجب البتّة.

وأما الشرط المتأخّر في جعل التكليف فلا يأتي الجواب المتقدم من رجوع التقييد إلى تخصيص المراد. فيقال: ما هو دخیل في جعل شروط التكليف

بوجودها اللحظي التصوري، لا الوجود الخارجي. فهذه الشروط - التي هي شروط للإرادة - مقارنة دائماً للجعل. ومن هنا قلنا بإمكان الوجوب المشروط. وأما الشرط المتأخر في فعلية التكليف فلا يأتي فيه شيء من الجوابين المتقدمين. فكيف يُجاب عنه؟ يُقال: هذا خلط بين قوانين عالم التكوين وقوانين عالم الاعتبار. فإن كان الكلام عن أمر تكويني لم يُعقل تحققه قبل شرطه. أما الفعلية فاعتبار عقلائي، وبيد العقلاء. فيمكن أن يعتبروا الشيء قبل أن يتحقق الشرط.

فالمرتکز يرى: متى صدر عقد فضولي، وصدرت الإجازة بعد ذلك، تحقق العقد ونفذت آثاره من حين إجراء العقد الفضولي. فالدخيل في اعتبارنا والحكم بالصحة الفعلية صدور الإجازة المتأخرة. ولولاه لما أمكن الحكم. فلا يوجد محذور عقلي.

إيراد على الجواب:

هذا الجواب غير كافٍ؛ لأننا إذا لاحظنا الشرط المتأخر بلحاظ قيديته للواجب أو الوجوب فهو صحيح. ولكن المشكلة أعمق من هذا، وهو ما وراء الجعل من الملاكات؛ فإننا ذكرنا أن قيود الواجب عبارة عن تلك القيود الدخيلة في ترتب الملاك واستيفائه. وبدونها لا استيفاء للملاك. وقيود الوجوب دخيلة في اتصاف الفعل بالمصلحة بحيث لولاه لما اتصف بالمصلحة. ومن الواضح أن الترتب والاتصاف من الأمور التكوينية الحقيقية، لا الاعتبارية.

فإذا لاحظنا حيثة الملاك فهي أمور واقعية وليست من مقولة الاعتبار. فيرجع الإشكال:

كيف يكون الشيء المتأخر دخیلاً في استيفاء المنفعة؟ مع أنه لا وجود له حين استيفاء المنفعة. ولو كان شرطاً لما أمكن استيفاء المنفعة قبل تحققه. وكيف يكون الشيء المتأخر دخیلاً في الاتصاف بالملاك؟ مع أنه لا ملاك في الفعل إلا بعد وجود الشرط.

والأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في المتعلقات. وقيود الواجب دخيلة في استيفاء الملاك.

حاول المصنف في تقريراته علاج المشكلة بلحاظ عالم المبادئ.^١ ونحن ركّزنا في كلام السيد الخوئي أنّ الاعتبار بيد المعتبر، وهو خاضع لمصالح عقلائية عامة. فتارة يرى تقيّد الفعل بأمر متأخر أو متقدم دخیلاً، وهو اعتبار عقلائي. وليس جميع الموارد من المصالح والمفاسد الواقعية والتكوينية، بل لنا مصالح ومفاسد نظامية. والمرتكزات العقلائية - قبل الشارع - ترى تقيّد الفعل بشيء ولو بإضافته إلى متقدم أو خارج يقتضي اعتبار شيء في غير زمان الشرط. فالمرتكزات تقول: اعتبارنا للصحة الفعلية لعقد الفضوليّ من حين صدوره ذا مصحلة، وإن صدرت الإجازة بعد ذلك. وصدور الإجازة اللاحقة

^١ المباحث: ج ٢: ص ٣٥٢

البحوث: ج ٢: ص ٣٦١

يقتضي مصلحة في الاعتبار، ولا دليل على لزوم اتحاد زمان الاعتبار وزمان الشرط. وهذه اعتبارات عقلائية لا ترجع إلى مصالح ومفاسد تكوينية. وهذا بعد الأخذ والردّ هو ما أراده المصنف في التقارير. وإلا لورد إشكاله على الأمثلة العرفية التي ذكرناها. فالملاحظ مصالح عقلائية لا تكوينية. ولهذا لا ينيطون الحكم التكليفي بالشرط المتأخر؛ لأنّه لا معنى للقول بجواز خروج المرأة من البيت إذا تعقّبت الإجازة؛ لأنّ الهدف من الحكم التكليفي البعث والزجر، ولا معنى لإناطة البعث والزجر بالتأخر.

فيمكن إعطاء صيغة تعميقية لكلام السيد الخوئي لدفع هذه المشكلة. ثم إنّ قلنا باستحالة الشرط المتأخر لا بد من تأويل ما ورد على ذلك في الشريعة - كما ذكر الشيخ والآخوند-، فالشرط هو اللّحوق والتعقّب. فالسبب متصف بتعقّبه بالأحد في حينه، وإنّ كان المتعقّب متأخراً. فنفوذ عقد الفضولي مشروط بلحوظ الإجازة وتعقّبها. واللّحوق والتعقّب حاصلان من حين العقد. غاية الأمر أنّنا لا نعلم بهذه الصفة من حين العقد الموصوف بها. وما هو شرط للصوم ليس الغسل في الليلة اللاحقة، بل تعقّب الصوم بالغسل. والتعقّب شرط مقارن.

ثمة إمكان الشرط المتأخر:

هنا ثمرتان، إحداها إمكان الواجب المعلق، وهو ما كان الوجوب فيه فعلياً والواجب استقباليّاً، كما إذا وجب الصوم من حين هلال شهر رمضان. غايته أنّ الصوم مشروط بطلوع الفجر. فطلوع الفجر قيد في الواجب لا في

الوجوب. وكما إذا وجب الحج من حين الاستطاعة والواجب استقباليّ مشروط بمجيء يوم عرفة. وهذا مبني على الشرط المتأخّر.

فإنّ أنكرنا الشرط المتأخّر لم يمكن القول بالواجب المعلق. وقد بحث هذا المطلب في الحلقة السابقة.

ولهم بحث في أنّ الواجب المعلق هو كلّ واجب كان مشروطاً بأمر متأخر غير اختياريّ؟ أم خصوص ما كان الشرط زماناً؟ اصطلاحهم مبني على ما كان مشروطاً بالزمان.

ثم هناك بحث آخر، القيد غير الاختياريّ إمّا أن يكون قيداً في الواجب فقط، فلا يمكن تحصيله، فلا بد من كونه قيداً في الوجوب والواجب. فترجع المشكلة إلى الشرط المتأخّر في الوجوب.

ولو قصرنا النظر على الواجب لكان طلوع الفجر مقارناً للصوم. فمن بنى المطلب على الشرط المتأخّر لا بدّ له من الالتزام بكون الزمان قيداً في الوجوب والواجب.

فلما كان القيد غير الاختياري لا بدّ له من رجوعه إلى الوجوب، والمفروض أنّ الوجوب فعليّ، تأتي مشكلة الشرط المتأخّر.

وإنّ قلنا إنّ القيود غير الاختيارية لا ترجع إلى الوجوب فلا تأتي مشكلة الشرط المتأخّر؛ لأنّه بلحاظ الوجوب مطلق، وبلحاظ الواجب مقارن.

قوله: «مجرّد افتراض»:

أي: اعتبار قانوني، لا أدبي. وهذا ما يعبر عنه المصنف بالوهمي في بعض كلماته. فمقصوده بالوهمي الاعتباري.

٢٣٩- زمان الواجب وزمان الوجوب ٣

١٤٤٢/٤/٢٠ - الأحد

زمان الوجوب والواجب

لا شكّ في أنّ زمان الوجوب لا يمكن أن يتقدم بكامله على زمان الواجب. ولكن وقع الكلام في أنّه هل يمكن أن يبدأ قبله؟ أو لا؟ ومثاله: أنّ يفترض أنّ وجوب صيام شهر رمضان يبدأ من حين طلوع هلاله، غير أنّ زمان الواجب يبدأ بعد ذلك عند طلوع الفجر.

وقد ذهب جملة من الأصوليين - كصاحب الفصول - إلى إمكان ذلك، وتسمي هذا النحو من الوجوب بالمعلّق؛ تمييزاً له عن الوجوب المشروط. فكلّ منهما ليس ناجزاً بتمام المعنى، غير أنّ ذلك في المشروط ينشأ من إناطة الوجوب بشرط، وفي المعلق من عدم مجيء زمان الواجب.

فإن قيل: إذا كان زمان الواجب متأخراً ولا يبدأ إلا عند طلوع الفجر، فما الداعي للمولى إلى جعل الوجوب يبدأ من حين طلوع الهلال ما دام وجوباً معطّلاً عن الامتثال. أوليس ذلك لغواً؟

كان الجواب: أنّ فعلية الوجوب تابعة لفعلية الملاك، أي لا تصاف الفعل بكونه ذا مصلحة، فمتى اتّصف الفعل بذلك استحقّ الوجوب الفعلي. فإذا افترضنا أنّ طلوع الفجر ليس من شروط الاتّصاف بل من شروط الترتب،

وَأَنَّ مَا هُوَ مِنْ شُرُوطِ الْإِتِّصَافِ طُلُوعُ هِلَالِ الشَّهْرِ فَقَطْ، فَهَذَا يَعْنِي أَنَّ حِينَ طُلُوعِ الْهِلَالِ يَتَّصِفُ صَوْمُ النَّهَارِ بِكَوْنِهِ ذَا مَصْلَحَةٍ، فَيَكُونُ الْوَجُوبُ فَعْلِيًّا وَإِنْ كَانَ زَمَانُ الْوَاجِبِ مَرهُونًا بِطُلُوعِ الْفَجْرِ؛ لِأَنَّ طُلُوعَ الْفَجْرِ دَخِيلٌ فِي تَرْتِّبِ الْمَصْلَحَةِ. وَلِفَعْلِيَّةِ [٢٥٢] الْوَجُوبِ عِنْدَ طُلُوعِ الْهِلَالِ آثَارُ عَمَلِيَّةٍ عَلَى الرَّغْمِ مِنْ عَدَمِ إِمْكَانِ امْتِثَالِهِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ مِنْ حِينَ يَصْبَحُ فَعْلِيًّا تَبْدَأُ مُحَرِّكَتُهُ نَحْوَ الْمَقْدَمَاتِ، وَتَبْدَأُ مَسْئُولِيَّةُ الْمَكْلَّفِ عَنْ تَهْيِئَةِ مَقْدَمَاتِ الْوَاجِبِ.

وَقَدْ اعْتَرَضَ عَلَى امْكَانِ الْوَاجِبِ الْمَعْلُوقِ بِاعْتِرَاضِينَ:

الأول: أَنَّ الْوَجُوبَ حَقِيقَتَهُ الْبَعْثُ وَالتَّحْرِيكُ نَحْوَ مُتَعَلِّقِهِ، وَلَكِنْ لَا بِمَعْنَى الْبَعْثِ الْفَعْلِيِّ، وَإِلَّا لَكَانَ الْإِنْبِعَاثُ وَالْإِمْتِثَالُ مُلَازِمًا لَهُ؛ لِأَنَّ الْبَعْثَ مُلَازِمٌ لِلْإِنْبِعَاثِ، بَلْ بِمَعْنَى الْبَعْثِ الشَّأْنِيِّ، أَيْ أَنَّ حُكْمَ قَابِلٍ لِلْبَاعْثِيَّةِ، وَقَابِلِيَّةِ الْبَعْثِ تَلَازِمٌ قَابِلِيَّةِ الْإِنْبِعَاثِ، فَحَيْثُ لَا قَابِلِيَّةَ لِلْإِنْبِعَاثِ، لَا قَابِلِيَّةَ لِلْبَعْثِ، فَلَا وَجُوبَ.

وَمِنْ الْوَاضِحِ أَنَّ فِي الْفَتْرَةِ السَّابِقَةِ عَلَى زَمَانِ الْوَاجِبِ لَا قَابِلِيَّةَ لِلْإِنْبِعَاثِ، فَلَا بَعْثَ شَأْنِيٍّ، وَبِالتَّالِيِ لَا وَجُوبَ.^١

زَمَانُ الْوَجُوبِ وَالْوَاجِبِ

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٥١-٢٥٢

هذا العنوان كأكثر العناوين السابقة ليس متعارفًا بين الأصوليين، وإنما يعنونون البحث بالواجب المعلق أو الوجوب المعلق.

بيانه أنا إذا نسبنا زمان الوجوب إلى زمان الواجب فهناك عدة محتملات ثبوتية:

إمّا أن يكون زمان أحدهما متقدمًا على الآخر وإمّا أن يكونا متقارنين، وعلى الأول إمّا أن يكون المتقدم زمان الواجب وإمّا أن يكون زمان الوجوب، وعلى كلّ حال، إمّا أن يدعى اقترانهما بقاءً وإمّا أن لا يدعى ذلك. فتارة يكون زمان الواجب متقدمًا بتمامه على زمان الوجوب وأخرى يكون زمان الوجوب متقدمًا بتمامه على زمان الواجب. وتارة يكون زمان الواجب متقدمًا ببعضه على زمان الوجوب، وأخرى يكون زمان الوجوب متقدمًا ببعضه على زمان الواجب.

هذا في مبدأ الزمانين، وهكذا في منتهاهما. وفي قبال الاختلاف في المبدأ والمنتهى هو التقارن.

فهناك احتمالات ثبوتية عديدة، ولكنّ جميع هذه المحتملات ما عدا احتمالين باطل؛ لأنّ فرض تقدم زمان الواجب على الوجوب بعضًا - فضلًا عن التقدّم كلاً - غير معقول؛ لأنّه لا واجب بلا وجوب.

إنّما وقع البحث في صورة من هذه الصور. فبعد الاتفاق على أنّ الحالة المتعارفة حلول زمان الوجوب مع حلول زمان الواجب، وانتهاء زمان الوجوب مع انتهاء زمان الواجب، وقع البحث في صورة تقدم زمان الوجوب على زمان

الواجب؛ لاشتراطه بزمان متأخّر عن زمان الوجوب، بحيث لو جيء بالفعل لما كان إتياناً بالواجب. كما إذا بنينا على أنّ وجوب صوم شهر رمضان منوط بهلال شهر رمضان، ولكنّ الصوم -وهو الواجب- منوط بطلوع الفجر. فقبل الفجر بعدُ لم يحلّ زمان الواجب. أو بنينا على أنّ وجوب الحجّ منوط بالاستطاعة، ولكنّ زمان الواجب يوم عرفة. أفهذه الصورة معقولة؟

فقال بإمكانها مثل صاحب الفصول. وسمّي بالوجوب المعلق تمييزاً عن الوجوب المشروط. وقال بعدم إمكانها جمع، فقالوا إنّ كلّ قيد يُفرض للواجب هو قيد للوجوب. ولا معنى للقول بفعلية وجوب الصوم واستقباليّة الواجب.

والفرق بين الوجوب المشروط بمجيء زمان الواجب - كوجوب الصوم المشروط بطلوع الفجر - وبين الواجب المعلق أنّ فعليّة الوجوب مقارنة لزمان الواجب على الأوّل، وفعليّة الوجوب سابقة على زمان الواجب على الثاني؛ لأنّ مجيء زمان الواجب ليس قيداً في الوجوب. غايته أنّ القيد للواجب.

ثم إنّ الشيخ الأعظم أنكر الوجوب أو الواجب المعلق، وآمن بالواجب المشروط. فهل هناك فرق بين مدّعى الشيخ وبين مدّعى صاحب الفصول؟ حيث قال صاحب الفصول بأنّ الوجوب مطلق وغير مشروط، والشيخ أيضاً أنكر الوجوب المشروط.

تحليل المطلب يقضي بأنّه لا فرق حقيقياً بين الواجب المشروط وبين الواجب المعلق. فالصوم المقيّد بطلوع الفجر بنحو يكون طلوع الفجر قيداً في الواجب لا في الوجوب ليس من الوجوب المشروط. ويعبر عنه الشيخ الأعظم بالواجب

المشروط، ويعبّر عنه صاحب الفصول بالواجب المعلق. نعم. يختلفان من جهة السعة والضيق؛ فإنّ الشيخ أنكر الوجوب المشروط من أصله وجعل جميع القيود قيودًا للواجب، فقال بعدم إمكان تقييد الوجوب. وأمّا صاحب الفصول فلا يدّعي امتناع الوجوب المشروط، فلا يمانع من كون القيد تارة للوجوب وأخرى للواجب. فإنّ ثبت دليل أنّ الواجب مقيّد بقيد، والوجوب مطلق، كان من الواجب المعلق.

ثم المراد بالواجب المعلق أهو الواجب الاستقبالي بلحاظ أخذ قيد الزمان؟ أم هو أوسع من ذلك؟

قد يظهر من عبارة المصنف - حيث قال: «وفي المعلق عدم مجيء زمان الواجب» - أنّ "الواجب المعلق" اصطلاح أصوليّ، والمراد به ما كان الواجب مأخوذًا فيه الزمان المتأخّر، لا مطلق القيد. ففي مثالنا السابق إذا لاحظنا الوجوب لم يؤخذ فيه قيد طلوع الفجر، والواجب أُخذ فيه طلوع الفجر، فيكون من الواجب المعلق؛ لأخذ الزمان - وهو الفجر - فيه. وهكذا الحج بالنسبة إلى زمان اليوم التاسع.

ويحتمل أنّ يكون مدّعى صاحب الفصول أنّ كلّ مورد كان فيه زمان الوجوب فعليًا ولم يكن زمان الواجب لأخذ قيد الزمان أم لأخذ قيد آخر، فهو واجب معلق. فإذا أخذ الشارع قيدًا غير الزمان بنحو الوجود الاتفاقيّ الاختياريّ أو غير الاختياريّ - كما إذا قال: «تجب الصلاة الآن عند القدرة» أو «يجب

الحجّ عند الاستطاعة الاتفاقيّة»- فهو منوط بأمر غير زمنيّ لم يتحقق بعدُ. وهو واجب معلّق أيضًا.

ويظهر من عبارة صاحب الفصول هذا الاصطلاح الثاني الواسع. غايته أنّه لا بد أن يكون غير اختياريّ أو مأخوذًا بنحو الوجود الاتفاقيّ. أمّا إن أخذ القيد لا بنحو الوجود الاتفاقيّ سمّاه واجبًا منجزًا.

ويظهر من المصنف في التقريرات وفي عبارته الآتية أنّ الواجب المعلّق عامّ، يشمل المقيّد بمثل القدرة كما يشمل المقيّد بالزمان. ومن هنا قال بعضهم أنّ القدرة قيد في الواجب لا في الوجوب. فالوجوب فعليّ عند عدم القدرة وغايته أنّ الواجب استقباليّ.

اعتراضات على الواجب المعلّق

سُجِّلَت اعتراضات ثلاثة على الواجب المعلّق:

الاعتراض الأوّل: لزوم اللغويّة؛ لأنّ الغرض من الوجوب والجعل هو الامتثال. فلا معنى لوجوب لا امتثال له ولا متطلّب عمليًّا له. فما الداعي إلى جعل الوجوب وبعدُ لم يأت زمان الواجب؟ فهو جعل للوجوب في زمان لا يمكن امتثاله.

جواب الاعتراض الأوّل: هنا مقتض موجود ومانع مرتفع.

لكلّ من شروط الوجوب والواجب غرض، وليس ذلك اعتباطيًّا. ولكنّ هذا المقدار لا يحلّ المشكلة، بل لا بد من رفع المانع -وهو اللغويّة-، وهو أنّ

الوجوب إذا كان فعليًا وجب على المكلف أن يحفظ مقدمات الواجب، فلا يجوز له تعجيز نفسه، ويجب عليه طي المسافة في الحجّ. فلا تلزم اللغوّة. **الاعتراض الثاني:** ما ذكره المحقق الأصفهاني^١ من تعميق الاعتراض الأوّل. وبيانه متوقف على مقدمات:

١ - هل الوجوب متقوم بالحرّكيّة؟ أم لا؟ ذهب المحقق الأصفهانيّ وتبعه جماعة إلى أنّ قوام الوجوب بالداعويّة والبعث والحرّكيّة. ولا معنى لوجوب لا محرّكيّة له، بل هو هزل.

فحقيقة الحكم أنّ يكون لهذا الحكم الداعويّة والبعث. فلو كان هناك تكليف لا يحرك نحو متعلّقه - كما لو جعل الشارع حكمًا في مورد القطع بالخلاف - لم يمكن التصديق بالحكم؛ إذ هو صورة حكم وليس بحكم. ولذا قالوا: الحكم هو الإنشاء بداعي البعث والزجر. فما لا بعث فيه ليس بحكم.

٢ - مرادنا بالبعث والمحرّكيّة ليس المحرّكيّة الفعلية في الخارج. وإلا لزم عدم التكليف في حقّ العاصي والمتمرّد؛ لأنّه لا محرّكيّة. بل المراد المحرّكيّة الشأنيّة. ولذا قالوا إنّ حقيقة الحكم الإنشاء بداعي البعث بنحو الإمكان لا بنحو الفعلية.

^١ بحوث في الأصول: ص ٥٩

نهایة الدراية: ج ٢: ص ٧٦

٣- العلة بين البعث والانبعاث، وبين التحريك والتحريك علة التضاييف. والمتضاييفان متساويان شدة وقوة وفعلية ووجودًا. فمتى ما فُرض وجود بعث لا بدّ من وجود انبعاث. ولهذا قلنا: الحكم ليس متوقفًا على البعث الفعليّ، وإلا للزم أن يكون هناك انبعاث فعليّ.

٤- مقتضى التلازم بين المتضاييفين أنّه متى وُجد حكم وُجدت الداعوية والبعث الشأني. ولازمه الانبعاث الشأنيّ، بمعنى أنّه لا قصور في التكليف من جهة الانبعاث وإنّ أمكن القصور في الانبعاث من جهة المكلف. وبهذه المقدمات لا بد من الانبعاث، والحال أنّ الواجب المعلق لا قابلية للانبعاث فيه، فلا قابلية للبعث، فلا قابلية للتكليف. وهذا تعميق للاعتراض الأوّل، ولكنّ المصنّف لم يذكر الأوّل مع الاعتراضين الأخيرين لأنّه بصيغته لا قائل به.

قوله: «وسُمّيَ هذا النحو من الوجوب بالمعلّق»: الواجب هو المعلّق، ولكنّ اصطلاحهم جرى على التعبير بـ "الوجوب المعلّق".

٢٤٠ - زمان الواجب وزمان الوجوب ٤

١٤٤٢/٤/٢١ - الاثنين

ويرد عليه: أنّ الوجوب حقيقته في عالم الحكم أمر اعتباري، وليس متقوّمًا بالبعث الفعلي أو الشأني، وإنّما المستظهر من دليل جعل الوجوب أنّه قد جعل بداعي البعث والتحريك، والمقدار المستظهر من الدليل ليس بأزيد من أنّ المقصود من جعل الحكم إعداده لكي يكون محرّكًا شأنيًا خلال ثبوته، ولا دليل على أنّ المقصود جعله كذلك من بداية ثبوته.

الثاني: إنّ طلوع الفجر إمّا أن يؤخذ قيدًا في الواجب فقط، أو يؤخذ قيدًا في الوجوب أيضًا. فعلى الأول يلزم كون الوجوب محرّكًا نحوه؛ لِمَا تقدّم من أنّ كلّ قيد يؤخذ في الواجب دون الوجوب يشمل التحريك المولوي الناشئ من ذلك الوجوب، وهذا غير معقول؛ لأنّ طلوع الفجر غير اختياري.

وعلى الثاني يصبح طلوع الفجر شرطًا للوجوب، فإن كان شرطًا مقارنًا فهذا معناه عدم تقدم الوجوب على زمان الواجب، وإن كان شرطًا متأخّرًا يلزم محذور الشرط المتأخّر. والشيء نفسه نقوله عن القدرة على الصيام عند طلوع [٢٥٣] الفجر، فإنّها كطلوع الفجر في الشقوق المذكورة.

ومن هنا كنّا نقول في الحلقة السابقة: إنّ إمكان الوجوب المعلق يتوقّف على افتراض إمكان الشرط المتأخّر، وذلك باختيار الشقّ الأخير.

وأما ثمرة البحث في إمكان الواجب المعلق فتأتي الإشارة إليها - إن شاء الله تعالى -^١.

جواب الاعتراض الثاني: أجاب المصنف عن الاعتراض الأول الذي ذكره المحقق الأصفهانيّ بأنّ هذا الاعتراض مبني على دعوى قوام الحكم بالبعث والمحركة، والحال أنّنا لا نرى ذلك. بل الصحيح ما ذهب إليه النائيني والمشهور في هذه المسألة من أنّ حقيقة الحكم اعتبار قانونيّ مُبرز للملاك والإرادة. فحقيقة الحكم - كما مرّ - هي العنصر الثالث من عناصر عالم الثبوت. فلا نرى حقيقة الحكم هي الداعوية والمحركة بحيث ما لم توجد المحركة لم يوجد الحكم.

نعم. إذا لاحظنا عالم الإثبات يستفاد بقريضة مقامية أنّ هذا صادر ممن له الملوية. وصدور الجعل ممن له الملوية ظاهر في أنّه في مقام إعمال الملوية، لا مجرد الإخبار عن حدود الجعل.

ففرق بين الجعل وبين الاعتبار كعنصر ثبوتيّ، وبين تصدّي المولى لإبراز الاعتبار. وإلا فقد يتحقق اعتبار ولا يُبرزه إلا في زمان متأخر. ولهذا أشرنا سابقاً أنّ المحركة تُستفاد من ظاهر الأدلة لا من عالم الثبوت.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٥٢-٢٥٣

فينبغي أن ينجّر عنان البحث إلى المستفاد من دلالة السياق أو المقام إثباتاً. أهو ما ذكره المحقق الأصفهاني حتى يكون زمان الانبعاث مساوفاً لزمان البعث؟ أم لا؟

فنقول في مقام الإثبات: ليس المستفاد من مقام الإثبات -وهو كون المشرّع مولى- التحريك منذ زمان الوجوب. بل المستفاد التحريك نحو المتعلق في ظرفه المناسب. وبتعبير آخر: المحرّكة على تقدير ثبوت الواجب وتحقق زمانه. فيأمر المولى: «تحرّك إن جاء ظرف الواجب».

فليس المستفاد المحرّكة الفعلية، ولا المحرّكة الشأنية المساوقة لزمان الوجوب، بل المحرّكة التقديرية. وهذا البعث مساوق للانبعاث؛ لاستحالة انفكاك البعث عن الانبعاث. ولا يستفيد العرف من القرينة المقامية أزيد من ذلك. فلا يرى العرف فرقاً بين مثل: «تجب الصلاة» مما اتحد فيه زمان الوجوب وزمان الواجب وبين «يجب الصوم عند طلوع الفجر» مما تأخر فيه زمان الواجب عن زمان الوجوب، بل يرى المحرّكة ثابتة على كلّ منهما في زمان الوجوب.

والمصحّح لهذا البعث التقديري هو تهيئة المقدمات وحفظ القدرة وبدء المسؤولية تجاههما. ولهذا يقول الشارع للمعجز نفسه قبل وقت الواجب: كان الوجوب فعلياً والمحرّكة كانت موجودة.

الاعتراض الثالث: تقولون بوجود الواجب المعلق. ومعناه -عند من يقول بالواجب المعلق- أنّ طلوع الفجر قيد في الصوم فقط. فالوجوب فعليّ،

ومقتضى فعليته المحركة نحو الواجب ومحركاته، ومن الواضح عدم معقولية القيد غير الاختياري، فكيف يكون طلوع الفجر داخلًا في حيز الطلب؟ فلا يُعقل كونه قيدًا في الواجب فقط. بل يتعيّن أن يكون القيد المذكور قيدًا في الوجوب بنحو لا فعليّة للوجوب قبل طلوع الفجر. ويندرج في قيد الواجب والوجوب، وإن كان من حقّه أن يكون قيدًا في الواجب لأنّه دخیل في الاستيفاء لا في الاتصاف.

فنسأل: يؤخذ الفجر قيدًا في الوجوب بنحو الشرط المقارن؟ أم بنحو الشرط المتأخر؟ إن قلتم بأنّه بنحو الشرط المقارن، فهو خلف كون الوجوب معلقًا؛ إذ يكون منجزًا. وإن قلتم بأنّه بنحو الشرط المتأخر، فهو ثابت على تقدير طلوع الفجر. فالوجوب فعليّ والواجب استقباليّ. فهو متأخر بالنسبة إلى الوجوب ومقارن بالنسبة إلى الواجب. فنقع في محذور الشرط المتأخر، وقد قلنا باستحالته -على مستوى الكتاب-.

وهذا الذي ذكرناه وإن مثّلنا له بقيد زمنيّ، إلا أنّه يمكن التمثيل له بالقدرة أيضًا. فإذا قلنا إنّ وجوب الصوم فعليّ عند طلوع الفجر أو حين هلال شهر رمضان، ولكن الواجب مشروط بالقدرة، وهي لا بد من استمرارها إلى آخر زمان الواجب. فنقول: بناءً على هذا الكلام إذا قيل لنا: الوجوب فعليّ من جهة القدرة ولكنّ الواجب مشروط بالقدرة. والقدرة من الشروط التي تكون قيدًا للواجب. والمأخوذ هو القدرة الحدوثية والبقائية. فنسألکم: القدرة الدخيلة في الواجب أهي قيد في الوجوب؟ أم لا؟ إن لم تكن قيدًا في الوجوب

يلزم من ذلك كون القدرة دخيلة في حيّز الطلب؛ لأنّ الوجوب فعليّ فالمحرّكيّة نحو الواجب وقيوده. ولا يمكن ذلك؛ لأنّها غير اختياريّة. فإنّ زالت الشمس وكان الشخص غير قادر، يكون الواجب استقباليّاً والوجوب فعليّاً، ولذا يندرج في الواجب المعلّق. فلا بد من القول بكون القدرة قيداً في الوجوب أيضاً. وإذا كان كذلك نسأل: هل القدرة شرط مقارن للوجوب؟ أم شرط متأخر عن الوجوب؟ إن كان مقارناً اتحد زمان الوجوب وزمان الواجب، ولم يكن معلّقاً بل منجزاً. وإن لم يكن مقارناً بل متأخراً وقعنا في إشكال الشرط المتأخّر.

فتبيّن أنّ الوجوب المعلّق مبتلى بإشكال استحالة الشرط المتأخّر. فمن يقول باستحالة الشرط المتأخر ينبغي أن يُنكر الوجوب المعلّق. فينبغي أن نأخذ القيد في الوجوب والواجب.

ويمكن التعليق على ذلك بما تقدّمت الإشارة إليه من أنّ هذا المحذور أوصلنا إلى فكرة الشرط المتأخّر من باب لزوم كون القيد غير الاختياريّ مأخوذاً قيداً في الوجوب؛ لاستحالة البعث والتحريك نحو القيود غير الاختياريّة وخروجها عن حيّز الطلب؛ للزوم التكليف بغير المقدور. ولكنّ الأعلام لا يلتزمون بلزوم كون جميع مقدمات الواجب داخلة في حيّز الطلب. بل قيود الواجب على أنحاء ثلاثة: إمّا قيد غير اختياريّ، وإمّا قيد اختياريّ مأخوذ بنحو الوجود الاتفاقيّ، وإمّا قيد اختياريّ بنحو الوجود المطلوب تحصيله. فالقدرة والزمان

غير اختياريّين للواجب، ولا يلزم التحريك نحوهما. والاستطاعة في الحجّ اختيارية مأخوذة بنحو الوجود الاتفاقيّ، ولا يلزم التحريك نحوها. فلا مانع من الالتزام بكون الطلوع قيداً في الواجب، وإن لم يمكن تحصيلها. وما هو مطلوب في الشروط هو التقيّد، أي: الصلاة مع التقيّد بالزوال، وهو مقدور.

بل قد يُقال: حتى إذا بنينا على لزوم كون القيود في حيّز الطلب، ما يكون في حيّز الطلب هو التقيّد، لا إيجاد القيد. والتقيّد مقدور، وإن لم يكن القيد مقدوراً.

فكون القيد داخلاً تحت الطلب ليس كدخول الجزء، بل التقيّد داخل. ولو أصررتم قلنا: لا تنحلّ المشكلة؛ لأنّ المشكلة في كون طلوع الفجر قيداً في الواجب عدم مقدوريّته. وجعله شرطاً للوجوب والواجب لا يرفع مطلوبيّة إيجاده.

ولهذا لم يرجع المشهور الشروط غير الاختيارية إلى قيود الوجوب والواجب. ولذا لم يستشكلوا كلام الشيخ الأعظم من هذه الجهة، بل قالوا إنّ خلاف الظاهر.

٢٤١- زمان الواجب وزمان الوجوب ٥

١٤٤٢/٤/٢٢ - الثلاثاء

المسؤولية عن المقدمات قبل الوقت

اتّضح ممّا تقدم أنّ المسؤولية تجاه مقدمات الواجب من قبل الوجوب إنّما تبدأ ببداية فعلية هذا الوجوب، ويترتب على ذلك أنّ الواجب إذا كان له زمن متأخّر، وكان يتوقّف على مقدمة، ولم يكن بالإمكان توفيرها في حينها، ولكن كان بالإمكان إيجادها قبل الوقت فلا يجب على المكلف إيجادها قبل الوقت، إذ لا مسؤولية تجاه مقدمات الواجب إلا بعد فعلية الوجوب، وفعلية الوجوب منوطة بالوقت. وتسمّى المقدمة في هذه الحالة بالمقدمة المفوّتة.

ومثال ذلك: أن يعلم المكلف قبل الزوال بأنّه إذا لم يتوضّأ الآن فلن يُتاح له الوضوء بعد الزوال، فيمكنه أن لا يتوضّأ، ولا يكون بذلك مخالفاً للتكليف بالصلاة بوضوء؛ لأنّ هذا التكليف ليس فعلياً الآن، وإنّما يصبح فعلياً عند الزوال، وفعليته وقتئذٍ منوطة بالقدرة على متعلقه في ذلك الظرف؛ لاستحالة تكليف العاجز، والقدرة في ذلك الظرف على الصلاة بوضوء متوقّفة - بحسب الفرض - على أن يكون المكلف قد توضّأ قبل الزوال. فالوضوء قبل الزوال إذن يكون من مقدمات الوجوب، ويترك المكلف له يحول دون تحقّق الوجوب وفعليته في حينه، لا أنّه يتورّط في مخالفته.

ولكن يلاحظ أحياناً أنّ الواجب قد يتوقف على مقدمة تكون دائماً من هذا القبيل. ومثالها: وجوب الحجّ الموقوت بيوم عرفة، ووجوب الصيام الموقوت بطلوع الفجر، مع أنّ الحج يتوقف على السفر إلى الميقات قبل ذلك، والصيام من [٢٥٥] الجنب يتوقف على الاغتسال قبل طلوع الفجر. ولا شكّ في أنّ المكلف مسئول عن طَيِّ المسافة من قبل وجوب الحجّ، وعن الاغتسال قبل الطلوع من قبل وجوب الصيام. ومن هنا وقع البحث في تفسير ذلك، وفي تحديد الضوابط التي يلزم المكلف فيها بإيجاد المقدمات المفوّتة.

وقد ذكرت في المقام عدّة تفسيرات:

التفسير الأول: إنكار الوجوب المشروط رأساً، وافترض أنّ كلّ وجوب فعليّ قبل تحقق الشروط والقيود المحدّدة له في لسان الدليل. وإذا كان فعليّاً كذلك فتبدأ محرّكيته نحو مقدمات الواجب قبل مجيء ظرف الواجب. ومن هنا كان امتناع الوجوب المشروط يعني من الناحية العملية إلزام المكلف بالمقدمات المفوّتة للواجب من قبل ذلك الوجوب.

وهذه هي ثمرة البحث في إمكان الوجوب المشروط وامتناعه. وقد تقدم أنّ الصحيح: إمكان الوجوب المشروط - خلافاً لما في تقريرات الشيخ الأنصاري الذي تقدّم - بالتفسير المذكور.

التفسير الثاني: وهو يعترف بإمكان الوجوب المشروط، ولكن يقول بإمكان الوجوب المعلق أيضاً، ويفترض أنّه في كلّ موردٍ يقوم فيه الدليل على لزوم

المقدمة المفوّتة من قبل وجوب ذبيها نستكشف أنّ الوجوب معلق؛ أي أنّه سابق على زمان الواجب. وفي كلّ موردٍ يقوم فيه الدليل على أنّ الوجوب معلق نحكم فيه بمسؤولية المكلف تجاه المقدمات المفوّتة، وهذه هي ثمرة البحث عن إمكان الواجب المعلق وامتناعه. [٢٥٦]

التفسير الثالث: إنّ القدرة المأخوذة قيدًا في الوجوب، إن كانت عقلية، بمعنى أنّها غير دخيلة في ملاكّه، فهذا يعني أنّ المكلف بتركه للمقدمة المفوّتة يعجز نفسه عن تحصيل الملاك مع فعليته في ظرفه، وهذا لا يجوز عقلاً؛ لأنّ تفويت الملاك بالتعجز كتفويت التكليف بالتعجز.

وإن كانت القدرة شرعيّة، بمعنى أنّها دخيلة في الملاك أيضًا، فلا ملاك في فرض ترك المكلف للمقدمة المفوّتة المؤدّي إلى عجزه في ظرف الواجب، وفي هذه الحالة لا مانع من ترك المقدمة المفوّتة.

وعلى هذا ففي كلّ حالةٍ يثبت فيها كون المكلف مسؤولاً عن المقدمات المفوّتة نستكشف من ذلك أنّ القدرة في زمان الواجب غير دخيلة في الملاك. كما أنّه في كلّ حالةٍ يدلّ فيها الدليل على أنّ القدرة كذلك يثبت لزوم المقدمات المفوّتة.

غير أنّ هذا المعنى يحتاج إلى دليلٍ خاصّ، ولا يكفيهِ دليل الواجب العام؛ لأنّ دليل الواجب له مدلول مطابق وهو الوجوب، ومدلول التزامي وهو الملاك. ولا شكّ في أنّ المدلول المطابقي مقيد بالقدرة، ومع سقوط الإطلاق في

الدلالة المطابقة يسقط في الدلالة الالتزامية أيضًا؛ للتبعية، فلا يمكن أن نثبت به كون الملاك ثابتًا في حالتي القدرة والعجز معًا.^١

المسؤولية عن المقدمات قبل الوقت (المقدمة المفوتة):

اتضح بما تقدّم في هذه الحلقة والحلقة السابقة معالم هذا البحث. ونقول اختصارًا: هناك فرق بين مقدمات الواجب وبين مقدمات الواجب، والوجوب يحرك نحو مقدمات الواجب دون مقدمات الوجوب، فالثانية خارجة عن حيز الطلب؛ حيث إنّ المحرّكة من شؤون الفعلية. وما لم يكن فعليًا لا محرّكة له نحو متعلقه وقيود متعلقه. فلا مسؤولية ولا إدانة ولا تحريك مولويًا بلحاظ مقدمات الوجوب.

ومن هنا لا يجب على المكلف التصدي للإتيان بمقدمات الوجوب وتحصيلها. فالاستطاعة من مقدمات الوجوب، فلا يجب على المكلف السعي والتصدي نحو تحقيق هذه المقدمة. ولهذا لا يجب عليه تحصيل الاستطاعة.

هذه كبرى كلية، تستلزم مشكلةً في الفقه تسمّى بالمقدمات المفوتة، والمراد بها تلك المقدمات التي ما لم يتصدّ المكلف لتحصيلها قبل فعلية الوجوب يفوته الواجب في ظرفه. فهي مقدّمة لو لم يحصلها الشخص ويتصدّ للإتيان بها قبل زمان الوجوب لأدّى ذلك إلى فوت الواجب في ظرفه. بحيث يعجز المكلف عن الإتيان بالواجب حينئذٍ.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٥٤-٢٥٦

وهذه المقدمات المفوتة على قسمين: الاتفاقية غير الدائمة، والدائمة. أمّا مثال الاتفاقية فما إذا اتفق للمكلف في ظرف معيّن أنّه ما لم يتوضّأ قبل الوقت لم يمكنه امتثال الصلاة المقيّدة بالطهور في ظرفها، كما إذا كان له في الساعة العاشرة صباحاً ماء، ولو لم يتوضّأ به سيتبخر إلى وقت الزوال. وليس له بدل من الوضوء. أفيجب عليه أن يتوضّأ ويأتي بالمقدمة لئلا تفوته الصلاة في وقتها؟

مقتضى القاعدة عدم وجوب التوضؤ قبل الوقت؛ لأنّ الفعلية غير حاصلة حتى تحصل المسؤولية تجاه مقدمات الواجب. فستزول الشمس وهو غير قادر على الامتثال. فلا مسؤولية ولا إدانة، بل لا فعلية بناء على أنّ القدرة شرط في الفعلية. فعدم التوضؤ من باب إعدام موضوع الفعلية.

بل نترقى ونقول: له أن يريق الماء قبل الوقت؛ إذ لا يوجد ما يدلّ على لزوم حفظ الماء قبل الزوال. وإذا زالت الشمس لا يكون قادراً فلا وجوب. وأمّا مثال الدائمة فكما إذا قلنا بكون وجوب الصوم مشروطاً بطلوع الفجر، وطلوع الفجر شرط في الوجوب، فيجب الخلو من الجنابة وعدم الارتماس. ولكن المكلف له أن يُعدم موضوع الفعلية بأن يُجنب نفسه بحيث يكون مع الجنابة ولا يجب عليه تحصيل الطهارة قبل الوقت. غايته أنّ الفجر إذا طلعت لا يكون التكليف فعليّاً؛ لأنّه لا يقدر على تحصيل الصوم المشروط بالطهارة من الحدث الأكبر.

أو يجعل نفسه مرتمسًا في الماء بحيث لا يستطيع الخروج عند طلوع الفجر حتى يحقق الصوم المشروط بعدم الارتماس.

أو يجعل نفسه عاجزًا عن الصوم بدواء.

وأوضح منه عدم طي المسافة إلى الحجّ، بحيث لا يستطيع أن يكون في عرفة في اليوم التاسع؛ لبُعد المسافة حين فعلية الوجوب.

وهذا أشبه بأن يكون التكليف لغوًا؛ لأنّ القدرة متوقفة على مقدمات والمقدمات غير واجبة.

هذا مع أنّ الارتكازات واضحة في عدم جواز إراقة الماء، وتعجز النفس، والبقاء على الجنابة إلى قبيل الفجر. بل يجب تحصيل هذه المقدمات ولو لم يكن الوجوب فعليًا بعد، لا سيّما في المقدمات المفوّتة الدائمة.

هنا وجوه ثلاثة:

الوجه الأوّل: إنكار الوجوب المشروط من رأس

وهذا ما ذهب إليه الشيخ الأعظم من رجوع جميع القيود إلى الواجب. وبناءً على هذا تنحلّ مشكلة المقدمة المفوّتة؛ لأنّ الوجوب على كلّ حال مطلق وفعلي. وإنّما القيود قيود للواجب. ففي مثال الوضوء يجب على المكلف فعليًا أن يتوضأ قبل الزوال، غايته أنّ ذلك واجب للصلاة المقيّدة بالزوال. فالمكلف مسؤول عن تهيئة المقدمات التي يتوقف عليها امتثال المأمور به. وهكذا في مثال صوم؛ إذ وجوبه فعلي من حين البلوغ، غايته أنّ الصوم مشروط بطلوع الفجر. وهكذا باقي الأمثلة كالحجّ.

والشيخ يقول: قيد الواجب قد يكون اختياريًا وقد يكون غير اختياري. والثاني تارة مأخوذ بنحو مقدّر الوجود وأخرى بنحو مطلوب الوجود.

والمقدمات الموفّقة الدائميّة لم تؤخذ بنحو الوجود الاتفاقيّ، ولذا يجب تحصيلها. وأمّا إنّ كانت المقدمة مأخوذة بنحو الوجود الاتفاقيّ فيجب تحصيلها قبل الوقت.

فالضابطة في وجوب التحصيل تلك المقدمات التي لم تؤخذ بوجودها الاتفاقيّ.

الوجه الثاني: القول بالوجوب المعلق

تقدم أنّ صاحب الفصول يرى إمكان الوجوب المشروط وإمكان الوجوب المعلق. فلا بدّ من الرجوع إلى ظاهر الأدلة؛ فإنّ كان الظاهر أنّ هذا القيد قيد للواجب لا للوجوب صار الوجوب فعليًا وإنّ لم يتحقق قيده، ويكون زمان الوجوب متقدّمًا على زمان الواجب. ومتى كان زمان الوجوب فعليًا حرّك نحو مقدمات الواجب.

ومن النكات الاستظهارية التي يعتمد عليها صاحب الفصول هو النكات الارتكازية التي تبين لنا أنّ هذا القيد قيد للواجب. فما قام الارتكاز على كونه مفوّتًا يكون قيدًا للواجب دون الوجوب. وهذا الارتكاز يتم في المقدمات المفوّتة الدائميّة.

فيمكن حلّ الإشكال بأنّ نلتزم بالواجب المعلق، وضابطته أحد موردين: الاستظهار والارتكاز.

فإن كانت المقدمة ارتكازية يقول الشيخ: هذا قيد في الواجب لا بنحو الوجود الاتفاقية. ويقول صاحب الفصول بكونه قيداً في الواجب أيضاً. فلا يختلفان. وفي غير الارتكازية يقول الشيخ إنه قيد في الواجب. وظاهر القيود الفعلية لا الوجود الاتفاقية. فيجب عليه التحصيل. وحمله على الوجود الاتفاقية يحتاج إلى دليل.

ويقول صاحب الفصول: ظاهر الدليل أن هذا القيد قيد للوجوب. فندور مدار الاستظهار. فيحصل الخلاف بينهما في غير الارتكازية.

الوجه الثالث:

ما اختاره بعض الأعلام وأشار إليه السيد الخوئي^١ من أن القدرة تارة عقلية وأخرى شرعية. ومعنى القدرة العقلية أن القدرة ليست دخيلة في اتصاف الفعل بالملاك. فالملاك والإرادة فعليّتان ولو مع عدم القدرة. ويترتب على ذلك أن القدرة في المورد إن كانت عقلية فهناك ملاك وإرادة للمولى مُلزِمة في ظرفها، وإن لم يتحقق بعدُ ظرفها. فالمكلف في الساعة العاشرة إذا كان له ماء استطاع أن يشربه أو يريقه بحيث يعجز عن التطهر. ولكن هناك إرادة مُلزِمة للمولى في ظرفها. فيقول العقل: من حقّ المولى على عبده أن يحفظ ملاكاته وإراداته في ظرفها. ويرون قبح تفويت الملاك المُلزِم والإرادة المُلزِمة في ظرفها. وإراقة الماء تفويت للملاك والإرادة المُلزِمة في ظرفها، فهو قبيح، وليس من مقتضيات العبودية.

^١ المحاضرات: ج ٢: ص ٣٥٩

ولهذا لو اطلع العقلاء على أنّ للمولى العقلائيّ ابنًا، وحفظ ابنه من الغرق والموت ذو ملاك وإرادة مُلزمة، سواء قدّر العبد أم لا، وكان المكلف قادرًا على حفظ هذا الملاك الملزم للمولى بأنّ يهيئ المقدمة قبل زمان الوجوب بنحو لو لم يتصدّد ويسعّ نحو تحصيل المقدمة فاته الملاك والإرادة الملزمة. فيلزمه حفظ هذا الملاك. والعقل يُدرك أنّ ذلك من حقّ الطاعة على العبد. ومخالفته قبيحة.

فالعقل يُدرك أنّ تعجيز النفس عن حفظ الملاك والإرادة الملزمة في ظرفه قبيح كتعجيز النفس عن الواجب بعد زمان الوجوب.

وإنّ لم تقبلوا الصياغة العقلية، فلا أقلّ من الالتزام بذلك عند العقلاء. فالارتكاز العقلائيّ قائم بوضوح على قبح تعجيز النفس عن الإرادة الملزمة في ظرفها. لا سيّما في المقدمات المفوتة الدائمة.

أمّا إذا كانت القدرة شرعيةً فالملاك والإرادة مشروطان في ظرفهما بالقدرة، فحيث لا قدرة لا اتصاف. ومن الواضح في هذا القسم أنّ تحقيق شروط الملاك لا يجب تحصيلها حتى عند المرتكز العقلائيّ. فيمكن للمكلف أن يُريق الماء قبل الزوال إنّ كانت القدرة شرعيةً. ولا يكون المورد من تفويت الملاك الملزم على المولى.

فالحلّ بنكته عقلية أو عقلائية.

ويتوقف هذا الجواب على إحراز كون القدرة عقلية أو شرعية. فإنّ ثبت بالارتكاز أنّ المكلف يكون مسؤولاً عن تحصيلها قبل زمان الوجوب، وأنّه مما

يُدان بعدم تحصيلها، استكشفنا كون المورد من القدرة العقلية لا الشرعية. وإن لم يثبت الارتكاز فلا بد من دليل يكشف لنا القدرة العقلية. وحاولوا التمسك بنكات لإثبات أصالة القدرة العقلية:

منها الارتكاز العقلاني العام على أنّ القدرة ليست دخيلة في اتصاف الفعل بالملاك. فالخمر فيها المفسدة سواء كان المكلف قادرًا أم لا. فإثبات القدرة الشرعية يحتاج إلى مؤونة زائدة.

ومنها أنّ القدرة الشرعية من قيود الوجوب، فلا بد من أخذها في الخطاب؛ لأنّ الخطاب انعكاس للجعل. وإذا لم تؤخذ القدرة في لسان الدليل استكشفنا عدم أخذ القدرة في مقام الجعل. فلا تكون شرطاً في الاتصاف.

هذا، ولكنّ التمسك بظاهر الخطاب محل إشكال؛ لأنّ المكلف إذا كان عاجزاً عجزاً تكوينياً سقط المدلول الخطابى بلحاظه؛ لأنّه لا إطلاق للتكليف لمورد العجز. فهذا التكليف لا إطلاق له لغير القادر، وإلا لكان فعلياً. فما هو الكاشف عن المدلول الالتزامى وهو الملاك؟ لا طريق إلى استكشاف ذلك إلا المدلول المطابقى، وقد سقط.

وأجيب بوجوه:

منها: التفكيك بين المدلولين - كما ذكر النائيني -،

ومنها: التمسك بكبرى اشتراك التكليف بين المكلفين؛ إذ القدرة المأخوذة بالنسبة إلى القادر هي القدرة العقلية، ومن البعيد أن يكون الحكم بلحاظ مكلف دخيلاً في الاتصاف وغير دخيل بلحاظ مكلف آخر.

قوله: «ولا شك»:
بالارتكاز.

٢٤٢ - زمان الواجب والوجوب ٦

١٤٤٢/٤/٢٣ - الأربعاء

تتميم بحث المقدمة المفوّتة

هنا عدّة مطالب تتمّ بحث المقدمة المفوّتة:

التميم الأوّل:

ذكر جملة من المحققين أنّ النكتة في وجوب تحصيل المقدمة المفوّتة إمّا حكم العقل بقبح تفويت الملاك الملزم في ظرفه، وإمّا حكم العقلاء بلزوم ذلك. فالمرتكزات العقلائية ترى لزوم التصدّي من العبد للإتيان بالمقدمات المفوّتة للواجب في ظرفه.

وقد استدل بهذا المطلب غير واحد - كالمحقق الأصفهاني والسيد الخميني^١ -، واستشكل بإشكالات ثلاثة:

الإشكال الأوّل: هذا الاستدلال مبني على أنّ وظيفة العبد لزوم التصدي لتحصيل أغراض المولى. وهذا لا نقبله. فلا يُدرك العقل أنّ وظيفة العبد إحراز أغراض المولى وملاكاته. بل يُدرك أنّ وظيفته امتثال التكاليف وتحصيل الأغراض التي تكون في إطار الجعل والقانون والتكليف. وأمّا نفس الأغراض

^١ نهاية الدراية: ج ٢: ص ٩١

تهذيب الأصول: ج ٢: ص ١٨٠

بما هي أغراض لا بما هي داخلة في إطار التكليف والقانون فلا يُدرك العقل لزوم تحصيلها.

فإن قلت: نرى بالوجدان أننا إذا أحرزنا غرض المولى وإرادته في إنقاذ ولده من الهلاك والموت، فلا إشكال في إدراك العقل لزوم إنقاذه، أو نفس المولى، أو عرضه، ولو لم يتصدّ لجعل الغرض في إطار القانون والجعل والاعتبار. وهذا يكشف عن ثبوت حكم العقل بلزوم تحصيل أغراض المولى.

قلنا: ما يُرى من حكم العقل أو العقلاء بذلك فهو من باب لزوم دفع الضرر عن المولى ومن يلوذ به. لا من باب لزوم تحصيل أغراضه. وهذا لا ينطبق على المولى الحقيقي؛ حيث لا يتوجه إليه ضرر لكي يحكم العقل أو العقلاء بلزوم دفعه.

الإشكال الثاني: نترقى ونقول: بالتدقيق في الملاكات والأغراض لا نجد معنى للزوم حفظ أغراض المولى؛ فإنه لو سلّم في المولى العقلاني، لا يسلم في المولى الحقيقي؛ لأنّ المولى العقلاني له أغراض راجعة إليه ونفع يعود إليه - كشراء اللحم من السوق - . فقد يُقال: العقل يُدرك لزوم تحصيل الأغراض المولوية. وهذا لا يتصوّر في المولى الحقيقي؛ لأنّ الملاك المملزم يرجع إلى العبد، ولا يحكم العقل بلزوم تحصيل الملاكات الراجعة إلى الشخص؛ حيث لا يستحق العقوبة بذلك ما لم يأمر المولى بحيث يكون تركه مخالفةً لأمر المولى.

الإشكال الثالث: تنزلنا فيجب على العبد تحصيل الملاكات، ولكن المولى الحقيقي قد تعهّد بتشريع القانون الكامل الذي يحفظ أغراضه وملاكاته. ففرق

بين مقنّن ليس صاحب تشريع كامل، حافظ لملاكاته وأغراضه. فقد يُقال: لعلّه لم يأمر بالمقدمة المفوّتة لقصور في قانونه، وكان عليه أن يقنّن قانوناً يُحرز به ذلك وقصّر. ولكن من تعهّد بأن يأتي بقانون كامل وتشريع كامل ليس فيه أيّ نقص ندور في تكاليفه مدار قانونه. ومقتضى عدم تصدّي المولى لإيجاب المقدمة المفوّتة -ولو بقضيّة خبريّة متّمة للجعل- عدم حكم العقل بتحصيل المقدمة المفوّتة.

فعدم تصدّي المولى لجعل وجوب المقدمة المفوّتة في إطار القانون الكامل يوجب عدم حكم العقل بلزوم تحصيل المقدمة.

فتنقلب من وجوب تحصيل الملاكات إلى احترام القانون التشريعيّ وحفظ الملاكات في إطار قانون التشريع. فإن فرضنا نقص القانون فالمولى يتحمّل ذلك.

وقد يصاغ هذا المطلب بصياغة تتناسب مع مذاق المصنف في غير هذا البحث، بأن يُقال: العقل لا يحكم بلزوم حفظ الأغراض التي لم يتصدّ المولى لحفظها. فمقدار اهتمام المولى بأغراضه بمقدار ما أبرزه. فلعلّ غرضه من الوضوء بمقدار ظرف وجود الماء.

ولهذه الإشكالات الثلاثة قال: لا تجب المقدمة المفوّتة ببيان حكم العقل بلزوم تحصيل أغراض المولى.

وقد تعرّض الشيخ الشهيد في الجزء الثاني لهذا الكلام وناقشه. فلاحظ.

التميم الثاني:

ذكر السيد الخوئي^١ أنّ هناك مشكلة، وهي أنّ التكليف مشروط بالقدرة. فإذا ترك المكلف المقدمة المفوّتة وجاء زمان التكليف وهو غير قادر، لم يشمل الخطاب؛ لأنّ التكليف مشروط بالقدرة. ومع عدم شمول الخطاب لا كاشف أصلاً عن الملاك الملزّم في حقّه كي يحكم العقل بقبح تفويته.

وعليه يجوز للمكلف إراقة ماء الوضوء أو إبطال الوضوء قبل وقت الصلاة، وإنّ علم بعدم تمكّنه من الوضوء في الوقت. ولذا أفى السيد الخوئي بذلك في تعليقه على العروة^٢ في المسألة الثالثة عشر من مسائل التيمّم. بل تعرّض لكلام للمحقق النائيني -قدس سره- في عدم جواز إراقة الماء قبل الوقت، وجواز جعل نفسه محدثاً مع علمه بعدم تمكّنه من التوضؤ، مستنداً إلى رواية صحيحة في ذلك، فعلق السيد الخوئي بأنّه غفلة منه؛ إذ لم ترد في هذا الموضوع أيّ رواية، فضلاً عن أنّ تكون صحيحة. وبالتالي يتبيّن أنّه لا يجب على المكلف حفظ القدرة قبل الوقت، ولا تحصيل القدرة.

نعم وردت رواية معتبرة في جواز الجنابة بعد دخول الوقت. وبالأولوية يمكن الاستفادة جواز ذلك قبل الوقت. واستشكله السيد الخوئي بأنّها يقتصر فيها على موردها وهو الإجناب الجماع مع الأهل، لا للعلاج وغيره، ولا بغير الجماع؛ لورود ذلك في النصّ.

^١ الموسوعة: ج ٤٤: ص ١٨١

^٢ ص ١٩٠

وأورد عليه الشيخ الشهيدي بمجموعة من فتاواه؛ حيث قال في الصوم من المستند^١ بوجوب الهجرة من بلاد القطب لعدم إمكان أداء الصلاة في أوقاتها والصوم في طلوع الفجر إلى غروب الليل في شهر رمضان، واحتمال سقوط الصلاة والصوم مناف لإطلاقات الأدلة الناطقة بوجوبهما: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ و «بني الإسلام على خمس: الصلاة والصوم» إلى آخره. فوجوبه في كلّ وقت، فلا يسعه التفويت بوجه. فمقتضى الصناعة حرمة المكث في هذه المناطق ووجوب الهجرة مقدمةً للإتيان بتلك الواجبات. ونظير ذلك ركوب الطائرة التي تعادل سرعتها حركة الأرض وتسير حول الأرض في أربع وعشرين ساعة المتجهة من الشرق إلى الغرب. ونظيره السفر إلى القمر الذي يكون كلّ من ليله ونهاره خمسة عشر يومًا من أيام الأرض.

فنُقِضَ عليه بأنّ مقتضى هذا لزوم حفظ وقت الصلاة. ومقتضى إطلاق كلامه عدم جواز السفر إلى القطب ولو لمدة قصيرة تستوجب فوت صلاة واحدة كالظهر مثلاً. وهذا يعني أنّ الشارع لا يرضى بتضييع الصلاة في ظرفها، وأنّ الوقت من قبيل شرط الواجب الذي يجب على المكلف المحافظة على إيقاع الصلاة فيه. وبناء عليه أيضاً لا بد ألا يقول بجواز النوم قبل وقت الصلاة مع العلم بفوت الصلاة عليه، مع أنّه يقول بجواز النوم.

^١ ج ٢: ص ١٤٤

ولكننا نقول: هذا الإشكال ناشئ من إطلاق كلام السيد الخوئيّ إلى المدة القليلة. بل ظاهر الأمثلة فوت الصلوات لفترة طويلة بحيث لا يصلي لشهر كامل مثلاً. فهنا يمكن التمسك بالارتكاز. فالنقض المذكور ناشئ من استظهار الإطلاق. وقد يقول السيد الخوئي بأنّ الصلاة الواحدة يمكن قضائها ولا ارتكاز على وجوب تحصيل مقدمتها المفوّتة.

وأورد على السيد الخوئي إشكال آخر في مسألة جواز إراقة الماء قبل الوقت. وقد يُقال هناك روايات دالة على عدم جواز الإراقة:

الأولى: صحيحة محمد بن مسلم عن الإمام الصادق -عليه السلام-:

سألت عن رجل أجنب في سفره ولم يجد إلا الثلج أو ماءً جامداً. فقال: هو بمنزلة الضرورة، يتيمّم ولا أرى أنّ يعود إلى هذه الأرض التي توبق دينه.

فإنّ كان الشارع يرى أنّ تحصيل الطهور ليس من المقدمات التي يجب على المكلف تحصيلها قبل الوقت فلم ينه عن السفر إلى المكان الذي يوبق دينه. فالنهي عن سفر يوجب عدم إيقاع الصلاة مع الطهارة المائية يقتضي لزوم عدم تضييع شرط الطهور ولو بالسفر الاختياري. فلم يوبق دينه خصوصاً مع كون ذلك اتفاقاً لا بإرادته؟

الثانية:

سئل عن الرجل يقيم في البلاد الأشهر، ليس فيها ماء؛ من أجل المراعي وإصلاح الإبل. قال: لا.

فتدل على عدم جواز تفويت شرط الطهارة المائية.

فيستفاد من الروايتين عدم جواز إراقة الماء قبل الوقت. وقد ناقشهما جمع من الأعلام.

وأما أصل المطلب الذي ذكره السيد الخوئي من أنه لا دليل على وجود ملاك مُلزم في ظرفه ما لم يوجد ارتكاز، فقد يُقال فيه: يمكن استكشاف الملاك بطريق أنّ القدرة إذا لم تؤخذ شرطاً في عالم الجعل - كما تؤخذ الاستطاعة والزوال - اكتشفنا عدم كون القدرة دخيلة في اتصاف الفعل بالملاك، بلا فرق بين هذا المكلف وبين غيره من المكلفين. وهناك وجوه أخرى مذكورة في المقام.

فالسيد الخوئي يقول: إذا لم يوجد ارتكاز واضح فلا كاشف عن وجود ملاك مُلزم في ظرفه. والمحقق الأصفهاني والسيد الخميني والحائري وجماعة على أنّ الكاشف عن الملاك موجود. فالقدرة ليست دخيلة في الاتصاف بالملاك فلا يجوز تفويت المقدمة. فلا تجوز إراقة الماء مثلاً.

٢٤٣- أخذ القطع بالحكم في موضوع حكم

١٤٤٢/٤/٢٤ - الخميس

أخذ القطع بالحكم في موضوع الحكم

قد يفترض تارة أخذ القطع بالحكم في موضوع نفس ذلك الحكم.

وأخرى أخذه في موضوع حكم مضادٍ له.

وثالثة أخذه في موضوع مثله.

ورابعة أخذه في موضوع حكم مخالف.

ولا شك في إمكان الأخير. وإنما وقع الكلام في الافتراضات الثلاثة الأولى:

أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه:

أما الافتراض الأول، فقد يبرهن على استحالة بآدائه للدور، إذ يتوقف كل من الحكم والعلم به على الآخر.

وقد يجاب بآنه: لا دور؛ لأن الحكم وإن كان متوقفًا على القطع -لأنه مأخوذ في موضوعه- إلا أن القطع بالحكم لا يتوقف على ثبوت الحكم.

وتحقيق الحال في ذلك: أن القطع بالحكم إذا اخذ في موضوع شخص ذلك الحكم،

فإنّما أن يكون الحكم المقطوع دخیلاً فی الموضوع أيضاً، وذلك بأن يؤخذ القطع بالحکم بما هو مصیب فی الموضوع،

وإنّما أن لا يكون لثبوت ذات المقطوع دخل فی الموضوع،

ففي الحالة الأولى تعتبر الاستحالة واضحة؛ لوضوح الدور وتوقف الحكم على نفسه عندئذٍ.

وإنّما في الحالة الثانية فلا يجري الدور بالتقريب المذكور، ولكن الافتراض [٢٥٨] مع هذا مستحيل. وقد بُرهن على استحالة بوجوه:

منها أنّ: الافتراض المذكور يجعل الحكم المقطوع منوطاً بنفس القطع، وهذا أمر يستحيل أن يسلم به القاطع؛ لأنّه يخالف طبيعة الكاشفية في القطع التي تجعل القاطع دائماً يرى أنّ مقطوعه ثابت بقطع النظر عن قطعه.^١

أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم

الكلام يقع في ثلاث صور، أولاها أخذ العلم بالحكم في موضوع ذلك الحكم. أفيمكن أن يقول المولى: «إذا قطعت بوجوب الجمعة وجبت الجمعة» بحيث يكون الحكم مأخوذاً في موضوعه العلم بنفسه.

هنا عدة اعتراضات:

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٥٧-٢٥٨

الاعتراض الأول: لزوم الدور

تعرّض العلامة في المباحث الكلاميّة عند الكلام عن التصويب لهذا الاعتراض؛ حيث إنّ بعض العامة ذكروا أنّ الأحكام مختصة بالعالمين، وأنكروا اشتراكها بين العالم والجاهل. فتصدّى لردّ المقولة، وقال: مقتضى هذه الدعوى كون العلم بالحكم قيدًا في نفس الحكم؛ لأنّ معنى اختصاص الحكم بالعالم أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم. ولازمه الدور؛ لمقدمتين:

أ. العلم بالحكم إذا أُخذ موضوعًا في الحكم لزم توقف الحكم على العلم به؛ ضرورة توقف الحكم على موضوعه.

ب. العلم بالحكم يتوقف على الحكم؛ ضرورة توقف العارض -وهو العلم- على المعروض -وهو المعلوم-، وضرورة توقف الصفة ذات التعلّق على المتعلّق. فلا حقيقة للعلم بلا معلوم.

والنتيجة من المقدمتين: توقف الحكم على الحكم. وهو مستحيل. وفي قبالة ذهب بعض الأعلام إلى عدم تماميّة إشكال الدور؛ لعدم تماميّة المقدمة الثانية -وهي توقف العلم بالحكم على الحكم-؛ إذ العلم لا يتوقف على ثبوت المعلوم في الخارج، وإلا لزم أن يكون كلّ علم مصيبيًا. بل كثيرًا ما يتعلق العلم بشيء لا وجود له.

وذكر في الحكمة أنّ الوجود على قسمين: ذهني علمي، وخارجي عيني. فللكتاب -مثلاً- تقرر في وعاء الخارج والأعيان، وتقرّر في عالم الإدراك. والعلم من الصفات النفسانيّة التي تتوقف على وجود معروض ومتعلق. لكنّ

غاية ما يقتضيه أن يكون المتعلق متحدًا مع العلم في وعائه. وحيث إنه من الصفات النفسانية لا بد من أن يكون متعلقه موجودًا في وعاء الذهن. فما يتوقف عليه العلم الوجود الذهني الإدراكي؛ لأنه صفة نفسانية. ولا يتعلق العلم بالخارج مباشرة، وإلا لتحوّل الذهني خارجيًا أو الخارجي ذهنيًا. فغاية ما يقتضيه برهانكم أن العلم يحتاج إلى متعلق. ولكن لا يحتاج إلى متعلق خارجي، بل ذهني.

ومن هنا: المعلوم بالذات هو الوجودات الذهنية. والوجودات الخارجية معلوم بالعرض. وما يتوقف عليه العلم هو المعلوم بالذات.

فلا مانع من الجمع بين المقولتين: توقّف العلم على الأمر الذهني - وهو الحكم بوجوده الذهني -، وتوقّف الأمر الخارجي - وهو الحكم بوجوده الواقعي - على العلم.

وحاكم المصنف بين كلام العلامة وبين من استشكل كلامه بأننا نسأل: ما المراد بالحكم المأخوذ علمه موضوعًا؟ احتمالان:

الأول: العلم بالحكم بشرط الإصابة للواقع، فالمأخوذ هو القطع المصيب.

الثاني: العلم بالحكم بلا شرط الإصابة.

ولا بد من محاكمة إشكال الدور على كلّ من الاحتمالين:

أمّا على الاحتمال الأول فينحلّ الموضوع إلى أمرين: القطع بالحكم وثبوت الحكم في الواقع؛ لأنّ ثبوت الحكم دخيل في الموضوع. وبناءً عليه يأتي إشكال

الدور؛ لأنّ ثبوت الحكم المأخوذ في المقدمة الثانية هو الثبوت الخارجي، لا الذهني. فيكون الصحيح ما ذكره العلامة.

وأما على الاحتمال الثاني فلا ينحلّ الموضوع، بل هو بسيط، وهو ذات العلم بالحكم. ولا دخالة لثبوت الحكم في الخارج. فيأتي كلام المستشكل؛ لأنّ العلم بالحكم لا يتوقف على ثبوت الحكم خارجًا.

فكلام العلامة يصح على شق وكلام المستشكل يصحّ على شقّ. فالنتيجة أنّ اعتراض الدور أخصّ من المدعى؛ لأنّه إنّما يرد بناءً على أخذ العلم المطابق للواقع بالحكم في موضوع الحكم. ولا يُثبت لزوم الدور في جميع صور أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم.

الاعتراض الثاني: لزوم التهافت

ذكرنا في بحث القطع أنّ لنا عنوان "القطع"، ولنا عنوان "الانكشاف التام". والقطع عين الانكشاف التام، لا شيء ثبت له الانكشاف التام. فحقيقة القطع الحكائيّة والمرآتيّة.

فالمشكلة ليست في المقدمة الثانية، بل المقدمة الأولى تستلزم أنّ يكون القطع بالحكم مولّدًا للحكم؛ ضرورة توليد الموضوع للحكم. ويستحيل أنّ يصدّق القاطع بأن قطعه ولّد المتعلق؛ لأنّ القاطع يقول: حقيقة القطع الانكشاف لا التوليد والإيجاد. وهناك تباين تامّ بين التوليد وبين الانكشاف. فالانكشاف يقتضي ثبوت شيء في رتبة سابقة وهو متعلقه. ومعنى أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم أنّ العلم مولّد للحكم وليس الحكم ثابتًا في رتبة سابقة عليه.

فإذا لاحظنا القطع لم يكن مولدًا للحكم، وإذا لاحظنا كونه موضوعًا للحكم
لزم أن يكون مولدًا. والجمع بين القضيتين محال؛ لأنه بمعنى الكاشفية وعدم
الكاشفية.

فالمشكلة في المقدمة الأولى، ولا حاجة إلى البحث في المقدمة الثانية.
ويمكن التعليق على هذا الاعتراض بأننا نسأل: ما المراد بالعلم بالحكم؟
إن كان العلم المصيب للواقع، تحقق التهافت؛ لأنّ الحكم بلحاظ تعلّق العلم
به يكون متعلّقًا، وبلحاظ موضوعيّة الحكم له يكون متولّدًا بالحكم. فيلزم
اجتماع حيثة التوليد وحيثة الكاشفية في الحكم.

وإن كان العلم بالحكم لا بشرط من جهة إصابة الواقع، لم يتحقق التهافت؛
لأنّ نسبة العلم إلى متعلقه الكاشفية عن وجوده الذهني. والمتعلق مولّد للحكم
بلحاظ وجوده الخارجي. فليس القطع مولدًا من حيث إنّّه كاشف، بل مولد
من جهة وكاشف من جهة أخرى.

نعم. القاطع دائمًا يرى نفسه مصيبًا، فيتعيّن الاحتمال الأوّل بنظره. فيلزم
التهافت.

فنظرنا في الإشكال الأوّل إلى نفس الدور، وفي الإشكال الثاني إلى نظر
القاطع تعميقًا للإشكال الأوّل. ولذا عبّر المصنف: «يستحيل أن يسلم به
القاطع». «القاطع».

٢٤٤ - أخذ القطع بالحكم في موضوع حكم ٢

١٤٤٢/٤/٢٦ - السبت

ومنها أنّه: يلزم الدور في مرحلة وصول التكليف؛ لأنّ العلم بكلّ تكليفٍ يتوقّف على العلم بتحقيق موضوعه، وموضوعه - بحسب الفرض - هو العلم به، فيكون العلم بالتكليف متوقّفًا على العلم بالعلم بالتكليف. والعلم بالعلم نفس العلم؛ لأنّ العلم لا يعلم بعلمٍ زائد، بل هو معلوم بالعلم الحضورى؛ لحضوره لدى النفس مباشرة، وهذا ينتج توقّف العلم على نفسه.

إلا أنّ كلّ هذا إنّما يرد إذا أخذ العلم بالمجْعول في موضوعه، ولا يتّجه إذا أخذ العلم بالجعل في موضوع المجْعول. فبإمكان المولى أن يتوصّل إلى المقصود بتقييد المجْعول بالعلم بالجعل، وأما مَنْ لم يأخذ هذا المخلص بعين الاعتبار كالمحقّق النائبي - رحمه الله - فقد وقع في حيرةٍ من ناحيتين:

الأولى: أنّه كيف يتوصّل الشارع إلى تخصيص الحكم بالعالم به إذا كان التقييد المذكور مستحيلًا؟

الثانية: أنّه إذا استحال التقييد استحال الإطلاق، بناءً على مختاره من أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيين تقابل العدم والملّكة. وهذا يعني أنّ

الجعل الشرعيّ يبقى مهملاً بلا تقييدٍ ولا إطلاق، فكيف يرفع هذا الإهمال ويتعيّن في المطلق تارةً وفي المقيد أخرى؟^١

ذكرنا أنّ المصنف ربط المطلب بأنّ العلم بالحكم المأخوذ في رتبة الموضوع أهو المصيب؟ أم لا بشرط من جهة الإصابة؟ وأنّ الإشكال يتم في العلم المصيب، وفي غيره يحتاج إلى استئناف بحث. وتعميقاً للمطلب نقول:

هذا مرتبط بتقسيم القطع؛ حيث إنّ القطع الموضوعيّ قسّم إلى ما يؤخذ بنحو جزء الموضوع وما يؤخذ بنحو تمام الموضوع. والمفروض أنّنا أخذنا في رتبة الموضوع العلم بالحكم والقطع به. فيأتي فيه التصوران:

التصور الأوّل: العلم الموضوعيّ جزء الموضوع، والجزء الآخر هو متعلق العلم -أي: الواقع الذي هو الحكم-. فإنّ كان الجزء الآخر الواقع ورد إشكال الدور بالوجه المذكور سابقاً. وهنا بيان آخر للدور، وهو أنّ الحكم يتوقف على الموضوع. والحكم جزء الموضوع. فالحكم يتوقف على الحكم؛ ضرورة توقف الحكم على أجزاء موضوعه. فالحكم بوجوده نفس الأمر في وعاء التشريع متوقف على الحكم. وتوقف الشيء على نفسه نتيجة الدور وروحه. التصور الثاني: العلم الموضوعيّ تمام الموضوع، ولا علاقة لنا بوجود المتعلق، فلا يرد الإشكال؛ لأنّ الحكم يتوقف على العلم بالحكم لا على الحكم. فلا دور.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٥٨

وبالرغم من عدم وجود الدور حاول المصنف أن يذكر برهانين لاستحالة ذلك، أحدهما إشكال التهافت المتقدّم، والآخر ما يلي بيانه:

الاعتراض الثالث: الدور في عالم التنجّز

للتكليف مراحل ثلاث: الجعل، والفعلية، والوصول -أي: التنجّز-. فإذا قال المولى: «يجب الحج على المستطيع» تارة نلاحظ التكليف في وعاء الجعل والإنشاء. وأخرى في عالم الفعلية المتوقف فيه على وجود الموضوع في الخارج، سواء علم به المكلف أم لا. وثالثة في عالم التنجّز، وهو التكليف في مرحلة الوصول.

فإذا لاحظنا مرحلة الوصول وكان الحكم منوطاً بالعلم بالحكم، لم يمكن وصول التكليف؛ لأنّ الحكم أُخذ في موضوعه العلم بالحكم، فوصول التكليف -أي: العلم به- يتوقف على العلم بالإنشاء والجعل، فالعلم بالتكليف يتوقف على وصول الكبرى والصغرى، والذي يهمنا وصول موضوع التكليف -وهو الصغرى-.

فيصح أن يُقال: وصول التكليف يتوقف على العلم بالموضوع.

فأولاً: العلم بالتكليف متوقف على العلم بالموضوع.

وثانياً: الموضوع هو العلم بالتكليف.

والنتيجة من المقدمتين: العلم بالتكليف متوقف على العلم بالعلم بالتكليف.

وثالثاً: العلم بالعلم بالتكليف عين العلم بالتكليف؛ لأنّ العلم بحضور الصورة

عند العالم. فالعلم بالتكليف عين حضور التكليف أو صورة التكليف عند

العالم. فالعلم بالتكليف حضوريّ، وليس انكشافه بعلم آخر. فالعلم بالعلم بالتكليف ليس إلا علمًا بالتكليف.

فوصول الموضوع العلم بالتكليف وحصوله في النفس. النتيجة من المقدمات الثلاث: العلم بالتكليف يتوقف على العلم بالتكليف. وتوقف الشيء على نفسه روح الدور ومحال.

ولما كان وصول التكليف دوريًّا، لم يمكن وصوله، فيكون دائمًا موضوعًا لقبح العقاب بلا بيان. فما هو الغرض من هكذا تكليف؟ فهو تكليف غير جادّ، نظير ما يُقال في خطاب القاطع بخلاف قطعه وخطاب الناسي.

فإذا كان العلم مأخوذًا كجزء الموضوع حصل الدور في عالم الجعل، وإذا كان مأخوذًا تمام الموضوع يكون الدور حاصلًا في عالم الوصول، لا الجعل.

دفع الاعتراضات:

هذه الاعتراضات إنما تتمّ إذا فسرنا الحكم في المحمول والموضوع من المقدمة الأولى في إشكال الدور بمعنى واحد؛ حيث إنّنا ذكرنا مقدمتين:

إنّ التكليف يتوقف على العلم بالتكليف، توقّف الحكم على موضوعه. والعلم بالتكليف يتوقف على التكليف، توقف العلم بالشيء على الشيء. وبالتدقيق نجد مصبّ الإشكال هو اتحاد المراد بـ "التكليف" في القضية الأولى، بأن يكون المراد به:

إمّا الجعل، فيكون الجعل متوقفًا على العلم بالجعل، ويحصل الدور. وإمّا المجعول، فيكون المجعول متوقفًا على العلم بالمجعول، ويحصل الدور.

وأوضح فسادًا منهما إرادة الجعل في الموضوع والمجعل في المحمول. أما إن أريد بالتكليف في الموضوع: المجعل، وفي المحمول الجعل، بأن يكون المجعل متوقفًا على العلم بالجعل، فلا محذور. فلكي يكون التكليف فعليًا لا بد من العلم بالجعل.

ومن هنا يمكن حلّ معضلة واجهها الأعلام - كالنائني - وهي أنّ العلم بالتكليف إذا كان من شروط اتصاف الفعل بالملاك بحيث إذا لم يعلم المكلف بالتكليف لم يكن في حقه ملاك، أمكن المولى أن يبيّن تقييد الأحكام بالعالمين بلحاظ مرحلة الفعلية، ويصل إلى نفس النتيجة. فيقول: لا يصل التكليف إلى مرحلة الفعلية إلا بالعلم بالجعل والإنشاء. ويبيّن ذلك بأيّ لسان. وهذا ممكن على هذا المسلك.

أما من لم يحلّ المشكلة بالتفريق بين الجعل وبين المجعل - كاميرزا النائني - اصطدم بمشكلة ناشئة من مقدمتين:

- ١ - المبادئ والملاكات والإرادة مختصة بالعالمين بالحكم.
 - ٢ - لا يمكن تخصيص الحكم بالعلم لاستحالة التقييد.
- وتحصل المشكلة من جهة أخرى، وهي أنّ التقييد إذا استحال، استحال الإطلاق بناء على أنّ النسبة بينهما ثبوتًا الملكة والعدم - كما يقول النائني - فتكون جميع التكاليف مهملة.

نعم. من يرى نسبة التناقض أو التضادّ يتعيّن الإطلاق إذا استحال التقييد. فتحصل المشكلة فقط إذا أراد المولى التقييد. أمّا على مسلك النائنيّ فتحصل المشكلة في إرادة الإطلاق وإرادة التقييد.

ولا يُعقل الإهمال في عالم الثبوت؛ لأنّ نسبة الملاكات والإرادة إمّا نسبة الشرط وإمّا نسبة عدم الشرط، والإهمال معناه عدم معرفة حدود الملاك. وأمّا إذا قلنا بأخذ العلم بالحكم موضوعًا للفعليّة انحلت المشكلة. فالذي قسّم الحكم إلى الجعل والمجعول لم يستفد من هذا التقسيم هنا، والمصنف الذي يقول بكون المجعول أمرًا وهميًا - كما في الاستصحاب - استفاد من هذا التقسيم في المقام. والنكته في ذلك ما ذكرناه في الاستصحاب في الشبهات الحكمية على ضوء ركنه الثاني من مراد المصنف بوهمية مرحلة الفعليّة.

تعليق:

ما أفاده المصنف من حلّ للمشكلة ملتفت إليه النائنيّ. ولكنّ البحث أنّا نريد التقييد في الجعل، لا في الفعليّة. أي: الملاك والمبادئ ضيقة، فكيف ينعكس ذلك في الجعل؟ حيث إنّ هذا الإشكال ناشئ من مذهب المصوّبة، فطرح العلامة إشكال الدور. وانصدم بوجود أحكام مختصة بالعالم في النصوص، كحرمة الربا ووجوب الجمعة. فكيف اختص مثل ذلك بالعالمين في عالم الجعل؟

ومن هنا أراد النائيّ حلّ المشكلة بلحاظ عالم الجعل. ولكنّ المصنف صوّر حلّ النائيّ على أنّه في عالم الفعلية. مع أنّ التأمل يقضي بأنّ الحل بلحاظ عالم الجعل لا الفعلية. فلا يرد عليه أنّ جوابنا أخصر من جوابه. فراجع كلمات النائيّ في التعبدّي والتوصليّ، وفي الأصول العملية. ومتمم الجعل موجود في كلمات المجدد الشيرازيّ والسيد الفشاركيّ. فأخذه الآخوند منهما ولم يقبله. فاعترض عليه في الكفاية. وقبله النائيّ.

قوله: «فيكون العلم بالتكليف»:

يمكن التعبير بدلاً من «العلم بالتكليف» و «العلم بالعلم بالتكليف» بـ «وصول التكليف» لتسهيل المسألة. ولكن المصنف صاغ الدور بصياغة رياضيّة، فاحتاج إلى مقدمة أنّ «العلم بالعلم بالشيء هو العلم بالشيء».

٢٤٥- أخذ القطع بالحكم في موضوع حكم ٣

١٤٤٢/٤/٢٧ - الأحد

وقد حلّ - رحمه الله - ذلك بافتراض جعلٍ ثانٍ يتكفّل إثبات نفس الحكم للعالم بالجعل الأول خاصّةً إذا أريد التقييد، وللمكلف مطلقاً من حيث علمه بالجعل الأول وجهله به إن أريد الإطلاق، وبذلك تتحقّق نتيجة التقييد والإطلاق. وإنّما [٢٥٩] نُعبّر بالنتيجة، لا بهما؛ لأنّ ذلك لم يحصل بالجعل الأول المهمل، وإنّما عوّض عن إطلاقه وتقييده بجعلٍ ثانٍ على الوجه المذكور. ولا يلزم من التعويض المذكور محذور التقييد والإطلاق في نفس الجعل الأول؛ لأنّ العلم بالحكم الأول أخذ قيّداً في الحكم الثاني، لا في نفسه، فلا دور. ونظراً إلى أنّ الجعّلين قد نشأ من غرضٍ واحدٍ ولأجل ملائمة فاردٍ كان التقييد في الثاني منهما في قوة التقييد في الأول، ولهذا عبّر عن الثاني بمتّمم الجعل الأول.

ويرد عليه أنّه إن أراد تقييد الحكم في الجعل الثاني بالعلم بالجعل الأول فهذا التقييد ممكن في الجعل الأول مباشرة - كما عرفت -.

وإن أراد تقييد الحكم في الجعل الثاني بالعلم بفعلية المجعول في الجعل الأول المهمل، فهذا غير معقول؛ لأنّه يفترض أنّ فعلية المجعول بالجعل الثاني فرع

العلم بفعلية المجعول بالجعل الأول المهمل. وحينئذٍ نتساءل أن المجعول بالجعل المهمل هل ترتبط فعليته بالعلم به؟ أو لا؟

فعلى الأول يعود المخذور، وهو توقّف الشيء على العلم به. وعلى الثاني يلزم الخلف، وأن يكون الجعل المهمل الذي لا إطلاق فيه مطلقاً؛ لأنّ ثبوت مجعوله بدون توقّف على التقيد هو معنى الإطلاق.

وثمرة هذا البحث تظهر في إمكان التمسك بإطلاق دليل الحكم لنفي دخل قيد العلم في موضوعه؛

فإنّه إن بُني على إمكان التقييد والإطلاق معاً أمكن ذلك، كما هو الحال في نفي سائر القيود المحتملة بالإطلاق.

وإن بُني على مسلك المحقق النائيني القائل باستحالة التقييد والإطلاق معاً، فلا يمكن ذلك؛ لأنّ الإطلاق في الحكم مستحيل، فكيف يتمسك بإطلاق الدليل [٢٦٠] إثباتاً لاكتشاف أمر مستحيل؟

وإن بُني على أنّ التقييد مستحيل والإطلاق ضروري، كما يرى ذلك من يقول بأنّ التقابل بين التقييد والإطلاق، تقابل التناقض أو تقابل الضدين اللذين لا ثالث لهما، فلا يمكن التمسك بإطلاق الدليل؛ لأنّ إطلاق الدليل إنّما يكشف عن إطلاق مدلوله، وهو الحكم، وهذا معلوم بالضرورة على هذا المبني. وإنّما الشكّ في إطلاق الملاك وضيقه، ولا يمكن استكشاف إطلاق الملاك، لا بإطلاق الحكم المدلول للدليل، ولا بإطلاق نفس الدليل؛

أمّا الأول فلائّن إطلاق الحكم إنّما يكشف عن إطلاق الملاك إذا كان بإمكان المولى أن يجعله مقيداً، فلم يفعل، والمفروض في المقام استحالة التقييد. وأمّا الثاني فلائّن الدليل مفاده مباشرة هو الحكم لا الملاك.^١

متتم الجعل:

أفاد الميرزا النائيني أنّ المشكلة المذكورة مشكلة صياغية ناشئة من الاعتبار القانوني المذكور، وهو أنّ المولى إذا أراد أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم في الاعتبار لم يكن الاعتبار المذكور غير معقول؛ للدور؛ فإنّ الحكم يتوقف على العلم بالحكم توقف الحكم على موضوعه، والعلم بالحكم يتوقف على الحكم توقف العارض على معروضه. وكلما كانت المشكلة ناشئة من صياغة اعتباريّة قانونيّة أمكن علاجها بمتتم الجعل.

وهذا يأتي في جميع الانقسامات الثانوية للحكم التي لا تُعقل إلا بعد المفروغية عن الحكم - كقصد امتثال الأمر-. فما لا يتأتى إلا من قبل الأمر كيف يؤخذ في موضوع الأمر؟

وأجاب بأنّ المولى يتوسل باعتبارين: الاعتبار الأوّل مهمّل مفاده: «الجهر واجب» لا مطلق ومقيّد لاستحالتهما. والاعتبار الثاني متتم له: «إذا علمت بالجعل الأوّل المهمّل فيجب الجهر فعلاً» أي: فعلية وجوب الجهر مشروطة

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٢٥٨-٢٦٠

بالعلم بالجعل الأوّل. هذا إذا أراد التقييد. وإذا أراد الإطلاق قال: «فعلية وجوب الجهر ليست مشروطة بالعلم بالجعل الأوّل».

وفالجعل الأوّل مهمّل، ولكنّ نتيجته التقييد أو الإطلاق بمتعمّ الجعل. وليس الثاني ناشئاً من ملاك خاص به، بل ناشئ لبيان حدود الجعل الأوّل. وهكذا نتخلص من المشكلة الاعتباريّة. ويندفع إشكال الدور؛ لأنّ الجعل الثاني متوقف على العلم بالجعل الأوّل.

تنبيه: ثم يظهر من كلمات النائني أنّه إذا أريد التقييد احتجنا إلى جعل ثان وجوديّ، وإذا أريد الإطلاق لم نحتج إلى جعل ثانٍ، بل يُكتفى بعدم وجود الثاني.^١ فيكفي عدم الثاني لاستكشاف الإطلاق؛ إذ يكفي في بيان الإطلاق عدم بيان القيد.

تنبيه ثان: صوّر المصنف الجعل المتمم بلحاظ عالم الفعلية، أي: فعلية وجوب الجهر متوقفة على العلم بالجعل الأوّل، لا وجوب الجهر مشروط بالعلم بالجعل الأوّل. وقد يستظهر من عبارة النائني ومن شرح كلامه من تلامذته أنّ المأخوذ في الخطاب الثاني نفس الجعل، أي: الوجوب الثاني متوقف على العلم بالتكليف الأوّل المهمّل. وبه يندفع إشكال الدور؛ لأنّ إشكال الدور ناشئ من أخذ العلم بالحكم في نفس موضوع الحكم، والمفروض أنّ العلم بالحكم الأوّل أخذ في موضوع الحكم الثاني، لا في موضوع الحكم الأوّل.

^١ فوائد الأصول: ج ١: ص ١٥٩-١٦٠

تنبيه ثالث: متمم الجعل مسألة ثبوتية لا في مقام الإبراز. فالبحث عن إمكان إنشاء وجوب أخذ في موضوعه العلم بالوجوب. فالمنشأ يلزم منه الدور في مقام الجعل أو مقام الوصول. ولذا وقع بعد ذلك البحث الإثباتي: ما هو الكاشف عن متمم الجعل - سواء كانت نتيجته التقييد أم الإطلاق -؟ إن قلنا باحتياجنا إلى متمم جعل يدل على الإطلاق فلا بد من البحث عما يدل على الإطلاق - كأدلة اشتراك الأحكام - . وإن قلنا بعدم الحاجة إلى متمم الجعل في الإطلاق وكفاية عدم الدليل فلا حاجة إلى البحث. وادعى الشيخ الأعظم تواتر الأدلة الدالة على الاشتراك، وقال النائي لا توجد رواية واحدة. وقد بحثناها في محلها.

اعتراض على متمم الجعل:

قلتم بأخذ التقييد - مثلاً - في الجعل الثاني، وبأنّ التكليف في الجعل الثاني مقيدة بالعلم بالجعل الأول.

المراد بالتكليف في هذه العبارة هو الفعلية، ولكن ما المراد بـ "العلم بالجعل الأول" فيه؟ العلم به إنشاءً؟ أم العلم به فعليةً؟

فإن أريد الإنشاء أمكن للمولى أن يتوصل إلى ذلك مباشرة دون تطويل المسافة بإيجاد جعل ثانٍ، بأن يقول: فعلية وجوب الجمعة مقيدة بالعلم بوجوب الجمعة.

وإن أريد الفعلية، فكيف يعلم المكلف بفعلية الجعل الأول الذي هو مهملاً؟
فإن كانت فعليته منوطة بالعلم بالجعل رجعنا إلى أصل البحث. وإن كانت
فعليته مطلقة فهو خلف كونه مهملاً.

فالقول بتمام الجعل لا يحل المعضلة.

وهناك أبحاث أخرى. فتأمل.

ثمرة البحث:

تظهر ثمرة البحث في إمكان التمسك بإطلاق الدليل لإثبات كونه مطلقاً
للعالم والجاهل. والبحث فعلاً في الجعل لا في الفعلية؛ لأنّ مقام الإثبات
كاشف عن الجعل لا المجعول.

هنا فروض ثلاثة:

الأول: يمكن التقييد ويمكن الإطلاق، وأخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم
لا مشكلة ثبوتية فيه ولا محذور عقلياً؛ لما قال بعضهم من أنّ العلم بالحكم
مأخوذ بنحو الحكم الإدراكي، والوجوب بلحاظ وجوده الخارجي. فيصح
التمسك بالإطلاق؛ لأنّ النسبة بينه وبين التقييد الإثباتي المملكة والعدم بلا
خلاف.

الثاني: التقييد مستحيل، والإطلاق يتبعه مستحيل - كما قال النائي - فلا
يمكن التمسك في مقام الإثبات بالإطلاق لنستكشف الإطلاق الثبوتي.
فكيف يمكن استكشاف ما هو مستحيل؟ فلا معنى للبحث عن مقام
الإثبات.

الثالث: النسبة بين التقييد والإطلاق الثبوتيين نسبة التناقض أو التضاد بين أمرين لا ثالث لهما - كما يقول السيد الخوئي -، فإذا استحال التقييد تعيّن الإطلاق؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين والضدين اللذين لا ثالث لهما. أفيمكن التمسك بالإطلاق الإثباتي للكشف عن الإطلاق الثبوتي؟

لا حاجة إلى التمسك بالإطلاق الإثباتي للكشف عن الإطلاق الثبوتي؛ فإنّ الثبوتيّ مقطوع به، ولا يحتاج إلى ظهور.

وإنّما المشكلة في هذا المسلك أنّنا نشكّ في أنّ الملاك والإرادة ضيقان؟ أم واسعان؟ لأنّ تعيّن الإطلاق في مقام الجعل نشأ من مشكلة ثبوتية -وهي استحالة التقييد الاعتباري القانوني-. وهذا الإطلاق الذي يفرض نفسه على المولى بنحو لا يمكن للمولى أن يبيّن معه التقييد لا يكشف عن الملاك والإرادة. أفيمكننا استكشاف إطلاق الملاك بإطلاق الخطاب؟ هنا طريقتان:

الأوّل: استكشاف إطلاق الملاك بالإطلاق الثبوتي. ويرد عليه أنّه ليس لحاظيًّا بل ذاتيًّا فارض لنفسه. والذاتي لا يكشف عن حدود الإرادة والملاك.

الثاني: استكشاف إطلاق الملاك بإطلاق الدليل في مقام الإثبات. ويرد عليه أنّ مدلول الدليل في مقام الإثبات هو الحكم لا الملاك. والمفروض أنّ الحكم مطلق بالضرورة. وإطلاقه لا يكشف عن إطلاق الملاك. فلا ينفع الدليل أيضًا؛ لأنّ غاية ما يوصلك إليه هو الجعل.

فلا نستفيد من هذا الدليل شيئًا.

٢٤٦- أخذ القطع بالحكم في موضوع حكم ٤

١٤٤٢/٤/٢٨ - الاثنين

أخذ العلم بالحكم في موضوع ضده أو مثله:

وأما الافتراض الثاني فهو مستحيل؛ لأنّ القاطع سواء كان مصيباً في قطعه أو مخطئاً، يرى في ذلك اجتماع الحكمين المتضادين، فيمتنع عليه أن يصدق بالحكم الثاني، وما يمتنع تصديق المكلف به لا يمكن جعله. وفي حالات إصابة القطع للواقع يستبطن الافتراض المذكور اجتماع الضدين حقيقة.

وهذا الافتراض في حقيقته نحو من الردع عن العمل بالقطع، يجعل حكم على القاطع مضاداً لمقطوعه، واستحالته بتعبير آخر هي استحالة الردع عن العمل بالقطع.

وأما الافتراض الثالث فقد يطبّق عليه نفس المحذور المتقدم، ولكن باستبدال محذور اجتماع الضدين بمحذور اجتماع المثليين.

وقد يجاب على ذلك: بأنّ محذور اجتماع المثليين يرتفع بالتأكّد والتوحد، [٢٦١] كما هو الحال في «أكرم العادل» و «أكرم الفقير»، فإنّهما يتأكّدان في العادل الفقير.^١

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٦٠-٢٦١

أخذ العلم بالحكم في موضوع ضده

الأحكام الخمسة متضادة فيما بينها. أفيمكن أخذ العلم بحكم في موضوع حكم آخر مضاف له؟ كأن يقول الشارع: «إذا قطعت بوجوب الجمعة حرمت عليك الجمعة» أو «استُحِبَّتْ لك الجمعة» أو «أبيحت لك الجمعة». هذا غير معقول؛ لأنّ القطع بوجوب الجمعة لا يخلو من أن يكون مضيئاً ومن أن يكون مخطئاً.

فعلى التقدير الأوّل يلزم اجتماع الحكمين المتضادّين في الواقع؛ إذ المفروض أنّ قطعه بوجوب الجمعة مطابق للواقع، ومقتضاه أنّ الحكم الثابت لصلاة الجمعة هو الوجوب. وبلحاظ أنّه موضوع لحرمة صلاة الجمعة كان الحكم الثابت للجمعة الحرمة. فيلزم أنّ تكون صلاة الجمعة واجبة ومحرمّة. وهو اجتماع متضادين على موضوع واحد. وهو مستحيل. ويلزم أيضاً اجتماع الحكمين المتضادّين في أفق نفس القاطع، ويستحيل التصديق بالمتضادين؛ لاستحالة اجتماع الضدين. ومقتضاه عدم إمكان التصديق وعدم احتماله.

فيلزم أنّ يجعل المولى حكماً لا يمكن أن يصدّق به المكلف. فلا يكون الحكم جاداً؛ إذ الحكم الجادّ متقوم بوصوله إلى المكلف وتصديقه به.

وعلى التقدير الثاني لا يلزم اجتماع الحكمين المتضادين في وعاء الاعتبار والجعل، ولكن يلزم اجتماع الحكمين المتضادين في أفق نفس القاطع؛ لأنّ كلّ قاطع يرى قطعه مصيبًا للواقع. ولو احتمل عدم الإصابة لم يكن قاطعًا. **ثمرة البحث:**

ومن ثمرات هذا البحث إمكان الردع عن العمل بالقطع؛ حيث ذكر الأخباريون أنّ الردع عن العمل بالقطع ممكن بأنّ يقول: القطع الحاصل من غير الكتاب والسنة لا أثر له. فاعترض عليهم بأنّ القطع الطريقي لا يمكن الردع عنه؛ لأنّ نسبة الحجية إلى القطع الطريقي نسبة اللازم الذي لا ينفكّ إلى ملزومه. فيتسحيل انفكاك الحجية عن القطع.

وجاء بعض الأصوليين وحاول دفع المشكلة بتحويل القطع الطريقي إلى القطع الموضوعي، فقال: يمكن الوصول إلى النتيجة التي يريدها الأخباري بأن يقول المولى: «إذا حصل لك القطع بغير الكتاب والسنة فليس بثابت».

وهذه المحاولة لا تنفع لحلّ المشكلة؛ لأنّها مصداق لما نحن فيه -وهو أخذ العلم بالحكم في موضوع ضده-؛ إذ يلزم أنّ يقول الشارع: «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة من غير الكتاب والسنة فلا تجب الجمعة». ويلزم من هذا اجتماع الضدين ولو في أفق نفس القاطع. فلا تنحلّ المشكلة بتحويل القطع الطريقي إلى القطع الموضوعي.

تنبيه:

أشرنا في محلّه إلى أنّ من حاول إرجاع القطع الطريقي إلى القطع الموضوعيّ -أو بعض من حاول هذه المحاولة- ملتفت إلى هذا المطلب، ولكنّه وجّهه بالتفريق بين الحكم المأخوذ في رتبة الموضوع وبين الحكم المأخوذ في رتبة الحكم. فالتقييد بلحاظ عالم الفعلية لا الجعل. فالمولى يقول: إذا قطعت بالحكم من غير الكتاب والسنة فلا فعلية للتكليف. فالقطع بالحكم عن غير الكتاب والسنة غاية ما هو قطع بالجعل، ولكن تبليغ النبي والوصيّ -صلوات الله عليهم- دخیل في الفعلية. فلا أثر لما لم يبلغ عنه النبي والوصيّ -صلوات الله عليهم-. ولذا ذكر صاحب الكفاية ألا مانع من وجود أحكام إنشائية لا تكون فعلية إلى زمان قيام القائم.

بل ذكر صاحب المنتقى أنّ هذا مستفاد من بعض الروايات. فالأجوبة مناقشة.

تنبيه ثان:

قد يُقال: لا يلزم اجتماع المتضادين؛ لأنّه إنّما يلزم إذا كان موضوع الحكمين واحدًا. وفي المقام ليس الأمر كذلك؛ لأنّ لنا حكمًا في رتبة الموضوع وحكمًا في رتبة المحمول. ونسبة القطع إلى الحكم الذي في الموضوع نسبة القطع الطريقي، ويكون القطع كاشفًا عن جعل الوجوب لصلاة الجمعة. فمعروض الوجوب صلاة الجمعة.

وأما ما في رتبة المحمول -وهو الحرمة مثلاً- فموضوعه من قطع بوجوب الجمعة. ففرق بين حكم ذات الشيء وبين حكم مقطوع الشيء. ولا يلزم

من اجتماعهما اجتماع النقيضين. فالوجوب لصلاة الجمعة والحرمة لمن قطع بوجوب صلاة الجمعة.

فإن قامت أمانة على وجوبها لم يتحقق موضوع الحرمة؛ لأن الأمانة ليست قطعاً.

ولا يلزم من هذا اجتماع الضدين؛ لأن القطع في أحدهما موضوعي وفي الآخر طريقي. ولا يلزم اجتماع الضدين مع اختلاف الحكمين باختلاف الموضوعين. فتأمل.

أخذ العلم بالحكم في موضوع مثله:

إذا قال الشارع: «من قطع بوجوب صلاة الجمعة تجب عليه صلاة الجمعة وجوباً مماثلاً لما قطع به» كما يُقال في مسلك الحكم المماثل، إلا أن الحكم المماثل في ذاك المسلك حكم ظاهري، وهنا واقعي.

اختلفوا في هذه الصورة؛

فذهب المشهور إلى استحالتها؛ لنفس ما ذكرناه في الصورة السابقة من أن هذا القاطع بوجوب الجمعة إما أن يكون قطعه مصيباً وإما ألا يكون قطعه مصيباً. فإن كان مصيباً لزم اجتماع المثليين في الواقع، وهو مستحيل كاجتماع المتضادين، كما يلزم اجتماع المثليين في أفق نفس القاطع، وهو مستحيل أيضاً. وإن كان غير مصيب لزم اجتماع المثليين في أفق نفس القاطع، ويستحيل أن يعتقد هذا القاطع بالمثليين. فمتى قطع بوجوب الجمعة قطع بعدم المماثل له.

وذهب السيد الخوئي في قبال المشهور إلى عدم المانع من ذلك؛ لجواز اجتماع
المثلين في الأمور الاعتبارية.^١

ففرق بين قوانين عالم الاعتبار وبين قوانين عالم التكوين، ولا يصح قياس
أحدهما على الآخر. فإذا جئنا إلى عالم التكوين استحال اجتماع المثلين؛ لما
ذكر في الفلسفة من أنّ مقتضى الاجتماع هو الاختلاف، ومقتضى كونهما
مثلين عدم الاختلاف والوحدة. فليس المراد بالمثل النظير، بل المراد به ما كان
عين الأوّل في حدوده الوجودية. ولكنّا إذا جئنا إلى عالم الاعتبار فالحكم
اعتبار للفعل على ذمّة العبد، ولا مانع من أنّ يعتبر الشارع شراء اللحم من
السوق في ذمّة العبد، وبعد دقيقة يعتبر شراء اللحم من السوق في ذمّة العبد
أيضاً. ولا مانع من كون المعتبرين متحدين. وليس هذا ممكناً فقط، بل واقع،
كما في مورد الدليلين اللذين بينهما عموم وخصوص من وجه، كقول المولى:
«أكرم العادل» و «أكرم العالم»، وكلّ منهما بإطلاقه يشمل العالم العادل.
فثبت في حقّه وجوبان. فإذا لم يكرم هذا العالم العادل استحق عقوبتين؛
لمخالفة وجوبين.

ومثاله الآخر ما إذا نذر المكلف أن يصلي صلاة الظهر. فصلاة الظهر تكون
واجبة بلحاظ دخول وقتها، وبلحاظ تعلق النذر بها.

^١ الموسوعة: ج ٤٧: ص ٤٨

المصباح: ج ١: ص ٤٠٥

فإن قلت: إذا لاحظنا عالم الاعتبار لم توجد مشكلة في وجود اعتبارين، ولكن المشكلة في اجتماع المثليين بلحاظ المبادئ والإرادة والكرهية؛ إذ هي من الأمور الواقعية،

قلنا: إن لوحظ عالم المبادئ كان من باب التوحد والتأكد، نظير أن يكون الجدار مصبوغاً بالسواد، ثم جئت بسواد آخر وصبغت به الجدار، فيلزم وجود سواد شديد. فاجتماع السوادين يوجب التأكد والتوحد. فلا يجتمع المثلان بلحاظ المبادئ. بل إذا اجتماعاً اتحاداً، وإذا افترقا تعدّداً.

فإن لوحظ عالم الملاك لم نسلم بكونه اجتماعاً للمثليين. وإن لوحظ عالم الاعتبار لم توجد مشكلة في اجتماعهما.

فالنتيجة أنه لا مانع من تصديق العبد بأخذ العلم بالحكم في موضوع مثله. وهو بلحاظ الملاك يكشف عن التأكد.

وقد تعرض المصنف لهذا في تقريراته.^١

بل ذكر جمع من المحققين - كالمحقق الأصفهاني - أنه يصح اجتماع المثليين حتى واقعاً. ولكن هذا الاجتماع لا يُعقل في خصوص عالم المادة؛ لقصور القابل. وإلا في عالم المجردات فلا مانع. والأحكام ليست مرتبطة بعالم المادة. بل حتى اجتماع الضدين، استحالاته من جهة قابلية عالم المادة، وأمّا في المجردات فلا.

^١ البحوث: ج ٤: ص ١٠١

تقرير حسن عبد الساتر: ج ٨: ص ٢٦٥

قوله: «يرتفع بالتأكّد والتوحد»:

التأكّد في عالم الجعل هو ما اختاره صاحب المنتقى. وما ذكره السيد الخوئي هو التأكّد في عالم الملاك.

٢٤٧- أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم ٥ - التعبدّي والتوصليّ

١٤٤٢/٤/٢٩ - الثلاثاء

ولكنّ هذا الجواب ليس صحيحًا؛ لأنّ التأكّد على نحو التوحد إنّما يكون في مثليين لا طوليّة وترتب بينهما - كما في المثال -، لا في المقام، حيث إنّ أحدهما متأخّر رتبةً عن الآخر، لترتبه على القطع به، فلا يمكن أن يرتفع محذور اجتماع المثليين بالتأكّد. [٢٦٢]

الواجب التوصليّ والتعبدّي

لا شكّ في وجود واجباتٍ لا يخرج المكلف عن عهدها إلّا إذا أتى بها بقصد القربة والامتنال. وفي مقابلها واجبات يتحقّق الخروج عن عهدها بمجرد الإتيان بالفعل بأيّ داعٍ كان. والقسم الأول يسمّى بالتعبدّي، والثاني يسمّى بالتوصلي.

والكلام يقع في تحليل الفرق بين القسمين: فهل الاختلاف بينهما مرده إلى عالم الحكم والوجوب؟ بمعنى أنّ قصد القربة والامتنال يكون مأخوذًا قيدًا أو جزءًا في متعلق الوجوب التعبدّي ولا يكون كذلك في الوجوب التوصلي.

أو أنّ مرده الاختلاف إلى عالم الملاك دون عالم الحكم؟ بمعنى أنّ الوجوب في كلّ من القسمين متعلّق بذات الفعل، ولكنّه في القسم الأول ناشئ عن ملاكٍ

لا يستوفى إلا بضمّ قصد القرية، وفي القسم الثاني ناشئ عن ملاكٍ يستوفى بمجرد الإتيان بالفعل.

ومنشأ هذا الكلام هو احتمال استحالة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر. فإن ثبتت هذه الاستحالة تعيّن تفسير الاختلاف بين التعبدى والتوصلي بالوجه الثاني، وإلا تعيّن تفسيره بالوجه الأول.

ومن هنا يتّجه البحث إلى تحقيق حال هذه الاستحالة.^١

تبيّن بما ذكرنا أنّ كبرى استحالة اجتماع المثليين وأخذ العلم بالحكم في موضوع مثله محل خدشة.

وإذا تأملنا في الدليل الذي ذكره المصنف - وهو التأكد والتوحد - فمرجه إلى عدم حفظ الموضوع، لا من اجتماع المثليين؛ لأنّ مقتضى المثليين عدم التوحد وبقاء الاثنينية. واجتماع المثليين فرع الاثنينية.

وقلنا إنّ التوحد تارة يُدعى بلحاظ عالم الملاك، وأخرى بلحاظ عالم الجعل. وذكر جمع من الأعلام إنّّه لا معنى للتأكد في الجعل. وإنّما قد يُقبل في الملاك. فما صدر من المولى جعلان، ولا معنى لتوحد الجعلين بعد صدور أمرين من المعتر. فكيف يصدر اعتباران ثم يتحوّلان إلى اعتبار واحد؟ فإن قلت من أوّل الأمر صدر منه شيء واحد، قلنا ليس من اجتماع المثليين.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٦١-٢٦٢

فلا مانع من صدور اعتبارين متماثلين.

ثم إنّ المصنف ذكر في الكتاب أنّا نسلم بفكرة التأكد والتوحد، ولكنه لا ينطبق على المورد؛ لما ذكرنا في بحث العموم من أنّ أدوات العموم موضوعة لاستيعاب ما يُراد من مدخولها لا ما يصلح للانطباق على مدخولها.

فذهب جمع - كالنائي - إلى أنّها موضوعة لاستيعاب ما يُراد من مدخولها، ولا تنقح ما يُراد. فلا بد في رتبة سابقة من تحديد المراد بمدخول الأداة. فنحتاج إلى إجراء مقدمات الحكمة لتنقيح ما يُراد. فأثير اعتراض، وهو أنّ فائدة الإطلاق هو الاستيعاب الشموليّ، فما الغرض المترقب من أداة العموم بعد ثبوت الاستيعاب في رتبة سابقة؟ فذهب جمع إلى أنّ أداة العموم تؤكّد الاستيعاب.

فذكر المصنف هناك أنّه لا معنى لدعوى التأكد؛ لأنّ التأكد فرع توارد الشيئين على موضوع واحد في رتبة واحدة بأن يجتمعا. أمّا إن كان بين الشيئين طولية فلا اجتماع لهما في رتبة واحدة حتى يؤكّد أحدهما الآخر. وإلا لزم الخلف؛ لأنّهما بدعوى التأكد في رتبة واحدة، وبدعوى الطولية ليسا في رتبة واحدة. وفي المقام أيضاً نقول: إذا كان العلم بالحكم مأخوذاً في موضوع مثله كان بينهما طولية؛ لأنّ الحكم في رتبة الموضوع متقدم على الحكم في رتبة المحمول. ودعوى التوحد تقتضي اتحاد رتبة الحكمين.

نعم في موارد العموم والخصوص من وجه والمطلق قد نقبل بهذا الكلام.

تنبيه:

قد يُقال بعدم إمكان اجتماع المثلين بنحو التوحد فضلاً عنه بغير التوحد - بحسب ما يُستفاد من تقارير المصنف - أنّ حال الحكم حال الأعراض الخارجية خصوصاً بلحاظ الحكم الفعليّ.

فنسأل هنا: أيمن لعرضين متماثلين أنّ يعرضاً على معروض واحد؟ إذا حافظنا على الموضوع - وهو احتفاظ كل من العرضين بحدوده الوجودية والماهوية - وأردنا عروض العرضين على معروض واحد، لم يكن معقولاً. فإن كانت لنا مرآة لم يمكن أنّ يعرض عليها صورتان مستقلتان تحتفظ كل منهما بحدودها وتعرضان على المرآة في ظرف الحفاظ على حدودهما. فالمحلّ لا يسع هذين العرضين إلا أنّ تنتفي حدود الصورة الأولى وحدود الصورة الثانية الوجودية والماهوية، فتندكان وتتحدان وتُعرض الصورة الواحدة في المرآة. وهذا ارتفاع لعنوان الاثنينية.

ومقامنا من هذا القبيل؛ لأنّ الأحكام الشرعية بمثابة الأعراض، فإذا حافظنا على كل حكم بما له من حدود وجودية لم يمكن استيعاب المحلّ لكلا الحكمين بما لهما من حدود. إلا بأن يتحد الحكمان ويخرجا عن الاستقلالية. وهذا التوحد والخروج عن الحدود الماهوية لا يتصوّر في الطولين؛ لأنّ لازمه اتحاد ما كان في الرتبة المتقدمة مع ما كان في الرتبة المتأخرة. خصوصاً إذا كان نسبة أحدهما إلى الآخر نظير نسبة العلة إلى المعلول كنسبة الموضوع إلى الحكم. فكيف يُقال: يتحد الحكم الذي في رتبة العلة مع الحكم الذي في رتبة المعلول؟ فهذا خلف. وإن لم يتحدا لم يمكن عروضهما على معروض واحد.

ولهذا نقول: التوحد من شؤون العرضيين لا الطوليين؛ لإمكان زوال الحدود فيهما.

ولذا ذكر في تقريراته:

قد يبرهن على استحالة أخذ القطع بحكم في موضوع حكم مماثل له ببرهان انه في مورد اجتماع الحكمين حينئذ إما أن يلتزم بتعددتهما أو بتأكدهما، وكلاهما مستحيل فالمقدم مثله؛

أمّا بطلان التعدد فلمحدور اجتماع المثلين؛ حيث إنّ الأحكام كالأعراض بلحاظ موضوعاتها. فيستحيل اجتماع فردين متماثلين منها عليه.

وأمّا بطلان التأكد فبأحد بيانين:

١ - إنّ الحكمين بحسب الفرض طوليان؛ حيث إنّهُ قد أُخذ في موضوع أحدهما القطع بالآخر، ويستحيل توحد الحكمين الطوليين وتأكدهما؛ لأن ذلك يعني وحدة وجودهما مع أنّهما في رتبتين. فيلزم تأخر المتقدم وتقدم المتأخر بحسب عالم الرتبة. وهو محال.^١

ولكن يظهر من المصنف أنّ التقدم والتأخر على نحوين: تارة يكونان في الرتبة، وأخرى في الزمان. وما يستحيل الاجتماع مع التقدم والتأخر الزمانيين.

^١ البحوث: ج ٤: ص ١٠٠

وأما المتقدم والمتأخر في الرتب فلا يستحيل اجتماعهما في الخارج وتأكدهما وتوحدتهما.

والحكم المأخوذ العلم به في موضوع حكم آخر يجتمع مع الآخر ويتحد، وإن اختلفا في الرتبة؛ لعدم الاختلاف الزماني بينهما.

فما في الكتاب غير تام؛ لإمكان تصوّر التأكد في مورد اختلاف الرتب. وإن شئت قلت: هل المحذور في اجتماع المثليين في عالم الاعتبار؟ أم في المبادئ؟ أما الاعتبار فسهل المؤونة، ولا يصح قياسه على الأمور الحقيقية كالمرأة والسواد. وأما المبادئ فلا نسلم أنّ هنا مثليين، بل حصل التأكد والتوحد لزوال الحدود الوجودية. فتأكد الحب والإرادة وتأكد الملاك. ودعوى استحالة ذلك من جهة الطولية غير تامة.

على أنّ هذا التقدم والتأخر بين الموضوع والحكم ليست نسبة العلية بالدقة، بل التقدم طبعي. فعلة الأحكام فعل المولى الاختياري. واتحاد المتقدم طبعاً مع المتأخر طبعاً لا محذور فيه كالجزم والكل؛ حيث لا يتصور وجود الكل إلا بعد تصوّر الجزء، وإن اجتمعا في الوجود.

ولهذا قال بعد ذلك في تقريراته:

وملخص الجواب على هذه الشبهة: إنّ الكلام إذا كان بلحاظ عالم الجعل فالمتعين الالتزام بالشق الأول وهو تعدد الحكم ولا يلزم محذور اجتماع المثليين؛ لأنه إنما يكون في الصفات الحقيقية الخارجية لا الأمور الاعتبارية، وإن كان الملحوظ عالم الملاك ومبادئ الحكم - من الحب والبغض والإرادة والكراهة -

فالمتمعين الالتزام بالشق الثاني -وهو التوحيد والتأكيد- ولا ينشأ محذور من ناحية الطولية بين الحكمين؛ إذ يكفي في دفعه أن يقال ان التأخر والتقدم بين الحكمين في المقام من التقدم والتأخر بالطبع لا بالعلية؛ لوضوح أنّ الحكم الأول ليس علة للحكم الثاني وتوحد المتأخر بالطبع مع المتقدم بالطبع لا محذور فيه -كما هو الحال بين الجزء والكل والجنس والنوع-^١.

أخذ العلم بالحكم في موضوع مخالفه

إذا قال الشارع: «إن علمت بوجوب صلاة الجمعة يحرم السفر» لم يكن مانع في ذلك. وهو واضح.

التعدي والتوصلي

تعرض الأعلام لهذا البحث في بحث الأوامر.^٢ وهنا عدّة مطالب:

المطلب الأول: للتعدي والتوصلي إطلاقا ثلاثة، وما يهمنّا ثالثها، وهو أنّ المراد بالتعدي والتوصلي ما كان الملحوظ فيه عالم المفرغيّة والامتنال. فلنا بعض الواجبات لا يتحقق الامتنال وتفرغ العهدة منها إلا بالإتيان بالفعل بقصد القرية. ولنا بعض الواجبات يتحقق الامتنال فيها لا بشرط من جهة قصد القرية. ويُطلق على الأول بالتعدي وعلى الثاني بالتوصلي.

^١ البحوث: ج ٤: ص ١٠١

^٢ المحاضرات: ج ٢: ص ١٥٣

البحوث: ج ٢: ص ٦٣

المباحث: ج ٢: ص ١٤٧

ومن الواضح أنّ التعبدية والتوصليّة بهذا المعنى من أوصاف متعلق الأمر -
أي: الواجب-، فليس وصفًا للوجوب.

فهذا البحث شروع في قيود الواجب، والبحث السابق كان عن قيود الوجوب.
المطلب الثاني: لا إشكال في أنّ لنا واجبات توصليّة، ولا إشكال أنّ لنا واجبات تعبدية. فالصلاة تعبدية يقينًا، وتطهير الثوب وردّ السلام توصليّة يقينًا. والمشكلة في بعض الموارد التي لا يُعلم: أهى من التعبدية؟ أم التعبدية؟ كتغسيل الميّت ودفع الخمس والزكاة. فوقع البحث بينهم: أيّمكن التمسك بالإطلاق في أدلة عالم الإثبات لإثبات كون الواجب توصليًا؟ حيث لم يذكر الدليل ما يدلّ على شرط قصد امتثال الأمر أو قصد القربة. فيكون الأصل التوصليّة تمسكًا بالإطلاق.

فاستشكل الأصوليون التمسك بالإطلاق بإشكالات، فدخلوا في تحليل حقيقة التوصليّ والتعبديّ.

المطلب الثالث: في تحليل التوصليّ والتعبديّ مسلّكان:

الأوّل: الفارق بينهما بلحاظ عالم الجعل، بمعنى أخذ قيد قصد القربة أو قيد قصد امتثال الأمر قيدًا في الواجب، أو عدم أخذه، كسائر شروط الواجب من الطمأنينة والاستقبال وغيرهما. فالتعبديّ ما كان ذلك مأخوذًا فيه جعلًا. والتوصليّ ما لم يكن ذلك مأخوذًا فيه وكان لا بشرط من هذه الجهة.

الثاني: قصد امتثال الأمر من الانقسامات الثانويّة التي تكون في طول الأمر. وما لا يتأتّى إلا من قبل الأمر يستحيل أنّ يؤخذ في متعلق الأمر. والفارق

بين التعبدى والتوصلى يقتصر على عالم الملاك. فاستيفاء ملاك التعبدى يتوقف على القصد، واستيفاء ملاك التوصلى لا يتوقف. ولا ينعكس هذا على الجعل.

وثمره هذا الخلاف بين المسلكين تظهر عند الشك. وهكذا ينجزّ البحث إلى دليل استحالة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر.

وكلّ كلامنا مبني على أنّ معنى قصد القربة هو قصد امتثال الأمر. وإلا فعلى بعض تفسيراته الأخرى لا تأتي هذه المشاكل.

قوله: «أو جزء»: وإن كان الذي يخطر بذهننا في الذهن كونه شرطاً لا جزء. ولكن يمكن تصور الجزئية أيضاً.

قوله: «تعيّن تفسير الاختلاف»: هذا محل إشكال؛ لأنّ النائبي قال بالاستحالة، ولكن أثبتته بمتعم الجعل. وكلام المصنف مبني على استحالة متعم الجعل - كما هو يرى -.

وقد بُرهن عليها بوجوه:

الأول أنّ قصد امتثال الأمر متأخّر رتبةً عن الأمر؛ لتفرّعه عليه، فلو أُخذ قيدًا أو جزءًا في متعلّق الأمر والوجوب لكان داخلًا في معروض الأمر ضمّنًا، ومتقدّمًا على الأمر تقدّم المعروض على عارضه، فيلزم كون الشيء الواحد [٢٦٣] متقدّمًا ومتأخّرًا.

والجواب أنّ ما هو متأخّر عن الأمر ومتفرّع على ثبوته قصد الامتثال من المكلف خارجًا، لا عنوانه وتصوّر مفهومه في ذهن المولى، وما يكون متقدّمًا على الأمر تقدّم المعروض على عارضه هو عنوان المتعلّق وتصوره في ذهن المولى؛ لأنّه ما لم يتصور الشيء لا يمكنه أن يأمر به. وأمّا الوجود الخارجى للمتعلّق فليس متقدّمًا على الأمر، بل هو من نتائجه دائمًا، فلا محذور.

وكأنّ صاحب هذا البرهان اشتبه عليه المتعلّق بالموضوع. فقد عرفنا سابقًا أنّ فعلية الوجوب المجعول تابعة لوجود الموضوع خارجًا، وحيث اختلط على هذا المبرهن المتعلّق والموضوع، فحُيِّل له أنّ قصد الامتثال إذا كان داخلًا في المتعلّق فهو داخل في الموضوع ويكون الوجوب الفعلى تابعًا لوجوده، بينما وجوده متفرّع على الوجوب.

ونحن قد ميّزنا سابقًا بين المتعلق والموضوع، وميّزنا بين الجعل والمجْعول. وعرفنا أنّ المجْعول تابع في فعليته لوجود الموضوع خارجًا، لا لوجود المتعلق. وأنّ الجعل منوط بالوجود الذهني لأطرافه من المتعلق والموضوع؛ لا الخارجي، فلا تنطوي علينا المغالطة المذكورة.

الثاني: إنّ قصد امتثال الأمر عبارة عن محرّكية الأمر. والأمر لا يحرك إلا نحو متعلقه، فلو كان نفس القصد المذكور داخلًا في المتعلق لأدّى إلى أنّ الأمر [٢٦٤] يحرك نحو نفس هذه المحرّكية، وهذا مستحيل.

وببيانٍ آخر: أنّ المكلف لا يمكنه أن يقصد امتثال الأمر إلاّ بالإتيان بما تعلّق به ذلك الأمر، فإن كان القصد المذكور دخیلاً في المتعلق، فهذا يعني أنّ الأمر لم يتعلّق بذات الفعل، فلا يمكن للمكلف أن يقصد الامتثال بذات الفعل. وإن شئت قلت: إنّ قصد امتثال الأمر بفعلٍ يتوقّف على أن يكون مصداقًا لمتعلّق الأمر، وكونه كذلك -على فرض أخذ القصد في المتعلق- يتوقّف على انضمام القصد المذكور إليه، وهذا يؤدّي إلى توقّف الشيء على نفسه؛ واستحالة الامتثال.^١

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٦٢-٢٦٤

وصل بنا البحث إلى وجه استحالة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر.
أمكن للمولى أن يجعل وجوب الصلاة المقيّدة بقصد امتثال الأمر؟ بأن يقول:
«تجب الصلاة المقيّدة بقصد امتثال الأمر». هنا وجوه ثلاثة لاستحالته:
الوجه الأوّل: ما حُمِلت عليه عبارة الآخوند في الكفاية من أن أخذ قصد
امتثال الأمر في متعلق الأمر يستلزم الدور؛ لمقدمتين:

أ. قصد امتثال الأمر يتوقف على وجود الأمر؛ ضرورة عدم إمكان قصد
الامتثال المتعلق بالأمر إلا بعد فرض وجود ذلك الأمر.

ب. الأمر يتوقف على قصد امتثاله؛ ضرورة توقف العارض على
معروضه. فإذا نسبنا إلى الأمر والوجوب إلى المتعلق كانت نسبته إليه
نسبة العارض إلى المعروض. فالمولى يلاحظ الواجب - كالصلاة -
ويجعل الوجوب على الصلاة، فيقول: «تجب الصلاة». والحكم عرض
يعرض على متعلقه - وهو الصلاة - والمفروض أنكم تقولون: متعلق
الأمر هو الصلاة المقيّدة بقصد امتثال الأمر. فقصد امتثال الأمر مأخوذ
في متعلق الأمر ضمناً شرطاً أو شرطاً. فالأمر سيتوقف على ما هو في
رتبة المتعلق - أي: قصد امتثال الأمر -.

فالنتيجة أن الأمر متوقف على نفسه.

وهذا الإشكال يأتي إذا كان المأخوذ في رتبة الموضوع مأخوذاً في رتبة المتعلق.
وقد ذكرنا نفس هذا الإشكال في البحث السابق، وكان الكلام عن رتبة
الموضوع، فقلنا: «الوجوب متوقف على القطع بالوجوب توقف الحكم على

موضوعه. والقطع بالوجوب يتوقف على الوجوب توقف العارض على معروضه» وجعلنا العارض والمعرض: القطع بالوجوب والوجوب. وهنا جعلنا العارض والمعرض: الأمر وقصد امتثال الأمر. فالإشكال يأتي في رتبة الموضوع وفي رتبة المتعلق.

هذا ما فهمه المشهور من كلام الآخوند.^١

رد الوجه الأول: أيّ قصد يتوقف على وجود الأمر؟ القصد الحاصل من المكلف بالحمل الشائع وبما هو وجود خارجي. فلكي يتحقق ما هو قصد امتثال للأمر يتوقف على وجود أمر.

والأمر يتوقف على قصد امتثال الأمر -توقف العارض على المعرض- بالحمل الأولي وبما هو صورة في الذهن. فالأمر يتصور قصد امتثال الأمر ويجعل الوجوب عليه. وليس المراد قصد امتثال الأمر الخارجي.

فصار الأمر يتوقف على قصد امتثال الأمر بالحمل الأولي. فإشكال الدور مندفع؛ لتغاير المتوقف على المتوقف عليه.

فكأنّ صاحب هذا الوجه حصل له الاشتباه بين المتعلق وبين الموضوع، وإن لم يكن نفس هذا البرهان خلطاً بين الموضوع والمتعلق في بحث أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم. بيانه:

للموضوع لحاظان: لحاظ الجعل ولحاظ الموجد الخارجي. فإذا لاحظنا عالم الجعل قلنا: الحكم يتوقف على الموضوع في عالم الجعل توقف العارض على

^١ منتهى الدراية: ص ٥١٢

المعروض. ولكنّ الموضوع الملحوظ هنا هو الموضوع بالحمل الأوّل. فالحكم في عالم الجعل يتوقف على الموضوع بالحمل الأوّل. والحكم يتوقف على الموضوع في عالم الفعلية أيضاً، ولكن على الموضوع بالحمل الشائع. فإشكال الدور المذكور في أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم قد يصوّر بلحاظ عالم الجعل وقد يصوّر بلحاظ عالم المجمعول. فإذا جئنا إلى تصويره بلحاظ عالم الجعل قلنا: «الحكم يتوقف على العلم بالحكم توقفَ العارض على المعروض، والعلم بالحكم يتوقف على الحكم توقفَ القطع بالشيء على الشيء». وبعضهم حاول أن يدفع إشكال الدور بلحاظ عالم الجعل، فقال: وإنّ توقف الحكم على القطع بالحكم بالحمل الأوّل، ولكنّ القطع بالحمل الشائع يتوقف على الحكم. فاندفع الإشكال.

ولكنّ المصنف وغيره قالوا نحوّل المشكلة إلى عالم المجمعول فنقول: الحكم في عالم المجمعول يتوقف على القطع بالحمل الشائع. فما لم يوجد القطع لم يوجد الحكم الفعليّ. والمفروض أنّ القطع بالحكم يتوقف على الحكم. فحصل الإشكال في عالم المجمعول.

فالتفريق بين الحمل الشائع وبين الحمل الأوّل ينفع في عالم الجعل. ولذا قال المصنف هناك:

«إلا أنّ كلّ هذا إنّما يرد فيما إذا أخذ العلم بالمجمعول في موضوع المجمعول». فإنّه يرى إشكال الدور المذكور هناك لا يأتي في مرحلة الجعل، وإنّما يأتي في مرحلة الجعل؛ لأنّ المتوقف في الجعل غير المتوقف عليه؛ للفرق بين الحمل

الأوّلِيّ وبين الشائع. فإشكال الدور في مرحلة الجعل غير وجيه، وإنّما يأتي في المجمعول. هذا تعميق تلك العبارة أجّلناه إلى هنا ليتضح البحث.

فبحث الدور طُرح في الموضوع وفي المتعلق. فالتفريق كان ينفع في مرحلة الجعل في الموضوع دون مرحلة المجمعول. والمشكلة نشأت من توقف الحكم على الموضوع في الخارج في مرحلة الفعلية. وهنا الحكم غير متوقف في الفعلية على وجود المتعلق. بل يكون فعليًا ويدعو نحو إيجاد متعلقه. فلا نستطيع تصوير إشكال الدور في مرحلة الجعل ولا المجمعول؛ لأنّ الحكم متوقف على قصد امتثال الأمر بحسب الحمل الأوّلِيّ في الجعل، وقصد امتثال الأمر بالحمل الشائع يتوقف على الأمر. والحكم غير متوقف على قصد امتثال الأمر في الفعلية. فلا دور بلحاظ الجعل ولا المجمعول.

الوجه الثاني بصياغته الأولى: ما ذكره المحقق الأصفهاني^١ وبيانه في خطوات:

١ - إذا قال المولى: «تجب الصلاة المقيدة بقصد امتثال الأمر بالصلاة» كان الأمر بالصلاة والوجوب محرّكًا نحو متعلقه.

٢ - لازم تحريك الأمر بالصلاة نحو متعلقه أنّ يحرك نحو قيود المتعلق. ومعناه أنّ الأمر بالصلاة يحرك نحو قصد امتثال الأمر بالصلاة.

٣ - معنى قصد امتثال الأمر بالصلاة هو التحرك والانبعاث عن الأمر بالصلاة، أي: محركة الأمر بالصلاة.

٤ - الأمر بالصلاة يحرك نحو محرّكته.

^١ نهاية الدراية: ج ١: ص ٣٢٥

وهذه النتيجة غير معقولة ولا معنى لها؛ لأنّ الأمر لا يحرك إلا نحو متعلقه.

الوجه الثاني بصياغته الثانية: بخطوات أيضاً:

١- إذا كان قصد امتثال الأمر بالصلاة دخیلاً في متعلق الأمر، لم يتعلق الأمر بذات الفعل، بل بالفعل المقيّد بقصد امتثال الأمر.

٢- المكلف لا يمكنه قصد امتثال الأمر المولويّ إلا بقصد الإتيان بما تعلّق به الأمر.

٣- المكلف لا يمكنه أن يقصد امتثال الأمر المولويّ إلا بقصد امتثال الأمر المولويّ.

فيكون قصد امتثال الأمر متوقفاً على نفسه. فيستحيل الامتثال.

وهذه صياغة أخرى وبرهان آخر، وليس بياناً آخر لنفس البرهان السابق.

يأتي جواب المحقق العراقي.^١

قوله: «لتفرعه عليه»:

أي: لتفرع قصد امتثال الأمر على الأمر.

قوله: «فلو أخذ قيداً»:

أي: أخذ قصد امتثال الأمر قيداً.

^١ نهاية الأفكار: ج ١: ص ١٩٠

المباحث: ج ٢: ص ١٥٠

قوله: «فيلزم كون الشيء متقدماً ومتأخراً»:
كان الأسهل أن يقول: قصد امتثال الأمر متوقف على الأمر المتوقف على
قصد امتثال الأمر.

قوله: «وإن شئت قلت»:
كما في الفوائد.^١

^١ الفوائد: ج ١: ص ١٥٠

وقد أجيب على ذلك بأن: القصد إذا كان داخلاً في المتعلق انحلّ الأمر إلى أمرين ضمّنيتين، لكلٍ منهما محرّكية نحو متعلقه: أحدهما الأمر بذات الفعل، والآخر الأمر بقصد امتثال الأمر الأول وجعله محرّكاً.

فيندفع البيان الأول في البرهان المذكور بأن: الأمر الثانى يحرك نحو محرّكية الأمر الأول، لا نحو محرّكية نفسه.

ويندفع البيان الثانى بأن: ذات الفعل متعلق للأمر؛ وهو الأمر الضمنى الأول. الثالث: إنّ قصد امتثال الأمر إذا أخذ في متعلق الأمر كان نفس الأمر قيّداً من قيود الواجب، وحيث إنّ قيد غير اختياريّ فلا بدّ من أخذه قيّداً في موضوع الوجوب. وهذا يعنى أخذ الأمر في موضوع نفسه. وهو محال. وقد مرّ بنا هذا البرهان في الحلقة السابقة.

وقد يعترض عليه بأن: القيد غير الاختياريّ للواجب إنّما يلزم أن يؤخذ [٢٦٥] قيّداً في موضوع الوجوب؛ لأنّه لو لم يؤخذ كذلك لكان الأمر محرّكاً نحو المقيد، وهو يساوق التحريك نحو القيد، مع أنّه غير اختياريّ، فلا بدّ من أخذه في الموضوع؛ ليكون وجود الأمر ومحرّكيته بعد افتراض وجود القيد. وفي هذه الحالة لا يحرك إلا إلى التقيد وذات المقيد.

وهذا البيان إنما يبرهن على أخذ القيد غير الاختياري للواجب قيداً في موضوع الوجوب إذا لم يكن مضمون الوجود بنفس جعل هذا الوجوب، وأما إذا كان مضموناً كذلك فلن يحرك الأمر حينئذٍ نحو القيد؛ لأنه موجود بنفس وجوده، بل يتجه في تحريكه دائماً نحو التقيد وذات المقيد. والمقام مصداق لذلك؛ لأن الأمر يتحقق بنفس الجعل الشرعي، فأَيُّ حاجةٍ إلى أخذه قيداً في الموضوع؟

هذه أهم براهين الاستحالة مع بعض التعليق عليها.

وثمرة هذا البحث أن: الاختلاف بين القسمين إذا كان مردّه إلى عالم الحكم فبالإمكان عند الشك في كون الواجب تعبدياً أو توصلياً التمسك بإطلاق دليل الواجب لنفي دخل قصد الامتثال في متعلق الوجوب - كما هو الحال في كل القيود المحتملة - . فتثبت التوصلية.

وأما إذا كان مردّه إلى عالم الملاك بسبب استحالة أخذ القصد المذكور في متعلق الأمر، فلا يمكن التمسك بالإطلاق المذكور لإثبات التوصلية؛ لأن التوصلية لا تثبت حينئذٍ إلا بإثبات عدم دخل قصد الامتثال في الملاك. وهذا ما لا يمكن إثباته بدليل الأمر، لا مباشرة؛ لأن مفاد الدليل هو الأمر لا الملاك، ولا بصورة غير مباشرة عن طريق إثبات الإطلاق في متعلق الأمر؛ لأن الإطلاق في متعلق الأمر إنما يكشف عن الإطلاق في متعلق الملاك إذا كان بإمكان المولى أن يأمر بالمقيد فلم يفعل، والمفروض هنا عدم الإمكان. [٢٦٦]

وقد تذكر ثمرة أخرى في مجال الأصل العملي عند الشكّ في التعبدية وعدم قيام الدليل، وهي أنّ: هذا الشكّ مجرى للبراءة إذا كان قصد الامتثال ممّا يؤخذ في الواجب على تقدير اعتباره، إذ يدخل في كبرى دوران الواجب بين الأقلّ والأكثر. ومجرى لأصالة الاشتغال إذا كان قصد الامتثال ممّا لا يؤخذ كذلك؛ إذ لا شكّ في وجوب شيءٍ شرعاً، وإنّما الشكّ في سقوط الواجب المفروغ عن ثبوته.^١

رد الوجه الثاني بصياغتيه: أجاب المحقق العراقيّ عن الثاني بصياغتيه أنّ متعلق الوجوب هو الصلاة مع قصد امتثال الأمر بالصلاة. فيصح أن يُقال: انصب الوجوب على المجموع المركب من عنصرين: ذات الصلاة وقصد امتثال الأمر بالصلاة. وهذا الوجوب في الحقيقة عبارة عن وجوبين ضمنيين انحلاليين. و "الأمر بالصلاة" في قولكم: "قصد امتثال الأمر بالصلاة" هو الأمر الضمنيّ الأوّل. فيقول الشارع: اقصد امتثال الأمر بذات الصلاة. ومنا هنا تندفع الصياغتان؛

أمّا الأولى فلائنكم قلتم فيها باستلزام تحريك الأمر نحو محرّكيّة نفسه، ونحن نسألکم: أيّ أمر يلزم منه ذلك؟ الأمر الأوّل الضمنيّ؟ أم الثاني؟ كلاهما ممنوعان؛

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٦٤-٢٦٦

لأنّ الأوّل يحرك نحو متعلقه -وهو ذات الصلاة-، فلا يلزم محرّكية الأمر نحو محرّكته. والثاني يحرك نحو قصد امتثال الأمر الأوّل الضمنيّ. فالثاني يحرك نحو أمر آخر، ولا محذور في ذلك؛ إذ ليس من محرّكيّة الشيء نحو محرّكيّة نفسه، بل من تحريك أمر نحو أمر متعلق بذات الصلاة. فلا محلّ لهذا الاعتراض. وأمّا الثانية فلاّنكم قلتم فيه باستلزام توقف قصد امتثال الأمر على قصد امتثال الأمر. فنسألکم؟ أيّ أمر يأتي فيه هذا المحذور؟ الأمر الضمنيّ الأوّل؟ أم الثاني؟ كلاهما ممنوعان؛

لأنّ قصد امتثال الأمر الضمنيّ الأوّل متوقف على الإتيان بمتعلقه -وهو ذات الصلاة- فلا يلزم أنّ قصد امتثال الأمر بذات الصلاة متوقف على قصد امتثال الأمر بذات الصلاة.

وامتثال الأمر الثاني بالإتيان بمتعلقه وهو قصد امتثال الأمر الضمنيّ الأوّل. فلا يلزم توقف الشيء على نفسه.

فالمحقق العراقيّ يرى أنّه لا يوجد إلا وجوب تعلق بالصلاة مع قصد امتثال الأمر. وحقيقة هذا الوجوب أنّ تأتي بالمتعلق أي: ذات الصلاة وقصد امتثال الأمر بالصلاة. ومنشأ الاشتباه توهم إرادة قصد امتثال الأمر بالصلاة المقيّدة بقصد امتثال الأمر، والحال أنّ المراد قصد امتثال الأمر الضمنيّ بالصلاة - أي: ذات الصلاة-.

الملاحظة على الردّ: مفتاح الجواب هو التمسك بفكرة الانحلال. وهنا ملاحظة وهي أنّ الجواب مبنيّ على معقوليّة الوجوب الضمنيّ، مع أنّ غير

واحد من المحققين ذكر أنّ الوجوب الضمنيّ أمر تحليليّ لا مولويّ. والصادر من المولى هو الأمر الواحد. فلا يوجد فيما صدر من الشارع إلا الأمر النفسيّ. فلا معنى للقول بإتيان الصلاة مع قصد امتثال الأمر الضمنيّ. سلمنا معقولية الأمر الضمنيّ، ولكنه لا يعالج المشكلة؛ لأنّ المكلف لا بد له من أن يأتي بالصلاة بقصد امتثال الأمر بالصلاة. والمفروض أنّ الأمر المتعلق بها هو الأمر الاستقلاليّ؛ لأنّ المكلف مأمور بالإتيان بتمام المقيّد، وبقصد امتثال الأمر الضمنيّ يأتي بالصلاة بقصد امتثال الضمنيّ فقط. فترجع المشكلة.

وحاول المصنف تعميق هذا الردّ في تقريراته.^١

الوجه الثالث: ما ذكره النائي^٢ من أنّا نصوّر الدور بلحاظ الموضوع؛ حيث إنّ ما تقدّم محاولة تصوير الدور بلحاظ المتعلق -وهو قصد امتثال الأمر بالصلاة-. وبيان ذلك بأنّ قيد الواجب إذا لم يكن اختياريّاً فلا بد من أخذه في رتبة الموضوع؛ لاستحالة تحريك الأمر نحو القيود غير الاختيارية. فإذا قال المولى: «تجب الصلاة بقصد امتثال الأمر» انحلّ قصد امتثال الأمر إلى عنصرين: قصد الامتثال، والأمر. و "قصد الامتثال" أمر اختياريّ، و "الأمر" أمر غير اختياريّ. فيكون الأمر مأخوذاً في رتبة موضوع الأمر. ومعناه:

^١ المباحث: ق ١: ج ٢: ص ١٥٠

^٢ الفوائد: ج ١: ص ١٤٩

أجود التقريرات: ج ١: ص ١٠٨

أخذ الأمر في موضوع نفسه. فيلزم أن يكون الشيء متقدماً ومتأخراً، ويلزم توقف الشيء على نفسه؛ فإنّ الحكم يتوقف على الموضوع.

ردّ الوجه الثالث: اعترض السيد الخوئي في هامش أجود التقارير على الوجه الثالث بأنكم تقولون: الأمر يدعو نحو متعلقه وقيود متعلقه وما يتوقف عليه متعلقه. فإذا قيد المتعلق غير اختياريّ كان داخلاً في حيّز الطلب، ولا يُعقل التحريك نحو غير الاختياريّ. فنضطرّ أن نجعل إلى رتبة الموضوع. والوجوب لا يدعو نحو موضوعه ولا قيود موضوعه. فلا يحصل إشكال التحريك نحو غير الاختياريّ؛ إذ ما يدخل حينئذٍ في العهدة هو التقييد لا نفس القيد.

ولكن هذه المشكلة تأتي في القيود غير الاختيارية غير مضمونة الحصول حين فعلية الوجوب. فإذا لم يكن الشيء حاصلًا حين فعلية الوجوب لزم التحريك نحو تحصيل قيد الواجب؛ لأنّه غير موجود حين فعلية الوجوب. فإذا قال المولى قبل الزوال بأنّ الوجوب الصلاة المقيدة بالزوال فعلي الآن، حصلت المشكلة؛ لأنّ الزوال غير اختياريّ. وأمّا إذا كان القيد مضمون التحقق في آن حصول الوجوب فلا تحصل المشكلة. ومقامنا من هذا القبيل؛ لأنّ القيد غير الاختياريّ هو الأمر، وهو يحصل عند فعلية الوجوب؛ إذ زمان فعلية الوجوب زمان وجود الأمر قطعاً. فلا معنى لتحريك الوجوب نحوه. بل يتعين التحريك نحو التقييد لا نحو القيد؛ لأنّه تحصيل للحاصل. فيبقى في رتبة الواجب ولا حاجة إلى جعله في رتبة الموضوع. فيتعيّن البعث نحو المقيّد. فتتحل المشكلة ولا يأتي كلام النائيّ.

فتبين بطلان جميع الوجوه المذكورة هنا. ولكن المصنف التزم بالاستحالة في
تقريراته لوجوه أخرى. فراجع.^١

ثمرة البحث:

تارة يُبحث عن الثمرة بلحاظ الأصل اللفظي، وأخرى بلحاظ الأصل العملي:
بلحاظ الأصل اللفظي: إذا شككنا في واجب - كردّ السلام وأداء الخمس
والزكاة-: أهو تعبدّي متوقف على قصد امتثال الأمر؟ أم توصلي؟ أيمن
التمسك بالإطلاق لنفي قيد قصد امتثال الأمر - كما في سائر القيود التي
يُشكّ فيها-؟

فإنّ بنينا على إمكان أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر - كما يراه
السيد الخوئي - أمكن التمسك بالإطلاق لنفي القيد. نعم. لا بد من كون
الدليل في مقام البيان من هذه الجهة، وهذا الأمر مفروغ عنه.
وإنّ بنينا على الاستحالة - كما يراه النائي والمصنف - فيأتي عين ما تقدّم
في البحث السابق من أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم. والإطلاق هنا
في المتعلق وهناك في الموضوع.

فيقال: أيّ إطلاق يُراد التمسك به؟ إطلاق المتعلق في دليل الحكم - أي:
الإطلاق الإثباتي-؟ أم إطلاق المتعلق في مرحلة الجعل - أي: الثبوتي-؟
إنّ أردتم التمسك بالإطلاق الثبوتي:

^١ المباحث: ج ٢: ص ١٧٩

فتارة نبي على مسلك النائي من أنّ النسبة بين التقييد وبين الإطلاق هي الملكة والعدم، فإذا استحال التقييد استحال الإطلاق. فيلزم الإهمال. وتأتي فكرة متمم الجعل. فيمكن أن يُقال: «امتثل الصلاة» و «الصلاة بقصد امتثال الأمر الأول». وهذا مشابه لما ذكره العراقي من حلّ المشكلة بالنظر إلى الأمر الضمني.

وأخرى نبي على مسلك السيد الخوئي أو مسلك المصنف من كون النسبة النقيضين أو الضدين فإذا استحال التقييد تعيّن الإطلاق. ولكنّ هذا الإطلاق لا ينفع؛ لأنّه إطلاق ذاتيّ لا لحاظيّ. فلا يكشف عن الملاك. وإن أردتم التمسك بالإطلاق الإثباتيّ:

فتارة نتمسك بدليل الحكم إثباتاً لمعرفة مدلوله - وهو الحكم والجعل - فلا معنى للتمسك بالظهور؛ للقطع بحال الحكم من عدم الإطلاق على مسلك النائي والإطلاق على مسلك غيره. فما يُراد استكشافه بالتمسك بالدليل؟ وأخرى نتمسك بدليل الحكم إثباتاً لمعرفة ملاكه فلا ينفع.

فلا يمكن التمسك بالإطلاق. فلا أصل لفظيّاً يمكن حلّ المشكلة به. ومن هنا تمسك بعضهم بالإطلاق المقاميّ - بعد عدم إمكان الإطلاق اللفظيّ -. فإذا توفّرت شروط الإطلاق المقاميّ من أنّه في مقام البيان من جهة غرضه أو شروط مأموره تحقق الإطلاق المقاميّ. ولكن صغرى الإطلاق المقاميّ غير حاصلة. إلا أن يتمسك بالإطلاق المقاميّ من حيث مجموع الأدلة وهو محل بحث عندهم.

بلحاظ الأصل العمليّ: سلمنا بعدم وجود دليل لفظيّ، فتصل النوبة إلى الأصل العمليّ.

فإن قلنا بإمكان أخذ قصد امتثال الأمر في الأمر يكون المورد من الدوران بين الأقل والأكثر في قيود الواجب - كالشكّ في الشرطيّة أو الجزئيّة - وسيأتي أنّ الصحيح في ذلك جريان البراءة عن القيد الزائد. فيكون الأصل التوصلية. ولا يُطالب المكلف بقصد امتثال الأمر.

وإن قلنا بعدم إمكان أخذ قصد امتثال الأمر في الأمر فلا يكون المورد من الدوران بين الأقل والأكثر في الأجزاء والشروط، بل من الشكّ في استيفاء الملاك؛ لأنّه يكون دخیلاً في الملاك. فنقطع بأنّ المأمور به هو الصلاة، ولكن استيفاء ملاك الأجزاء منوط بقصد القرية؟ أم لا؟ فما لم تُقصد القرية لم يُحرز استيفاء الملاك. فيكون المورد من الشكّ في المسقطيّة والجاري فيه قاعدة الاشتغال.^١

وقد يُقال بالفرق بين المسقط الشرعيّ وبين المسقط غير الشرعيّ. فالمصنف يرى جريان البراءة في الشرعيّ؛ لأنّه لا يُعلم إلا من قبل الشارع.

^١ المباحث: ج ٢: ص ٢١٧

٢٥٠ - التخيير في الواجب ١

١٤٤٢/٥/٣ - السبت

التخيير في الواجب

التخيير تارة يكون عقلياً، وأخرى شرعياً. فإن كانت البدائل مذكورة على نحو التردد متعلّقاً للأمر في لسان الدليل، فالتخيير شرعي، وإلا فهو عقلي. وقد وقع الكلام في تحليل واقع الوجوب في موارد التخيير، وكيفية تعلّقه. وفي ذلك عدّة اتجاهات:

الاتّجاه الأول: أنّ الوجوب في موارد التخيير العقلي متعلّق بالجامع، وفي موارد التخيير الشرعي متعلّق بكلّ واحدٍ من البدائل؛ ولكن مشروطاً بترك البدائل الأخرى.

وقد يلاحظ عليه بأنّ: الوجوبات المشروطة تستلزم أموراً لا تناسب الوجوب التخييري، كما تقدّم في الحلقة السابقة، من قبيل تعدّد العقاب بترك الجميع.

الاتّجاه الثاني: إرجاع التخيير الشرعي إلى التخيير العقلي، فيلتزم بأنّ الوجوب يتعلّق بالجامع دائماً، إمّا ببرهان استحالة الوجوبات المشروطة - كما أشير إليه - فيتعيّن هذا؛ وإمّا ببرهان أنّ الوجوب التخييري له ملاك واحد، والواحد

لا يصدر إلا من واحد، فلا بد من فرض جامع بين البدائل يكون هو علة تحصيل ذلك الملاك.

الاتجاه الثالث: التسليم بأن الوجوب في موارد التخيير يتعلق بالجامع [٢٦٨] دائماً، ولكن يقال: إن وجوب الجامع يستلزم الوجوبات المشروطة للحصص والأفراد، أي وجوب كل واحدة منها بشرط انتفاء الحصص الأخرى. وهذه الوجوبات بمجموعها لما كانت روحاً نفس ذلك الوجوب المتعلق بالجامع فليس من ناحيتها إلا عقاب واحد في فرض ترك الجميع.

والفرق بين هذا الاتجاه وسابقه أن: هذا يقول بسراية الوجوب إلى الحصّة بالنحو المذكور، وأما ذاك الاتجاه فلا يلتزم بالسراية، وعليه لا تكون الحصّة معروضة للوجوب، بل مصداقاً لمعروض الوجوب. فالوجوب بالنسبة إلى الحصّة في موارد التخيير كالنوعية بالنسبة إلى أفراد الإنسان، فإنّ هذا الفرد أو ذاك مصداق لمعروض النوعية لا معروض لها.

وقد يعترض على الاتجاه الثالث بأن: الوجوب فعل اختياري للشارع يجعله حيثما أراد، فاذا جعله على الجامع لا يعقل أن يسري بنفسه إلى غير الجامع. فإن أريد بالوجوبات المشروطة سريان نفس ذلك الوجوب فهو مستحيل. وإن أريد أن الشارع يجعل وجوبات أخرى مشروطة فهو بلا موجب، فيكون لغواً. ويمكن أن يجاب على ذلك بأن: هذا إنما يتم في مرحلة جعل الحكم والإيجاب، لا في مرحلة الشوق والإرادة، إذ لا مانع من دعوى الملازمة في هذه المرحلة

بين حبّ الجامع وأنحاءٍ من الحبّ المشروط للحصص، ولا يأتي الاعتراض باللغوية؛ لأنّ الكلام هنا عن المبادئ التكوينية للحكم. وهذه الملازمة لا برهان عليها، ولكنّها مطابقة للوجدان.^١

التخير في الواجب

التخير تارة يكون عقلياً وأخرى شرعياً؛ لأنّ الشارع تارة يتصدى لذكر البدائل في لسان الدليل - كأنّ يقول: «من أفطر متعمداً فعليه صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً»-، فتكون البدائل متعلقات للأمر، فيسمّى التخير شرعياً. وأخرى لا يتصدى الشارع لبيان البدائل، بل العقل يُدرك هذه البدائل - كأنّ يقول الشارع: «تجب الصلاة» في موارد الإطلاق البدليّ للمتعلق من دون أن يقول إمّا في البيت وإمّا في المسجد-؛ فإنّ العقل يُدرك أنّ الطبيعيّ يتحقق بتحقيق فرده ومصادقه، وأنّ المكلف مخير في تطبيق الكلي على أيّ فرد. فالبدائل ليست متعلقات للأمر، بل متعلق الأمر هو الجامع. فالفرق بين التخيرين أنّ المتعلق نفس البدائل في الأوّل، دون الثاني. ولا إشكال في وجود التخير الشرعيّ ولا في وجود التخير العقليّ. فوجودهما مسلّم. وإمّا الكلام في تحليل ما يسمّى بالواجب التخييريّ وفي التخير العقليّ ثبوتاً. وما صدرنا به البحث فارق إثباتيّ.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٦٧-٢٦٨

ثم إنّ التخيير قد يكون وصفًا للواجب وقد يكون وصفًا للوجوب، بحسب ما يفرّق به بينهما. فإنّ كان الفرق بين الموردين يرجع إلى خصوصيات في الوجوب كان التخيير وصفًا للوجوب. وإنّ كان الفرق بين الموردين يرجع إلى خصوصيات في الواجب كان التخيير وصفًا للواجب.

وهكذا وصف "النفسيّ" و "الغيريّ" و "العينيّ" و "الكفائيّ"؛ فإنّ العناية قد تكون في الوجوب وقد تكون في الواجب.

نعم. إذا كانت هذه أوصافًا لأحد الواجب أو الوجوب كان للآخر بالتبع؛ فإنّ كلًّا من الواجب والوجوب يتصف بأوصاف الآخر تبعًا له. وهنا اتجاهات عدّة، نذكر منها ثلاثة:

الاتجاه الأوّل: رجوع التخيير العقليّ إلى تعلق الوجوب بالجامع ورجوع التخيير الشرعيّ إلى الوجوب المشروط لكلّ بدل

التخيير العقليّ يباين التخيير الشرعيّ؛ فإنّ التخيير العقليّ هو كون الوجوب متعلقًا بالجامع. فإذا قال المولى: «تجب الصلاة» كانت الصلاة متعلق الوجوب، والعقل يُدرك تخيير المكلف بين أن يمتثل بهذا الفرد وبين أن يمتثل بذاك الفرد. والبدائل والأفراد ليست متعلقة للوجوب. بل هي مصاديق لما تعلق به الوجوب. والتخيير الشرعيّ هو تعلق الوجوب بالحصص والبدائل. غايته أنّ الوجوب في كلّ واحد مشروط بترك ما عداه من البدائل. فوجوب العتق متقيّد بترك الصيام، ووجوب الصيام متقيّد بترك العتق.

فالفرق بينهما في مرحلة الوجوب فضلاً عن الواجب؛ فإنّ وجوب أحدهما مطلق، ووجوب الآخر مشروط. والواجب في أحدهما الجامع وفي الآخر المصاديق.

الاعتراض الأوّل:

يلزم من الوجوبات المتعددة المشروطة استحقاق العقوبة بعدد البدائل المتروكة. فإنّ كانت البدائل أربعة مثلاً استحق أربع عقوبات. فما فُرض كونه تخييراً صارت وجوباته فعليّة عند ترك الجميع. والحال أنّه خلاف المرتكز؛ فإنّه من الواضح أنّه لم يترك إلا واجباً واحداً، فلا يستحقّ إلا عقوبة واحدة.

الاعتراض الثاني:

يلزم من امتثال الجميع عدم امتثال شيء؛ لأنّ وجوب الأوّل مشروط بترك ما عداه، ووجوب الثاني مشروط بترك ما عداه، فإذا جمع بينهما لم يجب شيء، لكي يتحقق الامتثال.

وهذان الاعتراضان ناشئان في التخيير الشرعيّ لا العقليّ.

الاتجاه الثاني: رجوع كلا التخييرين إلى تعلق الأمر بالجامع

بما أنّ مشكلة الاتجاه الأوّل كانت ناشئة من تحليله للتخيير الشرعيّ، نقول بأنّ التخيير الشرعيّ أيضاً يرجع إلى تعلق الوجوب بالجامع. غايته أنّ الجامع تارة جامع حقيقيّ تُعرف مصاديقه وأفراده - كالصلاة والصوم - فلا يتصدى المولى لذكر البدائل لوضوحها، وأخرى يكون جامعاً انتزاعياً لا يصل العقل

إلى مصاديقه فيتصدى الشارع لبيان هذه المصاديق، لا أنّ نفس هذه المصاديق متعلقات للوجوب.

ففي الإفطار العمديّ تعلّق الأمر بالجامع بين الخصال الثلاث، وهذا الجامع لا يُعرف إلا من قبل الشارع. فالشارع بيّن مصاديق هذا الجامع. والجامع بينها انتزاعيّ، بخلاف الجامع بين أفراد الصلاة مثلاً؛ حيث إنّ جامع حقيقيّ. فالبدائل على كلّ حال ليست متعلقات الوجوب. فيرجع التخيير الشرعيّ إلى التخيير العقليّ.

وهذا ما اختاره السيد الخوئي^١. وذكره النائيني أيضاً^٢.
واستدلّ لهذا المسلك بوجهين:

الوجه الأوّل: إمّا أنّ يكون متعلق الوجوب في التخيير الشرعيّ البدائل والمصاديق وإمّا أنّ يكون الجامع. وحيث إنّ الأوّل باطل -لما ذكرنا وغيره من المحاذير- يتعيّن الثاني.

وهذا استدلال غير مباشر، فإنّ جئت بشقّ ثالث بطل الاستدلال.
الوجه الثاني: ما ذكره النائيني من تطبيق قاعدة الواحد، بالفكرة التي ذكرناها في تعريف علم الأصول؛ لأنّ الوجوب إنّ كان متعلقاً بالبدائل بنحو الوجوب المشروط أو غيره لزم صدور الواحد من المتعدد، والتالي باطل، فالمقدم مثله في البطلان.

^١ المحاضرات: ج ٤: ص ٣٩

^٢ الفوائد: ج ١: ص ٢٣٣

بيانه بمقدمتين:

المقدمة الأولى: إن كان ملاك المولى في الوجوب التخييري متعددًا لزم جعل وجوبات متعددة؛ لأنّ الأحكام تابعة للملاك. فإذا وُجدت المصالح المتعددة كان كلّ مصلحة يوجب انقداح إرادة مستقلة. فيكون الوجوب تعيينيًا لا تخييريًا. فلا إشكال في كون الملاك واحدًا.

المقدمة الثانية: إذا كان الملاك واحدًا كان كلّ من البدائل صالحًا لتحقيق الملاك؛ فإنّ فعل المكلف يحقق ملاك المولى. ولهذا أوجبها بنحو البدل. أف تكون البدائل كلّها دخيلة في تحقيق الملاك الواحد بما هي متباينة ومتكثرة؟ أم بما ترجع إلى واحد أثر في حصول الملاك الواحد؟ فإنّ كان تحصيل الملاك الواحد بما هي متكثرة لزم أن يكون الواحد معلولًا لكثير. والحال أنّ الواحد لا يصدر إلا من واحد. فلا بد من تصوّر شيء واحد منبسط في البدائل، هو الذي أثر في حصول الواحد.

فالثلاثة أثّرت من جهة وحدتها لا من جهة كثرتها.

وهذا البيان ذكره الآخوند في موضوع علم الأصول.

ولا يُقال: إنّ هذه الأمور اعتباريّة، ولا يصح تطبيق قاعدة الواحد في الأمور الاعتباريّة؛

لأنّا نقول - كما قلنا مرارًا -: نلاحظ الملاك؛ لأنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، والملاك والإرادة من الأمور الواقعيّة، فلا يمكن تحقيق الملاك بالكثرة بما هي كثرة. ولذا لم نجعل مصبّ الجواب عالم الجعل، بل عالم الملاك.

ثم قاعدة الواحد أختص بالوجود الخارجي نفس الأمري؟ أم تشمل الجوامع؟ وعلى فرض شمولها للجوامع أتشمل الجوامع الذاتية فقط؟ أم تشمل العرضية؟ أم تشمل الانتزاعية أيضاً؟ فتارةً يجتمع القطن والثلج في البياض، والبياض جامع عرضي غير انتزاعي. وأخرى يجتمعان في كونهما في الفوق، والفوقية جامع انتزاعي. كل هذا محل بحث بين الفلاسفة أنفسهم، وبينهم وبين الأصوليين والمتكلمين؛ حيث أنكر المتكلمون قاعدة الواحد من رأس. وأصر بعض الأصوليين عليها في الجوامع الذاتية والعرضية.

وبعضهم - كالسيد الطباطبائي - خصّص القاعدة بالوجود البسيط من جميع الجهات - وهو واجب الوجود - وأمّا المركب فهو كثرة ولو بلحاظ بعض الحثيات. ولا أقل من انقسامه إلى الماهية والوجود. وهذا الانقسام كاف في رفع قاعدة الواحد. وبعض الفلاسفة يقول: هذه الكثرة لا ترفع قاعدة الواحد. وقال بعضهم لا يصدر منه إلا الواحد من الجهة التي هو فيها واحد، ويصدر منه الكثير من الجهة التي هو فيها كثير. محل تحقيق كلّ هذا في دراسات أعلى.

والسيد الخوئي لا يقبل قاعدة الواحد، بل يراها لا تنطبق إلا على الواحد من جميع الجهات.

وهذا الاستدلال يبطل إنّ قلنا كما قال الآخوند بوجود ملاك متعدد غايته أنّها متزاحمة في مقام الاستيفاء؛ فهذا الاستدلال مبني على وحدة الملاك. ولم يعلق المصنف على هذا الاتجاه.

الاتجاه الثالث: رجوع التخيير العقليّ إلى التخيير الشرعيّ بتعلق الوجوب بالجامع وسريانه إلى البدائل

الوجوب في باب التخيير الشرعيّ يتعلق بالجامع الانتزاعيّ، إلا أنّه يسري إلى البدائل. فالملاك متعلق بالجامع أوّلاً وبالذات، ومتعلق بالبدائل ثانياً وبالتبع. ويلزم على هذا الاتجاه ورود ما ورد على المسلك الأوّل من الإشكال. فأجاب أصحاب هذا الاتجاه بجوابين:

أوّلها أنّ المدار في تعدد العقاب على الملاك المفوّت. فيستحق العقاب بمقدار ما فات من الملاك، لا بعدد التكاليف كمّاً. والمفروض أنّ الملاك واحد، فمخالف الأمر يستحق عقوبة واحدة. فيندفع بهذا البيان الإشكال عن الاتجاه الأوّل أيضاً.

ثانيهما أنّا نفرّق بين الوجوب التبعيّ وبين الوجوب الأصلي، فنقول: إذا خالف المكلف وجوباً أصليّاً غير ترشحي استحق العقوبات المتعددة، وأمّا مخالفة الوجوب التبعيّ فلا دليل على العقوبة على مخالفته. ولهذا لا نقول باستحقاق العقوبة على ترك مقدمة الواجب وإن كانت واجبة شرعاً بنحو سريان وجوب ذي المقدمة إليها.

فيعاقب على مخالفة روح التكليف السارية في المتعدد، وإن قلنا بأنّ المدار في العقوبة على الجعل لا على الملاك. فمن لا يقول بالسريان يواجه المشكلة. ونحن نقول بالسريان فلا محل للإشكال.

وهذا إرجاع للتخيير العقلي إلى التخيير الشرعي؛ لأنّ أصحاب هذا المسلك يقولون بالسريان حتى في موارد التخيير العقليّ.

نعم. دعوى السريان أهي معقولة؟ فما منشؤها؟

الاعتراض الأوّل:

قال أصحاب هذا المسلك بالسريان. فما المراد بالسراية؟ السراية بلحاظ الوجوب؟ أم بلحاظ مبادئ الحكم؟

فإنّ ادعيتم السراية بلحاظ الحكم - كما هو ظاهر كلامكم - فهو واضح الفساد؛ إذ لا معنى للسريان في الاعتباريات. والسريان في الاعتباريات يدور مدار الاعتبار. فإنّ اعتبر الوجوب على المتعلق ثبت على المتعلق، من دون سريانه إلى البدائل، فلا معنى للسريان القهريّ للوجوب الذي هو فعل اختياريّ للمولى.

ودعوى صدور شيئين من المولى: وجوب للجامع أوّلاً، ثم وجوب للبدائل، بحيث لا يكون السريان قهريّاً فهو لغو. فما الغرض من الوجوبات المتعلقة بالبدائل بعد صدور الوجوب المتعلق بالجامع؟ فهو لغو غير معقول ومستتهجن في نفسه عند العقلاء.

وإنّ ادعيتم السريان بلحاظ الشوق والإرادة - أي: روح التكليف - بأنّ يُقال: لما لم يتحقق الطبيعيّ إلا بالفرد، من أراد الصلاة أراد مصاديقها بنحو البدل. فيكون السريان بلحاظ الإرادة والحبّ. فيعبّر عن حبّ أحدهما على سبيل

البدل بحبّ كلّ واحد واحد مشروطاً بترك ما عداه. وهو تعبير عرّفِيّ للإرادة المتعلقة بالأفراد بنحو البدل. فلنا حب مشروط وإرادة مشروطة.

فهذا كلام وجيه ويحكم به الوجدان؛ إذ لا يمكن التصديق بإرادة الطبيعيّ دون مصاديقه. فهو مطابق للوجدان وإنّ لم يوجد عليه برهان. ولهذا قال المصنف بالسريان بلحاظ المبادئ -أي: الإرادة والحبّ-.

ولكن قد يُعترض على هذا بأنّ الإشكال حينئذٍ يأتي في الإرادة المشروطة؛ لأنّ إرادة هذا المصداق تكون مشروطة بترك المصداق الآخر، فإذا ترك الجميع صارت كلّ الإرادات فعليّة. وعلى تقدير إتيانه بالجميع لا توجد إرادة فعليّة. ولا معنى لحبّ جميع المصاديق في مورد التخيير؛ لأنّ الإرادة متعلقة بالجامع. فنسلّم بأنّ حبّ الجامع حبّ لأحد مصاديقه بنحو البدل، ولكنّه لا بنحو الحبّ المشروط. صياغة الإرادة المشروطة والحبّ المشروط ليست صياغة عقلائيّة.

فالمطلب يصح على كون عنوان الحبّ المشروط مشيراً؛ إذ يُقال حينئذٍ: من أحبّ الكلّي أحبّ مصداقه على نحو البدل. وظاهر كلمات المصنف أنّه ناظر إلى الحبّ المشروط بنحو الموضوعيّة؛ حيث إنّ رتب بعض الثمرات على الحبّ المشروط لا بنحو المشير. فتأمّل.

قوله: «إنّ وجوب الجامع يستلزم الوجوبات المشروطة»:

استلزاماً بنحو السريان لا بنحو الاستلزام العقليّ.

٢٥١- التخيير في الواجب ٢ - الواجب الغيري

١٤٤٢/٥/٤ - الأحد

وهذا التحليل للوجوب التخييري له ثمرات:

منها: ما سوف يظهر في مسألة اجتماع الأمر والنهي.

ومنها: ما قد يقال من أنه إذا شك في واجب أنه تخييري أو تعيني فعلى [٢٦٩] القول برجوع التخيير الشرعي إلى إيجاب الجامع يكون المقام من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فإن قيل هناك بالبراءة قيل بها هنا بإجرائها عن التعيين، وإلا فلا.

وعلى القول برجوع التخيير الشرعي إلى الوجوبات المشروطة - كما يقرّره الاتجاه الأول - فالشك مرجعه إلى الشك في إطلاق الوجوب واشتراطه، أي في ثبوته في حال الإتيان بما يحتمل كونه بديلاً وعدلاً، وهذا شك في الوجوب الزائد بلا إشكال؛ فتجري البراءة. [٢٧٠]

الوجوب الغيري لمقدمات الواجب

تعريف الواجب الغيري:

اتضح مما تقدم أنّ المكلف مسئول عن مقدمات الواجب من قبل نفس الوجوب المتعلق به؛ لأنّه يحرك نحوها تبعاً لتحريكه نحو متعلقه. وهذه المسئولية

في حدودها العقلية متفق عليها باعتبارها من شئون حكم العقل بلزوم الامتثال، وإنما وقع الكلام في دعوى الوجوب الشرعي للمقدمة:

فالمشهور بين الأصوليين هو أنّ: إيجاب الشيء يستلزم إيجاب مقدمته فتتصف المقدمة بوجوب شرعي، غير أنّه تبعي؛ إمّا بمعنى أنّه معلول لوجوب ذي المقدمة، أو بمعنى أنّ الوجوبين معًا معلولان للملاك القائم بذي المقدمة. فهذا الملاك بنفسه يؤدّي إلى إيجاب ذي المقدمة نفسيًا، وبضمّ مقدمة المقدمة يؤدّي إلى إيجابها غيريًا. وعلى كلا الوجهين فالتلازم بين الوجوبين محفوظ.

ويعرّف هؤلاء القائلون بالملازمة الواجب الغيري بأنّه: «ما وجب لغيره»، أو «ما وجب لواجبٍ آخر». والواجب النفسيّ بأنّه: «ما وجب لنفسه»، أو «ما وجب لا لواجبٍ آخر».

وعلى هذا الأساس يصنّفون الواجبات في الشريعة إلى قسمين: فالصلاة، والصيام، والحجّ ونحوها واجبات نفسية. والوضوء، والغسل، وطّي المسافة واجبات غيرية.

وقد لوحظ عليهم أنّ: الصلاة ونحوها من الواجبات لم يوجبها الشارع إلّا لما يترتب عليها من الفوائد والمصالح، وهي مغايرة وجودًا لتلك الفوائد [٢٧١] والمصالح، فيصدق عليها أنّها وجبت للغير، وهذا يعني أنّ كلّ هذه الواجبات تصبح غيريّة؛ ولا يبقى في نطاق الواجب النفسي إلّا ما كانت مصلحته ذاتيّة له - كالإيمان بالله سبحانه وتعالى -.

وأجاب هؤلاء على الملاحظة المذكورة: بأن الصلاة وإن كانت واجبةً من أجل المصلحة المترتبة عليها إلا أنّ هذا لا يدرجها في تعريف الواجب الغيري؛ لأنّ الواجب الغيري ليس كلّ ما وجب لغيره، بل ما وجب لواجبٍ آخر، والمصلحة الملحوظة في إيجاب الصلاة ليست متعلّقةً للوجوب بنفسها، فلا يصدق على الصلاة أنّها وجبت لواجبٍ آخر.

فإن سألت: كيف لا تكون تلك المصلحة واجبةً مع أنّ الصلاة الواجبة إنّما أوجبت من أجلها؟

كان الجواب أنّ: الإيجاب مرجعه إلى الاعتبار والجعل الذي هو العنصر الثالث من عناصر تكوين الحكم في مقام الثبوت، وغاية الواجب إنّما يجب أن تكون مشاركةً للواجب بدرجةٍ أقوى في عالم الحبّ والإرادة؛ لأنّ حبه إنّما هو لأجلها، لا في عالم الجعل والاعتبار؛ لأنّ الجعل قد يحدّد به المولى مركز حقّ الطاعة على نحوٍ يكون مغايرًا لمركز حبّ الأصيل؛ لِمَا تقدم في بداية هذه الحلقة من أنّ المولى له أن يحدّد مركز حقّ الطاعة في مقدمات مراده الأصيل يجعل الإيجاب عليها، لا عليه، فتكون هي الواجبة في عالم الجعل دونه.

وعلى هذا فإذا جعل الشارع الإيجاب على الصلاة ابتداءً وحدّدها مركزًا لحقّ الطاعة، ولم يدخل المصلحة المنظورة له في العهدة، كانت الصلاة واجبًا نفسيًا لا غيريًا؛ لأنّها لم تجب لواجبٍ آخر وإن وجبت لمصلحةً مترتبةً عليها. [٢٧٢]

وخلافًا لذلك الوضوء فإنه وجب من أجل الصلاة الواجبة، فينطبق عليه تعريف الواجب الغيري.^١

ثمرة الخلاف في الوجوب التخييري:

الثمرة الأولى: ما يظهر في مسألة اجتماع الأمر والنهي الآتي بحثها. ربط المصنف البحث في جواز الاجتماع وعدم الجواز بمسألة تعلق الحكم بالعنوان أو بالحصص والأفراد؛ لأنّ المتكلم إذا قال: «لا تغصب» وقال: «صل»، فتارة يتعلق الوجوب بالجامع بما هو جامع ولا يسري إلى الحصص والأفراد، والمفروض أنّ التخيير في هذا المورد عقليّ، فمتعلق الأمر والنهي هو الجامع، ويقف الأمر على الجامع ولا يسري، فيجوز اجتماع الأمر والنهي؛ لأنّ معروض الأمر الصلاة، ومعروض النهي الغصب. والأفراد الخارجية للصلاة ليست معروضة للأمر ولا للنهي؛ فإنّ متعلق الأمر هو العنوان ومتعلق النهي هو العنوان أيضًا. فلم يجتمعا على متعلق واحد.

وأما بناء على سريان الوجوب إلى الحصص وتحويل التخيير العقليّ إلى التخيير الشرعيّ بمعنى جعل الأمر والنهي منصبًا على الأفراد تكون الحصّة متعلّقًا للأمر والنهي. فالصلاة في الأرض المغصوبة بلحاظ الأمر بالصلاة تكون متعلقة بالوجوب، وبلحاظ النهي عن الغصب تكون متعلقة بالحرمة. فتكون

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٦٨-٢٧٢

الصلاة الغصبية متعلقة بالأمر والنهي. وهو مستحيل. فيلزم أن يكون المجمع الذي هو حصة لكلا العنوانين مصباً للأمر والنهي.

هذا في العموم والخصوص من وجه. ويأتي البحث أيضاً في موارد العموم والخصوص المطلق. فإن قال: «صلّ» و «لا تصلّ في الحمام» فما هي مقتضى الصناعة؟ التخصيص؟ أم اجتماع الأمر والنهي؟ فإن الأمر متعلق بالطبيعة والنهي بالحصة. فقد يُقال نُعمل صناعة التخصيص ونُخرج هذه الحصة من الطبيعي. وذهب جمع إلى أنه من موارد اجتماع الأمر والنهي ولكنه جائز. ف «صلّ» له سريان إلى الحصص، فبلحاظ السريان يكون الصلاة في الصلاة مصباً للوجوب بعنوان الصلاة في الحمام. فمتعلق الأمر هو الصلاة في الحمام. والمفروض أن متعلق النهي أيضاً الصلاة في الحمام. فإن قلنا بامتناع اجتماعهما جاء بحث تقديم أحد الجانبين أو التساقط. والمشكلة في عالم الجعل، لا في الامتثال. فلا يأتي تقديم الأهم ملائماً. وإن قلنا بالجواز يحصل المكلف الامتثال والعصيان.

وإن قلنا بالتساقط فلا دليل لوجوب الصلاة في الحمام ولا دليل على حرمة. فإذا صلى لم يمتثل ولم يعص.

وإن قلنا بتقديم النهي على الأمر لكون الإطلاق شمولياً في النهي وبدلياً في الأمر، فالنتيجة نتيجة التخصيص.

وإن أنكرنا السريان فالأمر والنهي تعلق كلّ منهما بشيء.

فتظهر الثمرة في العموم والخصوص من وجه والعموم والخصوص المطلق.

الثمرة الثانية: ما سيأتي في الدوران بين التعيين والتخير الشرعيين من أنّ المكلف إذا شكّ في أنّ المولى أمر بالإطعام على نحو الوجوب التعينيّ؟ أم على نحو الوجوب التخييريّ؟ بأن يكون له عدل وهو الصيام مثلاً، وقد صام المكلف، قال إنّ كان الإطعام واجباً تعيناً فالصيام لا أثر له، وإن كان واجباً تخيراً فقد أتيت بالصيام فلا وجوب للإطعام. فما هو مقتضى الأصل عند الدوران بين التعيين والتخير؟

لا بد من الرجوع إلى المباني:

فإذا قلنا إنّ حقيقة الوجوب التخييري تعلق الوجوب بالجامع، كان مرجع الشكّ إلى الشكّ في تعلق الوجوب بالحصة أو بالجامع. وإذا دار الأمر بين التعيين والتخير حصل الخلاف:

فذهب بعضهم إلى الانحلال الحقيقيّ، وقال بالقطع بتعلق الوجوب بالجامع والشكّ في كونه مشروطاً بشيء. فتعلق الوجوب بـ "أحدهما" معلوم، والشكّ في تعلق الوجوب بالخصوصيّة. فيحصل انحلال حقيقيّ للعلم الإجماليّ؛ لعدم صدق المنفصلة بعد معلومية "أحدهما" ومشكوكيّة الآخر. فلا علم إجمالياً.

وذهب بعضهم إلى الانحلال الحكميّ، وقال بجريان البراءة عن التعيين دون الجامع؛ لأنّ الغرض من البراءة عن الجامع إنّ كان التأمين عن الجامع فهو ترخيص في المخالفة القطعيّة، وبعبارة أخرى: الجامع لا ضيق فيه لتجري إطلاق العنان عنه. وإنّما تجري البراءة عن الحصة.

وليس المورد من الانحلال الحقيقي؛ لأنّ قولكم: «أحدهما» معلوم بالتفصيل» مغالطة؛ فإنّ أردتم "أحدهما" الموضوعي فهو مشكوك. وإنّ أردتم المشيري فهو ليس موضوعاً للبحث في التخيير. ولذا فرّقنا بين "أحد" في باب العلم الإجمالي وبينه في باب التخيير. فليس المشيري مصباً للوجوب التخييري؛ لأنّ الوجوب يتعلق بالجامع، لا بالمشار إليه، وإلا لتعلق بالحصّة.

وذهب ثالث إلى أنّ المورد من منجزية العلم الإجمالي، لا الانحلائي؛ لنكته ذكرها المحقق العراقي فقال بالتعيين؛ لأنّ في التخيير مؤونةً خلافاً لما تصوّره المشهور، وهي حرمة ترك الصيام على فرض ترك الإطعام، ولو لعدم القدرة. فيحصل العلم الإجمالي.

هذا كله بناء على القول بأنّ حقيقة الوجوب التخييريّ تعلق الوجوب بالجامع. وأمّا إنّ قلنا برجوعه إلى الوجوبات المشروطة فمرجع الشكّ إلى الشكّ بين الوجوب المطلق وبين الوجوب المشروط. فيشكّ المكلف: هل وجوب الإطعام لا بشرط؟ أم مشروط بعدم الصيام؟ فإذا صام نشكّ في فعليّة الوجوب؛ لأنّه على تقدير كون الوجوب مشروطاً لا فعليّة. فالرورد من الشكّ في فعليّة الوجوب وتجري فيه البراءة عن فعليّة الوجوب وإطلاقه لفرض الإتيان بالصيام. وإنّ ذهب بعض الأعلام إلى أنّ المورد من الشكّ في المسقطيّة، لا في فعليّة الوجوب. فنشكّ عند الإتيان بالصيام أسقط وجوب الإطعام؟ فنستصحب بقاء وجوب الإطعام.

وقد يصعب التمييز بين المورد الذي من الدوران بين الأقل والأكثر وبين المورد الذي من الدوران بين التعيين والتخير. فالعراقيّ يجري البراءة في الأول دون الثاني. فدقق.

الواجب الغيريّ

الكلام في عدة نقاط:

تصوير محل البحث

إذا كان لنا وجوب تعلق بواجب وصار فعليًا وكان الواجب ذا مقدمة يتوقف عليها حصوله، فلا إشكال في أنّ الوجوب يدعو نحو متعلقه، فيدعو نحو مقدمات متعلقه بتبع داعويّته نحو المتعلق. فالوجوب يدعو ويحرك نحو متعلقه بالأصالة ونحو ما يتوقف عليه متعلقه بالتبع.

ولا إشكال في أنّ العقل يقول: إنّ مقدمات الواجب واجبة. وإنّما النزاع في أنّها واجبة شرعًا؟ أم لا؟ فمن قال بوجوب المقدمة آمن بالوجوب الغيريّ، ومن لم يقل بوجوبها لم يقل بالوجوب الغيريّ. فاصطلاح الوجوب الغيريّ يُطلق على الوجوب الشرعيّ، ومن استعمله في الوجوب العقليّ فقد تسامح. والمشهور ذهبوا إلى وجوب المقدمة شرعًا. ولكنهم اختلفوا في تحليل ذلك على مسلكين:

المسلك الأوّل: الوجوب الغيريّ ترشحيّ تبعيّ ومعلول لوجوب ذي المقدمة.

المسلك الثاني: الوجوب الغيريّ للمقدمة كالوجوب النفسي لذي المقدمة معلول لعلّة أخرى وهي الملاك. فصار الملاك القائم في ذي المقدمة أوجب أمرين: وجوب ذي المقدمة نفسيًا، ووجوب المقدمة وجوبًا غيريًا تبعيًا.

تعريف الواجب الغيريّ

عُرِف الواجب الغيريّ بأنّه: «ما وجب لغيره» والواجب النفسيّ بأنّه: «ما وجب لنفسه» أي: لأجل ملاك في نفسه.

ووقعوا في مشكلة وهي أنّ جميع الواجبات تكون غيريّة؛ لأنّ الواجبات تابعة للمصالح والمفاسد عند العدليّة. فالواجبات وجبت لأجل المصالح والمفاسد التي وجبت لأجلها. فالصلاة -مثلاً- وجبت لكونها معراجًا للمؤمن، والصوم لكونه تطهيرًا للنفس، والزكاة لكونه تطهيرًا للمال، وهكذا. نعم. وجوب معرفة الله مطلوب لأجل نفسه، لا لغرض آخر. وقال بعضهم فيه إنّها أيضًا لأجل الكمال. فجميع الواجبات غيريّة. ولا واجب نفسيًا في الشريعة.

وأجيب بأنّ الإطلاق في "الغير" الوارد في التعريف سبّب هذا الإشكال. فلا بدّ من تقييد الغير بكونه واجبًا. فالصوم مثلاً وجب لملاك ولكنّ الملاك ليس بواجب. بخلاف طيّ المسافة؛ فإنّه واجب لأجل واجب آخر وهو الحجّ. ويبدى المولى تحديد مصب حق الطاعة، بأنّ ينصبّ على معراجيّة المؤمن، أو ينصبّ على الصلاة. فما لم يتصدّ المولى لجعله متعلقًا للتكليف ليس مصبًا لحقّ الطاعة وليس بواجب. وهكذا يندفع الإشكال.

قوله: «لما تقدّم»:

ص ٢٦.

قوله: «له أن يحدّد مركز حقّ الطاعة في مقدمات مراده الأصيل»:

إذا كان الحب الأصيل للملاك، فَلِمَ عدل المولى من جعل الحب الأصيل مركزاً لحقّ الطاعة؟ بحثنا هذا المطلب في بداية الكتاب، وذكرنا نكات عديدة. وتعرض لها المصنف في تقارير^١.

^١ المباحث: ج ٢: ص ٤٤٧

البحوث: ج ٢: ص ٢٢٢

تقرير حسن عبد الساتر: ج ٥: ص ١٧٦

خصائص الوجوب الغيري:

ولا شكّ لدى الجميع في أنّ الوجوب الغيري للمقدمة -إذا كان ثابتاً- فهو لا يتمتّع بجملةٍ من خصائص الوجوب النفسي، ويمكن تلخيص أحوال الوجوب الغيري فيما يلي:

أولاً: إنّهُ ليس صالحاً للتحرّك المولوي بصورةٍ مستقلةٍ ومنفصلةٍ عن الوجوب النفسي، بمعنى أنّ من لا يكون بصدد التحرك عن الوجوب النفسي للحجّ لا يمكن أن يتحرّك بروحية الطاعة والإخلاص للمولى عن الوجوب الغيري لطبيّ المسافة؛ لأنّ إرادة العبد المنقاد التكوينية يجب أن تتطابق مع إرادة المولى التشريعية. ولما كانت إرادة المولى للمقدمة في إطار مطلوبية ذبيها ومن أجل التوصل إليه، فلا بدّ أن تكون إرادة العبد المنقاد لها في إطار امتثال ذبيها.

وثانياً: إنّ امتثال الوجوب الغيري لا يستتبع ثواباً بما هو امتثال له؛ وذلك لأنّ المكلف إن أتى بالمقدمة بداعي امتثال الواجب النفسي كان عمله بدايةً في امتثال الوجوب النفسي، ويستحقّ الثواب عندئذٍ من قبل هذا الوجوب. وإن أتى بالمقدمة وهو منصرفٌ عن امتثال الواجب النفسي فلن يكون بإمكانه أن

يقصد بذلك امتثال الوجوب الغيري؛ لِمَا تقدّم من عدم صلاحية الوجوب الغيري للتحريك المولوي.

وثالثاً: إنّ مخالفة الوجوب الغيري بترك المقدمة ليست موضوعاً مستقلاً لاستحقاق العقاب إضافةً إلى ما يستحقّ من عقابٍ على مخالفة الوجوب النفسي؛ [٢٧٣] وذلك لأنّ استحقاق العقاب على مخالفة الواجب إنّما هو بلحاظ ما يعبر عنه الواجب من مبادئ وملاكاتٍ تفوت بذلك، ومن الواضح أنّ الواجب الغيري ليس له مبادئ وملاكات سوى ما للواجب النفسي من ملاك، فلا معنى لتعدّد استحقاق العقاب.^١

خصائص الوجوب الغيري:

بعد افتراض وجود الوجوب الغيريّ وغضّ النظر عن المقدّمية العقلية - بخلاف ما في بعض الكلمات من خلط البحث ببحث المقدمة العقلية - نقول:
للاجوب الغيريّ عدّة خصوصيات:

الخصوصية الأولى: المحرّكية

الاجوب الغيري لا صلاحية له للمحرّكية استقلالاً؛ لما ذكرناه من أنّ الوجوب الغيريّ وجوب تبعيّ للوجوب النفسيّ. فالمحرّكية للوجوب النفسيّ المتعلّق بذوي المقدمة نحو متعلّقه بالأصالة ونحو متعلّق الوجوب الغيريّ بالتبع. ولهذا لا معنى

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٧٢-٢٧٣

للتحرك نحو متعلق الوجوب الغيري دون التحرك نحو متعلق الوجوب النفسي؛ لعدم صلاحية الوجوب الغيري للتحريك نحو متعلقه مستقلاً. ولو كان مستقلاً في المحرّكة كان للمكلف أن يأتي بمتعلقه امتثالاً وانقياداً لأمر المولى، من دون قصد الإتيان بمتعلق الوجوب النفسي. مع أنه من الواضح أن الامتثال ليس إلا مطابقة إرادة العبد لما يُريده المولى. وإرادة المولى لطّي المسافة تابعة لإرادته للحج، لا مستقلاً عن الحجّ. فلكي يتحقق الامتثال والتحرك من جهة أمر المولى والمحرّكة المولوية فلا بد من الإتيان بطّي المسافة لأجل الحجّ. فكما أن إرادة المولى تبعيّة يجب أن تكون إرادة العبد تبعيّة. ولهذا لا يجب طي المسافة ما لم يجب الحجّ.

وبعبارة أخرى: الوجوب يدعو نحو متعلقه، ولكن داعويّة الوجوب الغيري ليست كداعويّة الوجوب النفسي؛ لأنّ نحو إرادته التشريعية تبعيّة، فالإرادة تكون تبعيّة. والمحرّكة من شؤون المولوية، وهي كونه موجباً لحكم العقل بتنقيح موضوع حقّ الطاعة. وليس الوجوب الغيري موضوعاً مستقلاً لحقّ الطاعة. وهذه الخصوصية لا خلاف فيها.

وكان ينبغي على المصنف أن يفرّق في هذه الخصوصية بين شيئين: تارة نبحت عن التحريك المولوي، وأخرى عن مسألة امتثال العبد، وهو في طول التحريك المولوي. فلنا المحركة المولوية، ولنا تحرك العبد وإضافة العمل إلى الله. فنبحت أولاً أن التحريك المولوي تحريك استقلالي؟ أم غير استقلالي؟ حيث إنّنا نعلم بداعويّة الوجوب نحو متعلقه، ولكن محرّكة الوجوب نحو متعلقه

الناشئة من تصدي المولى لجعله، تارة استقلالية وأخرى غير استقلالية. فيُقال: الأمر الصادر من الشارع إن كان وجوبه نفسيًا فالوجوب استقلاليّ وإلا فغيريّ.

وفي طول هذا يُقال: العبد إذا كان في صدد الانبعاث عن أمر المولى والتحرك في الخارج، فهل يُشترط فيه أن يأتي بمتعلق الوجوب الغيري بشرط أن يكون في صراط الإتيان بذی المقدمة؟ أم لا؟ فيُقال: مقتضى التطابق بين الإرادتين هو أن يكون في صراط الإتيان بذی المقدمة. فمن لا يريد الإتيان بذی المقدمة لا يُقال: انقاد وتحرك من حيث الوجوب الغيريّ. وهذا بحث آخر في طول البحث الأوّل. والمصنّف دمج بينهما.

الخصوصية الثانية: استحقاق الثواب على الوجوب الغيريّ

هل الامتثال للوجوب الغيري محقق لموضوع استحقاق الثواب؟ فالعبد الذي طوى المسافة للإتيان بالحجّ، أيستحق الثواب على طيها؟ اتجاهاً: الاتجاه الأوّل: المشهور على أن امتثال الوجوب الغيريّ لا يستتبع ثواباً بما هو وجوب غيريّ، بل استحقاق الثواب بلحاظ الواجب النفسيّ. فمن أتى بالمقدمة كطيّ المسافة لأجل التوصل وامتثال الواجب النفسيّ فالثواب إنّما هو بلحاظ امتثال الواجب النفسيّ، لا بلحاظ امتثال الواجب الغيريّ. ولهذا إذا أتى بالمقدمة ثمّ بعدما فرغ من المقدمة لم يأت بالواجب النفسيّ لم يستحقّ الثواب مع أنّه جاء بها بداعي امتثال الواجب النفسيّ. فالثواب على الواجب النفسيّ.

نعم. العرف أو العقلاء أو العقل قد يحكمون بأنّ من شرع في مقدمات الواجب يستحق الثواب بلحاظ إنّه شرع في امتثال الواجب النفسي. ولكنّه متقيّد بالإتيان بالواجب النفسي.

وأوضح منه ما إذا امتثل الوجوب الغيري لا لأجل امتثال الوجوب النفسي. بل ليس امتثالاً للوجوب الغيري؛ لأنّ الإتيان بالمقدمة ليس في إطار الإتيان بذوي المقدمة.

والشاهد على ما ذهب إليه المشهور أمران:

١ - الوجدان؛ فإنّه يحكم بأنّ المولى إذا قال لعبده: «اشتر اللحم من السوق» وكان له مقدمات كثيرة، بأن ينام في الليل مبكراً، وأن يؤقّت الساعة، وأن يهيئ الأموال، وأن يهيئ السيارة، وأن يهيئ ثيابه، وهكذا. أيستحق الثواب على كل هذه المقدمات؟ أم يستحقّ الثواب على ذي المقدمة؟ أويستحق الثواب على المقدمات ولو لم يأت بذوي المقدمة؟

٢ - كون المدار في استحقاق الثواب تحقيق الملاك؛ فإنّ العبد يستحق الثواب بتحقيق الملاك، ومجرد تحقيق المقدمات ليس استيفاءً لغرض المولى. وإرادة المقدمات إرادة تبعيّة. ولا يحكم العقل باستحقاق الثواب على المراد التبعي.

الاتجاه الثاني: ما ذهب إليه السيد الخوئي^١ من أنّ المكلف يستحقّ الثواب على امتثال الوجوب الغيري بقصد امتثال ذي المقدمة. فيستحق ثواباً زائداً على ثواب ذي المقدمة.

^١ المحاضرات: ج ٢: ص ٣٩٥

فمن قطع المسافة لأجل الحجّ واتفق أنّه لما وصل إلى الميقات مرض، ولم يستطع الحجّ، استحقّ الثواب. ولو أتى بالحجّ استحقّ ثوابًا زائدًا في قبال الحجّ.

نعم. إذا أعرض باختياره اختلّ شرط امتثال الوجوب الغيريّ؛ لأنّ قصد امتثال الوجوب النفسيّ شرط مستمرّ في حين امتثال الوجوب الغيريّ. ولهذا الاتجاه وجوه ثلاثة:

١ - الوجدان؛ فإنّا نجد فرقًا وجدانيًّا بين من يأتي بالواجب بمقدمة، وبين من يأتي به بمقدمات كثيرة شاقّة. فمن يذهب إلى الحجّ ويبدل ويتعب يحكم العقل بكون ثوابه أكثر ممّن يحجّ من بلد قريب. وهذا معنى «خير الأعمال أحزمها».

٢ - نكته استحقاق الثواب هو تعظيم المولى واحترامه - كما ذكروا في بحث التجري-. ولا إشكال في أنّ من يأتي بالمقدمات للتوصل إلى ذي المقدمات وتكون إرادته التكوينية خاضعة للإرادة التشريعيّة، ويقع في صراط الامتثال، معظّم للمولى ومتزيّ بزيّ العبوديّة. فنفس الشروع في المقدمات احترام.

ولذا يقول العقلاء: إذا كان هناك شخص منشغل بمقدمات الحجّ وآخر منشغل باللهو دون مقدمات الحجّ، كان الأوّل معظّمًا والآخر هاتكًا.

فموضوع الثواب تعظيم المولى واحترامه.

٣ - لو لم يترتب الثواب على المقدمة ثوابًا مستقلة كيف تفسرون النصوص الكثيرة الدالة على أنّ المكلف متى جاء بالمقدمة استحقّ الثواب وإنّ عجز. والحال أنّ ظاهرها استحقاق المكلف الثواب على بعض المقدمات من جهة

كونها مقدمة، كما إذا قطع المكلف المسافة لزيارة الحسين -عليه السلام-، ولكنّ مانعاً منعه عن الوصول؛ فإنّه يستحق الثواب. فكيف تبرّرون هذه الروايات؟

وإلا فعلى كلامكم لا فرق بين من لم يسعّ وبقي في بلده ومن سعى ولم يؤدّ الحجّ لمرض مثلاً.^١

الخصوصية الثالثة: استحقاق العقاب على مخالفة الواجب الغيريّ

الاتجاه الأوّل: المعروف بينهم عدم استحقاق العقاب على مخالفة الوجوب الغيري على ترك المقدمة؛ لنكتين:

١ - الوجدان؛ فإنّ العبد إذا لم يشتر اللحم ولم يمتثل شيئاً من مقدماته الخمسين مثلاً، يحكم الوجدان والعقلاء بأنّه يستحقّ واحداً وخمسين عقوبة. ولو كان هناك عبدان أحدهما يحتاج إلى عشر مقدمات والآخر إلى خمس عشرة مقدمة لا تكون عقوبة الثاني على مخالفته أكثر من عقوبة الأوّل.

٢ - العقل؛ فإنّه يحكم بأنّ الملاك الفائت على المولى ليس إلا ملائكة واحداً. الاتجاه الثاني: ذهب بعضهم إلى الاستحقاق؛ لأنّ موضوع حكم العقل باستحقاق العقاب هو تمردّ العبد على مولاه وتجاوزه عن حدّ العبوديّة. وهو يصدق بمجرد التمردّ على الإتيان بالمقدمة.

^١ المصباح: ج ٢: ص ٣٩٥

البحوث: ج ٢: ص ٢٣٠

والشاهد عليه أنّ من وجه عليه الحجّ وتوقف الحجّ على مقدمات ولم يأت بها، عُذّ توانيه عن المقدمات استخفافاً بالمولى.

ويفرّق العقلاء بين شخصين أحدهما تصدّى للمقدمات والآخر لم يبال بها، كما قلتم في استحقاق الثواب أنّ موضوعه التعظيم والاحترام.

السيد الخوئي فصل بين استحقاق العقوبة بترك المقدمات وبين استحقاق الثواب بالإتيان بالمقدمات. واستشكل كلامه بأنّه لا وجه للتفصيل. فإنّ كان الإتيان بالمقدمات احتراماً كان الترك استخفافاً.

ولذا قال بعضهم باستحقاق العقاب؛ لوحدة المدار في استحقاق العقاب والثواب.

وبعضهم قال موضوع استحقاق العقاب تفويت الملاك، وموضوع استحقاق الثواب التعظيم والاحترام، وإنّ لم يتحقق الملاك به.

ولذا يُقال: المنقاد يستحقّ الثواب، وإنّ لم يكن ما أتى به امتثالاً، بل وإنّ كان محرّماً. والمتجري لا يستحقّ العقاب؛ لأنّه لم يفوّت ملاكاً.

والشيخ الأعظم التزم بذلك في الانقياد والتجري، ففصل بينهما باستحقاق الثواب في الأول دون استحقاق العقاب في الثاني.

ولكن السيد الخوئي لا يقبل، بل يجعل المدار في استحقاق العقاب التمرد، والمدار في استحقاق الثواب الاحترام. فلا طريق إلى نفي استحقاق العقاب إلا أنّ يصوّر عدم صدق التمرد عند عدم الإتيان بالمقدمة. فهناك واسطة بين

الاحترام وبين الإهانة. وترك المقدمات من هذه الوسطة، فليس استخفافاً وتمرداً. نعم متمرد بالنسبة إلى الأمر النفسي لا بالنسبة إلى الأمر الغيري.

قوله: «ويستحق الثواب عندئذٍ من قبل هذا الوجوب»: إذا جاء بالواجب النفسي - كما يظهر من تقارير المصنف -، لا أن مجرد الشروع بالمقدمة كاف في استحقاق الثواب - كما يظهر من إطلاق كلامه هنا -.

قوله: «وهو منصرف»: هذا خارج عن محلّ البحث؛ لأنّ امتثال الوجوب الغيري يكون بالإتيان بالمقدمة بقصد امتثال الوجوب النفسي. أمّا مع الإعراض عن امتثال الواجب النفسي فلا يكون امتثالاً للوجوب الغيري.

٢٥٣ - الواجب الغيري ٣

١٤٤٢/٥/٦ - الثلاثاء

ورابعًا: إنّ الوجوب الغيري ملاكه المقدّميّة، وهذا يفرض تعلّقه بواقع المقدمة دون أن يؤخذ فيه أيّ شيءٍ إضافيّ لا دخل له في حصول ذي المقدمة.

ومن هنا كان قصد التوصل بالمقدمة إلى امتثال المولى والتقرّب بها نحوه تعالى خارجًا عن دائرة الواجب الغيري؛ لعدم دخل ذلك في حصول الواجب النفسي.

فطبيّ المسافة إلى الميقات كيفما وقع وبأيّ داعٍ اتّفق يحقّق الواجب الغيري، ولا يتوقّف الحجّ على وقوع هذا الطيّ بقصدٍ قربي. وهذا معنى ما يقال من أنّ الواجبات الغيرية توصّلية.

مقدمات غير الواجب:

كما تتّصف مقدمات الواجب بالوجوب الغيري عند القائلين بالملازمة، كذلك تتّصف مقدمات المستحبّ بالاستحباب الغيري لنفس السبب. وأما مقدمات الحرام فهي على قسمين:

أحدهما: ما لا ينفكّ عنه الحرام، ويعتبر بمثابة العلّة التامة أو الجزء الأخير من العلّة التامة له، كالقاء الورقة في النار الذي يترتّب عليه الاحتراق.

والقسم الآخر: ما ينفك عنه الحرام، وبالإمكان أن يوجد ومع هذا يترك الحرام.

فالقسم الأول من المقدمات يتّصف بالحرمة الغيرية، دون القسم الثاني؛ لأنّ المطلوب في المحرّمات ترك الحرام وهو يتوقّف على ترك القسم الأول من [٢٧٤] المقدمات، ولا يتوقّف على ترك القسم الثاني.

ومقدمات المكروه كمقدمات الحرام.

الثمرة الفقهية للنزاع في الوجوب الغيري:

ومسألة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته على الرغم من كونها من المسائل الأصولية العريقة في علم الأصول قد وقع شيء من التحير لدى باحثيها في ثمرتها الفقهية. وقد يبدو لأوّل نظرة أنّ ثمرتها إثبات الوجوب الغيري، وهو حكم شرعيّ نستنبطه من الملازمة المذكورة.

ولكنّ الصحيح عدم صواب هذه النظرة؛ لأنّ الحكم الشرعي الذي يبحثه علم الفقه -ويطلب من علم الأصول ذكر القواعد التي يستنبط منها- إنّما هو الحكم القابل للتحريك المولوي الذي تقع مخالفته موضوعاً لاستحقاق العقاب. وقد عرفت أنّ الوجوب الغيري -على تقدير ثبوته- ليس كذلك، فهو لا يصلح أن يكون بنفسه ثمرة لهذه المسألة الأصولية.^١

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٧٣-٢٧٤

الخصوصية الرابعة: كون الوجوب الغيري تعبدياً

الواجب إما تعبدى وإما توصليّ. فالوجوب الغيري -على تقدير ثبوته- يكون تعبدياً بحيث يُشترط فيه قصد امتثال الأمر أو الإضافة إلى الله؟ أم يكون توصلياً؟

الوجوب الغيري من سنخ الوجوب التوصليّ، لا التعبدى؛ لأنّ نكته القول بالوجوب الغيريّ هي المقدميّة. فما هو متعلّق الوجوب الغيريّ ما كان مقدّمة يتوقف عليه الواجب النفسى. ومن الواضح أنّ المقدمة بالحمل الشائع ذات المقدمة لا المقدمة بوصف المقدميّة. ولهذا قيل في عبارات الأصوليين: المقدمة ليست بمقدمة بالحمل الشائع. فما هو مقدمة ذات طي المسافة، وبطيّ المسافة تتحقق المقدمة وإن لم يكن بداعي امتثال الوجوب الغيريّ. وهذا مما لا إشكال فيه.

إن قلت: هذا يهافت ما ذكرنا في الخصوصيةتين الأوليين من أنّ هناك تحريكاً مولوياً نحو الواجب الغيريّ، ولا يتحقق الامتثال إلا بالتحرك وتطابق الإرادة التكوينية للعبد مع الإرادة التشريعيّة. والإرادة التشريعيّة تعلقت بطيّ المسافة للحجّ، لا طيّ المسافة. فإذا طوى المسافة من دون قصد امتثال الواجب النفسى لم يتحقق امتثال الوجوب الغيريّ.

قلنا: ما نبحت عنه في هذا البحث حيثيّة التعبدية والتوصليّة. وليس بحثنا في الإتيان بالمقدمة بقصد الإتيان بذيها. والبحث في الخصوصيةتين الأوليين إما

في طبيعيّ الامتثال وإمّا في الامتثال بروح الطاعة والإخلاص. وعلى كلا الاحتمالين يمكن التفريق بين البحث السابق وبين هذا البحث؛ فعلى الاحتمال الثاني لا بدّ من مطابقة الإرادة التكوينية مع التشريعيّة لتحقيق الطاعة والانقياد. وهكذا حينما تكلمنا عن استحقاق الثواب، فالكلام عن الإتيان بالوجوب الغيري منقادًا بحيث تتطابق الإرادتان. فغاية ما نريده هنا هو عدم توقف امتثال الوجوب الغيري على قصد امتثال الأمر. بل يتحقق متى ما أتى به.

وعلى الاحتمال الأوّل نقول فرق بين مطلبين: بين الإتيان بالمقدمة بقصد التوصل إلى ذي المقدمة، أي: في إطار المقدمة، وبين الإتيان بالمقدمة بقصد امتثال الوجوب الغيري. وما يُدعى هناك هو تحقق عنوان الامتثال بالإتيان بالمقدمة بما هي في صراط ذي المقدمة. وأمّا وجوب إضافة المقدمة إلى الله فبحث آخر. ففرق بين الإتيان بالمقدمة للحجّ وبين الإتيان بالمقدمة مضافًا إلى الله.

نعم. وقع البحث في أنّ الامتثال إذا توقف على الإتيان بطيّ المسافة للحجّ، ولم يقطع المسافة للحج بل للنزهة، أعليه أن يتدارك؟ أم يسقط الأمر بالمقدمة لسقوط ملاك المقدّميّة؟ وإن لم يصدق عنوان امتثال الأمر. فهو كمن ألقى الماء على الثوب النجس من غير التفات. فيقال: سقط ملاك تطهير الثوب، ولا يُقال: امتثال الأمر.

وعبارة المصنف السابقة ناظرة إلى الامتثال بروحية الطاعة والإخلاص. وقد تبين أن الفرق بين الخصوصيتين.

ومن هنا نشأت مشكلة الطهارات الثلاث؛ حيث ذهب الفقهاء إلى أنها تعبدية، فكيف يمكن التوفيق بين كونها مقدمة وبين كونها تعبدية؟ مع أنه من خصائص الواجب الغيري أنه توصلي. بحثها السيد الخوئي مفصلاً^١.

مقدمات غير الواجب:

أما المستحب فمن قال بوجوب مقدمة الواجب، قال باستحباب مقدمته؛ لنفس النكته في الواجب؛ فإنّ المدار على التوقف، بلا فرق بين الوجوب والاستحباب.

وأما الحرام فتقسم مقدماته إلى قسمين:

١ - المقدمات التوليدية، وهي التي يتولد بعدها الحرام بلا فصل. فمتى تحققت تحقق الحرام قهراً، ويستحيل التفكيك بينها وبين الحرام. كما إذا ألقى الشخص الآخر من شاهق، فالدفع من الشاهق يترتب عليه الموت، ولا ينفك الموت عنه. فالمقدمة التوليدية هي الجزء الأخير من العلة المركبة، أو هي العلة التامة.

٢ - المقدمات الإعدادية، وهي التي تعدّ للحرام وقد ينفك عنها الحرام، كوضع الخمر في الكأس، والربط للإلقاء من الشاهق، ووضع الرصاصة في البندقية.

فوقع البحث في أن مطلق مقدمة الحرام حرام؟ أم خصوص التوليدية؟

^١ الموسوعة: المحاضرات: ج ٤٤: ص ٢٢٣

ذكر الآخوند في الكفاية أنّ المحرّم خصوص التوليديّة. وتبعه المصنف -بناءً على ثبوت الحرمة الغيريّة-؛ لأنّ نكتة المقدمة هي التوقف. فإذا أراد المولى إعدام الطبيعة، كان عليه إعدام المقدمة الموصلة إلى الحرام. ولا يمكنه الترخيص فيها. فعدم الحرام يتوقف على عدم المقدمة التوليديّة. وأمّا الإعداديّة فإعداد الحرام لا يتوقف عليها.

إذا اتضح ذلك في الحرام، اتضح في المكروه.

تنبيه:

لم لم نذكر التفصيل بين المقدمة التوليديّة وبين المقدمة الإعداديّة في الواجب؟ المطلوب في باب الواجبات هو إيجاد الطبيعة، وإيجاد الطبيعة يتوقف على إيجاد جميع المقدمات؛ لأنّ إعدام بعض الأجزاء إعدال للطبيعة. وأمّا في الحرام فالمطلوب إعدام الطبيعة، ويكفي فيه إعدام الجزء الأخير من العلة.

وهذا سبب الفرق بين الحرام وبين الواجب.

تنبيه ثان:

ذكر في المباحث^١ أنّ عدم حرمة الإتيان بالمقدمة الإعداديّة يتنافى مع ما ذكرتموه في باب التجري؛ إذ قالوا في باب التجري أنّ الشروع في المقدمات هتك للمولى، وتجرّ، والمتجري يستحق العقاب.

^١ المباحث: ج ٢: ص ٥٧٠

وأجاب بأنّه ينبغي التفريق بين البحثين؛ فإنّ بحثنا في المقدمة من حيث عروض
الحرمة المقدّميّة الغيريّة، لا من حيث التجري. فقد نقول: هذه المقدمة بلحاظ
بحث التجري تكون محرّمة؛ لكونها هتكا. فكلّامنا في إطار المقدمة.
وهناك تنبيه ثالث، نُعرض عنه قد تعرض له المصنف في تقريره.

الثمرة الفقهيّة

الثمرة الأولى: تعرض المصنف لهذا البحث في تقريراته.^١ وهو من أعرق المسائل
الأصوليّة وأقدمها. وبالرغم من ذلك وقعوا في تحيّر بالنسبة إلى أنّه مسألة
أصوليّة؟ أم لا؟ وفي الثمرة الفقهيّة منه.

ذكر الآخوند أنّ ضابطة المسألة الأصوليّة كلّ قاعدة يستنبط منها حكم
شرعيّ. والبحث في الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذي المقدمة يستنبط
منه حكم شرعيّ وهو الوجوب الغيريّ. فما يترقّب منه إفتاء الفقيه، وينبثق
عليه أنّه مسألة أصوليّة. ونفس جواز الإفتاء وصحة الإسناد إلى الشارع ثمرة
فقهية.

ولكنّ المراد بالحكم الشرعيّ في تعريف علم الأصول هو الحكم الذي يترتب
عليه الأثر من المنجزية والمعدّرية، أو تنقيح موضوع حكم شرعيّ - كحكم
الزوجة والملكيّة-. وليس المراد به ما لا يترتب عليه المنجزية والمعدّرية لا مباشرة

^١ البحوث: ج ٢: ص ٢٦٥

المباحث: ج ٢: ص ٥٣٩

ولا بالواسطة. والوجوب الغيري مما لا يترتب عليه التنجيز والتعذير. وليس من الأحكام الوضعيّة التي تكون موضوعاً لحكم تكليفيّ له تنجيز وتعذير. فلا يصح إدراج المسألة في علم الأصول لأجل هذه الثمرة. وليس كلّ ثمرة يجعل المسألة الأصوليّة. بل لا بد من كون الثمرة مصححة لإدراج المسألة في الأصول.

فلو حظ في تدوين علم الأصول ثمرة مخصوصة. فلا بد من الالتزام بهذه الجهة الملحوظة في ضابطة كون المسألة أصوليّة. يأتي بيان الثمرة التي يراها المصنف، ولم يذكرها المصنف في تقريراته، بل انفرد بها هذا الكتاب.

وأفضل ما يمكن أن يقال بهذا الصدد تصوير الثمرة كما يلي:

أولاً: أنه إذا اتفق أن أصبح واجبٌ علّةٌ تامةٌ لحرامٍ، وكان الواجب أهمّ ملائكا من الحرام: فتارةً ننكر الملازمة، وأخرى نقبلها:

فعلى الأول يكون الفرض من حالات التزاحم بين ترك الحرام وفعل الواجب، فنرجع إلى قانون باب التزاحم، وهو تقديم الأهمّ ملائكا، ولا يسوغ تطبيق قواعد باب التعارض، كما عرفنا سابقاً.

وعلى الثاني يكون دليل الحرمة ودليل الوجوب متعارضين؛ لأنّ الحرمة تقتضي تعلّق الحرمة الغيرية بنفس الواجب، ويستحيل ثبوت الوجوب والحرمة على فعلٍ واحد، وهذا يعني أنّ التنافي بين الجعلين، وكلّما كان التنافي بين [٢٧٥] الجعلين دخل الدليلان في باب التعارض وطُبِّقت عليه قواعده بدلاً عن قانون باب التزاحم.

ثانياً: أنه إذا اتفق عكس ما تقدّم في الثمرة السابقة فأصبح الواجب صدفةً متوقّفاً على مقدّمةٍ محرّمة، كإنقاذ الغريق إذا توقّف على اجتياز الأرض المغصوبة، فلا شكّ في أنّ المكلف إذا اجتاز الأرض المغصوبة وأنقذ الغريق لم يرتكب حراماً؛ لأنّ الحرمة تسقط في هذه الحالة رعايةً للواجب الأهمّ.

وأما إذا اجتاز الأرض المغصوبة ولم ينقذ الغريق فقد ارتكب حراماً إذا أنكرنا الملازمة، وكذلك إذا قلنا بأن الوجوب الغيري يختص بالحصّة الموصلة من المقدمة. ولم يرتكب حراماً إذا قلنا بالملازمة وأنّ الوجوب الغيري لا يختص بالحصّة الموصلة. أمّا أنّه ارتكب حراماً على الأوّلين فلاّ اجتياز الأرض المغصوبة حرام في نفسه، ولا يوجد ما يحول دون اتّصافه - في حالة عدم التوصل به إلى الإنقاذ - بالحرمة. وأمّا أنّه لم يرتكب حراماً على الأخير فلاّ الوجوب الغيري يحول دون اتّصافه بالحرمة.^١

الثمرة الثانية: لم يذكر المصنف هذه الثمرة في تقريراته، ولم يذكرها الأصوليون أيضاً. وهي تتقوّم بخصيصيتين:

- ١- كون الواجب علّة تامّة للحرام، بأن يكون مقدمة توليديّة للحرام؛ فإنّ الملازمة في مقدمة الحرام فقط في المقدمات التوليديّة.
- ٢- كون الواجب أهمّ ملاكاً من الحرام.

كما إذا أمر الشارع بوجوب تطهير المسجد، وكان التطهير مقدمة توليديّة للإضرار بمال جار المسجد. وكذا ما إذا أمر المولى بإطلاق الرصاصة من هذا المسدس، وكان هذا الواجب مقدمة توليديّة لقتل ذمّي محترم، بحيث لا يمكن إطلاقها إلا بنحو يستلزم القتل. أو أمر المولى بالصوم وكان موجّباً لإلحاق ضرر محرّم بالنفس.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٧٤-٢٧٥

هكذا لا بد أن تكون الأمثلة، لا بأن يُمثل بأمر الظالم: «صلّ وإلا قتلت ولدك»؛ إذ الصلاة لا تكون على هذا مقدمة توليديّة للقتل، بل إعداديّة لتوسّط إرادة الظالم.

ولا بد من فرض كون الواجب في هذه الأمثلة أهمّ ملائكا من الحرام. كما إذا كان التلف في المثال الأوّل تلفاً يسيراً، وكان إطلاق الرصاصة أهمّ من قتل الذميّ؛ لاستلزام بقاء الرصاصة قتل المؤمن، وكان الصوم أهمّ من الضرر الملتحق بالنفس.

فهل يندرج المورد في التزاحم؟ أم في التعارض؟ فهل يحصل التعارض بين دليلي الواجب والحرام؟

الجواب عن هذا السؤال يرتبط ببحث الملازمة؛ فتارة ننكر الملازمة فيندرج المورد في باب التزاحم، وأخرى نؤمن بالملازمة فيكون صغرى لباب التعارض. فهنا دعويان:

١ - اندراج المسألة في باب التزاحم على إنكار الملازمة: لنا دليлан، أحدهما يقول: يجب تطهير المسجد، والآخر يقول: يحرم إتلاف مال الغير. ومن الواضح ألا تنافي بينهما في مقام الجعل. غايته أنّه اتفق خارجاً استلزام التطهير للإضرار، وضيق قدرة المكلف عن امتثال الحكمين الإلزاميين. فتطبّق قواعد باب التزاحم. فيقدّم الواجب؛ لكونه أهمّ بحسب الفرض. فيقال: يجب عليك تطهير المسجد لا بشرط، ويحرم عليك إتلاف مال الغير بشرط عدم امتثال تطهير المسجد، بنحو الترتب.

هذا كله بناء على إنكار الملازمة.

٢- اندراج المسألة في باب التعارض على قبول الملازمة: المفروض أنّ الواجب صار مقدمة توليدية للحرام، والمقدمات التوليدية للحرام حرام -بحسب الملازمة-، فيكون الواجب معروضاً لحكمين: الوجوب النفسي والحرمة الغيرية. فتوارد حكمان متنافيان على موضوع واحد؛ إذ لا يمكن أن يكون الشيء الواحد معروضاً للوجوب النفسي وللحرمة الغيرية، لا بلحاظ المبادئ، ولا بلحاظ متطلبات العمل؛

أمّا بلحاظ المبادئ فلأنّ من أحبّ شيئاً أحبّ مقدماته، ومن أبغض شيئاً أبغض مقدماته التوليدية. فتطهير المسجد يكون مراداً بلحاظ وجوبه النفسي، وغير مراد بلحاظ الحرمة الغيرية. فالمقدمة معروضة للمحبة والمبغوضة. وأمّا بلحاظ الامتثال فلأنّ الوجوب النفسي يقتضي المحركة، والحرمة الغيرية تقتضي الترك.

ولا يمكن الجمع بين الحرمة الغيرية وبين الوجوب النفسي. ومجرد الاختلاف بين النفسية والغيرية لا يرفع المعارضة ملائماً ولا امتثالاً. فيتحقق التنافي بين الدليلين الأساسيين. لا بين الوجوب النفسي وبين الحرمة الغيرية؛ لأنّ الحرمة الغيرية تبعية. ومصب التعارض الأدلة. فنطبق قواعد باب التعارض من الترجيح أو التساقط.

تنبيه: ما وجه تخصيص الثمرة بكون الواجب أهمّ من الحرام؟

إذا كان الحرام أهم ملائكا من الواجب لم يمكن تطبيق فكرة الترتب، واندرج المورد في المعارضة. وبيانه أنّ الواجب إمّا أن يأمر به المولى مطلقاً حتى في حال فعلية الحرام الذي هو الأهمّ بحسب الفرض. وإمّا أن يأمر به مشروطاً بترك الأهمّ وهو الحرام. وعلى كلا التقديرين يأتي الإشكال؛

أمّا على الأوّل فللزوم فعليّة الأمر بالضدين؛ لأنّ الحرام أهمّ فيؤمر به مطلقاً، والواجب أيضاً أمر به مطلقاً. فيلزم فعلية الأمر بالضدين، وهو باطل.

وأمّا على الثاني فللزوم كون الأمر بالمهم مشروطاً بترك الأهمّ، بمعنى أنّك إذا عصيت حرمة إتلاف مال الغير وجب عليك تطهير المسجد. وهو غير معقول؛ لأنّا فرضنا أنّ الواجب علة تامة ومقدمة توليدية للحرام. ومقتضى ذلك أنّه لا يتحقق الحرام إلا بالإتيان بالواجب. فلا يتحقق الإتلاف إلا بتطهير المسجد. وإذا طهر المسجد في رتبة سابقة فلا معنى للأمر به مرة أخرى. فلا معنى ليُقَال للعبد: إذا أتلفت مال الغير فطهر المسجد؛ إذ يلزم تحصيل الحاصل وهو محال.

وإذا بطل الترتب اندرجت المسألة في التعارض.

فيكون المورد من موارد التعارض على كلا التقديرين.

إذا اتضح هذا نقول:

هذا تامّ إذا كان الواجب علة منحصرة للحرام. فلا يكفي كونه مقدمة توليدية؛ لأنّ الانحصار يجعل الحرام لا يمكن تحقيقه إلا بتحقيقه. وإن كانت هناك علة بديلة من الواجب أمكن حصول الحرام من دون حصول الواجب.

كأن يصبّ الماء في مكان آخر غير النجاسة فيتلف مال الغير ولا يتمّ التطهير.
وإن كان التطهير مقدمة توليديّة.

تأمل: قد يُقال حتى لو أنكرنا الملازمة يحصل التنافي بين دليل حرمة إتلاف مال الغير وبين دليل وجوب تطهير المسجد؛ لأنّا نقول بالملازمة العقلية ونؤمن بها بلحاظ عالم المبادئ والشوق والمحركة. فنقول باللزوم العقليّ. فينعقد مدلول التزامي لدليل الحرام، وهو الزجر عن المقدمات المفضية إلى تحقق المتعلق. فالمدلول الالتزاميّ للنهي عن إتلاف مال الغير: «لا تطهر المسجد»، فيلزم تعارضه مع المدلول المطابقيّ لدليل الواجب.

وهكذا بلحاظ المبادئ؛ فإنّ من أبغض شيئاً أبغض مقدماته التوليديّة.
ففي مورد التزاحم بين الواجب والحرام قد يندرج المورد في التعارض.
أفصح هذا الكلام؟

الثمرة الثالثة: لهذه الثمرة خصوصيتان:

- ١ - الحرام مقدمة للواجب.
 - ٢ - الواجب أهمّ ملائماً من الحرام.
- ومثاله: ورود: «أنقذ الغريق» وورود: «لا تغصب مال الغير». فإذا توقف الإنقاذ على الدخول في الأرض المغصوبة، أتندرج المسألة في التزاحم؟ أم في التعارض؟

فإذا تجاوز المكلف الأرض المغصوبة وخالف دليل الحرمة، فتارة نفرض تحقق إنقاذ منه، وأخرى نفرض عدم تحقق الإنقاذ منه. فهنا صورتان، ونسأل في كل منهما: أيحقق التجاوز ارتكاب الحرام؟

ثم لا إشكال في كون الصورة الأولى من موارد التزاحم؛ لأنّ قدرة المكلف تقصر عن الجمع بين الامتثالين. والمفروض من جهة أخرى أنّه امتثل الأمر بالأهم. فلا يكون النهي فعليّاً؛ لأنّ النهي أقلّ أهميّة من الواجب. فتسقط فعلية النهي.

وظاهر عبارة المصنف في هذا المطلب أنّه إذا أنقذ الغريق لم يرتكب حراماً؛ لسقوط الحرمة، من دون التفريق بين الإيمان بالملازمة وبين إنكارها.

وقد يُقال: إذا أنكرنا الملازمة فالمسألة تكون من باب التزاحم، فيقدّم الأهمّ ملائماً ويصحّ أن يعلّل المطلب بأنّ الحرمة تسقط رعايةً للواجب الأهمّ.

وإذا قلنا بالملازمة كان المورد من التعارض؛ لأنّه بناء على وجوب مقدمة الواجب يكون اجتياز الأرض المغصوبة يكون معروضاً للحرمة النفسية وللوجوب الغيريّ. فيحصل التعارض؛ لاستحالة تعلق الوجوب والحرمة بفعل واحد. وبناء على هذا لا يُقال: ارتكب الحرام؛ لحصول التعارض وسقوط الحرمة بالمعارضة. فلا بد من مراعاة قواعد باب التعارض، فإنّ قلنا بالتساقط تكون فعلية الحرمة ساقطة.

فعلى كلا المسلكين لم يرتكب حرامًا، غايته أننا إذا أنكرنا الملازمة كان عدم الارتكاب من جهة رعاية امتثال الأهمّ. وإذا قبلنا الملازمة كان عدم الارتكاب من جهة المعارضة. والمصنف لم يفصّل في الشقّ الأوّل. أمّا في الصورة الثانية فتأتي فروض ثلاثة:

١ - إنكار أصل قاعدة الملازمة. فإذا أنكرنا الملازمة فالمفروض أنّ المورد من التزام. فتكون الحرمة فعليّة؛ لأنّ الحرمة وإن كانت أقلّ أهميّة ولكنّها فعليّة بناء على عدم الانشغال بالأهمّ. فيكون الغصب حرامًا فعليًا.

٢ - القول بالملازمة في المقدمة الموصلة -على ما قال به صاحب الفصول-. والمقدمة في فرضنا ليست موصلة. فلا ملازمة. فتكون الحرمة فعليّة أيضًا.

٣ - القول بالملازمة مطلقًا سواء كانت موصلة أم لا. فالحرمة لا تكون فعليّة لحصول التعارض. فالغصب يكون واجبًا غيريًا وحرامًا نفسيًا. فتسقط فعليّة الحرمة. وإذا سقطت رجعنا إلى الأصل العمليّ وهو البراءة. إلا إذا قدمنا دليل الحرمة على دليل الوجوب في باب التعارض كما إذا كانت معه الشهرة أو الموافقة للكتاب أو المخالفة للعامة. والبحث فعليًا بناء على عدم وجود المرجّح.

٢٥٥ - الواجب الغيري ٤

١٤٤٢/٥/٨ - الخميس

شمول الوجوب الغيري:

قام القائلون بالملازمة بعدّة تقسيماتٍ للمقدمة، وبحثوا في أنّ الوجوب الغيري هل يشمل كلّ تلك الأقسام، أو لا؟ ونذكر فيما يلي أهمّ تلك التقسيمات: التقسيم الأول: تقسيم المقدمة إلى داخلية وخارجية، ويراد بالداخلية جزء الواجب، وبالخارجية ما توقّف عليه الواجب من أشياء سوى أجزائه.

وقد وقع البحث بينهم في أنّ الوجوب الغيري هل يعمّ المقدمات الداخلية أو يختصّ بالمقدمات الخارجية؟

فقد يقال بالتعميم؛ لأنّ ملاكه التوقّف، والواجب كما يتوقّف على المقدمة [٢٧٦] الخارجية يتوقّف أيضًا على وجود جزئه؛ إذ لا يوجد مركّب إلا إذا وجدت أجزاؤه.

ويقال في مقابل ذلك بالاختصاص ونفي الوجوب الغيري عن الجزء؛ إمّا لعدم المقتضي له، أو لوجود المانع.

وبيان عدم المقتضي أن يقال: إنّ التوقّف والمقدّمية يستبطن المغايرة بين المتوقّف والمتوقّف عليه؛ لاستحالة توقّف الشيء على نفسه. والجزء ليس مغايرًا للمركّب في الوجود الخارجي. فلا معنى لآتصافه بالوجوب الغيري.

وبيان المانع بعد افتراض المقتضي أن يقال: إنّ الجزء متّصف بالوجوب النفسي الضمني، فلو اتّصف بالوجوب الغيري لزم اجتماع المثليين.

فإن قيل: يمكن أن يفترض تأكّدهما وتوحدّهما من خلال ذلك في وجوب واحد، فلا يلزم محذور.

كان الجواب أنّ: التأكّد والتوحدّ هنا مستحيل؛ لأنّ الوجوب الغيري إذا كان معلولًا للوجوب النفسي - كما يقال - فيستحيل أن يتّحد معه وجودًا؛ لاستحالة الوحدة بين العلة والمعلول في الوجود.

التقسيم الثاني: تقسيم المقدمة إلى مقدمة واجبٍ ومقدمة وجوب. ولا شكّ في أنّ المقدمة الوجوبية كما لا يكون المكلف مسؤولًا عنها من قبل ذلك الوجوب - على ما تقدم - كذلك لا يتعلّق الوجوب الغيري بها؛ لأنّه إمّا معلول للوجوب النفسي، أو معه، فلا يعقل ثبوته إلّا في فرض ثبوت الوجوب النفسي، وفرض ثبوت الوجوب النفسي يعني أنّ مقدمات الوجوب قد تمّت ووجدت، فلا معنى لإيجابها. [٢٧٧]

التقسيم الثالث: تقسيم المقدمة إلى شرعية وعقلية وعلمية.

والمقدمة الشرعية: ما أخذها الشارع قيدًا في الواجب. والمقدمة العقلية: ما يتوقف عليها ذات الواجب تكوينًا. والمقدمة العلمية هي: ما يتوقف عليها تحصيل العلم بالإتيان بالواجب، كالجمع بين أطراف العلم الإجمالي.

ولا شك في أنّ الوجوب الغيري لا يتعلّق بالمقدمة العلمية؛ لأنّها ممّا لا يتوقف عليها نفس الواجب، بل إحرازه. كما لا شك في تعلّقه بالمقدمة العقلية إذا ثبتت الملازمة. وإنّما الكلام في تعلّقه بالمقدمة الشرعية؛ إذ ذهب بعض الأعلام كالمحقّق النائيني - رحمه الله - إلى أنّ المقدمة الشرعية كالجزء تتّصف بالوجوب النفسي الضمني، وعلى هذا الأساس أنكر وجوبها الغيري.

ودعوى الوجوب النفسي للمقدمة الشرعية تقوم على افتراض أنّ مقدّميتها بأخذ الشارع لها في الواجب النفسي، ومع أخذها في الواجب ينسب عليها الوجوب.

ونردّ على هذه الدعوى بما تقدّم من أنّ أخذها قيدًا يعني تخصيص الواجب بها وجعل الأمر متعلّقًا بالتقيّد، فيكون تقيّد الفعل بمقدمته الشرعية واجبًا نفسيًا ضمنيًا لا القيد نفسه.

فإن قيل: إنّ التقيّد منتزع عن القيد، فالأمر به أمر بالقيد.

كان الجواب أنّ: القيد وإن كان دخیلاً في حصول التقيّد؛ لأنّه طرف له، لكنّ هذا لا يعني كونه عينه، بل التقيّد بما هو معنّى حرفيًّا له حظٌّ من الوجود والواقعية مغاير لوجود طرفيه، وذلك هو متعلق الأمر النفسي ضمناً. فالمقدمة

[٢٧٨] الشرعية إذن تتّصف بالوجوب الغيري كالمقدمة العقلية إذا تمّت
الملازمة.

شمول الوجوب الغيري:

الوجوب الغيري على تقدير التسليم به ما هي حدوده؟ القائلون بالملازمة
ذكروا عدة تقسيمات للواجب للتوصل إلى محلّ تحقق الوجوب الغيري. فهنا
تقسيمات ثلاثة:

التقسيم الأول: مقدمة الواجب إمّا أن تكون داخلية وإمّا أن تكون خارجيّة.
فالشيء إمّا أن يكون داخلياً في القوام والماهيّة وإمّا ألا يكون كذلك. فالداخل
في المركّب يعبر عنه بالمقدمة الداخلية. ففرق بين الركوع والسجود وبين
الاستقبال والطهارة مثلاً.

وفي ثبوت الوجوب الغيري للمقدمة الداخلية مسلكان:
المسلك الأول هو شموله لها؛ لأنّ نكتته التوقف والمقدمية. فكل ما يتوقف
عليه ذو المقدمة يثبت له الوجوب الغيري. والمفروض أنّ المركب يتوقف على
وجود أجزائه. فإذا انتفى الجزء انتفى الكلّ. فه

لمسلك الثاني هو عدم شموله لها. واقد اختلفوا في تعليل ذلك:
فإمّا أن يعلّل بعدم المقتضي؛ لأنّ المقدمة والتوقف فرع الاثنيّة. والمركب لا
وجود له منحازاً عن وجود أجزائه. فلا تحقق للمركب غير تحقق الأجزاء. ولا
فرق في ذلك بين المركب الحقيقي وبين الاعتباري. فالمدار في الوجوب الغيري

على التوقف في الوجود الخارجي، ولا توقف في الوجود الخارجي للمركب على أجزائه، سواء كان المركب حقيقياً أم اعتبارياً.

وإما أنْ يعلّل بأنّ المدار في التوقف ليس على الوجود الخارجي، بل يكفي الوجود اللحظي الاعتباري؛ لأنّ الوجود الغيري من الأمور الاعتبارية فيكفي فيه التغير الاعتباري.

والجزء غير الكلّ ولو لحاظاً؛ لأنّا تارة نلاحظ الجزء لا بشرط من جهة انضمام باقي الأجزاء، فيعبّر عنه بالجزء، وأخرى بشرط انضمام باقي الأجزاء، فيعبّر عنه بالكلّ. فهناك فرق بين لا بشرط وبين بشرط شيء.

وهنا لنا أنْ نسأل: جعل الشارع الوجوب الغيري للجزء لا بشرط من جهة الانضمام؟ وإنّ كان بلحاظ الخارج عين الكلّ. فيكفي الاختلاف الاعتباري في تصحيح البحث. فلا مجال للتعليل بعدم المقتضي بل لا بد من التعليل بوجود المانع،^١ وهو أنّ الوجوب الغيري إنّ كان منبسطاً على الأجزاء لزم اجتماع المثليين؛ لأنّ الجزء متصف بالوجوب النفسي الضمني أيضاً؛ لانهلال الوجوب الاستقلالي النفسي إلى وجوبات ضمنية استقلالية. فينبسط الوجوب إلى وجوب للركوع ووجوب للسجود وهكذا. فصار الركوع معروضاً للوجوب النفسي الضمني. والمفروض أنّ الجزء معروض للوجوب الغيري. فيلزم اجتماع المثليين. والنفسية والغيرية لا ترفعان المثلية؛ لأنّ النفسية والغيرية عنوانان انتزاعيّان وهما حيثيتان تعليليتان لا تؤثّران في سنخ الوجوب.

^١ نهاية الأفكار: ج ١: ص

وأجيب عنه بأنّه لا محذور في المقام؛ لأنّنا نفرض التوحد والتأكد. فليسّا مثلين حتّى يُقال باجتماعهما. فنُلغي الخصوصيات الوجودية ونجعلهما مندكين في واحد يكون هنا تأكّد.

فأجابوا بأنّنا نسلم بالتوحد ولكن لا في الموارد الطولية. ففي الأمرين الطولية لو قيل بالتوحد لزم اجتماع النقيضين؛ إذ مقتضى الطولية اختلاف المرتبة ومقتضى التوحد اتفاق المرتبة. والمفروض في المقام أنّ بين الوجوب النفسي وبين الوجوب الغيري طولية؛ لأنّ أحدهما علة والآخر معلول. فكيف يجتمعان؟

وقد بحثنا هذا الاعتراض وقلنا إنّ اجتماع المثلين لا مانع منه في الاعتبار، وفي المبادئ إنّ أريد به الاختلاف الزمانيّ فمسلم، وإن أريد به الاختلاف الطبعيّ فلا مانع أيضًا.

والمشهور بين الأصوليين أنّ الوجوب الغيريّ على فرض التسليم به لا يشمل الأجزاء الداخلية.

التقسيم الثاني: ذكرنا أنّ لنا مقدمة واجب ومقدمة وجوب. أفينبسط الوجوب الغيري لمقدمات الوجوب أيضًا؟ المعروف بينهم أنّ الوجوب الغيري لا يثبت للمقدمات الوجوبية. وإلا لدخلت في العهدة ووجب على المكلف التصدي للإتيان بها. والحال أنّ المقدمات الوجوبية لا تكون محلًّا للدخول في العهدة والإدانة ولا يجب تحصيلها.

وكذا الوجوب الغيري وجوب ترشحي متوقف على فعلية الوجوب النفسي،
فكيف يثبت قبل الوجوب النفسي؟

وكذا الوجوب الغيري معلول للوجوب النفسي، فلا يُعقل ثبوته إلا في فرض
ثبوت الوجوب النفسي. وفرض ثبوت الوجوب النفسي فرض المفروغية عن
مقدمات الوجوب. فيلزم تحصيل الحاصل. ولهذا بحثنا الوجوب الغيري في
مقدمة الواجب.

التقسيم الثالث: إذا نسبنا المقدمة إلى الواجب فإمّا أن تكون مقدمة علم
وإحراز وإمّا أن تكون مقدمة وجود. وعلى الثاني إما أن تكون عقلية وإمّا أن
تكون شرعية. فهنا أقسام ثلاثة:

أمّا المقدمة العلمية فلا إشكال في خروجها عن بحث الوجوب الغيري؛ لأنّ
ملاك الوجوب الغيري المقدمية في الوجود لا في الإحراز والعلم. ومن الواضح
أنّ ذا المقدمة لا يتوقف على المقدمة العلمية. فسواء تحققت المقدمة العلمية
أم لا يتحقق ذو المقدمة؛ لأنّه منوط بمقدماته الوجودية لا العلمية.

فإذا علمنا بأنّ شرب أحد الإناءين حرام. فلنا مقدمة علمية لإحراز امتثال
التكليف، وهو ترك كلا الطرفين. وليست هذه المقدمة العلمية مقدمة وجودية
أيضاً للامتثال؛ إذ قد يُقتحم ويُشرب أحدهما فلا يكون ذاك الحرام. وكذلك
في باب الوضوء، الغسل من المرفق غير متوقف على صبّ الماء فوق المرفق،
بل العلم بغسل المرفق متوقف على صبّ الماء فوق المرفق.
فلا تكون المقدمة العلمية معروضة للوجوب الغيري.

وأما المقدمة الوجودية العقلية فهي القدر المتيقن من الوجوب الغيري. فإذا أمر المكلف بالحج وتوقف الحج على طي المسافة، لم يكن إشكال في وجوب طي المسافة وجوباً غيرياً.

وأما المقدمة الوجودية الشرعية فهي محل الكلام في المقام بعد إخراج باقي شروط الواجب. أف تكون معروضاً للوجوب الغيري؟
قد علمنا أنّ المقدمة إذا كانت شرعية كان الواجب هو الحصّة، وإذا كانت المقدمة عقلية كان الواجب هو الطبيعي.^١

فذهب الميرزا النائيني إلى عدم تعلق الوجوب الغيري بالمقدمة الشرعية، كما لم يتعلق بالجزء؛ للزوم محذور اجتماع المثليين. فالمفروض أنّ هذا القيد مأخوذ في متعلق الوجوب. فالوجوب متعلق بالصلاة المقيّدة بالوضوء مثلاً. فكما ينبسط الوجوب النفسي الضمني على الأجزاء ينبسط على القيود والشروط؛ لأنّ المطلوب هو المقيّد والقيّد. وما جعل الشارع الوجوب عليه ليست الصلاة بل الصلاة المقيّدة بالوضوء. فتكون الصلاة معروضة للوجوب النفسي الضمني وكذا قيدها كالوضوء. وهذا هو الفرق بين المقدمتين العقلية والشرعية. فإنّ قلنا بكونه معروضاً للوجوب الغيري لزم اجتماع المثليين.

واستشكل كلامه بما ذكرناه سابقاً من أنّ مقصودكم بالحصّة ما هو؟ لا نسلم بدخول القيد في متعلق الوجوب النفسي، بل الداخل في متعلق الوجوب

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٤٥

النفسيّ هو التقيّد دون القيد. وفرق بينهما فإنّ التقيّد معنى حرفيّ غير استقلاليّ، وطرفاه وجودان استقلاليّان.

فإنّ قيل: تعلق الوجوب بذات المقيد والتقيّد. والقيد مما يتوقف عليه التقيّد. فصار القيد -الذي هو مقدمة شرعيّة- مقدمة عقليّة.

قلنا: النائيّ أنكر كون المعنى الحرفيّ معروضاً للوجوب؛ لأنّ فرض كونه معروضاً للحكم مساوق للتسليم بكونه استقلاليّاً. فلا يرد عليه هذا الإشكال. والفرق بين الشرط وبين الجزء ليس متوقفاً على عدم كون الشرط متعلقاً للوجوب. بل نفرّق بينهما بأنحاء أخرى كأنّ نقول: الشرط من الأمور الدخيلة في الاتصاف، والجزء معروض للاتصاف.

قوله: «كما يُقال»:

عبّر بهذا التعبير لأنّه مبني على وجود الوجوب الغيريّ. وبعد الإيمان به قد يُقال: أيضاً الوجوب الغيريّ معلول لإرادة المولى لا للوجوب النفسيّ. ثم قد يقال: هناك فرق بين الوجوب النفسيّ الضمني وبين الوجوب النفسيّ الاستقلاليّ، ومحل البحث هو النفسيّ الضمنيّ. وما هو علة للوجوب الغيريّ هو النفسيّ الاستقلاليّ، كما أنّه علة للوجوب الضمنيّ أيضاً. فالوجوب النفسيّ للمركب علة للوجوبين النفسيّ الضمني والغيريّ.

على أنّ هذا البحث مبني على وجود وجوب ضمنيّ، أما إنّ قلنا بكونه خيالياً زال إشكال اجتماع المثليين.

٢٥٦ - الواجب الغيري ٥

١٠/٥/١٤٤٢ - السبت

تحقيق حال الملازمة:

والصحيح إنكار الوجوب الغيري في مرحلة الجعل والإيجاب، مع التسليم بالشوق الغيري في مرحلة الإرادة.

أمّا الأول فلا أنّ الوجوب الغيري إن أريد به الوجوب المترشح بصورة قهرية من قبل الوجوب النفسي، فهذا غير معقول؛ لأنّ الوجوب جعل واعتبار، والجعل فعل اختياري للجاعل ولا يمكن ترشّحه بصورة قهرية.

وإن أريد به وجوب يجعل بصورة اختيارية من قبل المولى، فهذا يحتاج إلى مبرّر ومصحّح لجعله، مع أنّ الوجوب الغيري لا مصحّح لجعله؛ لأنّ المصحّح للجعل - كما تقدّم في محله - إمّا إبراز الملاك بهذا اللسان التشريعي، وإمّا تحديد مركز حقّ الطاعة والإدانة، وكلا الأمرين لا معنى له في المقام؛

لأنّ الملاك مبرّر بنفس الوجوب النفسي، والوجوب الغيري لا يستتبع إدانة ولا يصلح للتحريك - كما مرّ بنا - فيلغوا جعله.

وأمّا الثاني فمن أجل التلازم بين حبّ شيء وحبّ مقدّمته، وهو تلازم لا برهان عليه، وإنّما نؤمن به لشهادة الوجدان. وبذلك صحّ افتراض الحبّ في

مُجَلِّ الواجبات النفسية التي تكون محبوبَةً بما هي مقدمات لمصالحها وفوائدها المترتبة عليها. ولو أنكرنا الملازمة بين حبّ الشيء وحبّ مقدمته لما أمكن التسليم بمحبوبة هذه الواجبات النفسية.

حدود الواجب الغيري:

وفي حالة التسليم بالواجب الغيري في مرحلتي الجعل والحبّ معًا، أو في إحدى المرحلتين على الأقلّ، يقع الكلام في أنّ متعلق الوجوب الغيري هل هو [٢٧٩] الحصّة الموصلة من المقدمة؟ أو طبيعيّ المقدمة؟

قد يقال: بأنّ المسألة مبنية على تعيين الملاك والغرض من الواجب الغيري: فإن كان الغرض هو التمكن من الواجب النفسي فمن الواضح أنّ هذا الغرض يحصل بطبيعيّ المقدمة، ولا يختصّ بالحصّة الموصلة، فيتعيّن أن يكون الوجوب الغيري تبعًا لغرضه متعلقًا بالطبيعي أيضًا.

وإن كان الغرض حصول الواجب النفسي فهو يختصّ بالمقدمة الموصلة؛ ويثبت حينئذٍ اختصاص الوجوب بها أيضًا تبعًا للغرض.

وفي المسألة قولان: فقد ذهب صاحب الكفاية وجماعة إلى الأول، وذهب صاحب الفصول وجماعة إلى الثاني.^١

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٧٨-٢٧٩

تحقيق حال الملازمة:

مقدمة الواجب واجبة شرعاً؟ أم لا؟ ومقدمة الحرام محرمة شرعاً؟ أم لا؟
الصحيح إنكار الوجوب الغيري في مرحلة الجعل والتسليم به في مرحلة الإرادة.
فللتكليف مراحل ثلاث: الملاك، والإرادة، والجعل. فلا بد من البحث عن
حال الملازمة في المراحل الثلاث:

أمّا في الملاك فلم يدّع أحد الملازمة، بمعنى أنّ الملاك يسري من ذي المقدمة
إلى المقدمة، وإلا لانقلب الملاك، وصارت المقدمة معروضة للملاك النفسي
وواجبة بالوجوب النفسي. فما يكون مصباً للملاك النفسي مصب للوجوب
النفسي أيضاً. فيلزم الانقلاب.

وأمّا في الإرادة فالوجدان يحكم بتعلقها بمقدمات الشيء المراد. فمن تعلقت
إرادته بالكون على السطح تتعلق إرادته بالصعود على السلم إرادةً تبعيةً.
وهكذا في المقدمة التوليدية للحرمة؛ فمن أبغض شيئاً أبغض مقدمته التوليدية.
والإرادة والشوق والحب والبغض من الأمور الوجدانية.

ولهذا ذكرنا في بحث التخيير أنّ الوجوب إذا تعلّق بالجامع يسري الحب إلى
محققات هذا الجامع - أي: المصاديق والأفراد -.

والمنبّه على ذلك أنّ المولى يحب الصوم ويبغض شرب الخمر بلا إشكال.
فالحب والبغض يكونان من الأوصاف الثابتة للوجوب والحرمة النفسيتين.
وهذا إنّما يصحّ بناءً على وجدانية الملازمة التي ندعيها. ولو أنكرتم الملازمة لما
أمكن القول بحب المولى متعلقات الوجوب النفسي؛ لأنّ الإرادة الأصلية

والحبّ الأصل متعلّقة بالملاك والمصالح والمفاسد. والصلاة محصّلة لذلك. فيجعل المولى الوجوب على المحبوب حبًّا تبعيًّا، لا على المحبوب حبًّا أصيلًا. أفيمكن أن يُقال: لا يجب المولى الصوم وإنما يُحبّ ملاك الصوم؟ فكذا في المقدمة وذوي المقدمة.

وأما الجعل والاعتبار -وهو محلّ الكلام- فلا يتعلق بالمقدمة؛ لأنّكم إن أردتم بالوجوب الغيريّ الوجوب الترشّحيّ المعلول للوجوب النفسيّ فلا معنى للسريان في الاعتباريّات. ويلزم منه ألا يكون الوجوب صادرًا من الشارع، بل حاصلًا قهْرًا في لوح التشريع. فالاعتبار أمر اختياريّ، والقهر لا يحقّق الاعتبار.

وإن أردتم بالوجوب الغيريّ الوجوب الناشئ من الإرادة التبعيّة -نظير إرادة الجزء تبعًا لإرادة الكلّ- فهو معقول؛ لأنّه اختياريّ للمولى، ولكنّه اعتبار محض أدبيّ، والجعل اعتبار قانونيّ يحتاج إلى مصحّح؛ لأنّه حكيم. فما المصحّح لجعل الوجوب الغيريّ؟

ومصحّح الجعل إمّا أن يكون إبراز الملاك بالجعل، وإمّا أن يكون تحديد مصبّ حقّ الطاعة ومركز الإدانة. وكلاهما غير متوقّف في الوجوب الغيريّ؛ أمّا إبراز الملاك فلائذ متعلّق الوجوب الغيري لا ملاك له، بل في الوجوب النفسيّ. وقد أبرز ملاك الوجوب النفسيّ بإبراز الوجوب النفسيّ. ولا ملاك آخر وراءه ليبرز بالوجوب الغيريّ.

وأما تحديد مصبّ حقّ الطاعة فلا يصلح ليكون مصحّحاً للوجوب الغيري؛ لأنّ مخالفته لا تستتبع إدانة.^١

ولكن قد يُقال أوّلاً: مصحّح الجعل لا ينحصر في إبراز الملاك وتحديد مصبّ حقّ الطاعة، بل هناك مصححات أخرى. فما تقولون في جعل الأحكام الوضعية - كالجزيّة والشرطيّة والمانعيّة بل والزوجيّة والملكيّة -؟ قد اختار المصنف صحّة جعل الزوجيّة والملكيّة، وقال بعضهم بإمكان جعل الجزيّة والشرطيّة والمانعيّة جعلاً تبعيّاً، مع أنّه لا إبراز فيه للملاك، ولا تحديد فيه لمصبّ حق الطاعة. ومن هنا قال الشيخ الأعظم: جعل الحكم الوضعيّ - كالزوجيّة - لغو؛ لعدم الغرض منه. والآثار التكليفيّة تقع مباشرة من دون توسط جعل الزوجيّة، بأنّ يقول الشارع: «إذا عقد على الزوجة بالعقد العربيّ جاز النظر» و «وجبت النفقة» وهكذا، من دون أن يقول: «إذا عقد بالعقد العربيّ فقد جعلت بينهما الزوجيّة». فأجيب بأنّ المصحّح لجعله هو أمر تنظيميّ. فالمصحح غير منحصر فيما ذكره المصنف.

وقد يُقال ثانياً: هناك غرض عقلائيّ لجعل الوجوب الغيري وهو ضمان المحرّكيّة. فقد بحث الأعلام في مسألة إدراك العقل لحسن شيء أنا نستكشف حكم الشارع على طبقه؟ أم لا؟ فاستشكلوا ذلك بلغويّة الجعل الشرعيّ بعد إدراك العقل لحسنه أو قبحه؛ حيث لا أثر له إلا التحريك، والتحريك قد حصل بالإدراك العقليّ.

^١ البحوث: ج ٢: ص ٢٨١

وأجيب بأنّ المولى يريد ضمان المحرّكيّة؛ فبعض العبيد عطلّ عقله؛ لكثرة ورود الشبهات عليه -مثلاً-، ولا يجري بمقتضى إدراكه. ومثل هذا لو لم يُجعل له وجوب العدل وحرمة الظلم لما أدرك عقله، أو أدرك ولكن لم يتحرّك على مقتضى إدراكه، أو أدرك وأوجب إدراكه محرّكيّة ضعيفة، فأراد المولى ضمان المحرّكيّة، فجعل الحكم جعلاً شرعيّاً.

فقد يُقال جعل الوجوب الغيريّ عقلائيّ؛ لضمان المحرّكيّة. وقد يُقال ثالثاً: لا نسلم بحبّ المقدمات بتبع ذي المقدمة، فكم من شخص يحبّ زيارة الإمام الحسين -عليه السلام- ويكره مقدمات السفر في الازدحام مثلاً. فقد يضحّي بكرهه للمقدمة لأجل حبّ ذي المقدمة فيأتي بما يكره.

حدود الواجب الغيريّ:

إذا سلمنا بالوجوب الغيريّ -سواء على مستوى الجعل والإرادة أم على مستوى الإرادة فقط- فما هو متعلق الوجوب الغيريّ؟ خصوص الحصّة الموصلة؟ أم طبيعيّ المقدمة؟ وليس الكلام في المحرمات؛ لأنّ الحرمة الغيريّة تتعلق بالمقدمة التوليديّة. بل الكلام في الواجبات، وهنا مسالك:

١- ما ذهب إليه الآخوند والمشهور من أنّ الواجب طبيعيّ المقدمة، سواء كانت موصلة أم لم تكن موصلة.

٢- ما ذهب إليه صاحب الفصول من أنّ الواجب الغيريّ خصوص المقدمة الموصلة إلى الواجب. فكأنّ وجوب المقدمة منوط بشرط متأخّر، وهو تحقق الواجب بعدها.

٣- ما استظهر من كلمات صاحب المعالم والشيخ الأعظم من أنّ الواجب هو ما يُراد التوصل بها إلى الواجب، لا التي يتوصل بها إلى الواجب. فامتنال المقدمة يتحقق بقصد الإتيان بذوي المقدمة، سواء جاء بذوي المقدمة أم لا. فراجع.^١

وقد يُقال: اختيار أحد المسالك مبني على المختار في الملازمة، فهنا احتمالان:
١- الغرض من جعل الوجوب الغيريّ للمقدمة هو التمكن من الواجب النفسيّ. والتمكن يتحقق بجميع المقدمات؛ إذ الخطوة الأولى دخيلة في التمكن سواء أوصلت إلى الحجّ أم لا، كما أنّ الخطوة الأخيرة دخيلة في التمكن. فالمدار ليس على حصول الواجب بل على التمكن من حصول الواجب.

٢- الغرض حصول الواجب النفسيّ، لا مجرد التمكن من الواجب النفسيّ. فإذا حصل التمكن ولم يحصل الواجب النفسيّ فما هي الفائدة من ذلك؟ فيكون متعلق الوجوب الغيريّ خصوص الخطوة الأخيرة الموصلة. وفي المراد بالمقدمة الموصلة خلاف. سيأتي توضيحه.

قوله: «جُلّ الواجبات النفسية»:

بخلاف معرفة الله - تعالى -؛ حيث إنّ مصبّ الحبّ نفس الفعل.

^١ المحاضرات: ج ٢: ص ٢٥٢

البحوث: ج ٢: ص ٢٤٤

ويمكن أن يبرهن على الأول: بأن الوجوب الغيري لو كان متعلقًا بالحصّة الموصلة إلى الواجب النفسي خاصّةً لزم أن يكون الواجب النفسي قيدًا في متعلق الوجوب الغيري والتقيّد مقدّمة للمقيّد، وهذا يؤدّي إلى أن يصبح الواجب النفسي مقدّمةً للواجب الغيري.

ويمكن أن يبرهن على الثاني بأنّ: غرض الوجوب الغيري ليس هو التمكن، بل نفس حصول الواجب النفسي؛ لأنّ دعوى أنّ الغرض هو التمكن إن أريد بها أنّ التمكن غرض نفسي فهو باطل بداهةً وخلف أيضًا؛ لأنّه يجعل المقدّمة موصلةً دائمًا؛ لعدم انفكاكها عن التمكن الذي هو غرض نفسي، مع أنّنا نتكلّم عن المقدّمة التي تنفكّ خارجًا عن الغرض النفسي. [٢٨٠]

وإن أريد بها أنّ التمكن غرض غيري فهو بدوره طريق إلى غرضٍ نفسيٍّ لا محالة، إذ وراء كلّ غرضٍ غيريٍّ غرض نفسي، فإن كان الغرض النفسي منه حصول الواجب النفسي ثبت أنّ هذا هو الغرض الأساسي من الواجبات الغيرية، وإلاّ تسلسل الكلام حتى يعود إليه لا محالة.

فالصحيح إذن: اختصاص الوجوب بالحصّة الموصلة، ولكن لا بمعنى أخذ الواجب النفسي قيدًا في متعلق الوجوب الغيري كما توهم في البرهان على

القول الأول، بل بمعنى أنّ الوجوب الغيري متعلق بمجموعة المقدمات التي متى ما وجدت كان وجود الواجب بعدها مضموناً.^١

قلنا أنّ في تعلق الوجوب الغيري بطبيعيّ المقدمة أو بالمقدمة الموصلة خلافاً. فهنا مسلكان: الأوّل تعلقه بالطبيعيّ، والثاني تعلقه بخصوص الحصة الموصلة. دليل المسلك الأوّل: قد يبرهن على الأوّل بقياس استثنائيّ، وهو أنّ الوجوب الغيري لو تعلّق بالمقدمة الموصلة للزم الباطل، والتالي باطل فالمقدم مثله. بيان الدور في مقدمات:

١- الواجب النفسيّ مما يتوقف عليه الواجب الغيريّ؛ لأنّ الواجب الغيريّ مقدّمة للواجب النفسيّ. فلا يمكن أن يتحقّق الحجّ إلا بطيّ المسافة مثلاً.

٢- لو تعلق الوجوب الغيريّ بالمقدمة الموصلة -أي: طيّ المسافة المقيدّ بتحقيق الواجب النفسيّ به- كان متعلق الوجوب الغيريّ طيّ المسافة المقيدّ بالواجب النفسيّ.

٣- ذكرنا في الأبحاث السابقة أنّ الشرط مأخوذ تقييداً خارج قيداً. فيكون متعلق الوجوب الغيريّ الحصة بنحو يكون القيد خارجاً عن المتعلق. فينصبّ الوجوب الغيريّ على ذات المقدمة مع التقييد بالواجب النفسيّ. فالحج داخل تقييداً.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٧٩-٢٨٠

٤- من الواضح أنّ التقيّد -الذي هو متعلق الوجوب الغيريّ- لا يتحقّق إلا بتحقيق الواجب النفسيّ؛ فإنّ القيد دخیل في حصول التقيّد. النتيجة- الواجب النفسيّ -وهو الحجّ- مقدّمة للواجب الغيريّ -وهو المقدمة الموصلة-. فيلم الدور؛ لأنّ الواجب النفسيّ أيضاً متوقف على الواجب الغيريّ.

وهذا دليل على أنّ المتعلق طبيعياً المقدمة، لا بشرط من جهة كونها موصلة. وهذا يكشف عن كون الغرض من جعل الوجوب الغيريّ هو التمكن من الواجب النفسيّ، لا حصول الواجب النفسيّ. ولو كان الغرض حصول الواجب النفسيّ لحصل الدور.

دليل المسلك الثاني: يحتاج المسلك الثاني إلى الاستدلال ورفع المانع الذي أبرزه المسلك الأوّل.

فقد يبرهن للمسلك الثاني باستدلال مباشر -خلاقاً للمسلك الأوّل المستدلين باستدلال غير مباشر- بأنّ الغرض من جعل الوجوب الغيريّ إنّ كان التمكن صحّ كلامكم. وإنّ كان غير التمكن، بل حصول الواجب النفسيّ فما يتوقف عليه حصوله خصوص المقدمة الموصلة. وغير الموصلة لا علاقة لها بالغرض. ولا يمكن أن يكون الغرض التمكن؛ لأنّنا نسأل:

هل التمكن هو الغرض النهائي؟ أم الغرض الأدنى ووراءه غرض أقصى؟ إنّ ادعيتكم الأوّل فهو باطل؛ للبداهة والخلف؛

أمّا البدهة فلأنّ مطلوبية صرف التمكن -دون تحقق الواجب النفسي- للشارع، مع أنّ حبّ الواجب الغيريّ تبعي لا نفسيّ غير معقولة. ومن الواضح أنّ التهيؤ والتمكن ليس فيه ملاك مستقلّ من ملاك الواجب النفسيّ. فيلزم انقلاب الغرض التبعيّ غرضاً نفسياً.

وأما الخلف؛ لأنّ المحبوب بالتبع يكون محبوباً بالأصالة، وهو خلف الفرض. وبوجه آخر يلزم بطلان القسمة؛ لأنّكم قسّتم المقدمة إلى موصلة وإلى غير موصلة. فإنّ كان الغرض النهائيّ هو التمكن لكانت جميع المقدمات موصلة؛ لأنّها تحقّق التمكن. وهذا خلف تقسيم المقدمة إلى موصلة وغير موصلة.

ولكن هذا التصوير الثاني محل إشكال؛ لأنّ أصحاب الاتجاه الأوّل يقولون: تقسيم المقدمة إلى موصلة وإلى غير موصلة ليس بلحاظ غرض الوجوب الغيريّ، بل بلحاظ غرض الوجوب النفسيّ. فالمقدمة بلحاظ الغرض من الوجوب النفسيّ -وهو تحقق الحجّ- موصلة وغير موصلة، وإنّ كانت بلحاظ الغرض من الوجوب النفسيّ -وهو تحقق التمكن من الحجّ- موصلة.

هذا. وإنّ قلتم إنّ التمكن هو الغرض الأدنى، ننقل الكلام إلى الغرض الثاني، إمّا أن يكون الواجب النفسيّ وإمّا أن يكون غرضاً غيريّاً. فإنّ كان الواجب النفسيّ ثبت المطلوب. وإنّ كان غيريّاً انتقلنا إلى الغرض الثالث. وهكذا حتى يرجع ما بالعرض إلى ما بالذات، فيثبت المطلوب.

فليس غرض المولى من جعل الوجوب الغيري للمقدمات مجرد التمكن والتهيؤ حتى لو لم يتحقق الواجب النفسيّ.

هذا كله بلحاظ المقتضي. وأمّا المانع فما يمكن التمسك به هو دليل المسلك الأول. والجواب عنه بأنّه حصل خلط بين العنوان المشير وبين العنوان المشار إليه، أو بين الحيثية التعليلية وبين الحيثية التقييدية. فهنا تفسيران للجواب عن المغالطة:

١ - تارة يُلاحظ العنوان بنحو الموضوعية ويكون مصبّا في الموضوع أو المتعلق. وأخرى يُلاحظ بنحو المشيرية إلى واقع وراءه وذاك الواقع هو الموضوع أو المتعلق. فإذا قال الشارع: «صم إلى الغروب» كان الغروب مشيراً إلى ظاهرة كونية، ولم تكن له موضوعية. ويترتب عليه مثلاً عدم جريان الاستصحاب في الشبهة المفهومية. وكذا ما إذا قال: «خذ الفقه من الجالس»؛ فإنّ عنوان "الجالس" مشير إلى هذا الفقيه مثلاً. أمّا إذا قال: «عظم العالم» فللعنوان التعظيم الموضوعية لا المشيرية.

٢ - ينبغي التفريق بين الحثيتين التعليلية والتقييدية. فعندما جئنا إلى الخصوصية الرابعة للوجوب الغيريّ أكان عنوان المقدمة حيثية تعليلية للوجوب الغيريّ؟ أم حيثية تقييدية؟ قلنا أنّ المقدمة حيثية تعليلية لا تقييدية؛ إذ ليس متعلق الوجوب الغيريّ طيّ المسافة المقيد بكونه مقدمة. فليس لعنوان المقدمة دخل في واقع المقدمة. وعنوان "المقدمة" بالحمل الأوليّ ليست حيثية تقييدية في وجوب المقدمة بالحمل الشائع.

وذكروا هذا في باب الاستصحاب أيضاً، وفي الملاكات والمبادئ؛ فإنّ الملاكات حيثيات تعليلية لجعل الوجوب على شيء. ولهذا لا يكون الملاك داخلاً في مصبّ حقّ الطاعة.

إذا اتضح ذلك نقول:

عندما نقول إنّ الوجوب الغيريّ يتعلق بالخصّة الموصلة مرادنا بالموصلة العنوان المشير، لا بنحو الموضوعيّة. لو ادعينا أنّ لها موضوعيّة لكانت متعلّقاً للوجوب الغيريّ. فيكون الإيصال بما له من عنوان دخيلاً في متعلق الوجوب. فالواجب طي المسافة المقيّد بالإيصال إلى الحجّ. فيأتي الإشكال. ولكننا نقول: الإيصال عنوان مشير إلى واقع المقدمة التي يحصل بعدها الواجب. فهو عنوان مشير لواقع تلك المقدمة التي متى وُجدت كان وجود الواجب بعدها مضموناً. فننتزع عنواناً مشيراً نسميه بالمقدمة الموصلة. والمشار إليه واقع المقدمة التي يتعقبها الواجب، والإيصال غير دخيل.

فالإيصال ليس قيّداً في المتعلق حتى يأتي الاعتراض المذكور. وإنّما يكون قيّداً لو كانت له الموضوعيّة.

فكما ذكرنا في الخصوصية الرابعة من خصوصيّات الوجوب الغيريّ أنّ متعلق الوجوب الغيريّ واقع المقدميّة لا عنوان المقدميّة بما له من موضوعيّة، نذكر هنا أنّ ما يتوقف عليه تحقق الواجب واقع المقدمة لا عنوان المقدمة.

وبالتفسير الثاني نقول: وقع خلط بين الحثيتين التعليلية والتقيديّة؛ فإنّ الإيصال علة وغرض لجعل الوجوب الغيريّ للمقدمة. فالإيصال حيثية تعليليّة

لا تقيديّة. فليس متعلق الوجوب الغيريّ طيّ المسافة بقيد الإيصال. فكما أنّ المقدميّة حيثية تعليليّة كذلك الإيصال حيثية تعليليّة. ومتعلق الوجوب الغيريّ ذات المقدمة المحقّقة للملاك لا المقدمة بقيد الملاك؛ لأنّ الحشيات التعليليّة ليست قيودًا.

فمتعلق الوجوب الغيري هو المقدمة التي توصل، لا بقيد الإيصال. هذان تحليلان لدفع الإشكال، اجتماعا في المقام، وقد يفترقان، فليس كلما كان العنوان مأخوذاً بنحو المشيريّة يُقال إنّّه حيثية تعليليّة.

ثم هنا مطلب لم يتعرض له المصنف بالتفصيل، وهو المراد بالمقدمة الموصلة؟ الجزء الأخير؟ أم مجموع المقدمات التي يتعقبها الواجب؟ احتمالان:

١ - المراد بالمقدمة الموصلة تلك المقدمة التي يتحقق الواجب بعدها ويُضمن تحقّقه - كالخطوة الأخيرة قبل الوصول إلى الحجّ - وهي المسماة في المحرّرات بالمقدمة التوليديّة.

٢ - المراد بالمقدّمة الموصلة مجموع المقدمات التي يتعقبها تحقق الواجب - كمجموع الخطوات التي قبل الحجّ - . فالمقدمة الموصلة تمام المقدمات، وإن لم يكن عدم الواجب بعدم جميعها بل بعدم واحدة منها.

فكونها مقدمة لتوقف الواجب عليها. وكونها موصلة لتعقبها بالواجب. وقد يعبر عنها بالحصّة الموصلة.

وما يظهر من عبارة المصنف في الكتاب أنّ مراده بالموصلة الاصطلاح الثاني. وفي المقصود بكلام صاحب الفصول كلام.

راجع كلماتهم في المطلب الآتي حول المشاكل التطبيقية.^١

قوله: «الغرض النفسي»:

التعبير بالغرض النفسي أوجب المغالطة. فالغرض النفسي للوجوب النفسي غير الغرض النفسي للوجوب الغيري.

^١ الموسوعة: ج ٤٤: ص ٢٣٢

البحوث: ج ٢: ص ٢٣٥

الشيخ الفياض: المباحث: ج ٤: ص ٢٢٨

مشاكل تطبيقية:

استعرضنا فيما سبق أربع خصائص وحالاتٍ للوجوب الغيري، وتنصّ الثانية منها على أنّ امتثال الوجوب الغيري لا يستتبع ثواباً، وتنصّ الرابعة منها على أنّ الواجب الغيري توصلّي. وقد لوحظ أنّ ما ثبت من ترتّب الثواب على جملةٍ من المقدمات - كما دلّت عليه الروايات - ينافي الحالة الثانية للوجوب الغيري، وأنّ ما ثبت من عبادية الوضوء والغسل والتميم واعتبار قصد القرية فيها ينافي الحالة الرابعة له.

والجواب: أمّا فيما يتصل بالحالة الثانية فهو: أنّها تنفي استتباع امتثال الوجوب الغيري بما هو امتثال له للثواب، ولا تنفي ترتّب الثواب على المقدمة بما هي شروع في امتثال الوجوب النفسي، وذلك فيما إذا أتى بها بقصد التوصل بها إلى امتثاله. وما ثبت بالروايات من الثواب على المقدمات يمكن تطبيقه على [٢٨١] ذلك.

وأمّا فيما يتصل بالحالة الرابعة فإنّها في الحقيقة إنّما تنفي دخول أيّ شيءٍ في دائرة الواجب الغيري زائداً على ذات المقدمة التي يتوقف عليها الواجب النفسي. فإذا كان الواجب النفسي متوقفاً على ذات الفعل امتنع أخذ قصد

القربة في متعلق الوجوب الغيري؛ لعدم توقّف الواجب النفسي عليه. وإذا كان الواجب النفسي متوقّفًا على الفعل مع قصد القربة تعيّن تعلق الوجوب الغيري بهما معًا؛ لأنّ قصد القربة في هذه الحالة يعتبر جزءً من المقدمة.

وفي كلّ موردٍ يقوم فيه الدليل على عبادية المقدمة نستكشف انطباق هذه الحالة عليها.

فإن قيل: أليس قصد القربة معناه التحرك عن محرّك مولويّ لإيجاد الفعل، وقد فرضنا أنّ الأمر الغيري لا يصلح للتحريك المولوي - كما نصّت عليه الحالة الأولى من الحالات الأربع المتقدمة للوجوب الغيري - فما هو المحرّك المولوي نحو المقدمة؟

كان الجواب أنّ: المحرّك المولوي نحوها هو الوجوب النفسي المتعلق بذيها، وهذا التحريك يتمثّل في قصد التوصل.

هذا إضافةً إلى إمكان افتراض وجود أمرٍ نفسيّ متعلّق بالمقدمة أحياناً، بقطع النظر عن مقدّميتها، كما هو الحال في الضوء على القول باستحبابه النفسي.^١

مشاكل تطبيقية:

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٨٠-٢٨١

المشكلة الأولى: قلتم أنّ الوجوب الغيري لا يستتبع ثواباً، مع أنّ النصوص دلّت على ثبوت الثواب على بعض المقدمات - كطيّ المسافة للحج وزيارة الإمام الحسين عليه السلام بل لزيارة المؤمن-.

وجواب هذا الاعتراض أنّا تارة نبحت في أنّ كون الشيء معروضاً للوجوب الغيريّ بما هو وجوب غيريّ أيستحقّ المكلف على الإتيان به الثواب؟ أم لا؟ وهذا ما ذكرناه في الخصوصيّة الثانية. وهو بحث في الإتيان بالمقدمة بلحاظ مقدميتها لا بلحاظ جهة أخرى. وأخرى نبحت عن استحقاق الثواب بلحاظ خصوصيّة أخرى. فيستحقّ الثواب على المقدمة بلحاظ التهيؤ والشروع بالواجب النفسيّ؛ لأنّه يُقال: اشتغل بامثال الواجب النفسيّ. والعقل يرى الشروع انقياداً وتزيّناً بزيّ العبوديّة، وهو نوع إضافة إلى الله - تعالى-؛ لأنّه إتيان بالمقدمة بقصد التوصل إلى الواجب الصادر من المولى. ولا يتوقف صدق الانقياد على تحقق ذي المقدمة. وأمّا بلحاظ كون المقدمة مقدّمة، بل بلحاظ المقدمة بقصد التوصل إلى ذي المقدمة.

ففي المسألة ثلاثة مسالك:

الأوّل: الإتيان بالمقدمة -مطلقاً- ليس موضوعاً لاستحقاق الثواب.
الثاني: الإتيان بالمقدمة -مطلقاً- مصداق لاستحقاق الثواب والعبوديّة، وهو ما قد يُستظهر من كلمات السيد الخوئيّ، وقد يُستظهر منه المسلك الثالث الآتي.

الثالث: الإتيان بالمقدمة من حيث إنها مقدمة لا يستحقّ المكلف عليها ثواباً، ومن حيث إنّ المقصود بها التوصل إلى ذي المقدمة يستحقّ عليها الثواب. سواء تحقق الواجب النفسي أم لا - كما إذا وصل إلى الحجّ ومرض فلم يستطع على الإتيان بالواجب النفسي -.

ويظهر من المصنف اختيار المسلك الثالث كما يظهر من السيد البروجرديّ. وأصحاب المسلك الأوّل قالوا بأنّ بعض المقدمات له استحباب نفسيّ، وليس استحقاق الثواب بلحاظ الوجوب الغيريّ.

ومن هنا يتضح الإشكال على مبنى الشيخ الأعظم وصاحب المعالم في متعلق الوجوب الغيري وهو المقدمة مع قصد التوصل إلى ذبيها؛ إنّ قصد التوصل إلى ذي المقدمة داخل في معروض لاستحقاق الثواب، لا في معروض الوجوب.

المشكلة الثانية: هناك بعض المقدمات متوقفة على قصد القربة، والحال أنّكم ذكرتم في الخصوصيّة الرابعة أنّ الوجوب الغيريّ وجوب توصليّ غير تعبديّ. والجواب عن هذا الاعتراض أنّ المراد بتوصليّة الوجوب الغيريّ هو أنّ الوجوب الغيريّ لا يقتضي بعنوانه التعبديّة. فلا يتأتى قصد القربة ولا ينبعث من قبل الوجوب الغيريّ. وهذا لا ينافي وجود شرط قصد القربة من قبل شيء آخر. فالوجوب الغيريّ يفيد أنّ المقدمة التي يتوقف عليها ذو المقدمة واجبة. وأمّا ما تتوقف عليه المقدمة فلا ينقّحه الدليل؛ إذ الدليل لا ينقّح موضوعه. فإذا جئنا إلى دليل المقدمة نجد صورتين:

الأولى: ألا يقتضي دليل المقدمة قصد القربة من المقدمة لتحقيق الواجب النفسي. والوجوب النفسي لا يقتضي قصد القربة أيضاً. فيمكن المكلف أن يأتي بالمقدمات من دون قصد القربة.

الثانية: أن يقتضي دليل المقدمة قصد القربة من المقدمة في تحقيق الواجب النفسي. فيأتي الوجوب الغيري ويقول ما كان دخیلاً في المقدمة لا بد من الإتيان به. ودليل المقدمة نقح أن قصد القربة دخیل في المقدمة. فالوجوب الغيري ينصبّ على المقدمة المقيدة بقصد القربة، ولم يأت قصد القربة من جهة الوجوب الغيري. فقصد القربة ثابت بالدليل الدالّ على أن استيفاء ملاك المقدمة لا يتحقق إلا بقصد القربة.

قد يقول قائل: لا بد من أن تأتوا بالمقدمة بقصد القربة، والمراد بقصد القربة هو المحرّكة المولوية. فمرجع كلامكم إلى التحرك إلى الضوء من محرك مولوي. والحال أن الوجوب الغيري لا يستتبع محرّكة. فكيف نأتي بالمقدمة من قبل المحرّكة المولوية.

والجواب أننا تارة ندّعي أنك تأتي بالوضوء بقصد امتثال الوجوب الغيري، فيصحّ ما ذكرتم. وأخرى ندّعي أنك تأتي بالوضوء وتتحرك نحوه بقصد امتثال الوجوب النفسي المتعلق بالمقدمة؛ فإنّ الأمر يتعلق بمتعلقه وبمقدماته الواجبة. ومن هذه المقدمات الوضوء بقصد امتثال الوجوب النفسي.

فالأمر بالصلاة أمر بالمركب وتقييد الصلاة بالوضوء القربي. فيبعث المكلف نحو مقدمات الواجب. ويؤتى بالوضوء بقصد الإتيان بمتعلق الوجوب النفسي.

والجواب الآخر عن الاعتراض أننا ندّعي وجود استحباب نفسي للوضوء أو التيمم أو الغسل، فالحقق لقدرة القربة هو امتثال الاستحباب النفسي، ونأتي بالوضوء لقصد الامتثال النفسي، وهو محقق لإضافة العمل إلى الله والقربة. ولكن هذا يتم في مورد ثبت الدليل على الاستحباب النفسي. وإن أنكرنا الاستحباب النفسي للتيمم كما أنكره جماعة - كالشيخ والنائني -، أو أنكرنا الاستحباب النفسي للوضوء - كالسيد السيستاني - وأنكرنا الوجه الذي ذكره المصنف، فلا يمكن القول بالاستحباب إلا بناءً على الارتكاز. وإلا فلا نقول بلزوم الإتيان بالتيمم بقصد القربة.

بل ذكر بعض الأعلام أنّ حل المطلب بالاستحباب النفسي يواجه مشاكل، منها ما طرحه الشيخ والنائني من أنّ الاستحباب النفسي يزول بفرض المقدمة والوجوب الغيري؛ لاستحالة اجتماع الحكمين - أي: الوجوب والاستحباب - على متعلق واحد. ولا ينحلّ الإشكال بكون أحدهما نفسيًا وكون الآخر غيريًا. ولذا قالوا بزوال الاستحباب النفسي بالوجوب الغيري. والوجوب الغيري لا يصلح للمقدمة، فترجع المشكلة. فإن أراد أن يتوضأ قبل وقت الصلاة وُجد الاستحباب النفسي دون الوجوب الغيري، وإن أراد أن يتوضأ بعد دخول وقت الصلاة وُجد الوجوب الغيري وزال الاستحباب النفسي. فالنائني يقول: لا يمكن أن يأتي بالوضوء بعد دخول وقت الصلاة بقصد الاستحباب النفسي. وهناك إشكالات أخرى.

دلالة الأوامر الاضطرارية والظاهرية على الإجزاء:

لا شكّ في أنّ الأصل اللفظي في كلّ واجبٍ لدليله إطلاق أنّه لا يجزي عنه شيء آخر؛ لأنّ إجزائه عنه معناه كونه مسقطاً، ومرجع مستقطّة غير الواجب للواجب أخذ عدمه قيداً في الوجوب، وهذا التقيد منفيّ بإطلاق دليل الواجب. وهذا ما قد يسمّى بقاعدة عدم الإجزاء.

ولكن يدعى الخروج عن هذه القاعدة في بعض الحالات استناداً إلى ملازمة عقلية، كما في حالة الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري؛ إذ قد يقال بأنّ الأمر الاضطراري أو الظاهري يدلّ دلالة التزامية عقلية على إجزاء متعلّقه عن الواجب الواقعي؛ على أساس وجود ملازمة بين جعله وبين نكته تقتضي الإجزاء. والتفصيل كما يلي.^١

بيان اصطلاحات:

لا بد من التعرّض لبعض الاصطلاحات قبل الدخول في صلب البحث:

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٨٢

الإجزاء: وقع الكلام في المراد بالإجزاء: أهو عدم الإعادة فقط؟ أم عدم القضاء فقط؟ أم عدم كليّ منهما؟

وذكر الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية أنّ هذا السؤال ناشئ من الخلط بين المفهوم وبين المصداق؛ فليس للأصوليين معنى خاصّ للإجزاء، بل استعملوا اللفظ بمعناه العرفي واللغويّ، وهو: "الإكفاء". غايته أنّ المكفي يختلف باختلاف الموارد، فتارة يكون هو الإعادة، وأخرى القضاء، وثالثة الكفارة، وهكذا. فهذه مصاديق لمعنى واحد.

الأمر الاضطراريّ: أشرنا سابقاً إلى أنّ الحكم ينقسم إلى حكم واقعيّ وإلى حكم ظاهريّ. والواقعيّ أوليّ وثانويّ.

فالواقعيّ الأوّل هو الحكم الثابت على الموضوع بما هو هو، بغضّ النظر عن طرؤه أيّ عنوان ثانويّ عليه. كحكم شرب الخمر بما هو شرب خمر، لا حكمه بطرؤه عنوان الاضطرار - مثلاً - عليه، وهو الحرمة.

والواقعيّ الثانوي هو الحكم الثابت على الموضوع بما طرأ عليه عنوان آخر غير الجهل والعلم، كعنوان النسيان والاضطرار والحرّج والإكراه. كحكم أكل الميتة في حال الاضطرار، وهو الجواز. غايته أنّه واقعيّ ثانويّ. ومقتضى أنّه حكم واقعيّ أنّ المفسدة الموجودة في أكل الميتة بعنوانها الأوّل لا تمتدّ إلى فرض الاضطرار، ويوجب عنوان الاضطرار ارتفاع المبعوضيّة المولويّة بعد الكسر والانكسار والجبر والانجبار، فصار الملاك الجواز والرخصة وإطلاق العنان، ولو لمصلحة الإباحة الاقتضائيّة والتسهيل على المكلفين.

والظاهريّ هو الحكم الثابت على الموضوع في فرض الجهل بحكمه الواقعيّ. فإذا جهل الحكم الواقعيّ الأوّل أو الثانويّ، وجعل الشارع حكمًا لهذا الظرف، كان الحكم المجعول حكمًا ظاهريًّا. ولا تنشأ هذه الأحكام من ملاكات في متعلقاتها، بخلاف الحكمين الواقعيّين الأوّل والثانويّ. وإنما شرّع الحكم الظاهريّ لحفظ ملاك الواقع في ظرف التزاحم الحفظيّ.

فالأمر الدال على الحكم الاضطراريّ يسمّى أمرًا اضطراريًّا، والأمر الدال على الحكم الظاهريّ يسمّى أمرًا ظاهريًّا، كما إذا قيل: «من اضطرّ ولم يمكنه القيام صليّ جالسًا» أو «من شكّ في طهارة متيقنة سابقًا صليّ بالطهارة الاستصحابيّة».

وللاضطرار ثلاثة مصاديق في كلماتهم:

- ١ - الاضطرار التكوينيّ، كمن لا يستطيع أن يقوم أصلًا.
- ٢ - الحرج، وهو المعبر عنه بالاضطرار العرفيّ الذي فيه مشقة لا تتحمّل عادةً. فترتفع الأحكام الأوليّة في ظرف الحرج.
- ٣ - المانع الشرعيّ، كما إذا تمكّن من التوضؤ ولكنّ الشارع أمره بصرف الماء لحفظ نفس محترمة، فيضطرّ إلى الصلاة بالتيّم.

تنقيح محلّ البحث:

محل البحث ما إذا وُجد أمران:

- أمر مفاده الحكم الواقعيّ الأوّل - كقول الشارع: «صلّ بوضوء» -،
وأمر اضطراريّ - كقول الشارع: «صلّ بتيّم إن كان الوضوء حرجيًّا» -،

أو ظاهريّ - كقول الشارع: «إذا شككت في بقاء الطهارة فصلّ بطهارة استصحابيّة»-،

فامتثل المكلف الأمر الاضطراريّ أو الظاهريّ، وأتى بالمأمور به بأحدهما، دون المأمور به بالأمر الواقعيّ،

ثم ارتفع الاضطرار، أو ارتفع الجهل، أفُيجزي الإتيان بالمأمور به بأحد الأمرين عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعيّ؟ ثم أيُجزي عن قضاء المأمور به بأمر واقعيّ؟

وجه عنوان البحث:

إذا راجعنا كلماتهم وجدناهم عنوانوا البحث بعنوان مختلف عمّا عنونه به المصنف؛ فإنهم عنوانوه بـ «اقتضاء المأمور به بالأمر الاضطراريّ أو الظاهريّ بوجه الإجزاء عن المأمور به بالأمر الواقعيّ». فأوقعوا البحث في المراد بـ "الاقتضاء": أهو العلية التامة؟ أم جزء العلة؟ أم معنى ثالث؟ وأوقعوا البحث في المراد بـ "بوجه".

والمصنف طوى هذه النقاشات وعنون البحث: «دلالة الأوامر الاضطرارية أو الظاهريّة على الإجزاء».

فنقول بياناً: هنا نحوان من البحث:

الأوّل: أنْ نبحت في أنّ الأمر أله دلالة التزاميّة عقلية تستفاد من دليل الأمر الاضطراريّ أو الظاهريّ على الإجزاء؟ وهو المنهج العقليّ. فيقال: للأمر

بالتيمم مدلول مطابقٍ وهو لزوم التيمم عند الاضطرار، ومدلول التزاميٍّ على أجزاء المأمور به الاضطراريٍّ عن المأمور به الواقعيٍّ.

الثاني: أن نبحث أن الأمر أله دلالة التزامية عرفية تستفاد من دليل الأمر الاضطراريٍّ أو الظاهريٍّ على الإجزاء؟ وهو المنهج الاستظهاريٍّ. ولأجل النحو الأول بحثنا الإجزاء في الدليل العقليٍّ. وهو مُراد من عبّر بـ "الاقتضاء". وليس بحثنا في هذا النحو عن التمسك بالسيرة العقلية والإطلاق المقاميٍّ وما شابههما.

الأصل في المقام:

تارة يقع البحث بلحاظ الأصل اللفظيٍّ وأخرى بلحاظ الأصل العمليٍّ. والمصنف ركّز على الأصل اللفظيٍّ.

ذكر المصنف أن مقتضى الأصل اللفظيٍّ هو عدم الإجزاء، والمراد بالأصل اللفظيٍّ التمسك بإطلاق دليل الواجب الواقعيٍّ الأوليٍّ. فإنّا إذا وضعنا يدنا على الأمر الواقعيٍّ الأوليٍّ - كالصلاة بوضوء - أيسقط الواجب عند الإتيان بالصلاة الاضطرارية؟ يقول المصنف إنّ معنى المسقط هو التصرف في مقام الجعل لا التصرف في مقام الامتثال، بخلاف جماعة. والمسقط هو ذاك الذي يُؤخذ عدمه قيداً في الوجوب بحيث يكون وجوب شيء مقيداً بعدم المسقط. فعندما نقول: «الإطعام مُسقط لوجوب الصيام»، نعني: وجوب الصيام مقيد بعدم الإطعام. فمتى أطعم فلا وجوب أصلاً. وعندما يُقال: «الأضحية مسقطه للعقيقة» يعنى: لا وجوب للعقيقة عند الإتيان بالأضحية.

ولو لم يكن المأمور به الاضطراريّ أو الظاهريّ مسقطاً لما أجزأ عن المأمور به وكان الوجوب المتعلق بالواجب الواقعيّ ملاحقاً للمكلف.

فمرجع الإجزاء إلى المسقطيّة، ومرجع المسقطيّة إلى أخذ عدم الشيء في عالم الجعل.

وحينئذٍ إذا شككنا في أنّ الصلاة الاضطراريّة مسقطّة؟ أم لا؟ كان شكّا في تقييد وجوب الصلاة الاختياريّة. والشكّ في القيد يُنفى بإطلاق دليل وجوب الصلاة الاختياريّة. ولولا ذلك للاحق الوجوبُ المكلف، واقتضى الاشتغال اليقيني الفراغ اليقينيّ.

فلا يُعقل أن يُقال: الشيء مُجْزٍ، إلا بكونه مسقطاً. ولا معنى لكونه مسقطاً إلا بكونه مقيّداً لوجوب الساقط.

والمبنى الآخر في مقابل مبنى المصنف أنّ المسقطيّة لا ترجع إلى التقييد في الوجوب، ولا يُشترط في كون الشيء مسقطاً التصرف في عالم الجعل بأن يؤخذ عدمه قيّداً في الوجوب. بل مرجع المسقطيّة إلى التصرف في مقام الامتثال. فعالم الجعل لا تصرف فيه. غايته أنّ معنى المسقطيّة أنّ المولى لا يطالب بالأمر الأوّل في حال الإتيان بالمسقط، ولو من باب الاكتفاء بالناقص عن الكامل، أو من باب أنّ المكلف استوفى الملاك الأهمّ، ولم يبق إلا ملاك لا يوجب انقذاح الوجوب، أو من باب عدم إمكان الجمع بين المسقط وبين الساقط في الملاك. والجامع بين جميع هذه المسالك أنّ التصرف ليس في الجعل. فوجوب الصيام مطلق سواء أطمعت أم لم تطعم.

وبناء على ما ذهب إليه الشيخ والنائني - بل قيل المشهور - من رجوع المسقطية إلى التصرف في مقام الامتثال - نظير ما بُحث في قاعدة «لا تعاد» أنّها تتصرف في عالم الجعل؟ فتقيّد الجزئية بفرض عدم العذر. أم تتصرف في عالم الامتثال؟ من باب الاكتفاء بالناقص عن عذر - فلا ينفعنا الرجوع إلى الأصل اللفظي؛ فإنّ المسقطية قد تثبت ولا ينعكس ثبوتها في عالم الجعل. فليس لنا إلا الأصل العمليّ.

فإذا وصلت النوبة إلى الأصل العمليّ - إمّا بعد التسليم بمبنى المصنف والقول بعدم إمكان التمسك بالدليل اللفظي لعدم كون المتكلم في مقام البيان، وإمّا على مبنى المشهور - كان المورد على مبنى المصنف من الشكّ في المسقطيّة. وقد يُقال: نستصحب بقاء الوجوب الثابت في الزمان الأوّل؛ حيث إنّ لنا وجوبًا للصلاة الاختيارية، وبعد الإتيان بالاضطرارية نشكّ في بقاء وجوب الاختيارية أو ارتفاعه.

اللهم إلا أن يُقال: ينبغي التفصيل بين أنّ القيد - وهو عدم المسقط - شرط متأخر؟ أم شرط مقارن؟ فإنّ كان من المقارن يُقال: حصل وجوب في الزمان الأوّل، إلا أنّه امتدّ وانتهى بالإتيان بالمسقط بنحو الشرط المقارن. فصحّ إجراء الاستصحاب في بقاء الفعلية. وإنّ كان المسقط من الشرط المتأخّر بحيث متى جاء به كشف عن عدم الوجوب من الأوّل فلا يقين بالوجوب حتى يُجري الاستصحاب. بل قد يُقال: الجاري استصحاب عدم حدوث الوجوب.

وإذا قلنا بعدم جريان الاستصحاب -ولو لكون الشبهة حكمية ومعارضته لاستصحاب عدم جعل الوجوب الزائد- فالجاري أهو البراءة؟ أم الاشتغال؟ إن كان الشرط شرطاً متأخراً فالجاري البراءة بلا شك. وإن كان شرطاً مقارناً فيظهر من عبارة المصنف أننا إذا شككنا في بقاء فعلية الوجوب فالجاري هو البراءة لا الاشتغال؛ إذ البراءة تجري في الشك في حدوث الوجوب وفي الشك في بقاء فعلية الوجوب، خلافاً للمشهور.

هذا كله بناء على مسلك المصنف. وأما على رأي المشهور فعند الشك في المسقطية -حيث لا يؤخذ عدم المسقط في الجعل- فهناك وجوب بلا إشكال، فنستصحب بقاء الوجوب. وإذا لم نقبل الاستصحاب فالجاري قاعدة الاشتغال.

فالمشهور يقولون بجريان الاشتغال دون البراءة خلافاً للمصنف. فمقتضى الأصل اللفظي عدم الإجزاء. ومقتضى الأصل العملي نتيجة الإجزاء.

راجع البحوث.^١

^١ البحوث: ج ٢: ص ١٤٠

دلالة الأوامر الاضطرارية على الإجزاء عقلاً:

إذا تعذر الواجب الأصلي على المكلف فأمر بالميسور اضطراراً - كالعاجز عن القيام تشرع في حقه الصلاة من جلوس - فتارة يكون الأمر الاضطراري مقيداً باستمرار العذر في تمام الوقت، وأخرى يكون ثابتاً بمجرد عدم التمكن في أول الوقت.

ولنبداً بالثاني فنقول: إذا بادر المريض فصلّي جالساً في أول الوقت، ثم ارتفع العذر في أثناء الوقت فلا تجب عليه الإعادة.

والبرهان على ذلك:

إنّ المفروض أنّ الصلاة من جلوسٍ التي وقعت منه في أول الوقت كانت مصداقاً للواجب بالأمر الاضطراري. [٢٨٣]

وحينئذٍ نتساءل أنّ وجوبها هل هو تعيني؟ أو تخيري؟

والجواب هو أنّه تخيري، ولا يحتمل أن يكون تعينياً؛ لوضوح أنّ هذا المريض كان بإمكانه أن يؤخّر صلاته إلى آخر الوقت فيصلّي عن قيام.

وإذا كان وجوبها تخييرياً فهذا يعني وجود عدلين وبدلين يخير المكلف بينهما. فإن كان هذان العدلان هما الصلاة الاضطرارية والصلاة الاختيارية فقد ثبت

المطلوب؛ لأنّ معنى ذلك أنّ الواجب هو الجامع بين الصلاتين وقد حصل، فلا موجب للإعادة.

وإن كان هذان العدلان هما: مجموع الصلاتين من ناحية، والصلاة الاختيارية من ناحية أخرى؛ بمعنى أنّ المكلف مخير بين أن يصلي من جلوسٍ أولاً ومن قيامٍ أخيراً، وبين أن يقتصر على الصلاة من قيامٍ في آخر الوقت، فهذا تخيير بين الأقلّ والأكثر، وهو مستحيل. وبهذا يتبرهن الإجزاء.^١

دلالة الأوامر الاضطرارية على الإجزاء عقلاً:

اختار المصنف في هذا البحث التفصيل بين الاضطرار المستوعب وبين الاضطرار غير المستوعب. فإذا دلّ دليل الأمر الاضطراريّ على الوظيفة الاضطرارية في فرض الاضطرار غير المستوعب قلنا بالإجزاء، بخلاف ما إذا كان ناظرًا إلى فرض الاضطرار المستوعب، فالصحيح عدم القول بالإجزاء. فدليل الوظيفة الاضطرارية تارة يؤخذ في موضوعه اضطرار المكلف في تمام الوقت. فليس موضوعه مجرّد حدوث الاضطرار، بل حدوث الاضطرار وبقائه إلى آخر الوقت. فيقول الشارع: من اضطرّ وكان اضطراره مستوعبًا للوقت تجوز له الصلاة من جلوس، أو الصلاة مع التيمّم.

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٨٢-٢٨٣

وأخرى يدلّ على الوظيفة الاضطراريّة لمجرّد حدوث الاضطرار. فمتى تلبّس المكلف بالاضطرار جاز له أن يصلي الصلاة الاضطراريّة وإن ارتفع الاضطرار بعد ذلك. فإذا حدث الاضطرار في أوّل الوقت أو وسطه جازت له المبادرة؛ لأنّ الحكم فعليّ بفعليّة موضوعه، والموضوع فعليّ، فيجوز له الإتيان بالوظيفة الاضطراريّة.

ففي الأوّل إذا حصل الاضطرار، فصلّى ثم ارتفع العذر في الوقت، انكشف أنّه لم يكن من أوّل الأمر مخاطبًا بالوظيفة الاضطراريّة؛ لأنّ موضوع الوظيفة الاضطراريّة الاضطرار المستوعب. فلا يأتي البحث عن أجزاء المأمور به الاضطراريّ بلحاظ الإعادة. نعم. للقضاء كلام آخر يأتي. ويأتي التنبيه إلى أنّ المأنيّ به أهو بالأمر الظاهريّ؟ أم بالأمر التخييليّ؟ وفي الثاني ما أتى به امتثال للأمر الاضطراريّ. والمأنيّ به مطابق للمأمور به. فيأتي البحث عن الأجزاء.

الدعوى الأولى: أجزاء المأمور به الاضطراريّ للعذر غير المستوعب
وهنا نقاط:

النقطة الأولى: إذا صلّى المكلف عند حصول العذر جالسًا، فلا إشكال في أنّ الصلاة مصداق للمأمور به الاضطراريّ؛ لأنّه متى كان المأنيّ به مطابقًا للمأمور به بالأمر الاضطراريّ صار مصداقًا للواجب. والمفروض أنّ الأمر الاضطراريّ فعليّ بفعليّة موضوعه. فالصلاة من جلوس مطابقة للمأمور به

للأمر الاضطراريّ الفعليّ. فلا إشكال في أنّه مصداق للأمر الاضطراريّ الفعليّ.

النقطة الثانية: الوجوب الثابت للأمر الاضطراريّ أو الواجب الاضطراريّ أهو تعيينيّ؟ أم تخيريّ؟ من الواضح أنّ وجوب الصلاة الاضطراريّة وجوب تخيريّ.

النقطة الثالثة: للوجوب تخيريّ عدلان: أحدهما الصلاة الاختيارية عند ارتفاع العذر. والآخر الصلاة الاضطراريّة. ومعنى هذا أنّ هناك وجوباً تخيريّاً للصلاة الاضطراريّة في حال العذر أو الاختيارية في حال ارتفاع العذر. وبتعبير السيد الخوئي المطلوب جامع الصلاة الأعمّ من الاختيارية والاضطراريّة. ومقتضى تخيرية الوجوب أنّه متى جاء بأحد العدلين فقد امتثل المأمور به. فيتبين أنّ الخطاب الثابت للمضطر خطاب متعلق بالجامع. ومقتضى ذلك أنّه إذا جاء بالاضطراريّة فقد جاء بأحد طرفي الجامع. فيندرج البحث في أجزاء المأمور به عن نفسه لا عن شيء آخر. وهو لا إشكال فيه.

فإن قلت: نسلم أنّ هناك عدلاً، والطرف الآخر للعدل الصلاة الاختيارية، ولكننا لا نسلم أنّ العدل الآخر الصلاة الاضطراريّة في حال ثبوت العذر، بل نحتمل أنّ عدل الصلاة الاختيارية هو الصلاة الاضطراريّة في حال العذر مشروطاً بلحوق الصلاة الاختيارية عند ارتفاع العذر.

وبتعبير آخر: الشارع يقول: إمّا أن تصلي الصلاة الاختيارية، وإمّا أن تصلي الآن صلاة اضطراريّة وتأتي بالاختيارية إذا ارتفع العذر في آخر الوقت.

فما هو طرف الصلاة الاختيارية هو الصلاة الاضطرارية بشرط لحوق الصلاة الاختيارية. فالمكلف بالخيار بين الأمرين.

فليس العدل الصلاة الاضطرارية لا بشرط، بل الصلاة الاضطرارية بشرط تعقبها ولحوق الصلاة الاختيارية. ويكفينا الاحتمال؛ لأنّ كلامنا ثبوتي. وإذا احتملنا ذلك فمتى جاء بالصلاة الاضطرارية لا دليل لنا على الإجزاء. فكلامكم مبني على أنّ عدل الصلاة الاختيارية هو الاضطرارية لا بشرط من جهة لحوق الاختيارية، ونحن نحتمل كونه مشروطاً. فما هو الدافع لهذا الاحتمال ثبوتاً؟

قلنا: الاحتمال وجيه ولكنه مبتلى بالتخير بين الأقل والأكثر؛ فإنّ المكلف مخير بين الصلاة الاختيارية وبين مجموع الاضطرارية والاختيارية. فهناك طرف مشترك بين العدلين وهو الصلاة الاختيارية. فيلزم التخير بين الأقل والأكثر، وهو مستحيل.

والاستحالة أرسلت في كلماتهم إرسال المسلمات. ولهذاذكروا أنّه لا معنى للتخير بين أن يدفع درهماً وبين أن يدفع درهمين مثلاً. وإنّما الكلام في وجه الاستحالة:

يُقتنص من كلمات الأعلام ثلاث توجيهات لذلك:

التوجيه الأول: ما ذكره السيد الخوئي^١ -قدس سره- من أنّ المكلف إذا خيّر بين دفع درهم وبين دفع درهمين لم يكن للأمر بالدهرمين معني؛ إذ يتوقف على

^١ الموسوعة: ج ٤٤: ص ٢٢٧

الإتيان بالعدل - وهو دفع الدرهم الواحد- . وعند الإتيان بما يتوقف عليه إعطاء الدرهمين يتحقق الامتثال بلا حاجة إلى إعطائهما.

وإن شئت قلت: تعلق الوجوب مشروط بالقدرة، ومتى كان ثاني العدلين متوقفًا على الأول لم يكن المكلف قادرًا على الإتيان بالثاني؛ لسقوطه بالإتيان بما هو متوقف عليه. فلا يُعقل التكليف بالدرهمين؛ لعدم القدرة. وإن قلت: إنه مقدور، قلنا: هو لغو.

فإن قلت: يمكن أن يُعطي الدرهمين دفعةً.

قلنا أولًا: كلامنا في الامتثال التدريجي.

وثانيًا: التقييد بالإعطاء التدريجي غير معقول، فالإطلاق غير معقول. فلا بد حمل جميع موارد التخيير بين الأقل والأكثر على الدفعي.

ولكنّ هذا التوجيه لا يأتي في مورد بحثنا؛ لأنّ موردها ما إذا كان لنا أقل وأكثر، وتوقف الأكثر على الإتيان بالأقلّ في زمان سابق. وهذا لا يأتي في مثل المقام؛ لأنّ المولى يخيّر عبده بين الصلاة الاختيارية وبين الصلاة الاضطرارية أولًا بشرط لحوق الصلاة الاختيارية بها. فما يأتي به أولًا الصلاة الاضطرارية، وهي غير محققة للجامع ليسقط وجوب الإتيان بالأكثر. فالأقل هنا الصلاة الاختيارية، والإتيان بالاضطرارية غير محقق للاختيارية.

التوجيه الثاني: ما ذكره السيد محمود الشاهرودي في حاشيته على الكتاب:

وبرهانه أنّه يلزم أنّ يكون الأمر الضمنيّ بالجامع بين انضمام الأكثر إلى الأقلّ
وعدمه لغوّاً؛ لأنّه أمر بالجامع بين النقيضين. وهو ضروريّ الوقوع. فلا يُعقل
الأمر به.^١

دقق في عبارته. يأتي بيانها.

^١ ص ١٤٣

وأما إذا كان الأمر الاضطراري مقيّدًا باستيعاب العذر لتمام الوقت: فتارة يصلي المريض في أول الوقت ثم يرتفع عذره في الأثناء، وأخرى يصلي في جزء من الوقت، ويكون عذره مستوعبًا للوقت حقًا.

ففي الحالة الأولى لا يقع ما أتى به مصداقًا للواجب الاضطراري؛ إذ لا أمر اضطراري في هذه الحالة لبحث عن دلالة على الإجزاء.

وفي الحالة الثانية لا مجال للإعادة، ولكن يقع الكلام عن وجوب القضاء، فقد يقال بعدم وجوب القضاء؛ لأنّ الأمر الاضطراري يكشف عقلاً عن وفاء متعلّقه بملاك الواجب الاختياري؛ إذ لو لا ذلك لما أمر به. ومع الوفاء لا فوت ليجب القضاء.

ولكن يرد على ذلك أنّ: الأمر الاضطراري يصحّ جعله في هذه الحالة إذا كانت الوظيفة الاضطرارية وافيةً بجزء من ملاك الواقع مع بقاء جزء آخر مهمّ لا بدّ من استيفائه؛ إذ في حالة من هذا القبيل يمكن للمولى أن يأمر بالوظيفة [٢٨٤] الاضطرارية في الوقت إدراكًا لذلك الجزء من الملاك في وقته الأصلي،

ثمّ يأمر بعد ذلك بالقضاء استيفاءً للباقي، فلا دلالة للأمر الاضطراري عقلاً على الإجزاء في هذه الحالة.^١

كان الكلام في دليل استحالة التخيير بين الأقل والأكثر، وتقدّم التوجيه الأوّل، وقلنا إنّ صغراه لا يتحقق في مقامنا. والتوجيه الثاني ما ذكره المصنف في بعض تقريراته^٢ من أنّه لا إشكال في أنّ أحد العدلين هو الصلاة الاختيارية. فإنّ أريد جعل العدل الآخر الصلاة الاختيارية المسبوقة بالاضطرارية كان المورد من التخيير بين الأقل والأكثر، وهو مُحال من جهة أنّ مرجعه إلى طلب الجامع بين النقيضين. والجامع بين النقيضين ضروريّ الوقوع، فالتكليف به لغو.

بيانه أنّ مرجع طلب العدل إلى طلب الجامع بينهما. فإذا قال المولى لعبده: «أنت مخيّر بين الإتيان بالأقل مع الأكثر وبين عدم الإتيان بالأقل مع الأكثر» كان مرجع التخيير إلى الإتيان بالأقل مع الأكثر وعدم الإتيان بالأقل مع الأكثر؛ إذ المفروض أنّ هناك عدلين: الأوّل الأكثر، والثاني الأقلّ مع الأكثر. ومعنى الأوّل عدم الإتيان بالأقل معه. فمرجع التخيير إلى عدم الإتيان بالأقل مع الأكثر أو الإتيان به معه. فالعدلان نقيضان، والجامع بينهما جامع

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٨٣-٢٨٤

^٢ البحوث: ج ٢: ص ١٤٣ و ٤١٧

بين النقيضين. والجامع بين النقيضين ضروريّ الوقوع؛ لأنّ من جاء بالأكثر إمّا أن يأتي بالأقل وإمّا ألا يأتي به تكوينًا. فالتكليف به لغو. وتعميقًا لهذا التوجيه نقول:

تعرّض الأعلام في التخيير بين التسيبحة وبين التسيبحات الثلاث للتخيير بين الأقل والأكثر. فقال بعضهم: إن كان مرجع التخيير بينهما إلى التخيير بين لا بشرط وبين بشرط شيء أو بشرط لا، كان من التخيير بين الأقل والأكثر. فيكون مخيّرًا بين التسيبحة وبين ضمّ تسيبحتين. ولكن يمكن دفع المشكلة بإرجاع لا بشرط إلى بشرط لا، بأن نقول المكلف مخير بين تسيبحة بشرط عدم ضمّ تسيبحتين، وبين تسيبحة بضمّ تسيبحتين. فرجع التخيير إلى التخيير بين بشرط لا وبين بشرط شيء. فرجع إلى التخيير بين المتباينين. فتحلّ المشكلة.

ولكنّ المصنف لا يقبل هذا التحويل؛ لأنّ لنا صورتين:

الأولى: التخيير بين بشرط شيء وبين بشرط لا، مع وجود طرف ثالث وراءهما، يُراد الاحتراز عن وقوع المكلف فيه. فيقول: أنت مخيّر بين تسيبحة بشرط ضمّ تسيبحتين، وبين تسيبحة بشرط عدم ضمّهما.

فعلى فرض الإتيان بالواحدة يوجد شيء وراء العدلين وهو ضمّ واحدة إلى الواحدة. فيحترز المولى عن هذا الشقّ بالتخيير بين بشرط شيء وبين بشرط لا. فذات الأقل -وهي التسيبحة- له شق وراء بشرط شيء وبشرط لا.

الثانية: التخيير بين بشرط شيء وبين بشرط لا، م عدم وجود شقّ ثالث وراءهما، بحيث يكون كلّ من التقيدين ضروريّ الوقوع. كأنّ يقول: «أنت مخيّر بين عتق الرقبة بشرط الإيمان وبين عتق الرقبة بشرط عدم الإيمان». فذات الأقلّ إمّا أن يقيّد بشرط لا وإمّا أن يقيّد بشرط شيء، وليس له طرف ثالث.

فلا يُعقل الأمر بالجامع بين التقيدين مع أنّ الجامع ضروريّ الوقوع؟ فلا تنحلّ المشكلة في الصورة الثانية بتحويل التخيير من الأقلّ والأكثر إلى المتباينين. فلا معنى للأمر الضمنيّ بالتقييد مع أنّه ضروريّ الوقوع.

ومقامنا من هذا القبيل؛ لأنّه مخيّر بين الصلاة الاختيارية المشروطة بسبق الصلاة الاضطرارية، وبين الصلاة الاختيارية المشروطة بعدم السبق. فمرجع التخيير إلى التخيير بين بشرط شيء وبين بشرط لا. فما غرض الشارع من تقييد الاختيارية بالسبق وبعدم السبق؟ مع أنّه ضروريّ الوقوع، ولا شقّ ثالثاً. وإنّما يُعقل التقييد بالأمر الضمنيّ إذا كان هناك شقّ ثالث.

فالأمر بالتقييد للمتناقضين غير معقول. وهذا معنى ما يُقال من أنّ الجامع بين النقيضين ضروريّ الوقوع.

ومن هنا ذكر المصنف أنّ بعض الموارد لا تنحلّ بالإرجاع إلى المتباينين.

التوجيه الثالث: عدم معقوليّة التخيير بلحاظ حيثية الملاك؛ لأنّ الأقلّ بوحده كافٍ في تحقيق ملاك المولى، فضمّ الزائد إليه لغو. فيكون الأمر بالأكثر بلا ملاك، وهو مستحيل؛ لأنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد.

قد يُقال: هذا التوجيه لا يأتي بعد الالتفات إلى أنّ الوجوب التخيير غاية ما يقتضيه أن يكون عدلاه محققة ومستوفية للملاك الإلزامي المولوي. ولا يقتضي تساوي العدلين في استيفاء تمام الملاك. فلعلّ المولى يخير بين الأقل والأكثر لأنّ في ضمّ الزائد ملاكًا، ولكنه ملاك غير إلزامي. ولكن بالإتيان به يُستوفى ملاك زائد راجح غير إلزامي، كما يُستوفى ملاك غير إلزامي بالصلاة في المسجد بدلًا من الصلاة في البيت مثلاً، وكذا الصلاة في أوّل الوقت؛ حيث إنّه لا يستوفي الملاك الإلزامي، ولكنّ فيه ملاكًا راجحًا غير إلزامي. فلا يكون ضمّه لغوًا.

فما تقصدون بأنّ الأقلّ محقق لتمام الملاك؟ الملاك الإلزامي؟ أم حتى غير الإلزامي؟ نسلم بالأول دون الثاني.

ومن هنا يُمكن للمولى أن يخير بين الإطعام وبين الصيام، مع كون الصيام أفضل من الإطعام.

فلا وجه تامًّا إلا ما ذكره المصنف، وإنّ لم تقبل كلام المصنف فتقول بإمكان التخيير بينهما كما اختار الأصفهاني والآخوند.

وقد أشار إلى ذلك الشيخ الفياض في المباحث الأصولية.^١

وحاول السيد الشاهرودي في هامش البحوث الإيراد على كلام أستاذه.^٢

^١ المباحث الأصولية: ج ٣: ص ٣٨٢

^٢ البحوث: ج ٢: ص ١٤٣

هذا تمام الكلام في الدعوى الأولى، وهي فرض ثبوت الأمر الاضطراريّ بمجرد عدم التمكن.

الدعوى الثانية: عدم إجزاء المأمور به الاضطراريّ للعذر المستوعب

إذا أصاب العذر المكلف في أوّل الوقت، فصلى جالسًا مثلاً، فإن ارتفع العذر أثناء الوقت انكشف عدم مطابقة المأتي به للمأمور به بالأمر الاضطراريّ. فما أتى به ليس مصداقاً للمأمور به بالأمر الاضطراريّ. فلا معنى للبحث عنه في المقام. نعم. قد يستصحب بقاء العذر استقبالاً فتكون الصلاة امتثالاً للأمر الظاهريّ. وليس الكلام فيه فعلاً.

وإنما الكلام فيما إذا استمر العذر إلى آخر الوقت، أنقول بالإجزاء وكفاية المأتي به عن وجوب القضاء؟ مسلّكان:

مسلك على أنّ الأمر الاضطراريّ أمر واقعيّ، فيكون المأتي به مستوفياً للملاك، وإلا فلم أمر به المولى؟ فالأمر يكشف عن وفاء متعلقه بملاك الواجب الاختياريّ.

واستشكل النائي هذا الكلام بأنّ المكلف إذا أتى بالصلاة الاضطراريّة فلنا عدة صور:

أ. الإتيان بالصلاة الاضطراريّة يوجب استيفاء تمام الملاك، أو الملاك المهمّ بحيث لا يوجد إلا مرتبة غير لزوميّة من الملاك. فقد يُستحبّ له القضاء من باب تدارك المصلحة غير اللزوميّة.

ب. الوقت من شروط استيفاء الملاك، فلا يجب القضاء؛ لأنّ المكلف غير قادر على استيفاء الملاك في الوقت للعجز، ولا خارج الوقت لعدم الملاك.

ت. هناك ملاك لزوميّ في الوقت لا يُتدارك إلا بالوقت، فيأمر بالصلاة الاضطراريّ لاستيفائه. وهناك ملاك لا يستوفى إلا بالصلاة عن قيام، فيأمر بالقضاء لاستيفائه. فهناك ملاكان: ملاك في الوقت وملاك في القيام، فيؤمر بالأمرين الاضطراري والاختياريّ. ومتى أمكنت هذه الصورة يتبيّن كون الأمر الاضطراريّ مستوفياً لجميع الملاك لازماً أعمّ. فلا يفي المنهج العقليّ، بل لا بد من اللجوء إلى المنهج الاستظهاريّ. وسيأتي بحثه.

بل يبقى على الفقيه استظهار الحال من لسان دليل الأمر الاضطراري وإطلاقه، فقد يستظهر منه الإجزاء؛

لظهور لسانه في وفاء البدل بتمام مصلحة المبدل،

أو ظهور حاله في أنه في مقام بيان تمام ما يجب ابتداءً وانتهاءً؛ فإن سكوته عن وجوب القضاء حينئذ يدل على عدمه.^١

دلالة الأوامر الاضطرارية على الإجزاء ظهوراً

لاستظهار إجزاء الأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي تقريران. وهذا المنهج عامّ يمكن التوصل به في الاضطرار المستوعب وفي الاضطرار غير المستوعب. فحتى من لم يقبل الإجزاء في الاضطرار غير المستوعب من جهة دلالة العقل، يمكنه التمسك بالوجه الاستظهاري للانتهاء إلى الإجزاء.

التقريب الأول: أن نتمسك بإطلاق دليل البدلية. فإذا راجعنا أدلة الأوامر الاضطرارية المفيدة لجعل البدل - كقوله: «التيّم أحد الطهورين» و «من لم يستطع على الصلاة قائماً فليصلّ جالساً» - استظهرنا منها أن البدل يقوم

^١ الحلقة الثالثة: ص ٢٨٤

مقام المبدل منه بلحاظ الآثار. فالشخص إذا جاء بالمبدل ترتب الأثر من عدم وجوب الإعادة والقضاء، كما إذا جاء بالمبدل منه. فمقتضى بدليته - حيث لم تخصّص البدلية بأثر دون أثر - أن يحلّ محله في الآثار. ويستفاد منه وفاء البدل بتمام مصلحة المبدل منه بحسب المدلول الالتزامي للإطلاق. فمقتضى الإطلاق أنه بدله في الآثار، ومقتضى المدلول الالتزامي للإطلاق أن البدل يستوفي تمام مصلحة المبدل منه. خصوصًا إذا ضمّ إلى ذلك بعض الارتكازات العقلية؛ فإنّها مبنية على أن البدل يحلّ محلّ المبدل منه. فإذا جعل الأمير بدلًا من نفسه يثبت له ما ثبت للأمير. والعقلاء يقيسون البدلية في الأمور الشرعية على البدلية في أمورهم. فإذا قال الشارع: «التيّم أحد الطهورين» كان مقتضاه أن التيمّم بدل من الوضوء، فله آثار الوضوء. وبعض الأعلام لم يقبل بهذا الاستظهار، وقال: ليس في النصوص عنوان البدلية. وغاية ما يُستفاد من الأدلة أن هذه الوظيفة وظيفه المكلف عند العذر. ولم يقل الشارع: «جعل الصلاة من جلوس بدلًا من الصلاة من قيام» لئلا يتمسك بإطلاق عنوان البدلية.

وثانيًا: سلمنا البدلية ولو ارتكازًا، ولكنّ العرف لا يفهم البدلية في جميع الآثار، بل غاية ما يُفهم من البدلية هي البدلية في الوظيفة الفعلية. فلا يستفاد البدلية في القضاء وما شابهه من الآثار من دليل البدلية.

التقريب الثاني: أن نتمسك بالإطلاق المقاميّ للدليل الوارد في بيان وظيفة المعذور. فالمتكلم عندما أراد بيان الوظيفة لمن تلبس بالعذر، غايه ما ذكره

وجوب الصلاة من جلوس، وسكت عن بيان وظيفة أخرى. فينقصد إطلاق مقامي من الدلالة السكوتية لينفي وجوب ما لم يتصدّ لبيانه. فلو كانت الوظيفة القضاء في العذر المستوعب أو الإعادة في العذر غير المستوعب لبيّنه. وهذا إطلاق مقامي، لا لفظي؛ لأنّ وظيفة الإطلاق اللفظي نفي قيود الطبيعة وانقساماتها. وليس المراد نفيه تخصيصات وانقسامات للصلاة من جلوس. بل المراد نفيه وظيفة أخرى في عرض وظيفة الصلاة من جلوس.

وهذا وجه وجهه ولكن لا كقرينة عامّة. فإنّما يتمّ لو كان المراد التصدي لتمام وظيفة المكلف حتى لحال ارتفاع العذر. أمّا إن كان المتكلم في مقام بيان وظيفته الفعلية في حال العذر، فلا يفيدنا التمسك بالإطلاقات المقامية. وقد يقول قائل: غاية ما يستفاد من الأمر الاضطراري أنّ المتكلم في مقام بيان وظيفته الفعلية.

ولكنّ بعض الأعلام في بحث الإطلاق المقامي يقول: كلّ مورد كان الشيء من الملابس العرفية التي لو لم ينبّه عليها المتكلم لزم نقض غرضه، تقوم المرتكزات على بيان هذا الملابس للوظيفة. ووجوب القضاء أو الإعادة عند ارتفاع العذر من الملابس المتعارفة لحال العذر. وعدم بيانه يستلزم نقض الغرض. فلا حاجة إلى إحراز مقام خاصّ.

وإن شئت قلت: ينتزع من كلمات الأعلام ثلاثة مباني في الإطلاق المقامي: أ. لا حاجة إلى إثبات البيان الخاصّ في كلّ مورد مورد. بل يُتمسك بأصالة البيان العقلية لأهل المحاورة، وهي أنّ ظاهر حال المتكلم أنّه في حال

بيان تمام ما له دخل في غرضه، سواء في الإطلاق المقاميّ أم في الإطلاق اللفظيّ. والأصل أنّه ليس في مقام الإهمال والإجمال. فلا حاجة إلى قرينة خاصّة.

ب. لنا في الإطلاق اللفظيّ قرينة الحكمة وهي أنّ عدم ذكر القيد المراد يستلزم نقض الغرض، وأمّا في الإطلاق المقاميّ فلا أصل عقلائيّ يحكم بأنّ المتكلم في مقام بيان تمام مراده العرضيّ. فإذا قال المولى: «صلّ باستقبال القبلة» لا نُحرز أنّه في مقام بيان جميع الشروط والقيود المأخوذة في الصلاة تمسكًا بالإطلاق المقاميّ. نعم إذا تعرّض لشيء وجعله موضوعًا للحكم، لزم ذكر قيده إن كان له قيد لئلا يلزم نقض غرضه.

ومن هنا ذكرنا أنّ لأصالة البيان ثلاثة معاني:

- المتكلم في مقام الإفادة لا الإهمال والإجمال.
- المتكلم في مقام بيان جميع مراداته أي: جميع ما تعلق غرضه به.
- المتكلم في مقام بيان تمام ما هو في مقام بيانه. أي: تماميّة ما ثبت أنّه مراده.

فإذا قال «متى أصاب الكلب الفريسة جاز» كان الأصل أنّه في مقام الإفادة. ولكن أهو في مقام بيان الجواز من جميع الجهات، من الأكل والبيع والاستعمال وغيرها؟ أم لا بدّ من تنقيح مراده أوّلاً: أهو جواز الأكل؟ أم التذكية؟ وبعد تنقيحه نقول: هو في مقام بيان تمامه. فإذا

نقحنا أنّه في مقام بيان التذكية، أمكن التمسك بالإطلاق لنفي اشتراط شيء في التذكية، ولا يثبت جواز الأكل من جهة النجاسة أو عدمها. وإذا قال: «آنية الذهب والفضة حرام» واستظهرنا أنّه في مقام بيان الحرمة التكليفية لم يُحرز أنّه في مقام بيان جميع الجهات.

وذكر السيد الخوئي والسيد الصدر أنّا لا نقصد بأصالة البيان أنّ المتكلم في مقام البيان من جميع الجهات، بل لا ترى متكلماً يتكلم من جميع الجهات. بل نقصد بها أنّه في مقام بيان تمام الجهة التي يتكلم فيها. فالمراد تمام مرامه، لا مرامه التام.

ولهذا قالوا: نُعمل أصالة البيان في الإطلاق اللفظي، وأمّا الإطلاق المقاميّ فمتوقف على مرامه التام، لا تمام مرامه.

ت. نفرّق بين الملابس المتعارفة للشيء وبين الملابس غير المتعارفة. فإنّ كان ما يُراد نفيه من الملابس غير المتعارفة احتجنا إلى قرينة خاصّة. وإنّ كان من الملابس العرفيّة التي تحصل عادةً معه، ويرى المرتكز أنّ عدم بيانه نقض للغرض فيجب التنبيه عليها، فينعقد الإطلاق المقاميّ له عند عدم بيانه. ومقامنا من هذا القبيل؛ لأنّ الشارع إذا لم ينبه على القضاء لم نحتج إلى قرينة لنفي وجوبه. وهذا ما يفهم من تطبيق بعض الفقهاء الإطلاق المقاميّ من دون البحث عن القرينة؛ لكونه من الملابس.

والمصنف لا يفرّق بين الملابس وغير الملابس، بل لا يبيّن إلا على القرينة. وإن لم يكن هذا البحث مبحثاً ومبوّباً له في كتبهم، وإنما يُستلّ من التطبيقات.

تنبيه: إذا تمّ الإطلاق اللفظيّ أو المقاميّ، فتمّ مقتضي الإجزاء، ثمّ ادّعت المعارضة بين إطلاق دليل البدليّة وبين إطلاق دليل الجزئيّة - من جهة دلالة الإطلاق على أنّه لا صلاة إلا بالقيام، ورجوع الإطلاق بارتفاع العذر -، أيسرّ التعارض؟ أم يحكمّ الإطلاق اللفظيّ على الإطلاق المقاميّ؟ أم العكس؟

قد يُقال: لا أظهرية لأحدهما على الآخر؛ إذ يتنيان على أصالة البيان، وذلك فيما إذا بنينا على أنّ دليلنا في الإطلاق اللفظي وفي الإطلاق المقاميّ هو أصالة البيان.

وقد يُقال: الإطلاق اللفظيّ مبني على قرينة خاصّة بالخطاب، والإطلاق المقاميّ على قرينة عامّة. والمبني على القرينة الخاصّة بالخطاب مقدم على المبني على القرينة العامّة.

وقد يُقال: الإطلاق المقاميّ لا يقبل التصرّف ويستهلّج رفع اليد عنه؛ لأنّه نقض للغرض، وأمّا الإطلاق اللفظيّ فلا مانع من التمسك بالقرائن المنفصلة لرفع اليد عنه، ومن القرائن المنفصلة الإطلاق المقاميّ.

راجع البحوث.^١

^١ البحوث: ج ٢: ص ١٤٣-١٤٤

تنبيه ثان: فرّق المصنّف بين دليل الأمر الاضطراريّ المأخوذ في موضوعه حصول الاضطرار ولو غير المستوعب، فقال فيه بالإجزاء. وبين المستوعب، فقال فيه بعدم الإجزاء. فوقع البحث في المستظهر من أدلة الأوامر الاضطراريّة: ما هو؟ ويترتّب أثر على هذا الاستظهار بناء على مسلك المصنّف.

يأتي بيانه.

ذكرنا في وفاء الأمر الاضطراريّ بالأمر الاختياريّ أنّ هناك فرقاً بين صورتين: صورة أخذ الاضطرار ولو أنّاً ما في موضوع الأمر الاضطراريّ. فيحصل فيها الإجزاء.

وصورة أخذ الاضطرار المستوعب لتمام الوقت في موضوع الأمر. فلا يحصل الإجزاء.

فما هو المستظهر من أدلة الأوامر الاضطراريّة؟ المستظهر أهو التقييد بحدوث العذر؟ أم حدوثه وبقاؤه واستيعابه لتمام الوقت؟ هنا مسلكان:

المسلك الأوّل: حاصله أنّ ظاهر الأدلة الاضطراريّة أنّ الموضوع استيعاب العذر لتمام الوقت؛ لمناسبات الحكم والموضوع؛ إذ ظاهر الأدلة الاضطراريّة أنّها في مقام جعل البدل؛ حيث إنّ المأمور به بالأمر الاضطراريّ بدل من المأمور به بالأمر الاختياريّ. والمرتكز يقول: إنّما تأتي النوبة إلى البدل إذا تعذر المبدل منه. والمفروض أنّ ما هو مكلف به هو طبيعي الصلاة بين الحدين. والقادر على فرد من هذا الجامع قادر على الجامع. والمفروض أنّ المكلف كان معذوراً في أوّل الوقت ولم يستطع الصلاة قائماً، وارتفع عذره في آخر الوقت، فلا يشمل دليل الصلاة جالساً، بل يشمل «صل قائماً»؛ لأنّ «صلّ جالساً»

دليل يدل على جعل البدل لغير القادر على الصلاة قائمًا. والمفروض أنّ المكلف قادر على طبيعيّ الصلاة قائمًا بإيجاد فرد ولو في آخر الوقت. فلا يشملُه دليل «صل جالسًا»؛ إذ دليل البدل إنّما يشمل من تعذّرت عليه الصلاة الاختيارية، أي: تعذّرت جميع أفرادها الطولية في عمود الزمان. ومقتضى ذلك أنّ أدلة الأوامر الاضطرارية إنّما تشمل مورد استيعاب العذر لتمام الوقت، فتكون النتيجة عدم الإجزاء.

وهذا ما يظهر من بعض عبارات السيد الخوئي وتبناه السيد الأستاذ. **المسلك الثاني:** ما يظهر من المحقق العراقي^١ من أنّ ظاهر أدلة الأوامر الاضطرارية أنّ موضوعها حصول العذر؛ لإطلاق تلك الأدلة؛ إذ النسبة بين كون العذر مستوعبًا لتمام الوقت وبين حصول العذر نسبة المطلق إلى المقيد. ومن يدعي شرطية استيعاب العذر لتمام الوقت يدعي القيد الزائد. فالدليل الدال على أنّ المكلف يصلي جالسًا إذا لم يستطع القيام يشمل بإطلاقه من كان متلبسًا بالعجز، فيقال له: هذا يصلي جالسًا. وأمّا تقييده بلزوم استمرار العذر فتقييد زائد؛ إذ لو أراد ذلك لكان عليه أن يقول: من لم يستطع القيام بشرط استمرار هذا العذر يصلي جالسًا. وهذه مؤنة زائدة في مقام الإثبات وتحتاج إلى مثبت، ولا أثر لهذا القيد في أدلة الأوامر الاضطرارية. بل هي منوطة بحصول الاضطرار. وهو يحصل ولو في آن الحدوث. ومقتضى إطلاق

^١ المقالات، ج ١، ص ٢٧٠

ذلك أنّ أدلة الأوامر الاضطرارية يستفاد منها أنّ الموضوع حصول العذر ولو
آنًا مّا.

وطبّق هذا على آية التيمّم؛ إذ مفادها أنّ المكلف حين إرادته للصلاة إمّا
واجد للماء فحكمه غسل الوجه واليدين، وإمّا غير واعد فحكمه التيمّم.
فالمقسم كون المكلف مريدًا للصلاة وتمام الملاك إرادة المكلف الصلاة. ولم
تقيّد الآية عدم وجدان الماء بصورة استيعابه للوقت.

فجميع الأدلة الاضطرارية يمكن التمسك فيها بالإطلاق.
فإنّ قلت: تماميّة هذا الاستدلال يقتضي أنّ تقولوا بالاجزاء إذن،
قلنا: هنا إشكالان:

الإشكال الأوّل: هذا الإطلاق معارض بإطلاق دليل الأمر الاختياريّ. بيانه
أنّ لنا دليلين:

دليل الأمر الاضطراريّ، ومقتضى إطلاقه أنّه متى حصل العذر صحّ الصلاة
جالسًا، سواء ارتفع العذر أم لا.

دليل القيد الاختياريّ، وهو دليل القيام؛ فإنّ مقتضاه أنّ لهذا القيد دخالة في
الملاك. وبعبارة أخرى: دليل القيد الاختياريّ له مدلولان: مدلول مطابقيّ
وهو وجوب الإتيان بهذا القيد وتقييد الصلاة به، ومدلول التزاميّ وهو أنّ
هذا القيد دخیل في الملاك الواقعيّ؛ إذ لولا دخالته لما أمر المولى به، وملاك
الصلاة بملاك أجزائها. فعلى المكلف أنّ يحقّق هذا القيد سواء وُجد العذر أم
لا، وسواء صلّى الصلاة الاضطراريّة قبل ذلك أم لا.

وبمقتضى هذا الدليل يجب على المكلف أن يوجد القيام في الصلاة، وهذا القيد المضطر إلى تركه يجب إيجاده بعد ارتفاع الاضطرار.

فتحصل المعارضة بين الدليلين في مورد المكلف الذي صلى من جلوس في أول الوقت، ثم ارتفع عذره في آخر الوقت. فدليل الاضطرار يقول: متى حصل العذر صلّ جالسًا، وهو وظيفتك. ودليل الاختيار يقول: القيام دخیل في الملاك ويلزم إيجاده.

نعم. لو لم يكن لدليل الأمر الاختياريّ إطلاق - كما إذا كان القيام مستفادًا من الارتكاز التشريعيّ - لم تحصل المعارضة؛ إذ المعارضة بين إطلاقي الدليلين. ومقتضى التعارض التساقط، فلا دليل حينئذ على الإجزاء؛ إذ الأصل عدم الإجزاء.

ثم ترقى - قدس سره - وقال: مقتضى المعارضة بين الدليلين عدم التساقط، بل تقديم دليل الأمر الاختياريّ على دليل الأمر الاضطراريّ بدعوى الأظهرية أو الحكومة؛ للدليلين:

الأول: أظهرية دليل الأمر الاختياريّ على دليل الأمر الاضطراريّ؛ ووجه الأظهرية أنّ دليل الأمر الاختياريّ له مدلولان: مدلول مطابق وهو وجوب الإتيان بالقيد. ومدلول التزاميّ دخالة القيد في الملاك. والمداليل الالتزامية العرفية بمثابة المداليل الوضعيّة. أمّا دليل الأمر الاضطراريّ فبإطلاقه قلنا إنّ وظيفة المكلف الصلاة جالسًا، وإن ارتفع العذر بعد ذلك. فشمل دليل الاضطراريّ هذا المورد بإطلاقه المبني على قرينة الحكمة. فدليل الأمر

الاختياريّ شمل المورد بالظهور الوضعي ودليل الاضطراريّ شمل مورد المعارضة بقريئة الحكمة. ومن الواضح أنّ الظهور الوضعي أقوى من الظهور الحكميّ. الثاني: حكومة الأمر الاختياريّ على الأمر الاضطراريّ؛ لأنّ دليل الأمر الاختياريّ يقول للمكلف إنّ للقيام دخالة في المصلحة، ومقتضاه وجوب حفظ القدرة ولا يصح له إيقاع نفسه في الاضطرار. فيكون ناظرًا إلى دليل الأمر الاضطراريّ وحاكمًا عليه.

ويلاحظ على كلامه قبل الترقّي وبعده؛

أمّا قبله فلائنا لا نسلم التساقط بعد المعارضة - كما ذكر أوّلًا -؛ لأنّ التعارض بين دليل الأمر الاضطراريّ وبين دليل الأمر الاختياريّ. وذكر في الأصول أنّ أدلة الأوامر الثانوية حاكمة على أدلة الأوامر الأوّلية. ودليل الأمر الاضطراريّ حكم ثانويّ، بخلاف دليل الأمر الاختياريّ؛ لأنّ الحكومة متقوّمة بالنظر، وأحد محققات النظر أنّ يتوقف مضمون الدليل على تعقّل دليل آخر في رتبة سابقة. فيكون الدليل في الرتبة المتأخرة ناظرًا إليه. فدليل «لا ربا بين الوالد وولده» لا معنى له إلا بعد ورود حكم للربا. فمعقوليته متوقفة على وجود دليل في رتبة سابقة، فيكون الثاني في طول الأوّل وناظرًا إليه. وهذا يقتضي النظر.

وفي المقام دليل الأمر الاضطراريّ بمعنى جعل البدل، وجعل البدل فرع وجود المبدل منه. فهو حاكم على دليل الأمر الاختياريّ.

وأما بعد الترقّي فيرد عليه أوّلاً أنّ الحكومة بالعكس كما عرفت. بل ذكر المصنف في المباحث^١ أنّ هذه الدعوى غريبة، ولو كانت في تقرير بحثه لقلنا إنّ من خطأ المقرّر. فكيف تُدعى حكومة الدليل الاختياريّ على الدليل الاضطراريّ.

وثانيّاً أنّ كلامنا بعد فرض الاضطرار، فلا يأتي ما ذكره من لزوم عدم إيقاع النفس في الاضطرار ولزوم حفظ القدرة. وليس كلامنا في الرتبة السابقة على الاضطرار.

وأما دعوى الأظهرية فيرد عليها أنّ المعارضة ليست بين ذات ظهور الدليل الاختياريّ وبين إطلاق الدليل الاضطراريّ، بل بين الإطّلاقين؛ إذ دليل «صل قائماً» يقول: إنّ القيام دخيل في الملاك سواء كنت ارتفع الاضطرار أم لا. ودليل «صل جالساً» يقول: إنّ الوظيفة الجلوس سواء ارتفع العذر أثناء الوقت أم لا. فالمعارضة بين الإطّلاقين. وكلاهما يحتاجان إلى قرينة الحكمة. ولهذا ذكر الأصوليون أنّ المنطوق - مثلاً - يقدّم على المفهوم - لو سلّم التقديم - إنّ كان التعارض بين المنطوق وبين المفهوم. وأما إنّ كان التعارض بين إطلاقيهما فلا. وكثيراً ما يقع الاشتباه في ذلك.

فالتعارض خال من أظهرية أحد طرفيه.

والنتيجة أنّ كلا الإشكالين اللذين ذكرهما المحقق العراقي غير تامين. فبناء على أنّ موضوع الأوامر الاضطراريّ هو الاضطرار ولو أنّنا نقول بالإجزاء.

^١ المباحث، ج ٢، ص ٢٩٣

نعم. دعوى التمسك بالإطلاق التي ذكرها المحقق العراقي في نفسها محلّ نظر؛ إذ هو فرع عدم وجود القيد اللفظي والليّ. وأصحاب المسلك الأوّل أبرزوا قرينة لبّية، وهي مناسبة الحكم والموضوع المقتضيه لكون الدليل الاضطراريّ في مقام جعل البدل، والبدل يُعقل في صورة تعذر جميع أفراد المبدل منه. والمفروض أنّ المكلف قادر على فرد فقادر على الطبيعي. ولا يُقال: إنّهُ مضطرّ إلى ترك طبيعيّ الصلاة عن قيام.

وهذه قرينة لبية متصلة تمنع من انعقاد الإطلاق الذي ادعاه المحقق العراقيّ. ولا أقل من احتمالهِ. وقد ذكرنا في بحث الظهور أنّ احتمال القيد المتصل الليّ يجعل المورد من الإجمال. فلا يصحّ التمسك فيه بأصالة عدم القرينة. فنتمسك بالقدر المتيقن وهو استيعاب العذر لتمام الوقت. هذا تمام الكلام فيما يتعلق بالاستظهار من الأدلة الاضطرارية. والنتيجة تبعاً للسيد الخوئي ظهور أدلة الأوامر الاضطرارية في أنّ الموضوع هو خصوص العذر المستوعب، أو أنّها لا إطلاق لها. والنتيجة عدم الإجزاء. هذا تمام الكلام بلحاظ الأصل اللفظيّ.

الكلام في مقتضى الأصل العمليّ في إجزاء الأوامر الاضطرارية عن الأوامر الاختيارية. فإذا صلى المكلف جالساً في أوّل الوقت، أو صلى بتميم، ثم ارتفع العذر فقوي على القيام أو وجد الماء، فما هو مقتضى الأصل العمليّ؟ الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: مقتضى الأصل العمليّ بلحاظ الإعادة في الوقت

ذكر الآخوند في الكفاية أنّ الأصل العمليّ هو البراءة عن وجوب الإعادة. فبعد الصلاة يشكّ المكلف: أوجب الإعادة؟ فيكون الشكّ في تكليف زائد، والجاري البراءة.

واستشكله المحقق العراقي^١ بأنّ احتمال الإجزاء له منشأان:

المنشأ الأوّل: وفاء الأمر الاضطراريّ بتمام مصلحة المأمور به بالأمر الاختياريّ أو معظمه، بحيث لا يكون الباقي ذا درجة ملزمة. ففي مثل هذا المورد إذا كانت الصلاة من جلوس وافية بتمام مصلحة المأمور به بالأمر الاختياريّ أو معظمه بحيث يكون الباقي مقداراً قليلاً، احتُمل الإجزاء.

^١ المقالات، ج ١، ص ٢٧١

نهایة الأفكار، ج ١، ص ٢٣٠

المنشأ الثاني: وفاء الأمر الاضطراريّ ببعض مصلحة الواقع، والباقي ذو مصلحة لزوميّة، إلا أنّه لا يمكن استيفاء هذه المصلحة.

فلنا أنّ نقول للآخوند أنّ إجراء البراءة عن وجوب الإعادة بمعنى الإجزاء، والقول بالإجزاء له أحد المنشأين، فإنّ تمّ أحدهما صحّ كلامكم، وإلا فلا. فإذا أحرزنا أحد المنشأين فقد أحرزنا الإجزاء. فالشك في الإجزاء ناشئ من الشك في أحد المنشأين. فإذا شكّ المكلف في وفاء المأمور به بالأمر الاضطراريّ بتمام مصلحة الواقع أو بعضه، استلزم شكّه الشك في الإجزاء. وكذا إذا شكّ في أنّ المقدار الباقي الملزم يمكن استيفائه؟ أم لا؟ كان شكّه شكًا في الإجزاء.

فلا بدّ من البحث عن الجاري في منشأ الشكّ حتى نرى أيّمكن القول بالإجزاء؟ أم لا؟

أمّا المنشأ الأوّل -وهو الشكّ في وفاء المأمور به بالأمر الاضطراريّ بتمام مصلحة الواقع أو معظمه- فيرجع إلى الشكّ في أنّ المأمور به خصوص الأمر الاختياريّ؟ أم الجامع بين الأمر الاختياريّ وبين الأمر الاضطراريّ؟ إذ الأمر الاضطراريّ إمّا أن يكون وافيًا بمصلحة الواقع، فيكون المأمور به خصوص الحصّة الاختيارية. وإمّا ألا يكون وافيًا بمصلحة الواقع فيكون المأمور به الجامع. فيرجع الشكّ إلى أنّ المكلف لا يعلم: أهو مأمور بخصوص الصلاة الاختيارية؟ أم الجامع بني الاختيارية والاضطرارية؟ ومرجع هذا إلى الشكّ بين التعيين والتخير. ومسلك الآخوند فيه الاحتياط وعدم جريان البراءة عن خصوصيّة

التعيين. فالجاري عنده الاشتغال والتعيين. وهو متوافق مع مسلك العراقيّ أيضاً.

هذا إذا كان الشكّ راجعاً إلى المنشأ الأوّل، وأمّا إذا كان الشكّ في الإجزاء يرجع إلى أنّ العبد يستطيع أن يُحصّل المقدار الباقي من الملاك، فما هو الجاري في المقام؟

يقول العراقي إنّ هذا من موارد الشكّ في القدرة، أي: القدرة على تحصيل الملاك الباقي. والجاري في الشكّ في القدرة هو أصالة الاشتغال لا البراءة، وهذا ما ذهب إليه السيد الصدر وأكثر الأصوليين. ويحتاج إلى بيان: المفروض أنّ القدرة دخيلة في التكليف؛ إذ التكليف مشروط بها. ومقتضى الشكّ في القدرة الشكّ في فعلية التكليف؛ لأنّ القدرة قيد عقليّ دخيل في التكليف. والجاري في الشكّ في فعلية التكليف هو البراءة. فمقتضى القاعدة الأولية البراءة، كما هو الحال في الاستطاعة والزوال. فلم يقل العراقي بجريان الاشتغال؟

أفاد سيدنا الأستاذ في وجه ذلك أنّ أدلة البراءة منصرفة عن موارد الشكّ في القدرة؛ إذ المرتكز العقلائي الواضح يقول: الشكّ في العجز ليس معذوراً للعبد. فإذا علم العبد بتكليف ولم يدر أهو عاجز؟ أم لا؟ قال العقلاء: حقّ المولوية يقتضي التحرك والتحري من العجز أو عدم العجز. ولا يصحّ الجلوس والتواني بداعي الشكّ في القدرة، بل لا بد من الفحص عن القدرة.

فإذا شكَّ العبد في استطاعته على حفر الأرض الصلبة لدفن الميت، ليس له أن يُجري البراءة عند العقلاء، بل هو مستهجن. فيقولون: لا بدّ من المحاولة. ولولا الحركة والمحاولة لكان للمولى أن يلومه.

وأدلة البراءة محتفة بهذا المرتكز العقلانيّ، ومقتضاه أن «رُفع عن أمّي ما لا يعلمون» منصرف عن موارد الشك في القدرة، وإن كان الشك في فعالية التكليف.

نعم. وقع الكلام في أن هذا حكم عقليّ؟ أم عقلانيّ؟ فنقول: الشك في الإجزاء مسبّب عن الشك في القدرة وعدمها. والجاري في مورد الشك في القدرة تجري قاعدة الاشتغال. وبعد جريانها في السبب لا تصل النوبة إلى علاج الأصل في المسبب.

فالنتيجة أن احتمال الإجزاء له أحد منشأين، والجاري في كلا المنشأين الاشتغال.

ولذا قال:

أن مقتضى الأصل بالنسبة إلى الإجزاء في الوقت عدمه، لأنه على الإجزاء بمناط التّفويت مع الجزم بعدم الوفاء بتمام مصلحة المختار فمرجعه إلى الشك في القدرة على الزائد، والعقل في مثله مستقلّ بالاحتياط.

ومع احتمال الوفاء بتمام مصلحة المختار فلاّئ مرجع الشك فيه إلى الشك [٢٧٢] في وجوب الفعل الاختياري بخصوصه أو التّخيير بينه وبين

الاضطراري. ومرجع المسألة حينئذ إلى التعيين والتخير. والعقل مستقلٌ بعدم حصول الفراغ إلا بالمعنى.

ومع ذا لا يبقى مجال توهم البراءة عن الفعل الاختياري للشك في وجوبه بعد إتيان المضطر إليه؛ إذ العلم الإجمالي الأولي أثر أثره فلا يجديه الشك في وجوب الطرف بعد إتيان طرفه كما هو الشأن في كل علم إجمالي - كما لا يخفى -^١.

وبهذا البيان يتضح أنّ الجاري قاعدة الاشتغال؛ لأنّ المكلف له علم إجماليّ بأنّ الواجب إمّا خصوصيّة التعيين وإمّا الجامع بينه وبين التخير. ومقتضى منجزية العلم الإجماليّ هو الاحتياط، ومقتضى الاحتياط أن يصلي الصلاة الاختيارية، أو يصلي الاضطرارية أولاً ثم يأتي بالاختيارية. ولا ينحلّ العلم الإجماليّ بالإتيان بخصوص الاضطرارية؛ لأنّه طرف من طرفي العلم الإجماليّ - أي: الجامع-. فهو نظير أن يأتي بصلاة الجمع عند العلم الإجماليّ بوجوب الظهر أو الجمعة.

فكيف تجري البراءة في مورد العلم الإجماليّ؟
تأمل فيما ذكره العراقيّ.

المقام الثاني: مقتضى الأصل العملي بلحاظ القضاء خارج الوقت

^١ مقالات الأصول، ج ١، ص ٢٧١-٢٧٢

البحث عن الإجزاء فرع وجوب القضاء في رتبة سابقة. فإن فرضنا وفرغنا عن وجوب القضاء على المكلف، يُقال: أيسقط الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري وجوب القضاء؟ وأما إن قلنا إن مقتضى القاعدة الأولى عدم وجوب القضاء فلا معنى لإيقاع البحث في أن الإتيان بالمأمور به يجزي عن وجوب القضاء؟ أم لا؟

فلا معنى للبحث عن الإجزاء إلا إذا فرضنا وجود دليل على وجوب القضاء، فنقول: الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري يسقط ملاك دليل وجوب القضاء؟ أم لا؟

فهل هنا دليل على وجوب القضاء؟

تارة نبني على أن الدليل الدال على المؤقتات مأخوذ على نحو تعدد المطلوب، وأخرى على نحو وحدة المطلوب. فهنا مسلكان:

المسلك الأول: دليل المؤقتات مأخوذ على نحو تعدد المطلوب. فإذا قال المولى: «صلّ الظهر بين الزوال والغروب» انحلّ إلى مطلوبين: أصل إيقاع الصلاة. وكون الصلاة في ظرف الوقت. فالدليل ينحلّ إلى طلب للطبيعة، وطلب لكون الطبيعة في الوقت. وهذا ما ذهب إليه السيد الحكيم في المستمسك. ومقتضى الانحلال إلى المطلوبين أن المكلف لم يستطع على إيقاع الصلاة تامة الأجزاء والشروط في الوقت، فسقط المطلوب الثاني، ولكن الأول ما زال باقياً. فيجب القضاء بنفس دليل المؤقت.

فإذا جاء المكلف بالصلاة الاختيارية في الوقت لم يجب القضاء قطعاً؛ لأنّه حينئذٍ حقّ الطبيعة وحقّ كونها في الوقت. وإذا جاء بالصلاة الاضطرارية فلم يأت بالطبيعيّ الجامع للأجزاء والشروط. أفسقط حينئذٍ وجوب القضاء الثابت بالأمر الاختياريّ؟ فيأتي فيه البحث السابق من كون الشكّ في الإجزاء ذا منشأين وجريان الاشتغال فيهما.

المسلك الثاني: دليل المؤقتات مأخوذ على نحو وحدة المطلوب - وهو ما يراه أكثر الأعلام كالسيد الخوئي والسيد الصدر والسيد الروحانيّ -. فمعرفة مقتضى القاعدة من وجوب القضاء أو عدم وجوبه يتوقف على معرفة موضوع وجوب القضاء - كما في المباحث^١ -، وهنا أربع احتمالات:

١ - فوت الوظيفة الفعلية على المكلف: فمتى فاتت الوظيفة في الوقت وجب القضاء خارج الوقت. وبناءً عليه نقول: الوظيفة الفعلية هي الصلاة الاضطرارية. ولم تُفُت. فلا يجب القضاء.

٢ - فوت الوظيفة الأولية الشأنيّة: والمفروض أنّ المكلف قد فاتته الصلاة الاختيارية، فيجب عليه القضاء.

٣ - عدم تحصيل الملاك: فيجب القضاء؛ لأنّنا نشكّ في حصوله على الملاك، والأصل عدم حصوله على الملاك. فموضوع القضاء أمر عديمي وله علاقة باللاك.

^١ المباحث، ج ٢، ص ٣٠٨

٤- فوت الملاك: والمراد بالفوت عنوان وجوديٍّ منتزع من عدم تحيل الملاك؛ إذ بعدم تحصيل الملاك يُقال: فاته الملاك. وهذا مفاد ما اشتهر من قولهم: «اقض ما فات كما فات». وهذا الموضوع ليست له حالة سابقة تستصحب، فلا يجري إلا استصحاب عدم تحصيل الملاك، والفوت لازمه العقليّ. فالاستصحاب في المقام أصل مثبت. بل الجاري استصحاب عدم الفوت، أو البراءة.

فالمسألة مبنية على تنقيح موضوع القضاء، يجب القضاء على اثنين ولا يجب على اثنين.

تذييل:

ذكرنا في المنهج الاستظهاريّ الدال على الإجزاء دليلين: إطلاق دليل البدلية والإطلاق المقاميّ.

وفي كلمات الأعلام دليان آخران:

١- ما نقله السيد الأستاذ عن السيد السيستانيّ من أنّه يمكن التمسك لإثبات الإجزاء بدليل: «لا تنقض السنة الفريضة». وكثيراً ما يتمسك بهذه القاعدة في فقهه، بل يرى «لا تعاد الصلاة إلا من خمس» تطبيقاً من تطبيقات هذا الدليل. ومقتضى هذا الدليل الوارد في صحيح زرارة أنّا إذا كان لنا مركب فيه فرائض وسنن، لم يضرّ المركّب الإخلال بالسنة إخلالاً عذريّاً. وإنّما ينقض المركّب بالإخلال بالفريضة. فإذا اضطر المكلّف إلى الإخلال

بالاستقرار لم تنتقض الصلاة ولم تجب عليه الإعادة. وهكذا الترتيب بين الرأس وبين باقي الجسم في الغسل. وهكذا إذا اضطر إلى الاحتقان بالمائع. وفي المقام إذا لم يأت المكلف بالقيام عن اضطرار، لم تنتقض الفريضة، فما أتى به تامّ ولا تجب عليه الإعادة ولا القضاء؛ لأنّ «لا تنقض» إشارة إلى الصحة. ومع الصحة لا معنى للإعادة أو القضاء.

نعم. إذا اضطر إلى ترك فريضة - كالوضوء - لم يمكن التمسك بهذا الدليل بل احتجنا إلى دليل آخر. وإذا أتيت بدليل آخر عارض «لا تنقض السنة الفريضة». فيكون مقتضى القاعدة أنّ في الإخلال بالفرائض عدم الإجزاء وفي الإخلال بالسنن الإجزاء. فتكون النتيجة في موارد الاضطرارية التفصيل بين السنة والفريضة. فالقاعدة هي التي تحلّ بحث الإجزاء. وفي هذا نقض وإبرام.

٢- ما ذكره السيد الخميني في كتاب الخلل من التمسك بصحيحة الفضلاء: «ما من شيء حرّمه الله إلا وقد أحلّه لمن اضطرّ إليه». والمراد بالحلية الأعم من التكليفية والوضعية. والحلية الوضعية تساوق الصحة. فيمكن التمسك بأدلة الاضطرار لإثبات الإجزاء.

وتمسك أيضاً بحديث الرفع: «رفع عن أمي ما اضطرّوا إليه»، ومقتضى الرفع الصحّة؛ إذ لا معنى لرفعه ومطالبة المكلف بالقضاء والإعادة بعد ذلك. وفي كلا الدليلين إشكال ونقض وإبرام.

دلالة الأوامر الظاهرية على الإجزاء عقلاً:

قد تؤدّي الحجّة إلى تطبيق الواجب المعلوم على غير مصداقه الواقعي، بأن تدلّ على أنّ الواجب صلاة الظهر مع أنّه صلاة الجمعة، أو على أنّ الثوب طاهر مع أنّه نجس. فإذا أتى المكلف بالوظيفة وفقاً للحجّة الظاهرية فهل يجزي ذلك عن الواجب الواقعي بلا حاجةٍ إلى قيام دليلٍ خاصٍّ على الإجزاء؟ أو يحتاج إثبات الإجزاء في كلّ موردٍ إلى دليلٍ خاصٍّ، وبدونه يرجع إلى قاعدة عدم الإجزاء؟

قد يقال بالإجزاء بدعوى الملازمة العقلية بين الأمر الظاهري وبينه؛ لأنّ الأمر الظاهري في حالات المخالفة للواقع يكشف عن وجود مصلحةٍ في مورده على نحوٍ يُستوفى به الملاك الواقعي الذي يفوت على المكلف بسبب التعبد بالحجّة الظاهرية، وذلك ببرهان أنّه لولا افتراض مصلحةٍ من هذا القبيل لكان جعل الأمر الظاهري قبيحاً؛ لأنّه يكون مفوّتاً للمصلحة على المكلف وملقياً له في المفسدة.

ومع اكتشاف مصلحةٍ من هذا القبيل يتعيّن الإجزاء، فلا تجب الإعادة فضلاً عن القضاء؛ لحصول الملاك الواقعي واستيفائه.

والبناء على الاكتشاف المذكور يسمّى بالقول بالسببية في جعل الحجّة، بمعنى أنّ الأمانة الحجّة تكون [٢٨٥] سبباً في حدوث ملاكٍ في موردها.

ويرد على ذلك:

أولاً: إنّ الأحكام الظاهرية -على ما تقدم- أحكام طريقية لم تنشأ من مصالح وملاكاتٍ في متعلقاتها، بل من نفس ملاكات الأحكام الواقعية. وقد مرّ دفع محذور استنزاع الأحكام الظاهرية لتفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة.

ولو كانت الأحكام الظاهرية ناشئة من مصالح وملاكاتٍ -على ما ادّعي- للزم التصويب، إذ بعد فرض وفاء الوظيفة الظاهرية بنفس ملاك الواجب الواقعي يستحيل أن يبقى الوجوب الواقعي مختصاً بمتعلقه الأول، بل ينقلب لا محالة ويتعلق بالجامع بين الأمرين، وهذا نحو من التصويب.

وثانياً: إذا سلّمنا أنّ ما يفوت على المكلف بسبب الحجّة الظاهرية من مصالح لا بدّ أن تضمن الحجّة تداركه، إلّا أنّ هذا لا يقتضي افتراض مصلحةٍ إلّا بقدر ما يفوت بسببها، فإذا فرضنا انكشاف الخلاف في أثناء الوقت لم يكن ما فات بسبب الحجّة إلّا فضيلة الصلاة في أول وقتها -مثلاً- لا أصل لملاك الواقع، لإمكان استيفائه معها، وهذا يعني أنّ المصلحة المستكشفة من قبل الأمر الظاهري إنّما هي في سلوك الأمانة والتعبّد العملي بها بالنحو الذي يجبر ما يخسره المكلف بهذا السلوك، وليست قائمة بالمتعلق وبالوظيفة الظاهرية بذاتها.

فإذا انقطع التعبد في أثناء الوقت بانكشاف الخلاف انتهى أمد المصلحة.
وهذا ما يسمّى بالمصلحة السلوكية، وعليه فلا موجب للإجزاء عقلاً.

نعم، يبقى إمكان دعوى الإجزاء بتوهم حكومة بعض أدلة الحجية على [٢٨٦] أدلة الأحكام الواقعية وتوسعتها لموضوعها، وقد أوضحنا ذلك سابقاً، وهو إجزاء مبني على الاستظهار من لسان دليل الحجية، ولا علاقة له بالملازمة العقلية.

ويأتي دفع هذا التوهم عند التمييز بين الحكومة الواقعية والحكومة الظاهرية في مباحث التعارض إن شاء الله تعالى.^١

إجزاء المأمور به بالأمر الظاهري عن الواقع

إذا تبين أنّ الحكم الظاهري -أمانة أم أصلاً- خلاف الواقع، أيُجزى المأمور به بالأمر الظاهري عن الواقع؟ فإذا قامت أمانة على وجوب صلاة الجمعة، فصلّى المكلف صلاة الجمعة، ثم تبين أن الواجب صلاة الظهر، أوجب الإعادة أو القضاء؟

وكذا إذا استصحب حكماً أو شرطاً أو موضوعاً وكانت نتيجته وجوب صلاة الجمعة في زمان الغيبة، ثم تبين أنّ الواجب في الواقع صلاة الظهر، أوجب الإعادة أو القضاء؟ وكذا استصحاب طهارة الثوب والصلاة به، وتبين عدم

^١ الحلقة الثالثة، ص ٢٨٤-٢٨٦

كونه طاهرًا. وكذا إذا قلّد مجتهدًا فاعتمد على قوله -وهو أمانة-، فمات
وقلّد آخر، أو اجتهد هو، فتبيّن أنّ الواقع على خلاف ما بنى عليه المجتهد
الأوّل، وأعماله باطلة، أتجب الإعادة أو القضاء؟

وليس البحث فعلاً عن قيام دليل خاصّ تدل على عدم وجوب الإعادة أو
القضاء -كالوارد في الصلاة: «لا تعاد الصلاة إلا من خمس»-، بل النظر
إلى دلالة الأمر الظاهريّ بنفسه على ذلك.

فإنّ ثبت الإجزاء فهو، وإلا فالمرجع هو الأصل اللفظي؛ لإطلاق دليل
الوجوب الواقعيّ.

ويمكن إثبات الإجزاء بإحدى نكتتين:

النكّة الأولى: البناء على مسلك السببية

ذكرنا عند التعرّض لإشكال ابن قبة أنّه استفيد من كلامه عدة إشكالات في
تشريع الحكم الظاهريّ، من أهمّها إلقاء العبد في المفسدة أو تضييع المصلحة.
فإنّ قال المولى: «اتبع خبر الثقة» وأدّى اتباع خبر الثقة إلى فوت الواقع على
المكلف، سواء كان بنحو فوت مصلحة أم بحصول مفسدة، لزم من تشريع
هذا الحكم الظاهريّ تفويت مصلحة أو إيقاع في المفسدة بيد الشارع. وهو
قبيح. ومقتضاه عدم تشريعه الحكم الظاهريّ.

فجاءت الردود المختلفة على هذه المشكلة، فانقسموا إلى مسلكين:

مسلك على أنّ الأمانة تُجعل بلحاظ حيثية طريقيّتها إلى الواقع، وليس وجودها سبباً لنشوء أيّ مصلحة، بل هي محض طريق إلى الواقع. واختلف أصحاب مسلك الطريقيّة في مجعول الأمانة:

بين قائل بجعل العلميّة وتتميم الكشف -وهو ما ذهب إليه النائيّ-،

وبين قائل بجعل وجوب اتباع الأمانة تكليفاً،

وبين قائل بجعل المنجزيّة والمعدريّة.

ومسلك آخر على أنّ الأمانة سبب في نشوء مصلحة، واختلفوا في هذه المصلحة على مباني ثلاثة:

بين السببية الأشعريّة التي يرى أصحابها أنّ الواقع خلو من المصلحة، وإنّما تنشأ المصلحة على طبق الأمانة،

وبين السببية المعتزليّة التي يرى أصحابها أنّ الواقع ليس خالياً من المصلحة، إلا أنّ قيام الأمانة يوجد مصلحة في متعلقة بحيث تضمحلّ مصلحة الواقع، فينقلب الحكم،

وبين السببية السلوكيّة بمعنى أنّ قيام الأمانة لا يغيّر الواقع، وإنّما المصلحة في الجري على الأمانة والسلوك عليها. وإلا فالواقع لا يتغيّر.

فبحسب المنسوب إلى الأشاعرة والمعتزلة الأمانة تؤثر في الواقع إمّا إيجاباً وإمّا انقلاباً، ولازمه التصويب. وبحسب المصلحة السلوكيّة لا يتغيّر الواقع بقيام الأمانة؛ لأنّ المصالح والمفاسد ليست في متعلق الأمانة، بل في نفس الجري على الأمانة. فالواقع باق في محله بلا تغيّر. ولا يستلزم التصويب. وهذا ما

بنى عليه الشيخ الأعظم في زمان الانفتاح؛ حيث يكون الإمام -عليه السلام- موجودًا مع إمكان تحصيل العلم منه. وفرض إمكان تحصيل العلم من الإمام وعدم احتمال التقية وما شابهها فرض نادر. ولذا قلنا إنّ الشيخ لا يرى المصلحة السلوكيّة؛ لأنّ الانفتاح لا واقع له، بل يبني على مسلك الطريقيّة. ثمّ إنّّه قد وقع البحث في أنّ القائل يجعل الحكم المماثل أيرى الطريقيّة العامّة؟ أم السببيّة؟

اختلفت الكلمات في ذلك؛ فالمشهور أدرجوه في السببية، وبعضهم أدرجه في الطريقيّة، وسبب الخلاف في الإدراج اختلاف في تحليل جعل الحكم المماثل. فلهذا المسلك تصوّران بل قولان:

الأوّل: جعل الحكم المماثل بمعنى إيجاب قيام الأمانة حصول مصلحة ولو في سلوك الأمانة، اقتضى حصولها جعل حكم من المولى مماثل لما قامت عليه الأمانة.

الثاني: جعل الحكم المماثل لتنجيز الواقع والتعذير عنه. فيجعل المولى حكمًا ظاهريًا مماثلًا لوجوب صلاة الجمعة لتنجيز الواقع، أي: على تقدير إصابته للواقع. فالغرض هو التنجيز والتعذير بلحاظ الواقع، لا أنّ هناك مصلحة يُراد استيفائها. فيندرج هكذا في مسلك الطريقيّة.

ومن هنا قال بعضهم بالطريقيّة، وقال يجعل الحكم المماثل في بعض الموارد، كالآخوند في الاستصحاب.

ففي المقام نقول: إشكال ابن قبة يأتي بناء على أنّ الحكم مخالف للواقع، فلا يرد على السببيتين الأشعرية والمعتزلية. فحلّ بعض الأعلام المشكلة بالالتزام بالسببية، بأنّ قيام الحجة سبب في حصول المصلحة، وبهذه المصلحة يتدارك مصلحة الواقع الفأث. وإذا قلنا بمسلك السببية قلنا بالإجزاء؛ إذ لا ملاك فأثًا. والإعادة والقضاء فرض الفوت.

نعم على مسلك الطريقية القائل بعدم انجبار الواقع واحتمال فوت مصلحته، فيمكن القول بعدم الإجزاء.

هذا الوجه الأوّل في دعوى الإجزاء، وهو وجه عقليّ.

وقد تعرّض المصنف لهذا البحث في تقريراته.^١

الإيراد الأوّل: تقدّم أنّ الصحيح أنّ الأحكام الظاهرية طريقية لم تنشأ من مصالح وملاك في متعلقاتها. بيانه أنّ أصحاب السببية يقولون بأنّ قيام الأمانة والتعبد بها يُنشئ المصلحة. وقد تقدّم أنّ الأحكام الظاهرية طريقية لم تنشأ جعلها من مصالح خاصة بها. فلا تنشأ مصلحة، بل مصلحتها مصلحة الواقع. وقلنا بناء على وجود مصلحة تُجبر مصلحة الواقع يلزم التصويب، وأنّ يتحوّل الوجوب التعيني إلى الوجوب التخييريّ بين المطلوب بالأمر الواقعيّ وبين المطلوب بالأمر الظاهريّ؛ لأنّ كلّاً منهما يستوفى به ملاك المولى. ويلزم انقلاب الملاك من كونه في الفرد إلى كونه في الجامع بين المطلوبين.

^١ البحوث، ج ٢، ص ١٦٢

المباحث، ج ٢، ص ٣٢٣

الإيراد الثاني: سلمنا بمسلك السببية، ولكنّها أهى بلحاظ وجود مصلحة في المتعلق؟ أم بلحاظ وجود مصلحة في السلوك؟ إن أردتم الأوّل فدفع إشكال ابن قبة لا يتوقف عليه؛ إذ يكفي في حلّه الالتزام بما ذكره الشيخ من المصلحة السلوكيّة. فإذا سلك الأمانة وفات الواقع كانت في سلوك الأمانة مصلحة يُجبر بها مصلحة الواقع. فيكفي لدفع إشكال ابن قبة القول بالمصلحة السلوكيّة. والمصلحة السلوكيّة غاية ما تدل عليه أنّ مصلحة السلوك على الأمانة تنجبر بها مصلحة الواقع. والذي صلّى في الوقت مثلاً بحسب الأمانة ثم تبين خطؤها ما فاتته من المصلحة إلا بمقدار تأخير الصلاة عن أوّل وقتها. فتنجبر هذه المصلحة الفائتة بمصلحة السلوك. بل قال الآخوند وصاحب المنتقى بهذا إذا خرج الوقت أيضاً؛ لأنّ الفائت مصلحة الصلاة في الوقت. ولم تفت مصلحة طبعي الصلاة لتنجبر بمصلحة السلوك. فلعلّ في أصل الصلاة ولو خارج الوقت ملاك مُلزم، ولم تُفْت ولم تنجبر بسلوك الأمانة. فلا مُلزم بالقول بالإجزاء وعدم الإعادة والقضاء. فبناء على المصلحة السلوكية لا نقول بالإجزاء.^١

النكته الثانية: حكومة الأدلة الظاهريّة على الأدلة الواقعيّة

خلاصته أنّا إذا حُلِّينا ودليل الشرطيّة ك: «لا صلاة إلا بطهور»، وجدناه ظاهراً في أنّ الشرط هو الطهارة الواقعيّة. ولكن إذا لاحظنا دليل استصحاب

^١ الكفاية: ص ٨٦

أجود التقريرات: ج ١: ص ٢٨٦

المنتقى: ج ٢: ص ٧٠

المباحث: ج ٢: ص ٣٢٥

الطهارة أو أصالة الطهارة وجدناهما موجدين لفرد من الطهارة، لا الإخبار عن الطهارة بحيث قد يُطابق الواقع وقد لا يطابق. فالأصول العملية المحرزة التي تجعل الطهارة للثوب تكون حاکمة على «لا صلاة إلا بطهور»؛ لأنّه ناظر إلى غير رتبة الحكم. ومقتضى حكومة دليل الاستصحاب ودليل أصالة الطهارة على دليل الشرطيّة توسّع موضوع الشرطيّة إلى الطهارة الأعم من الواقعيّة والظاهريّة. فصار موضوع صحّة الصلاة الطهارة الأعظم من الواقعيّة والظاهريّة. فإذا صلى بطهارة استصحابية صلى بصلاة حائزة على الشرط واقع. وهذه الحكومة يعبر عنها بالحكومة الواقعيّة في قبال الحكومة الظاهريّة. والمصنف في بداية الكتاب وعدنا بالبحث عن الحكومتين هنا، وهنا وعد بالبحث في التعارض، ولم يبحث الفرق بينهما في التعارض. ولكن ذكره وغيره في التقريرات.^١

وعلى أيّ حال هذا منهج استظهاريّ لا عقليّ. وقال به الآخوند والمحقق الأصفهانيّ والسيد الخميني.

راجع كلماتهم في اجتماع الأمر والنهي.^٢

^١ البحوث، ج ٢، ص ١٧٢

المباحث، ج ٢، ص ٣١٤

المنتقى، ج ٢، ص ٤٧-٦٤

^٢ المباحث الأصولية، ج ٥، ص ٢٩٢-٥٣٧

البحوث، ج ٣، ص ٢٦

المباحث، ج ٣، ص ٣٦٣

قوله: «بعض أدلة الحجية»:

وهو ما كان لسانه جعل فرد للشرط. ولهذا قال الآخوند بعدم الإجزاء بقيام الأمانة، وقال بالإجزاء بقيام الأصل المحرز.

٢٦٦- اجتماع الأمر والنهي ١

١٤٤٢/٥/٢١ - الأربعاء

امتناع اجتماع الأمر والنهي

لا شك في التضاد بين الأحكام التكليفية الواقعية، وعلى هذا الأساس يمتنع اجتماع الأمر والنهي؛ لتضادّهما بلحاظ المبادئ وعالم الملاك، وبلحاظ النتائج وعالم الامتثال؛

أمّا الأول فالأمر مبادئ الأمر هي المصلحة والمحبوبة، ومبادئ النهي هي المفسدة والمبغوضة.

وأما الثاني فاضيق قدرة المكلف عن امتثالهما معاً، وعدم إمكان الترتب بينهما.

وقد سبق في مباحث القدرة أنّه كلّما ضاقت قدرة المكلف عن الجمع بين شيئين ولم يكن بالإمكان الترتب بين أمريهما وحكميهما امتنع جعل الحكمين.

وعلى هذا الأساس إذا دلّ دليل على الأمر بشيءٍ ودلّ دليل آخر على النهي عنه، من قبيل «صلِّ» و «لا تصلِّ» كان الدليلان متعارضين؛ للتنافي بين

الجعلين بسبب التضادّ في عالم الملاك أوّلاً، وبسبب ضيق قدرة المكلف عن الجمع بين الامتثالين مع عدم إمكان الترتّب ثانيًا.

وهذا ممّا لا إشكال فيه من حيث الأساس، ولكن قد نفترض بعض الخصوصيات في الأمر والنهي التي قد تخرجهما عن كونهما مجتمعين حقًا على شيء واحد، فيزول الامتناع ولا ينشأ التعارض بين دليليهما.^١

اجتماع الأمر والنهي

الكلام في نقاط:

تحرير محل النزاع:

لا إشكال في عدم اجتماع الأمر والنهي على متعلق واحد. وبعد وضوح استحالته فما الغرض من هذا البحث؟ هنا صور:

١- تارة يتعلق الأمر والنهي بعنوان واحد بحيث توجد عينيّة بين العنوانين اللذين هما متعلق الأمر والنهي، كما إذا قال: «صلّ» و «لا تصلّ»؛ فإنّ العنوان متحد بلحاظ الصورة وبلحاظ المصاديق. فمتعلق الأمر والنهي واحد صورةً ومحكيًا بالصورة. ولا إشكال في أنّ هذا ممتنع.

٢- وأخرى يتعلق الأمر والنهي بعنوانين مختلفين ذهنيًا وخارجًا. فمتعلق الأمر يختلف بلحاظ المعلوم بالعرض عن متعلّق النهي، ويتبعه يختلفان بلحاظ المعلوم

^١ الحلقة الثالثة، ص ٢٨٧

بالذات. فمتعلّق الأمر يغيّر متعلّق النهي ذهنًا وخارجًا. ولا إشكال في أنّه ليس من مصاديق اجتماع الأمر والنهي؛ لأنّهما لم يجتمعا على عنوان واحد بلحاظ المعلوم بالذات ولا بلحاظ المعلوم بالعرض. وهو كما إذا قيل: «صلّ» و «لا تنظر إلى الأجنبية»، وهما عنوانان متغيّران ذاتًا وعرضًا.

ولهذا لا إشكال عندهم في صحّة أمر المولى بالأوّل ونهيه عن الثاني، وإنّ اجتماعهما موردًا في الخارج. وهذا معنى ما يعبرون عنه بـ "الاجتماع الموردي". فلا بحث في هاتين الصورتين، بل في الصورتين التاليتين، وليس البحث فيهما بحثًا كبرويًا؛ حيث لا إشكال في استحالة اجتماع الأمر والنهي في واحد كبرويًا، وإنّما البحث من الناحية الصغرويّة: أهاتان الصورتان اجتماع فيهما الأمر والنهي على أمر واحد؟ أم لا؟

٣- وثالثة يتعلّق الأمر والنهي بالمطلق والمقيّد، فالفرق بين المتعلقين هو الفرق بين لا بشرط وبين بشرط شيء، كما إذا قيل: «صلّ» و «لا تصلّ في بيت النار»؛ فإنّ الفرق بين المتعلقين هو الإطلاق والتقييد.

فوقع البحث في أنّ الاختلاف بين المتعلقين بالإطلاق والتقييد يرفع اندراج المورد تحت كبرى اجتماع الأمر والنهي؟ فإنّ الأمر والنهي يختلفان بلحاظ المعلوم بالذات؛ للتباين بين اعتبارات الماهيّة. فالطبيعة التي تعلّق بها الأمر هي الطبيعة لا بشرط. والطبيعة التي تعلّق بها النهي هي الطبيعة بشرط شيء. فهناك اختلاف بلحاظ المعلوم بالذات. ولكنّهما متحدان بلحاظ المعلوم بالعرض؛ فإنّ الصلاة في بيت النار مصداق للصلاة؛ لأنّ المحكي بالإطلاق

ينطبق على المحكيّ بما هو بشرط شيء وبشرط لا. فتغاير المتعلقين بلحاظ المعلوم بالذات، والاتحاد بلحاظ المعلوم بالعرض والمصداق. ولا يمكن انفكاك مصداق الصلاة في بيت النار عن كونه مصداقاً للصلاة. فيكون الشيء الواحد مصداقاً لمتعلق الأمر ولمتعلق النهي في آن واحد.

فوقعت المشكلة؛ لأنّا إذا لاحظنا المعلوم بالذات كان كالصورة الثانية، وإذا لاحظنا المعلوم بالعرض كان كالصورة الأولى. فهل الاختلاف من حيث الإطلاق والتقييد كافٍ في تصحيح اجتماع الأمر والنهي؟ أم لا؟ وهو ما يسمّى بـ "التركيب الاتحاديّ" في مقابل "الاجتماع المورديّ".

٤- ورابعة يتعلق الأمر والنهي بما بينهما تباين من جهة المعلوم بالذات - كالصورة الثانية-، وبينهما من جهة المعلوم بالعرض عموم وخصوص من وجه، فقد يجتمعان وقد يفترق كلّ منهما. ومثاله: «صلّ» و «لا تغضب»؛ إذ يتحدان في المصداق تارة؛ إذ تكون الصلاة بنفسها غصباً، وليس بينهما مجرّد اجتماع مورديّ. وينفرد كلّ منهما بمصاديق.

فإن اجتماعاً في مصداق أيكون للأمر والنهي إطلاق له؟ أم يستحيل اجتماعهما في المجمع؟ نعم لا إشكال في غير المجمع.

ومعنى اجتماعهما في المجمع أنّ إطلاق الأمر يشمل الصلاة الغصبية، وإطلاق النهي يشمل الغصب الصلّاتيّ. فهل اختلاف المتعلق كافٍ في تصحيح اجتماع الأمر والنهي في المجمع؟ أم لا؟

فهنا أربع صور، الأولى منها لا إشكال فيها من جهة استحالة الاجتماع،
والثانية منها لا إشكال فيها من جهة إمكان الاجتماع، وإنما الكلام في
الصورتين الثالثة والرابعة.

نكتة الاستحالة:

قلنا إنّ البحث في الصورتين الأخيرتين بحث صغروي. ولكي نُجيب عن الشبهة
المثارة حولهما لا بدّ من تنقيح نكتة استحالة اجتماع الأمر والنهي؛ لنرى
النكتة أ توجد فيهما؟ أم لا؟

ذكر المصنّف هنا نكتتين، وذكر في تقريراته ثلاث:

النكتة الأولى: التنافي بين الأمر والنهي بلحاظ المبادئ؛ حيث إنّ مبدأ الحرمة
المفسدة والمبغوضية، ومبدأ الوجوب المصلحة والمحبوبة، فلا يمكن أن تكون
الصلاة محبوبة ومبغوضة، وذات مصلحة وذات مفسدة، في آن واحد؛ فإنّ
اجتماع الضدين مستحيل.

النكتة الثانية: التنافي بين الأمر والنهي بلحاظ المحرّكة؛ حيث إنّ الأمر يقتضي
الداعوية والبعث، والنهي يقتضي الزاجرية والترك، فيلزم أن يكون الشيء
الواحد مصبّا للداعوية والزاجرية. وهو مستحيل.

ولكن استشكل بأنّ الداعوية والمحرّكة ليست ممّا يقوم الجعل والإنشاء. وهنا
مبنيان:

مبنى يقول بأنّ التكليف متقوم بالداعوية، وهو ما ذهب إليه جمع كالمحقق الأصفهانيّ - كما في بحث قبح العقاب بلا بيان- . فعلى هذا المبنى يلزم اجتماع المحرّكيّة وعدم المحرّكيّة، وهو مستحيل.

ومبنى آخر - كما ذهب إليه السيد الخوئي والمصنف - على أنّ التكليف ليس إلا اعتباراً، وأمّا الداعوية والمحرّكيّة والزاجريّة فليست مقومة لحقيقة الجعل والتكليف. بل هي من شؤون عالم الإثبات كنكته استظهارية. وقد ذكرنا هذه النقطة في البحث عن مدخلة القدرة. فالتكليف لا يتقوم بالمحرّكيّة والداعوية. بل هو مجرّد اعتبار لوجود ملاك. ومن هنا يقول الآخوند قد تكون الأحكام مجعولة ولكن غير مبلّغ عنها، فلا محرّكيّة لها؛ إذ هناك جعل ولا إبراز. نعم. إنّ أمر الوليّ بتبليغها انعقد ظهور في إرادة التحرك نحوها. وعلى هذا المبنى لا يلزم اجتماع المحرّكيّة وعدم المحرّكيّة، ولا تنافي بلحاظ عالم الجعل؛ إذ لا داعوية ولا محرّكيّة في عالم الجعل.

النكته الثالثة: التنافي بلحاظ عالم الامتثال. فإنّ قال الشارع للمكلف: «صل» و «لا تصل» قصرت قدرته عن الجمع بين الامتثالين؛ فإنّه لا يتمكّن من الجمع بين النقيضين: الإتيان بالصلاة وعدم الإتيان بالصلاة. فكيف يطلب المولى ذلك؟ وما معنى جعل تكليف لا يمكن امتثاله؟

فإنّ قلت: إذا قصرت القدرة عن الجمع بين امتثالي تكليفين صار المورد من التزاحم لا التعارض. فلا تنافي بينهما بلحاظ عالم الجعل، كما لا يستحيل

جعل: «طَهَّرَ المسجد» و «صَلَّ». إلا أن نقول بمقالة الآخوند من رجوع التزاحم إلى التعارض. فيكون اجتماع الأمر والنهي جائزًا،

قلنا: ليس كلّ مورد قصرت القدرة فيه عن الجمع بين امثالين اندرج في التزاحم وخرج من التعارض، بل شرط التزاحم إمكان الترتّب. فكَلِّمًا قصرت القدرة عن الجمع بين امثالين وأمكن الترتّب بينهما فلا تنافي بينهما، وكلّما لم يُمكن الترتّب اندرج في التعارض.

وموردنا مما لا يمكن فيه الترتّب؛ لأنّه من قبيل الضدين أو النقيضين. ولذا مرّ في الترتّب أنّ الأمر الترتّبيّ بالضدين أو النقيضين غير ممكن؛ للزوم تحصيل الحاصل. فيندرج المورد في التعارض، فلا يمكن الجعل.

تنبيه: قد يُقال: هذا المانع الأخير مبني على أنّ القدرة شرط في التكليف. وإن قلنا لا مانع من التكليف بغير المقدور، وإنّ القدرة شرط في التنجّز لا في التكليف، لم يتمّ الوجه الثالث. وقد ذهب بعضهم إلى أنّها شرط في التنجّز. والغريب أنّ المقرّر لكتاب المحاضرات نسب إلى السيد الخوئي أنّه يرى القدرة شرطًا في التنجّز، على خلاف مبناه المعروف الذي فرّع عليه كثيرًا من المباحث في الأصول. ويظهر من كلمات السيد الخوئي في غير كتاب المحاضرات ومما نقله تلامذته أنّها شرط في التكليف. ولعلّ السيد الصدر أيضًا نقل شرطيتها في التنجّز عن السيد الخوئي.

يأتي الكلام في الصورة الأولى.^١

^١ المباحث، ج ٣، ص ٣٦٣

قوله: «الأحكام التكليفية الواقعية»:

هناك تضاد في الأحكام الظاهرية على نحو التضاد في الأحكام الواقعية، ولكن محل البحث فعلاً الواقعية.

ويمكن تلخيص [٢٨٨] تلك الخصوصيات فيما يلي:

الخصوصية الأولى: أن نفترض تعلق الأمر بالطبيعة على نحو التخيير العقلي بين حصصها وتعلق النهي بحصة معينة من حصصها، من قبيل «صلِّ» و «لا تصلِّ في الحمَّام» وهذا الافتراض يوجب اختلاف المتعلِّقين بالإطلاق والتقيد.

ولا شك في أنَّ ذلك يوجب زوال السبب الثاني للتنافي -وهو ضيق قدرة المكلف عن الجمع بين الامتثالين-؛ وذلك لأنَّه إذا كان بإمكان المكلف أن يصلِّي في غير الحمَّام فهو قادر على الجمع بين الامتثالين.

وإنَّما المهمُّ تحقيق حال السبب الأول للتنافي -وهو التضادُّ في عالم المبادئ-؛ فقد يقال بزواله أيضًا؛ لأنَّ الوجوب بمبادئه متعلِّق بالجامع ولا يسري إلى الحصة، والحرمة بمبادئها قائمة بالحصة، فلم يتحدَّ المعروض لهما.

وهذا مبنيٌّ على بحثٍ تقدَّم في التخيير العقلي وأنَّه هل يستبطن تخيرًا شرعيًا ووجوباتٍ مشروطةً للحصص ولو بلحاظ عالم المبادئ؟

فإن قيل باستبطانه ذلك لم يُجَدِّ اختلاف المتعلّقين بالإطلاق والتقيد في التغلب على السبب الأول للتنافي؛ لأنّ وجوب الجامع يسري ولو بمبادئه إلى الحصص.

وإن أنكرنا الاستبطان المذكور اتّجه القول بعدم التنافي وجواز الأمر بالمطلق والنهي عن الحصّة.

غير أنّ مدرسة المحقّق النائيني - رحمه الله - برهنت على التنافي بين الأمر بالمطلق والنهي عن الحصّة بطريقةٍ أخرى منفصلةٍ عن الاستبطان المذكور، وهي أنّ الأمر بالمطلق يعني أنّ الواجب لوحظ مطلقاً من ناحية حصصه، والإطلاق [٢٨٩] مؤداه الترخيص في تطبيق الجامع على أيّ واحدةٍ من تلك الحصص، وهذا متعدّد بعدد الحصص، وعليه فالترخيص في تطبيق الجامع على الحصّة [المعروضة] للنهي ينافي هذا النهي لا محالة؛ لأنّ نفس الحصّة معروضة لهما معاً، فالتنافي لا يقع بالذات بين النهي عن الحصّة والأمر بالمطلق، بل بين النهي عن الحصّة والترخيص فيها الناتج عن إطلاق متعلّق الأمر.^١

ذكرنا أنّ لنا خصوصيّات في خطابي الأمر والنهي يمكن التشبّث بها لدفع غائلة اجتماع الأمر والنهي.

الخصوصيّة الأولى: نسبة الإطلاق والتقيد بين المتعلّقين

^١ الحلقة الثالثة، ص ٢٨٧-٢٨٩

إذا قال المولى: «صلّ» ثم قال: «لا تصلّ في بيت النار» كانت النسبة بين المتعلقين نسبة الطبيعة لا بشرط إلى الطبيعة بشرط شيء. أفيكفي اختلاف المتعلقين بنحو الإطلاق والتقييد لدفع محذور اجتماع الأمر والنهي؟ قلنا لا بد من الرجوع إلى النكات التي ذكرت لاستحالة اجتماع الأمر والنهي في أمر واحد:

أمّا النكتة الأولى فهي عدم قدرة المكلف على الجمع في مقام الامتثال مع عدم إمكان الترتب. وإطلاق «صلّ» إطلاق بدليّ، فمتى جاء بصرف الوجود في أيّ مصداق يتحقق امتثال الأمر بالصلاة. وإطلاق «لا تصلّ في بيت النار» شموليّ؛ لأنّ المراد به إعدام الطبيعة، ولا يتحقق إلا بإعدام جميع الأفراد والمصاديق. فمن الواضح أنّ المكلف يمكنه الجمع بين المتعلقين، بأنّ يأتي بطبيعي الصلاة في غير مورد النهي، بأنّ يصلي في المسجد مثلاً. فلا يكون المورد من قصور القدرة عن الجمع.

وأمّا النكتة الثانية فهي المنافاة بلحاظ عالم المبادئ. وفي المقام بهذا اللحاظ مسالك:

مسلك على أنّه لا منافاة في المبادئ بل بلحاظ ذات الأمر والنهي؛ إذ الأمر بالصلاة يعني أنّ المبدأ في ذات الطبيعة من دون لحاظ أيّ قيد. فالطبيعة مصب المصلحة والإرادة والحبّ. وأمّا النهي فمتعلق بتقيّد الصلاة بكونها في بيت النار. فالمولى لا يريد هذه الطبيعة المقيّدة. فمصبّ المفسدة كون الصلاة في بيت النار لا طبيعي الصلاة. ولا مانع من أنّ يكون الشيء بدون لحاظ

شيء آخر محبوبًا، وبلحاظ تقيّدة بشيء مبغوضًا. وهذا ما ذهب إليه المشهور من الأصوليين.

ومسلك آخر - وهو ما اختاره المصنف - على أنّ هناك تنافياً بين ذاتي الأمر بالطبيعة والنهي عن الحصة، ويمتنع اجتماعهما؛ لما ذكرنا في تحليل التخيير العقليّ من سريان المبادئ والجعل من الجامع إلى الأفراد.

بيانه أنّ المصنف يرى المسألة المبحوثة في المقام مبنية على مسألة سريان المبادئ في التخيير العقليّ إلى الحصص والأفراد؛ لأنّ موردنا صغرى لتلك الكبرى؛ حيث إنّ الأمر بالصلاة أمر بالجامع على نحو صرف الوجود والبدل. فهنا تخيير عقليّ. أفسري الأمر ومبادؤه من متعلقه إلى مصاديق متعلقه؟ مسالك ثلاثة:

الأول: عدم السراية مطلقًا، لا بلحاظ الجعل ولا بلحظا المبادئ؛ فإنّ الأمر المتعلق بالصلاة لا يسري إلى أوامر مشروطة بلحاظ الجعل ولا المبادئ. وهو ما اختاره السيد الخوئيّ.

الثاني: السراية مطلقًا، فالأمر المتعلق بالجامع يسري إلى الأمر بالمصاديق وتحصل وجوبات مشروطة بعدد الحصص. فوجوب الصلاة ينحلّ إلى وجوبات لكل حصة من حصص الصلاة بشرط ترك ما عداها من الحصص. وكذا الإرادة والحبّ تتعلقان بالحصة الأولى مشروطاً بترك ما عداها، والثانية كذلك، وهكذا. فيحصل انحلال للإرادة إلى إرادات مشروطة.

الثالث: التفصيل بين الجعل وبين المبادئ؛ حيث إنه لا معنى لسراية الجعل من متعلقه إلى غير متعلقه؛ لأنه اعتبار. وأمّا الحب والإرادة -بما أتهما من الأمور النفسية- فنقول فيهما بالسراية. فمن أحبّ الجامع أحبّ الحصص حباً مشروطاً.

فإذا قال المولى: «أكرم العالم» يريد إكرام هذا مشروطاً بترك ما عداه، ويريد إكرام ذاك مشروطاً بترك هذا. فمرجع التخيير العقلي إلى السريان في عالم المبادئ. وهذا ما اختاره المصنف، سابقاً وفي التقريرات، وناقشه السيد الشاهرودي^١. واستدل عليه بالوجدان.

فيتفرّع البحث في مقامنا على هذه المسالك؛

فإنّ بنينا على المسلك الأوّل الذي اختاره السيد الخوئي في ذلك البحث صحّ المسلك الأوّل في مقامنا؛ لأنّ مصبّ المصلحة والمفسدة والحبّ والإرادة لم يتحدّ. فيكون الإطلاق والتقييد خصوصيّة مانعة من استحالة اجتماع الأمر والنهي.

ومعنى جواز اجتماع الأمر والنهي وعدم المنافاة بين الأمر بالجامع والنهي عن الحصّة أنّ لا نرفع اليد عن إطلاق الأمر بالجامع وشموله للحصّة المنهي عنها. فالإطلاق البدليّ يشمل الحصّة المنهي عنها؛ لأنّ الأمر إنّما يشمل الحصّة بلحاظ كونها من الجامع.

^١ البحوث، ج ٣، ص ٣١

وإنّ بنينا على أحد المسلكين الثاني والثالث -الذين يجتمعان تحت جامع السريان بلحاظ المبادئ- فيستحيل شمول الإطلاق البدليّ للأمر الحصّة المنهيّ عنها؛ لأنّ مقتضى الشمول سريان حبّ الجامع إلى حبّ الحصص المشروطة، فيصحّ أن يُقال: يحبّ المولى الصلاة في بيت النار مشروطاً بترك ما عداه. ومقتضى النهي عن الصلاة في بيت النار أنّ المولى يبغض الصلاة فيها، وهو نهي مطلق. ومن الواضح التنافي بين المبعوضيّة والكراهة بنحو السالبة الجزئيّة، وبين المحبوبيّة بنحو الموجبة الكليّة. فتحصل المنافاة بين الأمر الشامل للصلاة في بيت النار وبين النهي عن الصلاة في بيت النار. فالنكته الثانية تأتي على هذين المسلكين.

ومقتضى الاستحالة عدم إمكان المحافظة على كون الصلاة في بيت النار مشمولاً للإطلاق البدليّ للأمر بالصلاة.

فإنّما أن يقدم جانب الأمر على النهي، ونرفع اليد عن النهي، وإنّما أن يقدم جانب النهي -لكون إطلاق النهي شمولياً وإطلاق الأمر بدلياً أو لنكته الأخصيّة أو لأيّ نكته أخرى- فيكون الأمر مخصّصاً بغير الحصّة المنهيّ عنها، والصلاة في بيت النار لا تكون مأموراً بها. فالمسألة مبنية على السريان وعدم السريان وحقيقة الوجوب التخيريّ. ولذا قلنا إنّ ثمة حقيقة الوجوب التخيريّ تظهر في اجتماع الأمر والنهي.

وبناء على عدم المنافاة لا حاجة إلى التخصيص، بل هو نظير: «أكرم العالم» و «أكرم العالم العادل».

ويجّرنا اختيار المسلك الأوّل -أي: مسلك السيد الخوئي- إلى إشكال، وهو أنّكم لم تقولون بالتخصيص في: «أكرم العالم» و «لا تكرم العالم الفاسق»؟ فأجيب بأنّ الإطلاق في "العالم" من «أكرم العالم» إطلاق شمولي، لا بدلي. وكلامنا في الإطلاق البدلي. فالتنافي مسلّم في الإطلاق الشموليّ دون البدليّ. ثم بحثوا في دراسات أعلى أنا وإن لم نقبل السراية، أيمكننا قبول الجمع بين المحبوبيّة الاستقلاليّة وبين المبغوضيّة الضمنيّة؟ فدخلوا في حقيقة الإطلاق لا بشرط؛ حيث إنّ له معنيين في كلماتهم.

مسلك ثالث ذكره النائيني،^١ وهو أنّ ذات الأمر والنهي وإن لم يكن بينهما تنافٍ - كما قال المشهور-، وأنّ المسألة ليست مبنية على فكرة الاستبطان وعدم الاستبطان، ولكن حتى لو قلنا بعدم السراية وعدم الاستبطان، يستحيل الأمر بالطبيعيّ والنهي عن الحصّة بلحاظ لازم الإطلاق البدليّ. وبيانه في مقدمات:

١- للأمر بالصلاة مدلول مطابقيّ، وهو طلب إيجاد الطبيعة بنحو صرف الوجود.

٢- للأمر بالصلاة إطلاق بدليّ، وهو أنّ المكلف يمكنه أن يوجد صرف الوجود في أيّ فرد ومصدق من مصاديق الطبيعة.

٣- لازم الإطلاق البدليّ الترخيص في مقام التطبيق على نحو الترخيص الشموليّ. أي: لازم الإطلاق البدليّ أنّ المكلف مرخص في تطبيق الطبيعة

^١ فوائد الأصول، ج ١، ص ٤٣٥

على أيّ مصداق من مصاديق الطبيعة وأي فرد من أفرادها. وهو ترخيص شموليّ في مقام التطبيق. وإلا فلو منعني المولى لما صار هذا إطلاقاً بدليّاً للأمر بالصلاة.

النتيجة- يحصل التنافي بين لازم الإطلاق البدليّ وبين النهي عن الحصّة؛ إذ الشارع منع بالنهي عن الإتيان بالصلاة في بيت النار، ومقتضى الترخيص الشموليّ إمكان الإتيان بها فيها. ولا يُعقل الجمع بين الترخيص وبين المنع. فنلتزم بالتخصيص. ولا يشمل الترخيص الحصّة.

وهذا المسلك ناشئ من نظرة النائيّ المعتادة منه، وهي النظرة العقلانيّة إلى المطالب؛ حيث إنّ العقلاء يرون تناقياً بين الخطابين، وإنّ لم يحصل التنافي بالنظرة العقلية.

ومن هنا انطلق النائيّ لحلّ مشكلة العبادات المكروهة. وسيأتي بيانه. وقد تعرّض لهذا المسلك الشيخ الفياض في المباحث الأصوليّة.^١ فراجع وتأمل.

قوله: «والإطلاق مؤداه»:

مؤدّى لازم الإطلاق البدليّ لا مؤدّى نفس الإطلاق؛ لأنّ حقيقة الإطلاق هو العدم، والترخيص الوجودي لا يمكن أن يكون مؤدّى للعدمي. إلا أن يقصد بـ "المؤدّى": اللازم.

^١ المباحث الأصوليّة: ج ٥: ص ٢٩٧

٢٦٨- اجتماع الأمر والنهي ٣

١٤٤٢/٥/٢٥ - الأحد

والفرق بين إثبات التنافي بطريقة الميرزا هذه وإثباتها بدعوى الاستبطان المذكور سابقاً أنّه: على طريقة الميرزا لا يكون هناك تنافٍ بين وجوب المطلق والنهي على نحو الكراهة عن حصّةٍ من حصصه؛ لأنّ الكراهة لا تنافي الترخيص.

ومن هنا فسّر الميرزا كراهة الصلاة في الحمام وأمثالها.

وأما على مسلك الاستبطان المذكور سابقاً فالتنافي واقع بين الأمر بالمطلق والنهي عن الحصّة، سواء كان تحريمياً أو كراهتياً.

ولكنّ التحقيق أنّ: طريقة الميرزا هذه في إثبات التنافي غير وجيهة؛ لأنّ الإطلاق ليس ترخيصاً في التطبيق ولا يستلزمه؛

أما أنّه ليس ترخيصاً، فلأنّ حقيقة الإطلاق - كما تقدّم - عدم لحاظ القيد مع الطبيعة عندما يراد جعل الحكم عليها.

وأما أنّه لا يستلزم الترخيص، فلأنّ عدم لحاظ القيد إنّما يستلزم عدم المانع من قبل الأمر في تطبيق متعلّقه على أيّ حصّةٍ من الحصص. وعدم المانع من قبل الأمر شيء، وعدم المانع من قبل جاعل الأمر المساوق للترخيص الفعلي شيء آخر. وما ينافي النهي عقلاً هو الثاني دون الأول. [٢٩٠]

وعلى أيّ حالٍ فإذا تجاوزنا هذه الخصوصية وافترضنا الامتناع والتنافي -على الرغم من الاختلاف بالإطلاق والتقييد بين المتعلّقين- نصل حينئذٍ إلى الخصوصية الأخرى، كما يلي:

الخصوصية الثانية: أن نفترض تعدّد العنوان، وتعلّق الأمر بعنوانٍ والنهي بعنوانٍ آخر.

وتعدّد العنوان قد يسبّب جواز الاجتماع ورفع التنافي بأحد وجهين:

الأول: أنّ تعدّد العنوان يبرهن على تعدّد المعنون.

والثاني: دعوى الاكتفاء بمجرد تعدّد العنوان في دفع التنافي؛ مع الاعتراف بوحدة المعنون والوجود خارجًا.

أمّا الوجه الأول فهو إذا تمّ يدفع التنافي بكلا تقريبيه -أي: بتقريب استبطان الأمر بالجامع للوجوبات المشروطة بالحصص، وبتقريب استلزامه الترخيص في التطبيق على الحصّة المنافي للنهي-؛ إذ مع تعدّد الوجود الخارجي لا يجري كلا هذين التقريبين.^١

تبين أنّ هناك طريقتين للتنافي:

^١ الحلقة الثالثة، ص ٢٨٩-٢٩٠

الأولى الالتزام بالسرية ولو بلحاظ المبادئ، والأخرى التمسك بالمدلول
الالتزامي للإطلاق البدلي وهي فكرة الترخيص في مقام التطبيق.

وبين الطريقتين فرق، وهو يتضح فيما إذا كان النهي نهيًا كراهيًا لا تحريميًا؛
فبناءً على مسلك الاستبطان والسرية لا فرق في المحذور المذكور بين كون
النهي نهيًا تحريميًا وبين كونه كراهيًا؛ لأنّ مصبّ المحذور اجتماع المحبوبة
والمبغوضة؛ فإنّ مقتضى الأمر بالمطلق أنّ المولى يجب الإتيان بحصة الصلاة
في بيت النار، ولو على تقدير ترك سائر الحصص، فيكون حبًا لزوميًا. ومن
جهة أخرى تكون الحصة مصبًا للمبغوضة؛ لتعلق النهي بها. ولا تجتمع
المحبة والمبغوضة. ولهذا كان هناك تناف بين الأحكام الخمسة؛ إذ يستحيل
أنّ يكون الشيء الواحد محبوبًا ومبغوضًا. فبناءً على مسلك الاستبطان من
الواضح حصول التنافي حتى لو كان النهي كراهيًا.

وأما بناءً على مسلك الميرزا النائيني -وهو الترخيص في التطبيق- فلا تنافي
بين الأمر بالطبيعة وبين النهي الكراهي عن الحصة؛ لأنّ غاية ما يقتضيه
المدلول الالتزامي للأمر أنّك لست بممنوع من تطبيق الطبيعة على الحصة.
ولا تنافي بين الترخيص وبين كون الشيء مكروهًا؛ فإنّ الكراهة تجتمع مع
الترخيص وعدم المنع. بل هذا هو الفرق بين الكراهة وبين الحرمة.

واستشكل بعضهم كلام المحقق النائيني بأنّ الأحكام الخمسة متنافية. فإنّ قلت
إنّ المدلول الالتزامي للإطلاق البدلي هو الرخصة، فكيف تجتمع الرخصة مع

الكراهة؟ فيلزم أن يكون الشيء الواحد مكروهاً ومباحاً، وهو اجتماع للمتنافيين.

فحتى على مسلك النائي يوجد تناف.

ولكن هذا الإشكال غير وجيه؛ لأنّ مراد النائي -قدس سره- بالرخصة في مقام التطبيق ليس الرخصة كحكم شرعيّ -وهو الحلية والجواز-، بل هو عدم المنع من تطبيق الطبيعة على الرخصة بنحو المدلول العقلائيّ أو العقليّ. فلا حكم شرعيّاً في عالم الجعل يسمّى بالرخصة يستفاد من الإطلاق. بل هو مدلول التزاميّ عقليّ للإطلاق.

وهكذا الرخصة في مورد الكراهة؛ إذ الرخصة ليست مجعولة من قبل المولى، بل هي لازم عقليّ لجعل الكراهة.

فلا منافاة بين عدم المنع في مسألة الترخيص وبين عدم المنع في مسألة الكراهة. بل بينهما انسجام.

فلازم الإطلاق البدليّ عدم المنع عن تطبيق الطبيعة على الرخصة، ولازم الكراهة عدم المنع عن الإتيان بالحصّة. فبينهما غاية التلاؤم.

وبهذا البيان من النائي يمكن بيان المراد بالعبادة المكروهة، فلا تنافي بين كون الشيء عبادة وبين كونه مكروهاً، بل مرجعه إلى الترخيص في تطبيق الطبيعة على أيّ فرد، والنهي الكراهيّ عن تطبيق الطبيعة على حصّة. فتكون الحصّة أقلّ ملاكاً بالنسبة إلى باقي الحصص. فالنهي عن التطبيق، لا عن الطبيعة.

الإشكال على مسلك الميرزا النائيني: الترخيص سواء كان شرعيًا أم عقليًا أم عقلائيًا على نحوين: ترخيص مطلق من جميع الجهات، وترخيص حيثي، بمعنى أنّ جهة من الجهات تُلاحظ فيه.

فتارة يقول المولى أو العقلاء أو العقل: «أكل الجبن حلال مطلقًا من جميع الجهات» فلا جهة توجب المنع والحظر، بل هو فعليّ، فلا جهة تمنع من أكل الجبن. فإذا قال: «لا تأكل الجبن النجس» رأى العرف وجود التنافي بين القولين.

وكذا إذا قال: «يجوز شمّ الرياحين للمعتكف من جميع الجهات»، ثم قال: «لا يجوز شمّ الرياحين من حيث إنك صائم».

وأخرى يقول: «أكل الجبن من حيث إنّه جبن لا منع فيه» في قبال الميتة؛ إذ هي محرّمة من حيث إنّها ميتة. فلا تنافي بينه وبين ما إذا قال: «لا تأكل الجبن النجس».

وكذا إذا قال: «يجوز شمّ الرياحين من جهة أنّ الشخص معتكف» وقال: «لا يجوز شمّ الرياحين من جهة أنّ المعتكف صائم».

إذا اتضح ذلك نقول في المقام:

لقول المولى: «صلّ» إطلاق بدليّ لأيّ فرد، ولازمه أنّ المكلف ليس ممنوعًا من تطبيق الطبيعة على أيّ فرد. ولكنّ هذا الترخيص مطلق من جميع الجهات؟ أم من جهة دون جهة؟ من الواضح أنّ لازم الإطلاق البدليّ هو الترخيص الحيثي في مقام تطبيق الطبيعة على الأفراد. بمعنى أنّ المولى عندما

أراد جعل الأمر بالصلاة لاحظ ملائكا ورآه قائماً بصرف وجود طبيعي الصلاة بأي فرد من الأفراد.

فمن حيث محققة الطبيعة لملاك الصلاة هناك قابلية لتطبيق الصلاة على أي فرد. فلا فرق من حيث محققة الطبيعة للملاك بين أن تحقق الصلاة على هذا الفرد وبين أن تحققه على ذاك الفرد.

فغاية ما يقتضيه المدلول الالتزامي للإطلاق البدلي أن المكلف من حيث هذا الأمر ليس ممنوعاً من التطبيق على أي فرد. وليس ناظرًا إلى المنع بدليل آخر. فإن قال الشارع: «لا تصل في المغصوب» أو «لا تصل في بيت النار» كان النهي من جهة أخرى. والعرف لا يرى تنافياً بين الترخيص في مقام التطبيق من حيث هذا الأمر وبين النهي من جهة أخرى؛ لأن الترخيص ترخيص حيثي من قبل الأمر، وليس فعلياً مطلقاً من جميع الجهات.

فغاية ما يقتضيه المدلول الالتزامي للإطلاق البدلي هو الترخيص الحيثي في مقام التطبيق، أي: من حيث الأمر.

فلعله حصل الخلط بين الترخيص الأمري وبين الترخيص الأمري؛ إذ الترخيص الأمري هو أن يقول المولى: «أنت مرخص فعلاً» وهو ظاهر في الترخيص الفعلي من جميع الجهات، لا الحيثي. فلو صدر هكذا ترخيص لحصل التنافي بينه وبين النهي عن الحصّة. والترخيص الأمري هو الترخيص الذي يُدركه العقل من جهة هذا الأمر. ولا يكون من جميع الجهات. وفرق بينهما.

فالإطلاق لا يستلزم الترخيص من جميع الجهات، كما أنه ليس هو ترخيصاً.

الصورة الثانية: اختلاف المتعلقين بالعموم والخصوص من وجه بلحاظ المصاديق

كما إذا قال: «صلّ» و «لا تغضب»، فالنسبة العموم والخصوص من وجه من جهة المصاديق، فيفترق الغضب عن الصلاة في الغضب غير الصلّاتيّ، وتفترق الصلاة عنه في الصلاة غير الغصبيّ، ويجتمعان في الغضب الصلّاتيّ. أفيجتمع إطلاق النهي الشموليّ مع إطلاق الأمر البدليّ في مجمع؟ أم تعدد العنوان لا يكفي للجمع بينهما في المجمع؟

وقلنا إنّ اللازم دراسة الموانع للجواب عن هذا السؤال، ودراسة الموانع متوقفة على مطلب في رتبة سابقة، وهو أنّ تعدد العنوان أيدلّ على تعدّد المعنوّ؟ إنّ بنينا على أنّ تعدد العنوان يدلّ على تعدد المعنوّ كان متعلقا الأمر والنهي مختلفين في المعنوّ كما هما مختلفان في العنوان. فاندرج المورد في الصورة الثانية التي أخرجناها من محل النزاع بلا إشكال. فلا مانع من الاجتماع؛ لأنّه اجتماع مورديّ.

وإنّ بنينا على أنّ تعدّد العنوان لا يكشف عن تعدّد المعنوّ فلا بدّ من أنّ نبحت في أنّ اختلاف متعلقي الأمر والنهي عنواناً كافٍ في دفع غائلة اجتماع الأمر والنهي؟ أم لا؟

في كلمات الأصوليّين محاولة لرفع التنافي بين الأمر والنهي في مورد بحثنا بدعوى أنّ تعدّد العنوان يكشف عن تعدد المعنوّ، أو بدعوى كفاية تعدد العنوان لدفع غائلة اجتماع الأمر والنهي. فهنا دعويان لا بدّ من البحث في كليهما:

الدعوى الأولى: كشف تعدد العنوان عن تعدد المعنون

البحث عن هذه الدعوى في نقطتين:

النقطة الأولى: كيف تندفع غائلة اجتماع الأمر والنهي على تقدير التسليم بهذه الكبرى؟

إذا قال المولى: «تجب الصلاة» وقال: «لا تغضب» وقلنا إنّ تعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنون بمعنى أنّ مصاديق هذا العنوان الأوّل تختلف عن مصاديق العنوان الثاني. فلا تكون النسبة بالدقة العموم والخصوص من وجه عقلاً، وإنّ كان بالنظر الأوليّ كذلك. فالتركيب انضماميّ، وإنّ رآه العرف اتحاديّاً.

واندفاع الغائلة يتضح بالنظر إلى الموانع:

أمّا المانع الأوّل -وهو عدم القدرة- فمن الواضح أنّه مرتفع هنا؛ إذ المكلف يستطيع امتثال الأمر بالطبيعة -وهو الصلاة- وامتثال النهي عن الغضب. وأمّا المانع الآخر -وهو السراية بلحاظ المبادئ- فلا يأتي؛ لأنّ أفراد العنوان الأوّل تتباين مع أفراد العنوان الثاني. فلا تجتمع المحبويّة والمبغوضيّة على مصداق واحد، ولا تجتمعان على حصّة واحدة؛ لأنّ جمع مصاديق الأوّل مختلفة عن مصاديق الثاني.

أمّا المانع الثالث -وهو الترخيص في مقام التطبيق- فلا يأتي أيضاً؛ لأنّ المدلول الالتزاميّ للأمر بالصلاة أنّ المكلف مرخص في تطبيق الأمر بالطبيعة

على حصصها، والمفروض أنّه ليس شيء من حصصها مصبًا للنهي؛
لاختلاف أفراد الغصب عن أفراد الصلاة.

فلا محذور بلحاظ التطبيق في مقام التطبيق ولا بلحاظ السراية.

وهنا سؤال: لمّ لم يُذكر البحث عن دلالة اختلاف العنوان على اختلاف
المعنون في الصورة الأولى؟

بحث دلالة تعدد العنوان على تعدد المعنُون يُدعى في العناوين المتغايرة، لا التي
بينها الإطلاق والتقييد؛ فإنّ المطلق بحسب المصاديق ينطبق على المقيّد،
والملاحظ لا بشرط ينطبق على ألف شرط. فلا يدّعي أحد أنّ فرد الصلاة
غير فرد الصلاة في بيت النار، وأنّ فرد عتق الرقبة غير فرد عتق الرقبة المؤمنة.
فلا إشكال في كون الحصة مصداقًا للمطلق.

فالبحت لا يأتي إذا كانت العلقة علقة الإطلاق والتقييد.

وفي النقطة الثانية ثلاثة مباني، يأتي بيانها.

٢٦٩- اجتماع الأمر والنهي ٤

١٤٤٢/٥/٢٦ - الاثنين

ولكن الإشكال في تمامية هذا الوجه؛ إذ لا برهان على أنّ مجرد تعدّد العنوان يكشف عن تعدّد المعنوي خارجاً؛ لأنّ بالإمكان انتزاع عناوين من موجودٍ خارجيّ واحد.

نعم. إذا ثبت أنّ العنوان ماهية حقيقية للشيء تمثّل حقيقة النوعية، فمن الواضح أنّ تعدّده يساوق تعدّد الشيء خارجاً؛ إذ لا يمكن أن يكون للشيء الخارجيّ الواحد ماهيتان نوعيتان.

ولكن ليس كلّ عنوان يشكّل الماهية النوعية لمعنونه، بل كثيراً ما يكون من العناوين العرضية المنتزعة. [٢٩١]

وأما الوجه الثاني فحاصله أنّ الأحكام إنّما تتعلّق بالعناوين والصور الذهنية لا بالوجود الخارجيّ مباشرة. فإذا كان العنوان في أفق الذهن متعدّداً كفى ذلك في عدم التنافي.

فإن قيل: إنّ العناوين في الذهن إنّما يعرض لها الأمر والنهي بما هي مرآة للخارج. وهذا يعني استقرار الحكم في النهاية على الوجود الخارجيّ بتوسّط

العنوان، والوجود الخارجي واحد فلا يمكن أن يثبت أمر ونهي عليه ولو بتوسّط
عنوانين.^١

النقطة الثانية: أيكشف تعدّد العنوان عن تعدّد المعنوّن؟ أم لا؟
الصحيح أنّ تعدّد العنوان لا يكشف عن تعدّد المعنوّن؛ إذ لا مانع من أن
يعنّون مصداق واحد بعناوين متعددة باختلاف الحثيات والجهات، كـ "زيد"
مثلاً قد يعنّون بـ "الكاتب" و "الشاعر" و "ابن عمرو". وتعدد العناوين لا
يكشف عن تعدّد المعنوّن، بل المعنوّن لجميع هذه العناوين واحد.
نعم. إنّ كان العنوانان عنوانين ماهويّين حاكّيين عن ذات الموجود الخارجي،
فلا بد من أن يكشف تعددهما عن تعدّد المعنوّن؛ لأنّ للشيء ماهيّة واحدة،
فلا بد من أن يكون له عنوان ماهويّ واحد. وإلا لاجتمعت فيه ماهيتان
نوعيّتان وكان له وجودان؛ لأنّ الماهية حدّ الوجود، فيلزم تعدّد الواحد.
وهذا نظير ما ذكر أكثر الفلاسفة من أنّ تعدّد الفصل الحقيقيّ مستحيل كما
أنّ تعدّد الماهيّة مستحيل؛ لأنّ الفصل قوام تحصيل الماهيّة. فلو تحصلت الماهية
بفصلين لزم تعدّد الماهيّة.
ورتبوا عليه أيضاً أنّ الشيء الواحد لا يمكن أن يدخل في مقولتين من المقولات
العشر التي هي متباينة تمام التباين، فلا يمكن أن يكون كيفاً وكماً مثلاً؛ لأنّ
النسبة بين الأجناس العالية نسبة التباين الموجبة لعدم الشركة.

^١ الحلقة الثالثة، ص ٢٩٠-٢٩١

ومن هنا بحثوا في الفلسفة أنّ الشيء بلحاظ تقررهِ الخارجيّ داخل في مقولة،
وبلحاظ تقررهِ الذهنيّ داخل في مقولة الكيف. فكيف تدخل جميع المقولات
تحت مقولة الكيف؟

وهذا ما سيأتي في الغضب والصلاة؛ إذ بعضهم يقول: كونه من الغضب
يقتضي مقولة الفعل وكونه من الصلاة يقتضي الوضع والهيئة، ولا يمكن دخول
الشيء تحت مقولتين. فالسجود لا يصدق عليه الغضب؛ لأنّ السجود هيئة
والغضب استيلاء وفعل. وهكذا الركوع هيئة. والكلام كيف مسموع.
وبعضهم قال المصداق المشترك هو السجود فقط؛ لأنّ السجود ليس مجرد
وضع الجبهة، بل إلقاء ثقل الجبهة على الأرض، فهو فعل. فصار إلقاء الثقل
والغضب كلاهما داخلين تحت مقولة واحدة وهي الفعل.
ثم قالوا: المدار في اندراج الشيء تحت المقولات أهو على النظر الدقيّ؟ أم
على النظر العرفيّ؟

إنّ قلنا بأنّ المدار على النظر الدقيّ فالركوع والقراءة ليسا من مقولة الفعل،
والغضب من الفعل.

وإنّ قلنا بأنّ المدار على النظر العرفيّ فالركوع والقراءة من مقولة الفعل.
فبعضهم - كالأصفهاني والعراقي - يصرّ على أنّ المدار على النظر الدقيّ؛
لأنّ المقام مقام التطبيق.

وبعضهم يقول أوّل ما يتلقى العرف دليل الصلاة يفهم أنّها مجموعة من الأفعال، لا أنّها مجموعة من الأوضاع.

فنحتاج إلى تحديد المقولة أوّلاً؛ إذ لا يُعقل تعدد المعنون إن كانا من مقولة واحدة. وإن كانا من مقولتين مختلفتين فلا بد من تعدّد المعنون؛ لاستحالة دخول الواحد تحت مقولتين.

ثمّ نحتاج إلى تحديد أنّ المدار على النظر العرفي؟ أم الدقي؟
فثبت أنّ تعدّد العنوان لا يكشف عن تعدّد المعنون إلا إن لم يُعقل اجتماع العناوين في مصداق واحد. فإن كان مصبّ الأمر والنهي عنوانين بينهما اختلاف بنحو لا يُعقل اندراج الواحد تحتتهما، قلنا بكشف تعدد العنوان عن تعدد المعنون. ومقتضاه عدم اجتماع الأمر والنهي على واحد، لا بمبنى المصنف ولا بمبنى النائي.

هذا كله بناء على الوجه الأوّل. وأمّا إذا أنكرنا كشف تعدد العنوان عن تعدد المعنون، ولم يكن المورد من قبيل الماهيات النوعيّة، أفيكفي تعدد العنوان لحلّ المشكلة؟

لا بد من البحث في مطلبين:

الأوّل: تعدد العناوين كاف في حلّ المشكلة؟ أم لا؟ وهل تأتي براهين الاستحالة في مورد تعدد العناوين؟

الثاني: هل الأحكام تتعلق بالعناوين المتعددة؟ أم لا؟ فهل يقتضي تعدد الحكم تعدد العنوان؟ أم لا؟

بدأ المصنف في البحث الأول بالتنافي ثم بحث الكبرى، وهنا عكس المطلب.
والحقّ البحث عن الكبرى أوّلاً. فهنا نقطتان:

النقطة الأولى: هذا البحث كبرويّ مرّ بنا في الكلام عن القضية الحقيقيّة،
وهو عن كيفية تعلق الأحكام بمعروضاتها. فهنا مباني ثلاثة:

١ - الأحكام تتعلق بمصبّ المصالح والمفاسد. فالمولى يرى مصلحة أو مفسدة
في الفعل، وعند ذلك تنقذح عنده الكراهة والمبغوضيّة أو الإرادة والمحبوبيّة.
فجعل الأحكام على مصبّ الملاك -وهو الأفعال-. فيكون متعلق الأحكام
الأفراد والمصاديق الخارجيّة؛ إذ الكراهة لم تتعلق بصورة شرب الخمر، والإرادة
لم تتعلق بصورة الصلاة. فليس مصبّ الملاك صورة الصلاة. وإلا لاكتفى
تصوّره.

ونوقش هذا الاتجاه بمناقشات كثيرة. فقالوا إنّ الخارج ظرف السقوط لا
العروض. وهذا المسلك يستلزم انقلاب الذهني إلى الخارجي؛ لأنّ الحكم إرادة
أو اعتبار وكلاهما أمران نفسانيّان. وتعلقه بالخارج يستلزم انقلابه. ويستلزم
أيضاً تحصيل الحاصل؛ لأنّ الصلاة إنّ لم تكن موجودة في الخارج لزم تعلق
الحكم بالمعدوم، وإنّ كانت في الخارج لزم تحصيل الحاصل.

٢ - الأحكام تتعلق بالصور بما هي صور. وهذا ما نُسب إلى السيد الخميني
في تهذيب الأصول. ووجه أنّ الحكم من مقولة الاعتبار، وهو أمر ذهنيّ،
فيتعلق بالأمر الذهني.

واستُشكل بأنّ الصور بما هي صور ليست مصبّاً للملاك. وإلا لتحقق الامتثال بتصوّر الفعل.

٣- الأحكام تتعلق بالطبائع بما هي فانية في الخارج ومرآة للخارج. وقد ذكرنا أنّ الصورة لها لحاظين: لحاظ موضوعي بما هي صورة ولحاظ مرآتي. وبتعبير المصنف: تارة نلاحظ الصورة بالحمل الشائع والنظر الدقيق وأخرى بالحمل الأوّلي والنظر الساذج والتصوّري.

فإذا لاحظنا الصورة بالحمل الشائع في واقع تقررها فليست عين الخارج، بل هي صورة طاردة للنفس وتُقرّ النفس، وليس لها أثر الخارج كالإحراق للنار. فهي من الموجودات الخارجيّة بهذا اللحاظ. وإذا لاحظنا الصورة بالحمل الأوّلي فيُرى أنّها عين الخارج ويشملها أحكام الخارج. ولذا يصح أن يُقال: «النار محرقة» مع أنّ الحكم والحمل من الأمور الذهنيّة. والحال أنّ صورة الإحراق غير صورة النار، وهي متباينة فلا وجه لحملها على بعضها. فالملاحظ الصورة بالنظر الأوّلي وبلحاظ كونها مرآة للخارج وفانية فيها. فتترتب عليها آثار الخارج.

ففي المقام: تثبت المصلحة والمفسدة لصورة الصلاة بما هي فانية في الخارج وعينه بالنظر الأوّلي.

وبناءً عليه يتنقح في المقام أنّ المولى إذا قال: «صلّ» وقال: «لا تغصب»، وقلنا بأنّ الأحكام تتعلق بالأفراد، أمكن وجود فرد واحد للمتعلقين، فلا تعدد في معروض الحكم ليندفع إشكال اجتماع الأمر والنهي. وإذا قلنا بتعلقها

بالطبائع فتعدد الأحكام يكشف عن تعدد العناوين. فيأتي دور البحث عن أن تعدد العناوين يدفع إشكال اجتماع الأمر والنهي؟ أم لا؟
إن قلت: بعد التسليم بأنّ الأحكام تتعلق بالصور بما هي مرآة للخارج، يطرأ كلّ حكم للخارج على الصور. فإذا استحال اجتماع الأمر والنهي في الخارج استحال اجتماعهما في الصور؛ لأنّ الصور مرآة للخارج، والمحكي بها واحد، والمعنوّن بها واحد. فيكون المعروض بالحمل الأوّل واحدًا وإن كانت الصور متعددة. فترجع المشكلة.

قوله: «انتزاع عناوين من موجود خارجيّ واحد»: بلحاظ الحثيات المتعددة للوجود الواحد تنتزع عناوين متعددة. ومن هنا وقعوا في مشكلة كيفية انتزاع حثيات متعددة من واجب الوجود. فكيف تأتي العناوين المتعددة مما لا تعدّد فيه من أيّ جهة بل هو تمام البساطة؟ وقد أُشير إلى هذا البحث في باب المشتقّ.

قوله: «بل كثيرًا ما يكون» إلى آخره: خصوصًا في العناوين الاعتباريّة؛ فإنّ العناوين الاعتباريّة ليست من قبيل الماهيات النوعيّة.

٢٧٠- اجتماع الأمر والنهي ٥

١٤٤٢/٥/٢٧ - الثلاثاء

كان الجواب على ذلك أنّ: ملاحظة العنوان في الذهن مرآة للخارج عند جعل الحكم عليه لا يعني أنّ الحكم يسري إلى الخارج حقيقةً، وإنّما يعني أنّ العنوان ملحوظ بما هو صلاة أو غضب، لا بما هو صورة ذهنية.

وهذا الوجه إذا تمّ إنّما يدفع التنافي بالتقريب الأول، أي بدعوى الاستبطان المذكور سابقاً؛ فإنّ الأمر بجامع الصلاة إذا كان يستبطن وجوباتٍ مشروطةً بعدد الحصص فكلّ وجوبٍ متعلّق بحصةٍ من حصص الصلاة بهذا العنوان، لا بما بها هي حصة من حصص الغضب، فلا تنافي بين الوجوبات المشروطة والنهي بعد افتراض تعدّد العنوان.

ولكنّ الوجه المذكور لا يدفع التنافي بالتقريب الثاني الذي أفاده المحقّق النائيني -وهو المنافاة بين النهي عن الحصة والترخيص في التطبيق-؛ لأنّ إطلاق الواجب لحالة غضبية الصلاة إذا كان يعني الترخيص في تطبيقه على المقيد بهذه الحالة فهو منافٍ لتحريم هذه الغصبيّة لا محالة.^١

تعرضنا لإشكال، وهو أنّ الصورة إذا كانت مرآة للخارج، ثبتت لها أحكام الخارج. والجواب عنه أنّ فرقاً بين المرآتية وبين السراية. فما ندعيه أنّ الحكم

^١ الحلقة الثالثة، ص ٢٩١

للصورة عند لحاظها حاكيةً عن المصاديق. ولا ندّعي أنّ الحكم -وهو اعتبار- يسري من متعلقه إلى الموجود الخارجي، وإلا عاد محذور عدم معقولية تعلّق الأحكام بالخارج، سواء بالتبع أم بالسراية. وسراية الاعتبار لا تُعقل من الذهن إلى الخارج، وإلا لانقلب الذهني إلى الخارجي أو الخارجي إلى الذهني. فالحكم متعلق بالعنوان بما هو ملحوظ باللحاظ المرآتي؛ لأنّ الذهن قد أُعطي القدرة على لحاظ الصورة تارة باللحاظ الموضوعي بقطع إشارتها إلى الخارج، وأخرى باللحاظ المرآتي.

فالشارع والمقنّن والحاكم جعل الحكم متعلقًا بالصورة عند حصول الإشارة الذهنية. فالأحكام تتعلق بالصور في ظرف إشارتها. ولا تتعلق بالخارج بنحو السراية. والمفروض أنّ الصور متعددة، صورة الصلاة المعروضة للأمر، وصورة الغضب المعروضة للنهي.

ففرق بين مرآتيّة وبين سراية الحكم العارض على الصورة. والعقل يقول: متى تعدد المعروض تعدد الحكم. فتتعدّد الأحكام بتعدد العناوين والصور التي معرض للحكم.

النقطة الثانية: ثبت أنّ لنا أمرًا متعلقًا بصورة، ولنا نهيًا متعلقًا بصورة. فإن قلنا أنّ المعنوّن واحد، فهل إطلاق الأمر بالصلاة لفرض الغضب يجتمع مع النهي الشموليّ عن الغضب الصلاحيّ؟ أفيمكن الحفاظ على إطلاق الأمر لحصة الغضب مع النهي عن الغضب بحيث يكون المعنوّن واحدًا عبر العنوانين؟

فالمعنون الواحد له عنوانان، فهل يدفع تعدد العنوان إشكال اجتماع الأمر والنهي؟ أم لا ينفع مجرد تعدد العنوان للدفع؟

وإن شئت قلت: المحذور في اجتماع الأمر والنهي أهو في المعنون؟ أم في العنوان؟ فعلى الثاني تنحل المشكلة. ولكن الأول لا ينفع فيه تعدد العنوان.

فلا بدّ من الرجوع إلى البراهين على استحالة اجتماع الأمر والنهي.

ولنا مسلكان تقدّما في بيان المحذور: مسلك المصنف في السراية والاستبطان، ومسلك النائبي المتقوم بفكرة لازم الإطلاق البدليّ، وهو الترخيص في مقام التطبيق.

وكما درسنا المطلبين السابقين على المسلكين ندرس هذا المطلب على المسلكين:

فعلى ما ذكره المصنف يندفع إشكال اجتماع الأمر والنهي بمجرد تعدّد العناوين، وإن كان المعنون الخارجيّ واحداً. فالمشكلة في العناوين لا في المعنون.

وعلى ما ذكره النائبي فما تزال مشكلة اجتماع الأمر والنهي وإن تعدّدت العناوين.

فهنا دعويان:

أمّا الدعوى الأولى فبما أنّ المصنف يقول أنّ وجوب طبعي الصلاة يستبطن سراية الحب والإرادة إلى الحصص. فالمولى يحبّ حصص الصلاة. ومنها الصلاة الغصبيّة. فالمولى يحبّ ذلك. ومبغوضيّة الغصب تقتضي أنّ المولى

يكره الغضب الصلّاتيّ. فقد يقول قائل: صارت الصلاة الغصبيّة حصة واحدة ومصبّا للمحبوبيّة المشروطة وللمبغوضيّة المطلقة. ويستحيل اجتماعهما كما ذكرتم في باب الإطلاق والتقييد-؛ إذ هناك تناف بين الحب المشروط بنحو الموجبة الجزئيّة وبين البغض المطلق بنحو السالبة الكلية.

ولكن المصنف يقول: الصلاة في الأرض المغصوبة متعلقة للحب والمصلحة بعنوان أنّها صلاة. فما تعلّقت به إرادة المولى وحبّه بمقتضى الإطلاق البدليّ أو الأحوالي لـ «صلّ» أنّ الصلاة في الأرض المغصوبة متعلقة للحب والإرادة بعنوان أنّها صلاة، لا بما هي غضب. ومصبب المبغوضيّة للغضب بما هو حصّة من الغضب ومندرج تحت عنوان الغضب، لما بعنوان الصلاة.

فالمصلحة والحب متعلقة بحصة من حصص الصلاة، والمبغوضيّة والمفسدة متعلقة بالحصة بما هي من حصص الغضب لا بما هي حصة من حصص الصلاة. فالأمر بالصلاة يستدعي الحب والإرادة لهذه الحصة من حيث إنّها صلاة. والمبغوضيّة للحصة من حيث إنّها غضب. فلا يتحد مصبب الحب والإرادة بمصبب المبغوضيّة والكراهة؛ فإنّ الحب يتعلق بالصلاة من حيث إنّها صلاة، والبغض يتعلق بها من حيث إنّها غضب. ومع تعدد الحيثية واختلاف العنوان يرتفع إشكال اجتماع الأمر والنهي.

وتعميق المطلب بما وراء عالم الألفاظ أن يُقال:

هناك عناوين ثلاثة: الطبيعة، والحصة، والوجود الخارجيّ. وبينها جهات اشتراك وافتراق؛

فتشترك الطبيعة مع الحصة في أنّ وعاءهما الذهن خلافاً للوجود الخارجي الذي ظرف تحققه الخارج.

وتفترق الطبيعة عن الحصة في أنّ الطبيعة هي الصورة غير مقيدة، والحصة هي الطبيعة والصورة إذا قُيدت. فالحصة أمر ذهني كليّ مع تقيده.

وأما المصداق الخارجي فليس أمراً ذهنياً، بل ظرفه الخارج كما قلنا.

فمن أراد الطبيعة أراد الحصة، ومن أحبّها أحبّ حصصها. فتسري المبادئ في الوجوب التخييري من الطبيعة إلى الحصص؛ لأنّ الإرادة والحبّ للنفس.

وأما الخارج فمصداق ما تعلّق به الحبّ، وليس هو ما تعلّق به الحبّ. فعندما نقول بالسراية نلحظ الحصص لا الوجودات الخارجية.

ومقتضى ذلك أنّ لنا حصتين في المقام: حصة هي الكليّ المقيّد، فيحبّ المولى كليّ الصلاة المقيّد بكونه غصباً، مشروطاً بترك ما عداها. وما هو

معروض الكراهة الغصب الصلّاتيّ. ومن الواضح أنّ الكليّ المقيّد الأوّل غير الكليّ المقيّد الثاني. فالحصة الحاصلة من الكليّ والتقيّد في الأوّل غير الحصة

في الثاني. فمتعلق الحب غير متعلق الغصب.

فالحاصل أنّ الأمر بالصلاة ينحل إلى حب وإرادة للحصص، بمقتضى الإطلاق البدليّ،

والحصة هي الكليّ مع التقيّد. والقيد خارج.

فمتعلق الحب والإرادة كليّ الصلاة مع التقيّد. والقيد خارج.

وأما النهي عن الغضب فيما أن إطلاقه شمولي فلا كلام فيه عن الحصص، بل المبعوض هو المبعوض الصلاتي بجميع أفراده بما لها من القيد والتقيّد. فالغضب المأخوذ في الأمر يختلف عن الغضب المأخوذ في النهي؛ لأنّه خارج في الأمر عن مصب المحبوبة وداخل في مصب المبعوضة. والصلاة مصب للمحوبة. والإطلاق الشمولي لا يقتضي المبعوضة الضمنية للصلاة التي في مركّب "المبعوض الصلاتي".

أما على مسلك النائي فمقتضى الإطلاق البدليّ الترخيص في مقام التطبيق في الخارج. فيقال: الأمر بالصلاة يقتضي الترخيص في تطبيق طبيعي الصلاة على جميع مصاديقه الخارجيّة. والمفروض أنّ المعنوّن الخارجي واحد. فالمكلف مرخّص في تطبيق الأمر بالصلاة على الصلاة الخارجيّة الغصبيّة. فما هو متعلق النهي الشموليّ - وهو الغضب الشامل لجميع أفراد - مصبّ للنهي ومصبّ للتخصيص في التطبيق. فكيف يقول المولى: أنّهاك عن الغضب الصلاتيّ ثم يقول: أنت مرخّص في إيجاد الصلاة الغصبيّة؟ والحال أنّ المعنوّن واحد. فيرجع المحذور. والملحوظ عند النائي عالم الامتثال والتطبيق.

وبعبارة أخرى: نستطيع دفع المشكلة بناء على نظر المصنف لأنّ الحب والمصلحة تعلقت بهذا من حيث إنّّه صلاة، والمبعوضة تعلقت من حيث إنّّه غضب. فالحيثيتان حلّتا المشكلة. والميرزا النائي يرى الترخيص ليس حيثيّا لكن مطلقاً. فكيف يجتمع الترخيص المطلق مع المنع عن الغضب ولو من حيث إنّّه غضب؟

تعليق: ما ذكره المصنف بعد تحليله يرد عليه إشكال، وهو أننا نسلّم بوجود الفرق بين الحصص وبين الوجود الخارجي والمصاديق. ولكنّا بالرجوع إلى نكتة السراية الوجدانية رأينا حبّ الشيء حبّاً لمصاديقه. وإلا فما النكتة في حبّ الحصص؟

لاحظ البحوث والمباحث وتقاريرات حسن عبد الساتر؛ فإنّه ذكر في الأخير حلاً للتنافي بناءً على مسلك النائي^١.

^١ البحوث، ج٣، ص٣٨

المباحث، ج٣، ص٣٧٥

بحوث حسن عبد الساتر، ج٦، ص٣٥٠

٢٧١- اجتماع الأمر والنهي ٦

١٤٤٢/٥/٢٩ - الأربعاء

الخصوصية الثالثة: أن نسلم بأن الخصوصيتين السابقتين غير نافعتين لدفع التنافي، وأن الصلاة في المكان المغصوب لا يمكن أن يجتمع عليها أمر ونهي [٢٩٢] بعنوانين، ولكننا نفترض أنها متعلقة للأمر والنهي مع عدم تعاصرها في الفعلية زمانًا، فيبحث عما إذا كان هذا نافعا في دفع التنافي، أو لا.

ومثاله المقصود حالة طرء الاضطرار بسوء الاختيار.

وتوضيحه أن الإنسان تارة يدخل إلى الأرض المغصوبة بدون اختياره، وأخرى يدخلها بسوء اختياره، وفي كلتا الحالتين يصبح بعد الدخول مضطرا إلى التصرف في المغصوب بالمقدار الذي يتضمنه الخروج، غير أن هذا المقدار يكون مضطرا إليه لا بسوء الاختيار في الحالة الأولى، ومضطرا إليه بسوء الاختيار في الحالة الثانية.

ويترتب على ذلك أن هذا المقدار في الحالة الأولى يكون مرخصا فيه من قبل الشارع، خلافا للحالة الثانية؛ لأن الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي المسؤولية والإدانة - كما تقدم-، ولكن النهي ساقط على القول المتقدم بأن الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقابا، وينافيه خطابا.

وعليه فلو كان وقت الصلاة ضيقا وكان بإمكان المكلف أن يصلي حال الخروج بدون أن تطول بذلك مدة الخروج فصلى بنفس خروجه، فهذه صلاة

في المكان المغصوب، ولا شك في وجوبها في الحالة الأولى؛ لأنّ الخروج باعتباره مضطرّاً إليه لا بسوء الاختيار غير منهيّ عنه منذ البدء.

وأما في الحالة الثانية فقد يقال بأنّها منهيّ عنها ومأمور بها، غير أنّ النهي والأمر غير متعاصرين زماناً. ومن هنا جاز ثبوتهما معاً؛ وذلك لأنّ النهي سقط خطاباً بالاضطرار الحاصل بسوء الاختيار وإن لم يسقط عقاباً وإدانةً، والأمر توجّه إلى الصلاة حال الخروج بعد سقوط النهي، فلم يجتمعا في زمانٍ واحد. [٢٩٣]

ولكنّ التحقيق أنّ ذلك لا يدفع التنافي بين الأمر والنهي؛ لأنّ سقوط النهي لو كان لنسخ وتبدّل في تقدير الملاكات لأمكن أن يطرأ الأمر بعد ذلك. وأما إذا كان بسبب الاضطرار بسوء الاختيار الذي هو نحو من العصيان، فهذا إنّما يقتضي سقوط الخطاب؛ لا المبادئ. فالتنافي بلحاظ المبادئ ثابت على كلّ حال.

هذا إذا أخذنا بالقول السابق الذي يقول بأنّ الاضطرار بسوء الاختيار ينافي الاختيار خطاباً. وإذا أنكرنا هذه المنافاة فالأمر أوضح.

وقد واجه الأصوليون هنا مشكلة اجتماع الأمر والنهي من ناحيةٍ أخرى في المقام، وحاصلها: أنّه قد افترض كون الخروج مقدّمةً للتخلّص الواجب من الغضب، ومقدّمة الواجب واجبة، فيكون الخروج واجباً فعلاً مع كونه منهيّاً عنه بالنهي السابق الذي لا يزال فعليّاً بخطابه وروحه معاً، أو بروحه وملاكه

فقط على الأقل. فهل يلتزم بأن الخروج ليس مقدمةً للواجب؟ أو بتخصيصٍ في دليل حرمة التصرف في المغصوب على نحوٍ ينفي وجود نهي من أول الأمر عن هذه الحصة من التصرف؟ أو بانحرام في قاعدة وجوب المقدمة؟ وجوه، بل أقوال.^١

الخصوصية الثالثة: اختلاف الخطابين في الفعلية

هذه الخصوصية لا تتعلق بنسبة متعلق الأمر والنهي، خلافاً للخصوصيتين الأولى والثانية؛ حيث بحثنا فيهما عن نسبة متعلق الأمر والنهي: أهو الإطلاق والتقييد؟ أم العموم والخصوص من وجه؟ وهل هذا الاختلاف يكفي لدفع الغائلة؟ أمّا في هذه الخصوصية فسلمنا أنّ الاختلاف بنحو الإطلاق والتقييد أو العموم والخصوص من وجه لا يدفع غائلة استحالة اجتماع الأمر والنهي. ولكنّا نبحت في خصوصية أخرى، وهي اجتماع فعلية الأمر مع فعلية النهي في زمان واحد. فإنّ اجتمعتا في زمان واحد لقليل بالاستحالة، وإنّ اختلفتا زماناً فلا استحالة.

فنبحت في هذه الخصوصية أنّ عدم اجتماع الفعليتين أهو كاف لدفع غائلة اجتماع الأمر والنهي؟ أم لا؟

^١ الحلقة الثالثة، ص ٢٩١-٢٩٣

والمثال المعروف لهذه الخصوصية هو مثال الصلاة في الأرض المغصوبة. فالكون في الأرض المغصوبة له صورتان:

الصورة الأولى: كون الدخول في الأرض المغصوبة اضطرارًا، كأن يُلقيه الظالم في الأرض المغصوبة، أو يدخل غفلةً وسهواً.

الصورة الثانية: كون الدخول في الأرض المغصوبة بسوء اختياره. والكلام في كلتا صورتين:

إذا أراد الخروج من الأرض المغصوبة ليصلي، فهو مضطرّ إلى هذا المقدار من التصرف الغصبي، ولكن إذا كان الوقت ضيقًا، أيسطيع أن يصلي وهو في حال الخروج؟ على فرض أن الصلاة لا تقتضي مكثًا زائدًا في الأرض المغصوبة، كأن كانت وظيفته الصلاة على الدابة التي يخرج بها. أفصح هذه الصلاة؟ أم لا؟

قد يُقال: هنا خطابان: «صلّ» و «لا تغصب». ومقتضى الأمر بالصلاة بنحو الإطلاق البدليّ شموله للصلاة في حال التصرف الخروجي. ومقتضى النهي عن الغصب بنحو الإطلاق الشموليّ النهي عن كلّ تصرف حتى هذا التصرف الصلاة. فلا بد من علاج المطلب في كلتا الحالتين:

أمّا في الحالة الأولى فالمشهور على أنّه لا يوجد في البين إلا حكم فعليّ واحد، وهو الأمر بالصلاة، وأمّا النهي عن الغصب فهو ساقط عن هذه الحصة؛ لأنّ الاضطرار حد التكليف. ودليل الاضطرار حاكم على الأدلة الأولى. فلا

فعليّة للنهي للحصة الغصبية المنهي عنها. فلا شيء يوجب تقيّد الأمر، ولا معنى لدعوى استحالة اجتماع الأمر والنهي؛ لأنّ النهي ليس بفعليّ. نعم. لا بد من ألا تستلزم صلاته مكثًا زائدًا على الخروج، وإلا لشمّلها دليل «لا تغصب» ورجعت المشكلة. ولذا فرضنا كون وظيفته الصلاة على الدابة مثلاً بلا فرق بين أن يصلي في الأرض المغصوبة وبين أن يصلي خارجها. وإنّ استلزمت الصلاة مكثًا زائدًا لكانت صلاته باطلة.

وأما في الحالة الثانية فهو على كل حال مضطرّ إلى الغصب الخروجي، والوقت ضيق بحيث لا يستطيع أن يصلي صلاة المختار. أفتصح الصلاة؟ قد يُقال: تصح؛ لأنّ دليل «لا تغصب» له حصص، أولاها الدخولية، وهي مشمولة للنهي. وثانيها البقائية، وهي مشمولة أيضًا. وثالثها خروجيّة، وهي غير مشمولة؛ لأنّه مضطرّ للخروج، والاضطرار حدّ التكليف وإن كان بسوء الاختيار. فيسقط الفعلية على كلّ حال. فلا فعليّة للنهي عن الغصب، ولا خطاب في البين إلا خطاب واحد وهو الصلاة. فالصلاة صحيحة.

ولكنّ المصنف لما كان لا يرى منافاةً بين الاضطرار بسوء الاختيار وبين الاختيار خطابًا ولا عقابًا، بل يرى فرقًا بين الفعلية وبين الفاعلية، وأنّ الساقط هو الفاعلية، لم تنحلّ المشكلة عنده، وكان هذا المثال عنده مثلاً لفعليتين مجتمعتين، لا لفعلية واحدة في زمان واحد.

أما على مسلك المشهور فنقول: الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقابًا وينافيه خطابًا. فنسلم سقوط الفعلية، ولكن المبادئ ما زالت باقية.

ولولا المبعوضة لا عقوبة. فيرجع الإشكال في استحالة اجتماع الأمر والنهي؛ لأنّ الإشكال بلحاظ عالم المبادئ. فمجرد سقوط الفعلية لا يرفع المحذور. وقد يُقال بارتفاع المشكلة على مبنى النائي؛ إذ لا منافاة مع عدم وجود النهي الفعليّ. ولكن الصحيح أنّه يقول: كيف يرخص الشارع في التطبيق بإيجاد الصلاة في الأرض المغصوبة ثم يعاقب عليها؟ فمقتضى الترخيص أنّه لا عقوبة. والعقل لا يرتضي الترخيص مع العقوبة. وإن سقطت فعلية الأمر. ولكن المصنف لم يدخل في هذا البحث.

فلاضطرار بسوء الاختيار لا يوجب سقوط الإدانة والتنجز. نعم. إنّ فرضنا أنّه دخل ومكث غصبًا، ثم تاب وأراد الخروج فلا إدانة، من باب حكومة دليل نفي الاضطرار.

وذهب بعضهم إلى أنّ النهي عن التصرف الخروجي كان ثابتًا قبل أن يدخل. فلا مجال للبحث عن سقوط النهي عن الغصب بعد الدخول واضطراره إلى الخروج؛ إذ الساقط لا يعود. وذهب بعض آخر إلى أنّ حصص النهي طولية، وليس النهي عن الخروج ثابتًا قبل الدخول بل بعد التوسط. فهو حين يريد الخروج يسقط عن النهي؛ لأنّه خروج اضطراريّ.

اجتماع الأمر المقدمي والنهي النفسي

قالوا بوجوب الخروج من الأرض المغصوبة من باب كونه مقدمة للواجب وهو التخلص من الغصب. أفيمكن أن يكون الخروج منهياً عنه؟ وهذه المشكلة ناشئة من الالتزام بثلاثة قضايا:

الأول أنّ الخروج مقدمة واجب،

الثاني أنّ مقدمة الواجب واجبة،

الثالث أنّ النهي يشمل هذا التصرف المقدمي الخروجي.

فالمحقق الأصفهايني حل المشكلة بإنكار القضية الأولى، والمصنّف سلّم

بالمقدميّة ولكنه أنكر كبرى وجوب مقدمة الواجب ولو لنكتة في المقام، وثالث

سلّم بالمقدمية وبوجوب مقدمة الواجب، ولكنه رفع اليد عن إطلاق دليل

«لا تغصب» للحصة المقدميّة. فوجدت اتجاهات ثلاثة.

فالمشكلة هنا ليست في الخروج الصلاحيّ، بل في نفس الخروج.

٢٧٢- اجتماع الأمر والنهي ٧

١٤٤٢/٥/٣٠ - الخميس

أمّا الوجه الأول فحاصله: أنّ الخروج والبقاء متضادّان، والواجب هو ترك البقاء، وفعل أحد الضدّين ليس مقدّمةً لترك ضده، كما تقدّم في الحلقة السابقة.

وهذا الوجه - حتّى إذا تمّ - لا يحلّ المشكلة على العموم؛ لأنّ هذه المشكلة لا نواجهها في هذا المثال فقط، بل في حالاتٍ أخرى لا يمكن إنكار المقدّمة [٢٩٤] فيها، من قبيل مَنْ سبّب بسوء اختياره إلى الوقوع في مرضٍ مُهلكٍ ينحصر علاجه بشرب الشراب المحرّم؛ فإنّ مقدّمة الشرب في هذه الحالة واضحة.

وأمّا الوجه الثاني فلا يمكن الأخذ به إلّا مع قيام برهانٍ على التخصيص المذكور بتعذر أيّ حلٍّ آخر للمشكلة.

وأمّا الوجه الثالث فهو المتعيّن، وذلك بأن يقال: إنّ المقدمة من ناحية انقسامها إلى فردٍ مباح وفردٍ محرّم على أقسام:

أحدها: أن تكون منقسمةً إلى فردين من هذا القبيل فعلاً، وفي هذه الحالة يتّجه الوجوب الغيري نحو غير المحرّم خاصّة؛ لأنّ الملازمة التي يدركها العقل لا تقتضي أكثر من ذلك.

ثانيها: أن تكون منحصرةً أساسًا - وبدون دخل للمكلف في ذلك - في الفرد المحترَّم، وفي هذه الحالة يتَّجه الوجوب الغيري نحو الفرد المحترَّم إذا كان الوجوب النفسي أهمَّ من حرمة، وتسقط الحرمة حينئذٍ.

ثالثها: أن تكون منقسمةً أساسًا إلى فردٍ مباحٍ وفردٍ محترَّم، غير أنَّ المكلف عَجَزَ نفسه بسوء اختياره عن الفرد المباح.^١

ذكرنا أنَّ الأصوليين واجهوا مشكلة أخرى في اجتماع الأمر والنهي، وهي في مورد كون الحرام مقدّمة لواجب. أيمن اجتماع الوجوب الغيري مع الحرمة النفسية في هذه المقدمة؟ قد يُقال: حيث إنّ هذه المقدمة معروضة للوجوب الغيري فهي محبوبة وبلحاظ الحرمة النفسية هي مبغوضة، فتجتمع المحبوبة والمبغوضة على المقدمة. والكل سلّم بالمشكلة وإنما اختلفوا في نحو حلّها. وطُبّق هذا البحث الكبرويّ في مسألة الأرض المغصوبة. فالشخص إذا أراد أن يخرج من الأرض المغصوبة كان خروجه مقدمة لواجب، وهو التخلص من الغصب. ومقدمة الواجب واجبة، والمفروض أنَّ إطلاق دليل «لا تغصب» يشمل جميع حصص الغصب. فيلزم أن يكون هذا التصرف الخروجيّ منهيًا عنه بالحرمة النفسيّة، وواجبًا بالوجوب الغيريّ.

وقلنا إنّ ههنا ثلاثة اتجاهات:

^١ الحلقة الثالثة، ص ٢٩٣-٢٩٤

الاتجاه الأول: ما أفاده المحقق الأصفهاني من أنّ لا نسلم كون الخروج مقدمة للواجب. وتوضيحه بنقاط ثلاث:

١ - تحديد الواجب: الواجب ترك البقاء في الأرض المغصوبة؛ حيث يخاطبه الشارع بوجوب ترك البقاء. والمحرم واقع التصرف البقائي الذي حصل بدون الإذن. ولا موضوعيّة لعنوان الغصب.

٢ - النسبة بين البقاء وبين الخروج: من الواضح أنّ النسبة بينهما نسبة التضاد؛ لأنّهما أمران وجوديّان يستحيل اجتماعهما في آن واحد ويستحيل ارتفاعهما. ولهذا استحال على المكلف أن يخرج وأن يبقى.

٣ - إذا كان الخروج ضدّاً للبقاء استحال مقدميّة الخروج لترك البقاء الواجب. ومقدمية أحد الضدين لعدم الضد الآخر مستحيلة. فكيف يمكن الالتزام بأنّ أحد الضدين مقدمة لترك الضد الآخر؟

والوجه في هذه الكبرى أنّ المثدّميّة المذكورة تستلزم إشكال الدور. وقد تعرّض المصنف له في الحلقة الثانية.^١ بيان الدور:

١ - الخروج والبقاء متضادّان. فمقتضى قولكم: «أحد الضدين علة لترك الآخر» تشكّل قضيتين: «الخروج علة لترك البقاء» و «البقاء علة لترك الخروج».

^١ الحلقة الثانية، ص ٢٣٧

٢- هناك ملازمة بين وجود العلة وبين وجود المعلول. فالمعلول يتوقّف على وجود العلة. ولازم هذه القضية أنّ عدم العلة علّة لعدم المعلول. فلنا قضيتان أخريان: «ترك الخروج علة للبقاء» و «ترك البقاء علة للخروج». والحاصل من القضيتين: «الخروج علة لترك البقاء» و «ترك البقاء علة للخروج». وهذا دور.

فلا يصح ما ذكرتم من أنّ الخروج مقدمة لترك البقاء. المناقشة الأولى للاتجاه الأوّل: أفاد المصنف ضمناً أنّ هذا الوجه غير تامّ. وفصّل بيانه في التقارير فقال إنّنا تارة نلاحظ الخروج والبقاء في زمان واحد، وأخرى في زمانين. فعلى الأوّل يكونان متضادين ويستحيل اجتماعهما. فيصح كلام الأصفهانيّ.

ولكنّ المدّعى ليس الأوّل، بل الملحوظ عندهم هو تعدد الزمان؛ إذ مرادهم أنّ الخروج في الآن الأوّل إذا نسبناه إلى البقاء في الآن الثاني كان مقدمة له. فالزمان ليس واحداً. والواجب هو التخلص البقائيّ في الآن الآتي بعد الآن الفعليّ.

ولذا قد يتحقق الخروج الآن ويتحقق منه بقاء في الآن الثالث بأنّ يدخل مرّة أخرى.

المناقشة الثانية للاتجاه الأوّل: سلمنا معكم أنّ الملحوظ وحدة الزمان، ولكنّ ما ذكرتم غير تامّ؛ لأنّ بحث الأعلام في هذه المسألة بحث كبرويّ لا يختصّ بهذا المثال. ويمكن أن يغيّر، بأنّ يُقال مثلاً: وجب على المكلف حفظ نفسه،

فإن صار أكل الميتة بسوء اختياره مقدمة لحفظ النفس، لم يكونا من قبيل الضدين حتى يلزم مقدمة عدم أحد الضدين للضد الآخر. فلا يرد الإشكال المذكور. وأكثر الأمثلة هكذا. فلا بد من علاج المطلب كبروياً. وإنما قلنا «بسوء اختياره» لأنّ محلّ البحث ما إذا كان أكل الميتة حراماً. وأمّا الاضطرار إلى أكله بدون سوء اختياره فلا يجعل الأكل حراماً ليكون صغرى محلّ البحث.

الاتجاه الثاني: نسلم بالمقدمية، فالخروج مقدمة الواجب، والواجب ليس عديمًا يُقال: كيف يكون الخروج مقدمة لعدم أحد الضدين. بل الواجب التخلّص من الغضب. فلا يرد كلام المحقق الأصفهانيّ. ولكنّا نقول: ما دل على حرمة الغضب لا يشمل بإطلاقه الخروج الغصبيّ الذي هو مقدمة واجب؛ لأنّ كلّ دليل محتفّ بمرتكزات عقلية، والمفروض أنّ العقل يقرّر استحالة اجتماع الأمر والنهي، ولو بلحاظ المبادئ والملاكات.

واحتفاف دليل «لا تغضب» بهذا الحكم العقلي يقتضي عدم شموله لما يلزم منه اجتماع الأمر والنهي. وهذه مسألة سيالة، ولو كان بسوء اختياره.

المناقشة للاتجاه الثاني: هذا تسليم بالمشكلة؛ لأنّكم سلّمتم بأنّ هذا مقدمة واجب، وسلّمتم بكبرى وجوب مقدمة الواجب حتى في مسألتنا، فيتعيّن أنّ نخصّص دليل «لا تغضب» بالقرينة العقلية. وأمّا إن وُجد علاج يمكن الفرار به عن اجتماع الأمر والنهي فلا وجه للتسليم بالمشكلة.

الاتجاه الثالث: نسلم بالصغرى -وهي كون شرب الخمر مقدمة لحفظ النفس، وكون التصرف في ملك الغير مقدمة لإنقاذ الغريق- ولكن كبرى وجوب مقدمة الواجب لا تشمل موردنا.

وتوضيح هذا الاتجاه ببيان نقطة مرتبطة ببحث مقدمة الواجب، لم تُذكر في ذاك البحث:

مقدمة الواجب من جهة كونها مباحة أو محرمة على أقسام ثلاثة:

١- الواجب يمكن الوصول إليه عبر مقدمتين، إحداهما مباحة، والأخرى محرمة، وكلتاهما في عرض واحد وموجودتان في زمان واحد. كما إذا وجب على المكلف حفظ نفسه، وكان حفظ النفس متوقعًا على شرب الماء، وكان له ماء طاهر وماء نجس. وكذا إن وجب عليه إنقاذ الغريق، وكان للإنقاذ طريق يستلزم الغصب وطريق لا يستلزمه. فتثبت المقدمية بحكم العقل للفرد المباح.

٢- المقدمة منحصرة في المحرم، من دون سوء اختياره. كما إذا لم يكن للإنقاذ طريق غير التصرف في مال الغير. فيدخل في بحث التزاحم؛ لأنّ له واجبًا هو الإنقاذ، وله حرامًا وهو الغصب، ولا يمكن الجمع بينهما. فإن كان الواجب ذي المقدمة أهم من الحرام لم تكن للحرام فعلية. وإن كان الحرام أهم فتكون الحرة فعلية، ولا وجوب فعليّ لنبحث عن مقدمة الواجب. نعم. إن لم يمثل الحرام وجب الإتيان بالواجب.

٣- هناك فردان: فرد مباح وفرد محرّم، وبكليهما تتحقق المقدمة. ولكن المكلف بسوء اختياره أعدم المباح فاضطرّ إلى المحرّم.

ولهذا فرضان: أوّلهما أن يكون بينهما عرضيين، كما إذا كان له ماء ان طاهر ونجس، فأراق الماء الطاهر بسوء اختياره. فهل يتجه الوجوب الغيري إلى الفرد المحرّم بعد أن لم يتجّه؟ إن قلنا بعدم انبساط الوجوب الغيريّ لم تكن المقدمة واجبة. فهل يُصبح الفرد الذي لم يكن متعلّقًا للوجوب الغيريّ بعد إعدام الآخر متعلّقًا للوجوب الغيريّ؟ إن قلتم بعدم التعلّق فكيف يكون إنقاذ النفس واجبًا؟ مع أنّ مقدمته غير واجبة. وإن قلتم بالتعلّق فهل يمكن تعلّق الوجوب الغيري به بيد المكلف؟

وثانيهما ما إذا كان بينهما طوليّة. ومثاله مقامنا؛ فإنّ لنا واجبًا -وهو التخلّص من الغصب-. وإحدى مقدمتيه ألا يدخل أصلاً. والمقدمة الأخرى الخروج. فكان يجب على المكلف أن يترك البقاء، وعدم البقاء يتحقق إمّا بعدم الدخول وإمّا بالخروج. والمكلف بسوء اختياره أعدم المقدمة الأولى، فاضطر إلى المقدمة الثانية. فالوجوب الغيري يتوجه أولاً إلى الفرد المباح، وهو أعدمه فاضطر إلى الخرج بالفرد المحرّم. فهل يتعلق به الوجوب الغيريّ؟

فلنا خطابات ثلاثة: وجوب ذي المقدمة، وحرمة المقدمة، ووجوب مقدمة الواجب. فما هو الذي يبقى منها؟ يقول المصنف: تسقط كلّ هذه الخطابات: الوجوب النفسي، والحرمة النفسيّة، والوجوب الغيريّ. ولكن روحها موجودة. يأتي بيانه.

وفي هذه الحالة يدرك العقل أنّ الانحصار في الفرد المحرّم غير مسوّغ لتوجّه الوجوب الغيري نحوه ما دام بسوء الاختيار، فالفرد المحرّم يظلّ على ما هو عليه من الحرمة، ويكون تعجيز المكلف نفسه عن الفرد المباح من المقدمة مع بقاء الفرد المحرّم على حرمة تعجيزاً له شرعاً عن الإتيان بذي المقدمة؛ لأنّ المنع شرعاً عن مقدمة الواجب تعجيز شرعيّ عن الواجب. ولما كان هذا التعجيز حاصلًا بسوء اختيار المكلف فيسقط الخطاب المتكفّل للأمر بذي المقدمة على القول المشهور، دون العقاب والإدانة.

غير أنّ العقل يحكم بلزوم تحصيل ذي المقدمة ولو بارتكاب المقدّمة المحرّمة؛ لأنّ ذلك أهون الأمرين، وهذا يؤدّي إلى اضطراره إلى ارتكاب الفرد [٢٩٥] المحرّم من المقدمة، غير أنّه لما كان منشأ هذا الاضطرار أساساً سوء الاختيار فيسقط الخطاب على القول المشهور دون العقاب، وينتج عن ذلك أنّ الخطابات كلّها ساقطة فعلاً، وأنّ روحها بما تستتبعه من إدانة ومسؤولية ثابت. وفي كلّ حالةٍ ثبت فيها امتناع اجتماع الأمر والنهي لا يختلف الحال في ذلك بين الأمر والنهي النفسيين، أو الغيريين، أو الغيريين مع النفسيّ؛ لأنّ ملاك الامتناع مشترك، فكما لا يمكن أن يكون شيء واحد محبوباً ومبغوضاً لنفسه،

كذلك لا يمكن أن يكون محبوبًا لغيره ومبغوضًا لنفسه مثلاً؛ لأنّ الحبّ والبغض متنافيان بسائر أنحائهما.

ونحن وإن كنّا ذهبنا إلى إنكار الوجوب الغيري في مرحلة الجعل والحكم ولكنّا اعترفنا به في مرحلة المبادئ، وهذا كافٍ في تحقيق ملاك الامتناع؛ لأنّ نكتة الامتناع تنشأ من ناحية المبادئ وليست قائمةً بالوجود الجعلي للحكمين.

وأما ثمرة البحث في مسألة الاجتماع فهي أنّه على الامتناع يدخل الدليلان المتكفّلان للأمر والنهي في باب التعارض، ويقدم دليل النهي على دليل الأمر؛ لأنّ دليل النهي إطلاقه شمولي، ودليل الأمر إطلاقه بدلي، والإطلاق الشمولي أقوى.

وأما على القول بالجواز فلا تعارض بين الدليلين، وحينئذٍ فإن لم ينحصر امتثال الواجب بالفعل المشتمل على الحرام وكانت للمكلف مندوحة في مقام الامتثال فلا تراحم أيضاً، وإلا وقع التراحم بين الواجب والحرام.^١

كان الكلام فيما إذا كان لنا فرد مباح وفرد محرّم، وأعدم المكلف الفرد المباح، فانحصر فرد المقدمة بالمقدمة المحرّمة بسوء اختياره. فما الحكم في هذه الصورة؟ بيان الحكم يمرّ بنقاط أربعة:

^١ الحلقة الثالثة، ص ٢٩٤-٢٩٥

النقطة الأولى: ذو المقدمة هو التخلص من الغضب. والمقدمة هي الخروج. وللخروج حيثتان: حيثية المقدمة، وحيثية الغضب. فهنا خطابات ثلاثة: الوجوب النفسي ذي المقدمة، والوجوب الغيري للخروج، والحرمة النفسية للخروج. أفتثبت هذه الخطابات الثلاثة؟

النقطة الثانية: مقامنا من قبيل الصورة الثالثة من المقدمة، وحكمها حكم الصورة الأولى؛ لأنّ هناك مقدمة محرمة وهناك مقدمة مباحة. والشارع أو العقل يقرّر أنّ غاية ما يقتضيه التوقف هو الإتيان بالواجب عبر المقدمة المباحة. وأمّا إنّ كانت هناك مقدمة محرّمة والمفروض أنّ هناك مقدمة مباحة فلا العقل يقول بأنّ هذه المقدمة واجبة ولا الشارع؛ لوجود المندوحة. فإنّ سألت العقل أو العقلاء أيّ الحصتين تجب؟ الحصة المباحة؟ أم المحرّمة؟ لقال بعدم وجوب المحرّمة.

وإذا أعدم المكلف الفرد المباح من المقدمة، لم ينقلب الشيء عما كان عليه. فالانحصار بسوء الاختيار لا يقتضي اتصاف الحصة المحرّمة بالوجوب الغيري. وبناءً على هذا فالخروج لا يكون معروضاً من أوّل الأمر للوجوب الغيري. نعم. مع عدم المندوحة يحصل تراحم كما ذكرنا. فأحد الخطابات الثلاثة قد ارتفع.

النقطة الثالثة: أيبقى الوجوب النفسي؟ يجب التخلص من الغضب. أفيجب التخلص من الغضب البقائيّ لذي المقدمة؟ أم لا؟ لا ثبوت للوجوب النفسي لذي المقدمة؛ لأنّ المكلف عجز نفسه عن الخروج، والمفروض أنّ الخروج

محرم، ومن عجز نفسه بالدخول في الأرض المغصوبة عن المقدمة، فقد عجز نفسه عن ذي المقدمة. فالمكلف بإعدامه للفرد المباح والدخول إلى الأرض المغصوبة عجز نفسه عن امتثال الوجوب النفسي لذي المقدمة؛ لأنه متوقف على المقدمة، والمقدمة المباحة قد أُعدمت، والأخرى محرمة. فهو بسوء اختياره أوقع نفسه في الاضطرار. والاضطرار بسوء الاختيار ينافي الاختيار خطابًا. فيسقط خطاب الوجوب النفسي عن ذي المقدمة -وهو التخلص من الغضب- أيضًا.

النقطة الرابعة: هل تبقى الحرمة النفسية للخروج؟ قد يُقال: تبقى؛ لأنّ ما زاحمه هو الوجوب الغيري. فكانت المشكلة أنّ هذا الخروج لا يتصف بالحرمة النفسية مع كونه معروضًا للوجوب الغيري. والمفروض أنّ الوجوب الغيري قد سقط، فلا مانع من إطلاق دليل «لا تغضب» لهذا الغضب الخروجي. ولكنّ الصحيح أنّ خطاب الحرمة النفسية ساقط أيضًا؛ لأنّ الذي يمنع من ثبوت الحرمة النفسية مبادئ الوجوب الغيري، لا جعله؛ إذ مصبّ التنافي ليس الجعل بل المبادئ. فنسأل: مبادئ الوجوب الغيري في الخروج موجودة؟ أم لا؟ فإنّ ثبت وجودها زاحمت الحرمة النفسية، واحتجنا إلى البحث عن المقدّم في التزامه.

فالعقل يقول: هناك إدانة وعقوبة على الغضب البقائي؛ إذ لا بدّ من التخلص من الغضب؛ لأنّ التخلص من الغضب وإن سقط خطابًا ولكنه بقي عقابًا.

فلا بد من التخلص من الغضب عقلاً. وحيث إنّ هذا يتوقف على الخروج، فلا بد من الخروج.

فإن قلت: الشارع يحرم الخروج الغصبي؟ قال العقل: ينبغي تمييز الأهم: أهو التخلص من الغضب البقائي؟ أم ترك الخروج؟ ومن الواضح أنّ الغضب البقائي أهم، وإدائه أشدّ من إدانة التصرف الخرجي. فهو أهون الضررين. والعقل يقول: ادفع الأشد بالأخف ضرراً.

ومتى اضطر المكلف إلى الخروج ولو بسوء اختياره سقط الخطاب بالحرمة النفسية أيضاً.

فالوجوب النفسي لذي المقدمة سقط خطاباً وبقي من حيث المبادئ. وإذا ثبت الوجوب النفسي ثبت الوجوب الغيري من حيث المبادئ. وهو أهم من ترك الحرام النفسي. فيسقط خطاب الحرام النفسي.

فمتى كان للواجب مقدمة محرمة ومقدمة مباحة، وانحصرت المقدمة في المحرمة بسوء اختيار المكلف، وفُرض كون وجوب ذي المقدمة أهم من الحرمة النفسية سقطت الخطابات الثلاث. نعم. إنّ لم يكن أهم بقيت الحرمة النفسية.

تنبيه: كان حث هذا التنبيه أن يُعرض في أول البحث. لا فرق في مسألة الامتنان بين كون الوجوب نفسياً وبين كونه غيريّاً، وكذا في النهي. فهنا صور أربعة:

١- الأمر والنهي نفسيان: كالصلاة في الأرض المغصوبة، فإذا صلى في الأرض المغصوبة قيل: هذا صلاة وهو غصب. وهو معروض للأمر النفسي والنهي النفسي.

٢- الأمر والنهي غيريان: كالسلوك في طريق الحجّ مقدّمة لإتلاف مال الغير. فسلوك الطريق بلحاظ إنّّه مقدمة للحج يكون واجباً غيريّاً، وبلحاظ إنّّه مقدمة للإتلاف يكون حراماً غيريّاً. فيكون معروضاً للوجوب الغيري والحرمة الغيريّة.

٣- الأمر نفسي والنهي غيري: كإنقاذ الغريق إذا كان مقدمة لتلف مال محترم. فالإنقاذ واجب نفساً، ومحرم غيراً؛ لأنّه مقدمة للتلف المحرم.

٤- الأمر غيري والنهي نفسي: كتوقف لزوم التخلص من الغصب على الخروج. فالخروج بلحاظ كونه غصباً مشمول للنهي النفسي، وبلحاظ كونه مقدمة للزوم التخلص يكون مقدمة واجب. فصار الخروج معروضاً للأمر الغيري والنهي النفسي.

والسؤال هنا أنّ بحث اجتماع الأمر والنهي أيتخصّ بالأمر والنهي النفسيين؟ أم يشمل الغيريّين؟

بما أنّ لنا نكات ثلاثة في امتناع اجتماع الأمر والنهي، وهي سيّالة تشمل الأمر والنهي الغيريّين، جاء بحث اجتماع الأمر والنهي في الغيريّين. فإنّ كان الشيء مقدّمة واجب، فمن أحب شيئاً أحبّ مقدّمته. فصارت المقدّمة منشأ للإرادة والحبّ.

وكذا بلحاظ الزاجرية والمحركة؛ فإنهما تثبتان في الوجوب والحرمة النفسيتين، وكذلك في الوجوب والحرمة الغيريين. فهو يحرك نحو المقدمة ويزجر عنها. فيحصل التنافي بلحاظ المحركة والزاجرية.

وكذا بلحاظ القصور في مقام الامتثال؛ فلا يمكن الجمع بين امتثال الواجب النفسي الذي يقتضي الإتيان بالمقدمة وبين امتثال الحرمة الغيرية المقتضية لعدم الإتيان بالمقدمة. فتقصر القدرة في مقام الامتثال بين الغيريين. ولذا صحَّ أن نبحت في مسألة الأرض المغصوبة عن اجتماع الوجوب الغيري والحرمة النفسية في الخروج.

الثمرة الأولى: تنقيح صغرى التزاحم والتعارض

لنا إطلاق بدليّ للأمر بالصلاة، ولنا إطلاق شموليّ للنهي عن الغصب. فتارة نبني على استحالة اجتماعهما، وأخرى على جوازه. ومعنى البناء على الاستحالة أنّ هناك تكاذباً وتنافياً بلحاظ مقام الجعل بين الإطلاق البدليّ للأمر وبين الإطلاق الشموليّ للنهي. ولا يمكن التصديق بكليهما؛ فإنّ الأوّل يقول المجعول هو الوجوب، والثاني يقول المجعول هو الحرمة. فيحصل تعارض بالعرض.

وإذا حصل التعارض يأتي بحث أعمال قواعد التعارض. فإن وُجد وجه يقتضي تقديم أحد الدليلين المتعارضين على الآخر بالقرينية أو الأظهرية عملنا به، وإلا رجعنا إلى باب المرجحات -بناء على شمول الترجيح لموارد العموم والخصوص من وجه أو المطلق-. وقد وقع الخلاف في اختصاص روايات

الترجيح بالمتباينين، فذهب جمع - كالسيد الخوئي - إلى شمول حالات العموم والخصوص، وذهب جمع إلى عدم الشمول - كالعراقي والصدر-، وذهب ثالث - كالنائني- إلى أنّ المرجّح الصدوري لا يشمل، بخلاف الجهتيّ والدلاليّ. وقد اشتهر بينهم أنّ الإطلاق الشموليّ مقدّم على الإطلاق البدليّ؛ لكونه أقوى. وخالف في ذلك الآخوند والسيد الخوئيّ فقالا بعدم الدليل على قوّته. وتعرضوا لذلك في بحث التعارض في تنبيهات الجمع العرفيّ. فما وجه القوّة؟ بحثه المصنف في التطبيق الرابع من تطبيقات الجمع العرفيّ.^١ سيأتي بيانه وبيان النكات والإشكالات. لاحظ المباحث.^٢

هذا كله بناء على الامتناع. وأمّا إنّ قلنا بعدم المانع من الالتزام بالإطلاق البدليّ والإطلاق الشموليّ فلا تكاذب بلحاظ مقام الجمع ولو للاختلاف بلحاظ عالم الحصص. فليست المسألة من اجتماع الأمر والنهي. فإنّ وجدت مندوحة عن المأمور به صار المورد من التزاحم بين الموسّع والمضيّق بلحاظ الأفراد الطوليّة. فإذا حصل أمر بالطبيعة ونهي عن الحصة مع وجود المندوحة جاء النزاع المذكور في الموسّع والمضيّق. غايته أنّ السعة والضيق تارة بلحاظ الزمان وأخرى بلحاظ الفرد.

^١ الحلقة الثالثة، ص ٥٥١

^٢ المباحث، ج ٣، ص ٤٣٦

وإن لم تكن مندوحة فقصرت القدرة عن الجمع بين الامتثالين. والمفروض
إمكان الترتب. فيقدم الأهم ملاكًا. فيكون النهي عن الغضب إذا كان أهم
فعليًا. وعلى تقدير عصيان الأهم يصبح المهم فعليًا.
ودخلوا هنا في صورة عدم إمكان الترتب. فنرجع إلى التعارض.
ووقع نزاع كبير في تصوير الترتب في مسألة التوسط في الأرض المغصوبة. فلهم
تصويرات وتحليلات في ذلك.
ولما ذكرنا هنا قد فرض المصنف في ثمة النزاع في الوجوب الغيري^١ كون
الواجب أهم.

قوله: «ويكون تعجيز المكلف نفسه»:
هذا شروع في سقوط الوجوب النفسي.

قوله: «من ناحية المبادئ»:
الحب والبغض، لا المصلحة والمفسدة - كما في التقريرات -. وإلا فالمصلحة
والمفسدة لا تسريان إلى المقدمة - كما قلنا سابقًا -.

قوله: «فلا تزاحم أيضًا»:
بناء على إنكار التزاحم بين الموسع والمضيّق.

^١ الحلقة الثالثة، ص ٢٧٤

وأما صحة امتثال الواجب بالفعل المشتمل على الحرام فترتبط بما ذكرنا من التعارض والتزاحم، بأن يقال: إنه إذا بُني على التعارض بين الدليلين وقُدِّم [٢٩٦] دليل النهي فلا يصحّ امتثال الواجب بالفعل المذكور، سواء كان واجباً توصلياً أو عبادياً؛ لأنّ مقتضى تقديم دليل النهي سقوط إطلاق الأمر وعدم شموله له، فلا يكون مصداقاً للواجب، وإجزاء غير الواجب عن الواجب على خلاف القاعدة - كما تقدم -.

وإذا بني على عدم التعارض فينبغي التفصيل بين أن يكون الواجب توصلياً أو عبادياً، فإن كان توصلياً صحّ وأجزأ، سواء وقع التزاحم لعدم وجود المندوحة، أو لا؛ لأنّه مصداق للواجب، والأمر ثابت به على وجه الترتب في حالة التزاحم، وعلى الإطلاق في حالة عدم التزاحم ووجود المندوحة. وإن كان عبادياً صحّ وأجزأ كذلك إذا كان مبنى عدم التعارض هو القول بالجواز بملاك تعدّد المعنون.

وأما إذا كان مبناه القول بالجواز بملاك الاكتفاء بتعدّد العنوان مع وحدة المعنون فقد يستشكل في الصحة والإجزاء؛ لأنّ المفروض حينئذٍ أنّ الوجود الخارجي واحد وإنّ حرام، ومع حرمة لا يمكن التقرب به نحو المولى، فتقع العبادة باطلّة لأجل عدم تأتّي قصد القرية، لا لمحذورٍ في إطلاق دليل الأمر.

وفي كلّ حالةٍ حكمنا فيها بعدم صحة العمل من أجل افتراض التعارض فلا يختلف الحال في ذلك بين الجاهل بالحرمة والعالم بها؛ لأنّ التعارض تابع للتنافي بين الوجوب والحرمة، وهذا التنافي قائم بين وجوديهما الواقعيّين بقطع النظر عن علم المكلف وجهله.

وفي كلّ حالةٍ حكمنا فيها بعدم صحة العمل من أجل كونه عبادةً وتعدّر قصد التقرب به فينبغي أن يخصّص البطلان بصورة تنجز الحرمة. وأمّا مع الجاهل بها وعدم تنجزها فالتقرب بالفعل ممكن فيقع عبادة، ولا موجب للبطلان حينئذٍ^١.

الثمرة الثانية: الإجزاء

إذا صلى المكلف في الأرض المغصوبة، أتقع الصلاة مصداقاً للمأمور به؟ هنا صور:

الصورة الأولى: نبي على الامتناع فنلتزم بالتعارض.

إذا قدمنا جانب الأمر على النهي في مقام التعارض كان معناه حفظ إطلاق الأمر بطبيعيّ الصلاة للمجمع؛ لأنّا سنحافظ على الإطلاق البدليّ ونرفع اليد عن إطلاق النهي. فإذا قدمنا جانب الأمر بالصلاة على النهي عن الغصب فبناء على ذلك لا إشكال في أنّ المأتي به مصداق للواجب.

^١ الحلقة الثالثة، ص ٢٩٥-٢٩٦

وإذا قدمنا جانب النهي على جانب الأمر لكون إطلاق النهي شموليًا فمعنى ذلك رفع اليد عن الإطلاق البدليّ للأمر بالصلاة في مورد المجمع. فنقيّد الأمر بالصلاة بكون الصلاة في غير الغصب. فما هو متعلق الأمر هو الصلاة في مورد غير الغصب. ومن الواضح حينئذٍ أنّ الصلاة في الأرض المغصوبة لا تكون مصداقًا لمتعلق الأمر.

ولا فرق في هذه النكته التي انطلقنا منها بناءً على هذا المسلك بين التعبدية وبين التوصليّة. فتارة يكون الأمر من موارد التعبدية - كما مثلنا-، وأخرى يكون من موارد التوصلية، كما إذا قال الشارع: «ادفن الميت» وقال: «لا تغصب». فإذا اختار المكلف الدفن في الأرض المغصوبة كان مقتضى التنافي بين إطلاق الأمر بالدفن البدليّ وبين إطلاق النهي عن الغصب الشموليّ، وتقديّم جانب النهي على الأمر، تقييد الأمر بالدفن بغير الغصب. فلا يكون الدفن في الأرض المغصوبة مصداقًا لمأمور به. فاستحالة اجتماع الأمر والنهي لا علاقة لها بالتعبدية والتوصليّة.

ولا فرق أيضًا بين وجود المندوحة وبين عدم وجودها؛ فإنّ اجتماع الأمر والنهي مستحيل على كلّ حال.

وقد تعرض المصنف لهذا في المباحث.^١

الصورة الثانية: نبي على الجواز، ويكون المورد توصليًا.

^١ المباحث، ج ٣، ص ٤٣٦

إذا قال المولى: «ادفن الميت» وقال: «لا تغصب» وبنينا على جواز اجتماع الأمر والنهي في المجمع، كان معنى الجواز الحفاظ على الإطلاق البدليّ للأمر والإطلاق الشموليّ للنهي. فإذا دفن فيما هو مصداق للغصب، أجزأ عن الواجب، بلا فرق بين فرض عدم المندوحة وفرض المندوحة؛

أمّا مع وجود المندوحة فلائّ المورد ليس من التعارض؛ لأنّا نقول بجواز الاجتماع، ولا من التزاحم؛ لعدم قصور القدرة عن الجمع بين الامتثالين، ولا تزاحم بين الإطلاقين مع وجود المندوحة. فيقال: عصى من حيث الغصب، وأطاع من حيث الإتيان بالواجب.

وأمّا مع المندوحة فلائّ المورد يدخل في مورد التزاحم، والشارع يرى أهميّة الدفن على عدم الغصب. فإعمالاً لباب التزاحم يكون الأهم ملائّكاً فعليّاً، وفعليّة الآخر على تقدير عصيان الأمر بالأهمّ. فيقول الشارع: «ادفن الميت، وإنّ لم تدفن فلا تغصب».

وإنّ فرض أنّ الشارع يرى ملاك حرمة الغصب أهمّ، فيكون جانب النهي هو الفعليّ. ولكن على تقدير عصيان النهي يشمل الأمر الترتبيّ للدفن. فيكون مصداقاً للمأمور به.

وإنّ لم تُحرز أهميّة أحدهما تكون النتيجة التخيير. ويشمله الأمر أيضاً. فيكون الدفن امتثالاً للأمر على جميع التقادير، سواء وُجدت المندوحة أم لا. الصورة الثالثة: بنى على الجواز، ويكون المورد تعبديّاً، وبنى على أنّ تعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنون.

إذا صلى في الأرض المغصوبة، ما وقع مصداقاً للعبادة غير ما هو مصداق للنهي. فما هو صلاة غير ما هو غضب، كالنظر إلى الأجنبية والصلاة. فالمقتضي -وهو إطلاق الأمر للصلاة المقارنة للغضب- موجود، والمانع -وهو عدم صلاحية المبعوض للمقربة- مرفوع.

الصورة الرابعة: نبي على الجواز، ويكون المورد تعبدياً، ونبي على أنّ تعدد العنوان لا يكشف عن تعدد المعنون، بل هو في حد ذاته كاف لدفع الغائلة، ولو كان المعنون واحداً - كما اختار المصنف -.

بناء على هذا المسلك في العبادي نقع في مشكلة؛ لأنّ العبادية تتوقف على عناصر ثلاثة:

- ١ - صلاحية الفعل للمقربة.
- ٢ - قصد التقرب بالفعل.
- ٣ - الحسن الفاعلي، بأن يكون صدور الفعل حسناً. فقد يكون الفعل صالحاً للمقربة والمكلف يقصد التقرب، ولكن لا يوجد حسن صدوري. كما إذا تجرّى المكلف وخالف الأمانة القائمة حرمة صلاة الجمعة، فصلاها تقرباً إلى الله، ثم تبين أنّ الأمانة مخطئة. فالفعل في نفسه محبوب وله صلاحية التقرب، والعبد قصد التقرب، ولكن جهة الفعل لم تكن حسنة. وهذا الثالث قد زاده النائبي.

وفي المقام إذا قلنا بالجواز ورأينا أنّ المعنون واحد، فهذه الصلاة في الأرض المغصوبة مبعوضة للمولى. والمبعوض لا يصلح للمقربة.

وفي عبارة المصنف دمج بين عدم صلاحية الفعل للتقرب به، وبين عدم تأتي قصد القرية. وبينهما فرق.

تنبيه: تبين أننا نقول: الأمر العبادي لا يقع مصداقاً للمأمور به في صورتين: الأول: البناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي.

الثاني: البناء على جواز الاجتماع بنكتة كفاية تعدد العنوان مع وحدة المعنوي. فالصلاة تكون باطلة.

أفتوجد ثمرة بين هذين المبنيين؟ مع انتهائهما إلى أن الصلاة في الأرض المغصوبة باطلة، سواء قلنا بالامتناع أم بالجواز. وتختص الثمرة بالتوصليلان. الصحيح أن الثمرة موجودة؛ فإن القول بالتعارض يضرب المقتضي، فلا إطلاق جعلاً. وبناء على هذا المسلك لا فرق بين أن يكون المكلف عالماً بالغصب وبين ألا يكون عالماً في بطلان الصلاة.

وأما على القول الثاني بإطلاق الأمر يشمل موارد الحصة المنهي عنها، فلا مشكلة في المقتضي، بل المشكلة في المانع. والمبغوضية فرع تنجز التكليف ووصول الكبرى والصغرى. ولا نجعل المدار على المصلحة والمفسدة حتى يقال هي أمور واقعية، علم المكلف أم لا.

فينبغي التفصيل بين العالم والجاهل، فتبطل صلاة الأول دون الثاني. وقد وقع هذا الكلام محل بحث بينهم؛ إذ المحذور إن كان تأتي قصد القرية أمكن التفريق بين الجاهل والعالم؛ لأن الجاهل تتأتى منه قصد التقرب. وإن

كان في صلاحية الفعل للمقربة لكونه مبغوضاً فلا يصلح للمقربة سواء علم به المكلف أم لا، وإن كان محبوباً من جهة أخرى. نعم. ذهب السيد الخميني إلى أنّ المعنوي إن كان واحداً أمكن التقرب به من حيث المحبوبة، وإن كان مبغوضاً من جهة أخرى. وعلى هذا المبنى يصح ما ذكره المصنف. ولكن المرتكزات على خلاف ذلك.

قوله: «ثابت به على وجه الترتب»: هذه العبارة مبنية على تقديم جانب النهي حتى في التزاحم، لا تقديم الأهم ملائماً عند الشارع.

اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده

وقع البحث في أنّ وجوب شيء هل يقتضي حرمة ضده؟ أو لا؟

ويراد بال ضد: المنافي على نحو يشمل الضد العام وال ضد الخاص.

ويراد بالاقتضاء: استحالة ثبوت وجوب الشيء مع انتفاء حرمة ضده، سواء كانت هذه الاستحالة ناشئة من أنّ أحدهما عين الآخر، أو من أنّ أحدهما جزء الآخر، أو من الملازمة بينهما.

والمشهور في الضد العام هو القول بالاقتضاء، وإن اختلف في وجهه:

فقال البعض: إنه بملاك العينية، وهو غريب؛ لأنّ الوجوب غير التحريم، فكيف يقال بالعينية؟

وقد يوجه ذلك تارة بأنّ وجوب الشيء عين حرمة الضد العام في مقام التأثير لا عينه في عالم الحكم والإرادة. فكما أنّ حرمة الضد العام تبعد عنه، كذلك وجوب الشيء يبعد عن ضده العام بنفس مقرّبيته نحو الفعل ومحركيته إليه.

وتارة أخرى بأنّ النهي عن الشيء عبارة عن طلب نقيضه، فالنهي عن الترك عبارة عن طلب نقيضه، وهو الفعل، فصحّ أن يقال: إنّ الأمر بالفعل عين النهي عن الضد العام.

ويرد على التوجيه الأول أنّه لا يفي بإثبات حرمة الضدّ حقيقة.

وعلى التوجيه الثاني: أنّه يرجع إلى مجرّد التسمية. هذا. مضافاً إلى أنّ النهي عن شيءٍ معناه الزجر عنه، لا طلب نقيضه. [٢٩٨]

وقال البعض: إنّهُ بملاك الجزئية والتضمّن؛ لأنّ الوجوب مركّب من طلب الفعل والمنع عن الترك.

وقد تقدم في بحث دلالة الأمر على الوجوب إبطال دعوى التركّب في الوجوب على هذا النحو.^١

اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده

أيلازم وجوب الشيء حرمة ضده ويقتضيه؟

اصطلاحات البحث:

١- الضدّ: الضدّ هو مطلق المنافي الذي لا يجتمع مع الشيء في الوجود. وقُسّم إلى العامّ والخاصّ.

٢- الضدّ العام: النقيض بالمعنى المنطقيّ. ف ضدّ الإزالة: عدم الإزالة، وضدّ الصلاة: عدم الصلاة.

^١ الحلقة الثالثة، ص ٢٩٧-٢٩٨

٣- الضدّ الخاصّ: الوجوديّ الذي لا يمكن أن يتحقّق مع الفعل. كإنقاذ الغريق بالنسبة إلى الصلاة أو إزالة النجاسة أو إنقاذ غريق آخر. فهناك منافرة بين الأمرين الوجوديّين. فيُقال: ضدّ الإزالة الصلاة في ضيق الوقت. وهذا اصطلاح أصوليّ لا منطقيّ؛ فإنّ الضدّ في المنطق إنّما يكون في الأعراض القائمة بالجواهر.

٤- الاقتضاء: بحثنا يدور مدار اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده. فما المراد بالاقتضاء؟ المراد بالاقتضاء استحالة ثبوت الأوّل مع انتفاء الثاني بحيث يستحيل الانفكاك بينهما. وفي مقامنا وجوب الصلاة مثلاً، وحرمة ترك الصلاة، أو حرمة الإزالة. فنبحث: أيستحيل ثبوت وجوب الصلاة مع انتفاء حرمة ترك الصلاة وحرمة الإزالة؟ سواء كان منشأ استحالة انفكاك الأمرين عينيّتهما، أم كان تضمّن أحدهما للآخر، أم كان وجود ملازمة بينهما بيّنة بالمعنى الأخصّ أو الأعمّ أو غير بيّنة.

تحرير محلّ البحث:

يريد الفقيه استكشاف وجود جعل وراء جعل وجوب الشيء، وهو جعل حرمة الضدّ.

وفي بعض تعابيرهم اقتضاء الأمر للنهي عن الضدّ، وفي بعض تعابيرهم اقتضاء الوجوب لحرمة الضدّ. واختار المصنف الثاني ليكون المنكشف نفس الجعل، لا الأمر والنهي اللذين هما دليان على الجعل. فنريد اكتشاف نفس جعل الحرمة بنفس جعل الوجوب؛ إمّا لأنّه عينه، وإمّا لأنّه مدلوله التضمينيّ، وإمّا

لأنّه لازمه. فنضع اليد على مدلول الدليل ونريد الانتقال إلى إثبات الحرمة.
فليس مصب البحث الخطاب، بل الجعل.

ومن الواضح أنّ المراد بالوجوب والحرمة هو الوجوب والحرمة المولويين.

الكلام عن الضدّ العامّ:

هل يقتضي وجوب الشيء يقتضي حرمة الضدّ العامّ؟ فإذا قال الشارع:
«تجب الصلاة» أيقضي الكشف عن حرمة ترك الصلاة؟

ذكر المصنف أنّ المشهور هو القول بالاقضاء، واختلفوا في وجهه، وهنا ثلاثة
وجوه:

الوجه الأوّل: العينيّة

ويمكن تقريب العينيّة بثلاثة أنحاء:

العينيّة المفهوميّة: بدعوى أنّ هناك عينيّة مفهوميّة بين الوجوب والحرمة.
فوجوب الصلاة عين حرمة ترك الصلاة مفهوماً، فضلاً عنه مصداقاً. وبناءً
على هذا المسلك - كما ذكروا في المطولات - لا يثبت محل البحث عند
الأصوليّ؛ لأنّ الأصوليّ يريد إثبات جعل آخر، وعلى هذا المسلك لا يوجد
جعل آخر، بل بينهما عينيّة. فلا يستفيد الفقيه إثبات جعل آخر. بل هما
كالمترادفين.

على أنّ هذه الدعوى غريبة في نفسها؛ أفيرى الذهن أنّ مفهوم الوجوب عين
مفهوم الحرمة؟

ولكن هوّن الخطب أنّ القدماء صرّحوا بعدم إرادتهم العينية المفهومية. وإنّما هو مجرد احتمال.

العينية في التحريك: لنا وجوب الصلاة ولنا حرمة ترك الصلاة. فتارة نتكلم بلحاظ المبادئ وأخرى بلحاظ الجعل وثالثة بلحاظ المحرّكية. ولا ندعي العينية بلحاظ المبادئ، ولا بلحاظ الجعل، وإنّما ندعيها بلحاظ عالم المحرّكية والتأثير؛ إذ كلّ حكم إلزاميّ يحرك نحو متعلقه. فالأمر يحرك نحو متعلقه، والنهي يحرك نحو ترك متعلقه. فبين الأمر والنهي عينية في مقام المحرّكية والزاجرية، ببيان أنّا إذا وضعنا يدنا على وجوب الصلاة كان معناه تحريك المكلف نحو إيجاد الصلاة. وهذا التحريك بمقدار ما يحرك نحو الصلاة يبعد عن ترك الصلاة. فتبعيده عن نقيضه - وهو ترك الصلاة - بمقرّبيته نحو الصلاة. فصار الوجوب يحرك نحو الصلاة ويحرك نحو ترك ضدها. وهذا التحريك نحو ترك العدم يتحد مع التحريك نحو الصلاة، وبمقدار ما يحرك الأمر نحو الصلاة يحرك نحو ترك ضده. فصار بينهما عينية بلحاظ مقام التأثير والمحرّكية.

ويرد على هذا البيان أنّه لا يفي بما هو مقصود الأصوليّ في محلّ البحث؛ فإنّ ما هو محلّ البحث أنّ الفقيه يريد أن يستكشف جعلاً في وعاء التشريع، بأنّ يقول: متى ثبت أنّ الشارع جعل وجوب الشيء فقد جعل في وعاء التشريع جعلاً آخر وهو حرمة الضدّ العامّ. وهذا البيان لا يفي بإثبات الغرض الأصوليّ - وهو حرمة الضدّ - بل غاية ما يُثبت أنّه المحرّكية بين حرمة الضدّ العام - على تقدير وجودها - وبين وجوب الفعل واحدة. فهذا لا يفي بإثبات

حرمة الضد حقيقةً. ومجرد الاتحاد في المحركة لا يدلّ على جعل المولى. بل قد يُقال إنّ دليل على عدم الجعل؛ لأنّ المحركة إذا كانت متحققة بالأمر بالفعل، فيكون جعل حرمة ضده لغوًا.

العينية المصدقية: ما ورد في كلمات الشيخ الأعظم من أنّ لنا نهيًا عن الشيء وحرمة تعلقت بترك الصلاة، ومرجع النهي عن ترك الصلاة إلى طلب نقيض ترك الصلاة. ونقيض ترك الصلاة هو فعل الصلاة. فالنهي عن الترك طلب للفعل.

هكذا في عبارة الشيخ الأعظم؛ حيث ركّز على الأمر والنهي.^١
ويرد على هذا المسلك إشكالان:

١ - يقول أصحاب هذا المسلك أنّه لا تغاير إلا مفهومًا. فمصادق «أزل النجاسة» و «يحرم ترك إزالة النجاسة» واحد، نظير "ناطق" و "ضاحك". واتحاد المفهومين المتغايرين مصادقًا خروج عن محلّ البحث. وليس هو غرض الأصولي؛ إذ على هذا المسلك هناك جعل واحد ومصادق واحد تارة يعبر عنه بالتعبير الأوّل وأخرى بالتعبير الثاني. والأصولي يريد اكتشاف جعل آخر وراء الأمر بالشيء.

٢ - تنزلنا، ولكنّ هذا مبني على رجوع النهي إلى طلب النقيض. والحال أنّ حقيقة النهي الزجر عن الشيء، وملازمه العقليّ الأمر بالنقيض.

الوجه الثاني: التضمّن

^١ مطارج الأنظار، ج ١، ص ٥٦١

قال صاحب المعالم: إذا جاء دليل وقال: «تجب الصلاة» كان له مدلول مطابق، وهو الوجوب، ومدلول تَضَمَّنِي وهو حرمة ترك الصلاة؛ لأنَّ حقيقة الوجوب عنده أنَّ الوجوب والاستحباب يشتركان في الجنس، وهو "طلب الفعل". فلا بدَّ من فصل بينهما. والفصل بينهما هو أنَّ الوجوب فيه المنع عن الترك، وفي الاستصحاب عدم المنع عن الترك.

فحرمة الترك بمثابة جزء الأمر بالصلاة، وهو مدلول تَضَمَّنِي.

وهذا المسلك مبني على القول بالترکب، ومبني على أنَّ هذه الحرمة جعل آخر، وليس مجرد مفهوم تحليلي بالتحليل العقلائي. فللحرمة ما بإزاء في عالم التشريع. فبناء على هذين المبنيين يتم كلام صاحب المعالم. ودون إثبات المبنيين خُطَّ القتاد.

راجع كلماتهم في الاقتضاء على الملازمة، وهو مسلك المشهور.^١

قوله: «في بحث دلالة الأمر»:

ص ٩٤.

قوله: «على هذا النحو»:

وفي التقريرات نفى التركيب بأيِّ نحو من أنحاء.

^١ الفوائد، ج ١، ص ٣٠٣.

نهایة الأفكار، ج ١، ص ٣٧٧.

وقال البعض: إنّهُ بملاك الملازمة؛ وذلك لأنّ المولى بعد أمره بالفعل يستحيل أن يرخّص في الترك، وعدم الترخيص يساوق التحريم.

والجواب أنّ عدم الترخيص في الترك يساوق ثبوت حكم إلزامي، وهو كما يلائم تحريم الترك، كذلك يلائم إيجاب الفعل، فلا موجب لاستكشاف التحريم.

وأما الضدّ الخاصّ فقد يقال باقتضاء وجوب الشيء لحرمته بأحد دليلين:

الدليل الأول: وهو مكوّن من مقدّمات:

الأولى: أنّ الضدّ العامّ للواجب حرام.

الثانية: أنّ الضدّ الخاصّ ملازم للضدّ العامّ.

الثالثة: أنّ كلّ ما هو ملازم للحرام فهو حرام.

ويبطل هذا الدليل بإنكار مقدمته الأولى، كما تقدّم، وإنكار المقدمة الثالثة؛ إذ لا دليل عليها.

الدليل الثاني: وهو مكوّن من مقدّماتٍ أيضًا:

الأولى: أنّ ترك أحد الضدّين مقدّمة لصدّه.

الثانية: أنّ مقدّمة الواجب واجبة، وعليه فترك الضدّ الخاصّ للواجب [٢٩٩] واجب.

الثالثة: إذا وجب ترك الضدّ الخاصّ حرم نقيضه وهو إيقاع الضدّ الخاصّ. وبذلك يثبت المطلوب.^١

ما زال البحث فيما ذهب إليه المشهور من أنّ وجوب شيء يقتضي حرمة ضده العامّ. وكان البحث في الدليل على هذه القاعدة، وتقدمت التفسيرات الثلاثة للعينية. وتقدّم وجه التضمّن. ووصل بنا الكلام إلى:

الوجه الثالث: الملازمة

إذا أوجب الشارع إزالة النجاسة من المسجد، أيمن أن يرخص في ترك الإزالة -وهو ضده العامّ-؟ من الواضح أنّه لا يمكن؛ إذ الجمع بينهما يكون جمعاً بين المتناقضين.

واستحالة الترخيص في الترك يعني تحريم الترك.

فيثبت أنّ وجوب شيء يقتضي عقلاً تحريم الترك.

وبعضهم بيّن الملازمة من جهة الحسن والقبح فقال:

المولى إذا رأى وجوب الصلاة مثلاً، يستحيل أن يصدر منه ترخيص في تركها عقلاً. فيُدرك العقل أنّ هذا الترخيص مما ينبغي عدم صدوره ممّن أوجب

^١ الحلقة الثالثة، ص ٢٩٨-٢٩٩

الصلاة، أي: يُدرك قبح صدور الترخيص. وبهذا يتنقح موضوع الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. فيستكشف العقل حرمة ترك الصلاة شرعاً. فيمكن تبين المطلب تارة بلحاظ العقل النظري وأخرى بلحاظ العقل العملي. والظاهر من المصنف في المقام هو الأوّل. والبيان الثاني يناسب إدراج مسألة الضدّ في المستقلّات غير العقليّة، وهي التي تنقّح صغرى التحسين والتقبيح العقليين.

هذا تقريب كلام المشهور.

ولكن يرد على هذا البيان أنّنا نسلمّ بالمقدمة الأولى وهي استحالة الترخيص في الترك مع الإيجاب. ولكنّا لا نسلمّ بالمقدمة الثانية؛ إذ استحالة صدور الترخيص في الترك لا تساوق جعل الحرمة في الترك. فغاية ما نقول: الشارع لا يصدر منه ترخيص في الترك، وهو أمر عديمي. وهذا لا يقتضي أنّ يصدر من الشارع حكم بتحريم الضدّ العامّ. وفرق بين ألا يُصدر حكماً مخالفاً للمتعلق، وبين أن يُصدر حكماً بتحريم الضدّ العامّ. بل يكفي المدلول الالتزاميّ للأمر بالشيء لإشباع حكم العقل باستحالة الرخصة. ولذا نرى المشرّع القانونيّ يُصدر وجوبات ولا يُردفها بتحريم أضدادها.

فإن قيل: هذا مسلّم بحسب الملازمة النظرية، ولكنّ مدعانا الملازمة العملية؛ إذ العقل يُدرك قبّح الترخيص في الترك، فلا بد من جعل عدم الترخيص في حكم المتعلق، ومعنى جعل عدم الترخيص هو جعل الحرمة.

قلنا: إن كانت غاية ما تقتضيه قاعدة الملازمة هو استكشاف حكم شرعيّ متوافق مع هذا القبح، ولا يُشترط الاتحاد بينهما في المصّب، كفى جعل وجوب الصلاة. وإنْ أصررتم على لزوم جعل حكم مطابق للمُدرك بالعقل، بأنْ يجعل الشارع الحرمة عند إدراك القبح، لم يتمّ أيضاً ما ذكرتم على مسلك النائيّ؛ لأنّ حكم العقل في سلسلة المعاليل لا في سلسلة العلل؛ إذ فرّق المشهور بين ما كان واقعاً في سلسلة العلل وبين ما كان واقعاً في سلسلة المعلولات. فإدراك العقل تارة لا يتوقف على وجود حكم شرعيّ في رتبة سابقة، وأخرى يتوقف على وجود حكم شرعيّ في رتبة سابقة. والأوّل هو الواقع في سلسلة علل الإثبات؛ لأنّه يُراد به التوصل إلى الحكم الشرعيّ. والثاني هو الواقع في سلسلة المعلولات، كوجوب الطاعة لأمر المولى وحرمة معصيته. وقد قرروا أنّ ما يقع في سلسلة معاليل الأحكام الشرعيّة ويتوقف على حكم شرعيّ لا يُستكشف بقانون الملازمة حكم شرعي على طبقه. وفي مقامنا القضية العقليّة هي أنّ ترك المتعلق مما ينبغي عدم الترخيص فيه. وهي قضية عقلية متوقف على وجود حكم شرعيّ. فهي واقعة في سلسلة المعلولات. فلا تتم فيه براهين قاعدة الملازمة. ولهذا قرّب المصنف المطلب بالعقل النظريّ.

الضدّ الخاصّ

إذا وجبت الصلاة أيقضي وجوبها حرمة ضدها الخاص كالإزالة؟ إذا لم يمكن للمكلف أنّ يجمع بينهما. وجّه جعل الحرمة بوجهين:

الوجه الأول: مسلك الملازمة

إذا أوجب الشارع الإزالة، وكان للإزالة ضدّ خاصّ وهو فعل الصلاة، وكان لها ضدّ عام، وهو تركها، أمكن إثبات حرمة الضدّ الخاصّ ببيان مقدمات:

١- إذا وجبت الإزالة حرم ضدها العام - كما في البحث السابق -.

٢- لا إشكال في عدم اجتماع الضدين، ومقتضاه أن المكلف متى أزال النجاسة لم يمكنه تحقيق الصلاة، ومتى جاء بالصلاة لم تحصل الإزالة. فالضدّ الخاصّ ملازم لترك الإزالة. ولا ندعي المقدمة بين وجود أحد الضدين وبين عدم الآخر، بل ندعي الملازمة.

٣- كل ما هو ملازم للحرام فهو حرام؛ لأنّه لو كان واجباً أو مستحبّاً لقصرت قدرة المكلف عن الجمع بين الامتثالين.

النتيجة أنّ فعل الصلاة حرام.

ولكن يُناقش هذا الدليل بأنّ المقدمة الأولى باطلة، وقد تقدّم في البحث السابق. والمقدمة الثالثة أيضاً لا دليل عليها؛ إذ غاية ما يمكن إثباته أنّ ملازم الحرام لا يثبت له حكم مخالف للحرام. وأمّا تصدّي الشارع لجعل حرمة لملازم الحرام فلا دليل عليه. بل قام الدليل على عدمه؛ إذ يستلزم تعدّد العقوبة بعدد الملازمات. فإذا قال الشارع: «يحرم عليك التوجّه إلى القبلة عند التخلّي» استلزم أن يكون على يمينه كذا وعلى شماله كذا وبخلفه كذا، وبالزاوية الكذائيّة بالنسبة إلى وجهته كذا، وهكذا إلى لا نهاية من الجهات التي ليس هو متوجّها إليها. أفيعقل أن يكون مرتكباً لحرمة لا تتناهى؟ على أنّ الحرمة تحتاج إلى

ملاك. وهذه اللوازم ليست مصبًا لمبغوضية المولى حتى تُجعل لها حرمان. فالدليل على عدم حرمة ملازم الحرمة.

الوجه الثاني: مسلك المقدمة

هذا الوجه مركب من ثلاث مقدمات أيضًا:

١ - ترك أحد الضدين مقدمة لفعل الضد الآخر. وبيانه أن العلة تتركب من المقتضي والشرط وعدم المانع. فعدم المانع أحد أجزاء العلة، كما أن المقتضي كذلك.

فإذا جئنا إلى فعل الإزالة - وهو الواجب - لزم وجود مقتضيه وشرطه وارتفاع مانعه. والمانع من فعل الإزالة هو فعل الصلاة؛ للتمانع الوجودي بين الإزالة وبين الصلاة. فعدم كل منهما عدم مانع بالنسبة إلى الآخر. فترك الصلاة دخیل في علة الإزالة، ويكون مقدمة وجودية للإزالة.

٢ - مرّ في الوجوب الغيري أن مقدمة الواجب واجبة. ومقدمة الإزالة ترك الصلاة. فترك الصلاة واجب.

٣ - إذا وجب الشيء حرم ضده العام. فإذا وجب ترك الصلاة حرم فعلها. تأتي المناقشة في هذه المقدمات.

وقد نستغني عن المقدمة الثالثة ونكتفي بإثبات وجوب ترك الضد الخاص؛ لأنّ هذا يحقّق الثمرة المطلوبة من القول بالاقتضاء، وهي عدم إمكان الأمر بال ضدّ الخاص ولو على وجه الترتّب. ومن الواضح أنّه كما لا يمكن الأمر به مع حرّمته، كذلك مع الأمر بنقيضه؛ لاستحالة ثبوت الأمر بالنقيضين معاً. كما أنّ المقدمة الثانية لا نريد بها إثبات الوجوب الغيري للمقدمة في كلّ مراحل الحكم بما فيها عالم الجعل، بل يكفي ثبوته بلحاظ عالم المبادئ، وعليه فهذه المقدمة ثابتة.

والمهمّ إذن تحقيق حال المقدمة الأولى، وقد بُرهن عليها بأنّ أحد الضدّين مانع عن وجود ضده، وعدم المانع أحد أجزاء العلّة، فتثبت مقدمية عدم أحد الضدّين بهذا البيان.

ونجيب على هذا البرهان بجوابين:

الجواب الأول يتكفّل حلّ الشبهة التي صيغ بها البرهان، وبيانه: أنّ العلّة مركّبة من المقتضي والشرط وعدم المانع. فالمقتضي هو السبب الذي يترشّح منه الأثر. والشرط دخيل في ترشّح الأثر من مقتضيه. والمانع هو الذي يمنع المقتضي من التأثير. ومن هنا يتوقّف وجود الأثر على المقتضي والشرط وعدم المانع، وينشأ عدم الأثر من عدم المقتضي أو عدم الشرط أو وجود المانع،

ولكنّه لا ينشأ من وجود المانع إلّا في حالة وجود المقتضي؛ لأنّ تأثير المانع إنّما هو بمنعه للمقتضي عن التأثير، ومع عدم وجود المقتضي لا معنى لهذا المنع. وهذا يعني أنّ المانع إنّما يكون مانعًا إذا أمكن أن يعاصر المقتضي لكي يمنعه عن التأثير، وأمّا [٣٠٠] إذا استحال أن يعاصره استحالت مانعيّته له، وبالتالي لا يكون عدمه من أجزاء العلّة.

وعلى هذا الأساس إذا لاحظنا الصلاة بوصفها ضدًا لإزالة النجاسة عن المسجد نجد أنّ المقتضي لها هو إرادة المكلف، ويستحيل أن تجتمع الإزالة مع إرادة المكلف للصلاة، وهذا معناه أنّ مانعية الإزالة عن الصلاة مستحيلة، فلا يمكن أن يكون عدمها أحد أجزاء العلّة.

وإن شئت قلت: إنّهُ مع وجود الإرادة للصلاة لا حالة منتظرة، ومع عدمها لا مقتضي للصلاة ليفرض كون الإزالة مانعةً عن تأثيره.

فإن قيل: كيف تنكرون أنّ الإزالة مانعة، مع أنّها لو لم تكن مانعةً لاجتمعت مع الصلاة، والمفروض عدم إمكان ذلك؟

كان الجواب أنّ المانعية التي تجعل المانع علّة لعدم الأثر، وتجعل عدم المانع أحد أجزاء العلّة للأثر إنّما هي مانعية الشيء عن تأثير المقتضي في توليد الأثر. وقد عرفت أنّ هذه المانعية إنّما تثبت لشيءٍ بالإمكان معاصرته للمقتضي.

وأما المانعية بمعنى مجرّد التمانع وعدم إمكان الاجتماع في الوجود - كما في الضدّين - فلا دخل لها في التأثير، إذ متى ما تمّ المقتضي لأحد المتمانعين بهذا

المعنى مع الشرط، وانتفى المانع عن تأثير المقتضي أثره لا محالة في وجود أحد المتمانعين ونفي الآخر. ونتيجة ذلك أنّ وجود أحد الضدّين مع عدم ضده في رتبة واحدة ولا مقدّمية بينهما.

الجواب الثاني أنّ افتراض المقدّمية يستلزم الدور، كما أشرنا إليه في الحلقة السابقة فلاحظ. [٣٠١]

وعليه فالصحيح: أنّ وجوب شيء لا يقتضي حرمة ضده الخاص.^١

المناقشة في الوجه الثاني:

تقدّم الدليل الثاني لإثبات اقتضاء وجوب الشيء حرمة ضده الخاص المعبر عنه بمسلك المقدّمية. واعترض على هذا الدليل بثلاثة اعتراضات، على كل من مقدماته الثلاث:

١- اعترض على المقدمة الثالثة بأنها مبنية على أنّ وجوب الشيء يقتضي النهي عن ضده العام. فقلنا: إذا وجب ترك الصلاة حرم نقيضه وهو الصلاة، فتكون الصلاة محرّمة بهذه الكبرى. ولكنّ هذه الكبرى غير ثابتة - كما تقدّم في المقام الأوّل - فيبطل الاستدلال؛ لعدم تمامية المقدمة الثالثة - كما في الدليل الأوّل -.

^١ الحلقة الثالثة، ص ٢٩٩-٣٠١

وقد يُجاب بأنّ عدم تماميّة المقدمة الثالثة لا يضرّ بالمهمّ في محلّ البحث؛ لأنّ الغرض من إثبات الملازمة هو تفريع تلك الثمرة المقرّرة في هذا المطلب، وهي أنّ المكلف إذا خوطب بالإزالة، فتركها وصلّى، أتصحّ صلاته؟ فيقال بناءً على مسلك الاقتضاء أنّ الصلاة غير صحيحة؛ لأنّها محرّمة؛ فإنّ وجوب الإزالة يقتضي حرمة الضدّ الخاصّ -وهي الصلاة-. وإذا حرّمت الصلاة صارت مبغوضة. والمبغوض لا يصلح للمقرّبيّة. فالغرض هو التوصل إلى بطلان العبادة التي يأتي بها المكلف، وهذا الغرض يمكن التوصل إليها حتّى لو لم تتمّ المقدمة الثالثة، بل تكفي الأولى والثانية؛ لأنّا قلنا في الثانية أنّ مقدمة الواجب واجبة، فترك الصلاة سيكون واجبًا. وهذا المقدار كافٍ في ثبوت الثمرة، ببيان أنّ ترك الصلاة إذا كان واجبًا لم يُعقل تعلّق الوجوب بالصلاة، وإلا لوجب النقيضان: الصلاة وعدم الصلاة. ولأجل استحالة ثبوت الأمر بالنقيضين متى ثبت وجوب الصلاة انعقد مدلول التزاميّ قطعيّ على أنّ الصلاة ليست معروضة للوجوب. فلا أمر بالصلاة. ويكفي في بيان بطلان الصلاة ألا أمر بها، وإنّ لم تثبت حرمتها. فنستغني عن المقدمة الثالثة.

ولكنّ جمعًا من الأصوليّين ذهب إلى أنّ المدار في الامتثال ليس وجود أمر، بل يكفي في ثبوت ذلك الملاك ووفاء المأتي به بذلك الملاك. فإذا كان كذلك قد يُقال: هذه الصلاة فيها ملاك وتكون العبادة المأتي بها وافية بالملاك. وذكر هذا في الترتب، فقال الآخوند لا أمر بالصلاة، ولكنّ العمل صحيح. وذكرنا

طريقاً ثلاثاً لإثبات وجود الملاك بعد سقوط الكاشف عن الملاك -وهو الأمر-

فهي يُقال: إن لم تثبت الحرمة من الشارع لكانت العبادة غير مبغوضة ومستوفية للملاك، فالمقتضي موجود والمانع مرفوع. وإذا كانت محرمة فهي مبغوضة، وإن كان فيه ملاك. والمبغوض لا يصلح للمقربة. فقد يُقال: لا يمكن الاستغناء عن المقدمة الثالثة.

والمصنف لم يذكر هذه المناقشة للدليل الأول؛ والوجه في ذلك أن الدليل المذكور أثبت لنا أن هناك أمراً بترك الصلاة، وبه يمكن استكشاف عدم الأمر بالصلاة، خلافاً للدليل الملازمة؛ فإنه لا يثبت وجود أمر بترك الصلاة، وإنما أثبت حرمة الصلاة مباشرة.

٢- اعترض على المقدمة الثانية القائلة بأن ترك الصلاة مقدمة للإزالة الواجبة، فهو واجب وجوباً غيرياً أن الوجوب الغيري لمقدمة الواجب لم يثبت. فلا يصح قولكم بوجوب ترك الصلاة.

ويجاب بأننا وإن أنكرنا الوجوب الغيري بلحاظ عالم الجعل والاعتبار، ولكننا نؤمن بالترشح على مستوى المبادئ؛ فمن أحب شيئاً أحب مقدمته وأبغض شيئاً أبغض مقدمته. فالمولى يريد ترك الصلاة. فلا يمكن تعلق الإرادة بالصلاة؛ لاستحالة تعلقها بالنقيضين. ومتى أراد ترك الصلاة فلا حب للصلاة. فإن صلى وترك الإزالة كانت الصلاة باطلة. وتحقق الثمرة ليس متوقفاً على إثبات

الوجوب الغيريّ، بل يكفي للوصول إلى الثمرة المرجوة من بحث الاقتضاء إثبات الترّشح على مستوى الإرادة؛ لاستحالة إرادة النقيضين. وتُشترط المحبوبة في العبادة، ولا يكفي الملاك الذي لا يريده المولى. ٣- اعترض على المقدمة الأولى بعدم التسليم بكبرى كون ترك أحد الضدين مقدمة لصدّه. وقد بيّنا أنّ نكته هذه الكبرى هو التمانع الوجوديّ بين الضدين. فمتى فُرضت الصلاة لم تتحقق الإزالة، فتتحقق الإزالة متوقف على عدم المانع، وعدم المانع أحد أجزاء العلة. فتتوقف الإزالة على ترك الصلاة. ولكن يرد عليها:

أولاً ما أفاده المحقق النائيني^١، ويمكن بيان كلامه في عدة نقاط:

أ- العلة المركبة تتكوّن من أجزاء ثلاثة: المقتضي والشرط وعدم المانع. أمّا المقتضي فيُراد به ما منه الأثر، ويكون منه تولّد المعلول. فيُقال: «النار مقتضي الإحراق» فهي التي يترشّح منها الأثر.

وأما الشرط فيُراد به ما يتمّ قابليّة القابل أو فاعليّة الفاعل، وليس منه الأثر، وإنّ توقّف وجود الأثر عليه؛ لدخالته في تتميم فاعلية الفاعل وقابلية القابل. فلولاه لما أثر المقتضي في تحقيق مقتضاه. ومثاله المعروف: المماسّة؛ فإنّها ليست مما منه الأثر، بل شرط في وجود أثر النار في الورقة.

^١ الفوائد، ج ١، ص ٣٠٧

الأجود، ج ١، ص ٢٥٥

وأما عدم المانع فهو أمر عديمي، فكيف يكون من أجزاء العلل؟ مع أنّ العلّة للوجود. ولهذا التساؤل منع بعضهم كون عدم المانع جزء علة.

وقد تعرّض المحقق الأصفهاني تبعاً للفلاسفة وبعض الأصوليين لوجه كون عدم المانع جزء علة، وأشار إليه المصنف إشارة خفيّة، وهو أنّ المراد ليس تأثير العدم. بل هناك أمر وجودي له مقتضى وله أثر ويطرّش منه أثر. وهذا الأمر الوجودي يزاحم مقتضى آخر في تحقيق مقتضاه. فيحصل التزاحم بين المقتضيين في تحصيل مقتضاهما. فلا بد من أن يغلب أحد المقتضيين الآخر في إيجاد مقتضيه، فيُعبر عن الغالب بالمانع. فيتوقف تأثير المغلوب على عدم وجود الغالب. وعبروا عن هذا بعدم وجود المانع. وهو مشير إلى عدم وجود المزاحم. فالتأثير للوجود لا للعدم. نظير ما قالوا من أنّ عدم العلة علة لعدم المعلول.

ب- عدم المعلول تارة يستند إلى عدم المقتضي، وأخرى إلى وجود المانع. أمّا الأوّل فواضح، كما إذا لم تكن النار موجودة. وأمّا الثاني فكما إذا وُجدت الرطوبة في الورقة. وذكر النائيني أنّ استناد عدم المعلول إلى عدم المانع ليس في رتبة عدم المقتضي، بل يستحيل استناد عدم المعلول إلى عدم المانع مع عدم المقتضي؛ للوجدان. وتعميقه بأنّ المراد بعدم المانع وجود مزاحم للمقتضي. ولولا المقتضي لا مزاحمة.

ت- إذا طَبَّقنا المطلب في المقام نسألُكم: ما هو مقتضى الفعل الاختياريّ - كالصلاة والإزالة-؟ من الواضح أنّه إرادة المكلف. فالمقتضى للصلاة إرادة الصلاة.

وبيان الدليل أنّ لنا ضدّين: الإزالة والصلاة. وقلتم إنّ ترك الصلاة مقدمة لتحقيق الإزالة؛ لأنّ ترك الصلاة عبارة عن عدم مانع. فلا بد من تحقق عدم المانع لتحقيق الإزالة. والميرزا النائيني يقول: لا يمكن أن يكون ترك أحد الضدين مقدمة لفعل الضد الآخر بدعوى أنّه عدم مانع له؛ لأنّ المكلف إذا أتى بالصلاة وترك الأهمّ -وهي الإزالة- فالإتيان بالإزالة ليس مانعاً من تحقق الصلاة حتى يكون عدمها عدم مانع. بل المقتضى للإتيان بالصلاة هو إرادة الصلاة. فإذا تعلقت الإرادة بالصلاة استحال تعلقها بالإزالة؛ لاستحالة تعلقها بالضدين. فالمانع عن الإزالة هو عدم المقتضى -أي: عدم إرادتها-. فلا يصح أن يعلّل ترك الإزالة بوجود المانع -وهو الإتيان بالصلاة-. فيستحيل أن يُقال: أحد الضدين علّة لترك الضدّ الآخر. فالصلاة ليست مانعاً ليُقال: عدمها عدم مانع.

فإن قلت: هذا لا يعالج نكتة البرهان السابق، فما ذكرتموه دعوى في مقابل دعوى؛ فإنّكم أثبتتم أنّ الصلاة ليست مانعاً عن الإزالة. وأثبتنا أنّ هناك تمانعاً وجوديّاً بين الصلاة وبين الإزالة، ومقتضاه استحالة اجتماعهما، فيكون وجود أحدهما مانعاً عن الآخر، فيكون عدمه عدم مانع،

قلنا: هذا ناشئ من الاشتباه في الاصطلاحات؛ ففرق بين التمانع الوجودي وبين عدم المانع الذي هو من أجزاء العلة. فالمراد بعدم المانع ما شرحناه. وأمّا التمانع الوجودي فالمراد به معنى انتزاعي في كلّ مورد يستحيل اجتماع شيئين فيه. وليس المراد به عدم المانع الذي هو من أجزاء العلة. فالتمانع الوجودي يشمل حال النقيضين والضدين أيضًا، وهو غير المانع الذي عدمه جزء علة. والتعاصر الزماني في بحثنا يستحيل؛ لعدم تحقق الإرادة. وأمّا في المقتضي والمانع فيُشترط إمكان التعاصر الزماني.

وثانيًا ما ذكره المحقق الأصفهاني من أنّكم ادعيت:

١ - ترك الضد الأول علة لفعل الضد الثاني

٢ - ترك الضد الثاني علة لفعل الضد الأول

ولنا قاعدة تقول: نقيض العلة علة لنقيض المعلول. ويترتب على هذه القاعدة:

١ - فعل الضد الأول (نقيض تركه) علة لترك الضد الثاني

٢ - فعل الضد الثاني علة لترك الضد الأول

فيلزم من دعواكم الدور بين القضية الأولى من دعواكم والقضية الثانية المستنتجة، والدور بين القضية الثانية من دعواكم والقضية الأولى المستنتجة.

قوله: «ولو على وجه الترتب»:

لعدم معقولية الترتب بين النقيضين - كما ثبت في محله -.

٢٧٨- الضدّ ٤ - اقتضاء الحرمة البطلان ١

١٢/٦/١٤٤٢ - الثلاثاء

وأما ثمرة هذا البحث فهي - كما أشرنا في الحلقة السابقة - تشخيص حكم الصلاة المضادة لواجبٍ أهمّ، إذا اشتغل بها المكلف وترك الأهمّ، وكذلك أيّ واجبٍ آخر مزاحم من هذا القبيل. فإذا قلنا بالاقتضاء تعذر ثبوت الأمر بالصلاة ولو على وجه الترتب، فلا تصحّ. وإذا لم نقل بالاقتضاء صحّت بالأمر الترتبي.

وبصيغةٍ أشمل في صياغة هذه الثمرة أنّه على القول بالاقتضاء يقع التعارض بين دليكي الواجبين المتزاحمين؛ لأنّ كلّاً من الدليكين يدلّ بالالتزام على تحريم مورد الآخر، فيكون التنافي في أصل الجعل. وهذا ملاك التعارض - كما مرّ بنا -.

وأما على القول بعدم الاقتضاء فلا تعارض؛ لأنّ مفاد كلٍّ من الدليكين ليس إلّا وجوب مورده، وهو وجوب مشروط بالقدرة وعدم الاشتغال بالمزاحم - كما تقدّم - . ولا تنافي بين وجوبين من هذا القبيل في عالم الجعل. [٣٠٢]

اقتضاء الحرمة للبطلان

لا شكّ في أنّ النهي المتعلّق بالعبادة أو بالمعاملة إرشاداً إلى شرطٍ أو مانعٍ يكشف عن البطلان بفقد الشرط أو وجود المانع. وإنّما الكلام في الحرمة

التكليفية واقتضائها لبطلان العبادة بمعنى عدم جواز الاكتفاء بها في مقام الامتثال، وبطلان المعاملة بمعنى عدم ترتب الأثر عليها. فهنا مبحثان:

اقتضاء الحرمة لبطلان العبادة:

والمعروف بينهم أنّ الحرمة تقتضي بطلان العبادة، ويمكن أن يكون ذلك لأحد الملاكات التالية:

الأول: أنّها تمنع عن إطلاق الأمر خطاباً ودليلاً لمتعلقها؛ لامتناع الاجتماع، ومع خروجه عن كونه مصداقاً للواجب لا يجزي عنه، وهو معنى البطلان.

الثاني: أنّها تكشف عن كون العبادة مبغوضة للمولى، ومع كونها مبغوضة يستحيل التقرب بها.

الثالث: أنّها تستوجب حكم العقل بقبح الإتيان بمتعلقها، لكونه معصية مبعدة عن المولى؛ ومعه يستحيل التقرب بالعبادة.^١

ثمرة مسألة الضدّ:

هنا ثمرتان، ثمرة جزئية وثمرة عامّة.

الثمرة الجزئية: ما تقدّم في البحث السابق وفي الحلقة السابقة من تشخيص حكم الصلاة المضادة لواجب أهمّ. فإذا دخل في ضيق الوقت إلى المسجد

^١ الحلقة الثالثة، ص ٣٠١-٣٠٢

وواجهه خطاب «صل» و «أزل النجاسة»، كان المورد من التزاحم، ومقتضى القول بالتزاحم أنّ هناك أمراً بالصلاة ولو على تقدير عدم الاشتغال بالإزالة. وصحّحنا بذلك الضدّ العبادي. فإذا ترك المكلف الأهمّ وصلى كانت صلاته صحيحة.

ولكن ما ذكر هناك لا يتم على كل تقدير. بل المسألة مرتبطة باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده. فتارة نُكر اقتضاء وجوب الإزالة لحرمة الصلاة، فإذا ترك الإزالة وصلى حكمنا بصحة الصلاة؛ لوجود المقتضي -وهو الأمر بالصلاة الترتبي- وعدم المانع -وهو الحرمة-. وأخرى نقول باقتضاء وجوب الإزالة لحرمة الصلاة، وما كان محرماً لا يُعقل الأمر به ولو أمراً ترتبياً. والمبغوض لا تصلح للمقريّة. فلا تفيدنا فكرة الترتب. وهذه الثمرة جزئية مرتبطة ببحث التزاحم.

الثمرّة العامّة: دليلاً المتضادين - كدليل «أنقذ الغريق» ودليل «أزل النجاسة» - أينقحان صغرى باب التعارض؟ أم صغرى باب التزاحم؟ فكما قلنا في ثمرّة اجتماع الأمر والنهي نقول هنا: إنّ كانا من باب التزاحم فنقدّم الأهمّ، وإنّ كانا من باب التعارض أخذنا بالجمع العرفي، وإلا فبالمرجّح، وإلا فبالتخير أو التساقط.

قلنا أنّ الآخوند يصرّ على التعارض؛ لعدم معقوليّة فعليّة الأمر بالضدين. فهناك تكاذب بين الإطلاقين. والنائبي يقول: لا تعارض بين إطلاق «أزل»

وشموله لمورد الصلاة وبين إطلاق «صلّ» وشموله لمورد الإزالة. وكان هذا الكلام بغض النظر عن مسألة الاقتضاء. والآن مع أخذ هذه المسألة بالعين نقول: أمّا على القول بالاقتضاء فكلّ دليل له مدلول مطابق ومدلول التزامي ناشئ من الاقتضاء. فالمدلول المطابق للدليل الأوّل: وجوب الإزالة. والمدلول الالتزامي له -على القول بالاقتضاء-: الصلاة حرام. والمدلول المطابق للدليل الثاني: وجوب الصلاة، ومدلوله الالتزامي: حرمة الإزالة. فيحصل التعارض بين المدلول المطابق لكلّ دليل وبين المدلول الالتزامي للدليل الآخر. فلا بد من إعمال قواعد باب التعارض.

وأما على إنكار الاقتضاء فليس لكل من الدليلين إلا مدلول واحد: وجوب الصلاة، ووجوب الإزالة. ولا مانع من الجمع بين إطلاقيهما - كما ذكرنا في بحث الترتب-؛ لأنّ التمانع بين الضدين إنّما في مرحلة الفعلية. وقد انحلّ بفكرة الترتب. فيكون دليل الأهم رافعاً لموضوع المهم؛ لأنّ المهم مقيد بعدم الاشتغال بالأهم. ولا مانع من تشريع حكّمين: تشريع المهم مقيداً بعدم الاشتغال بالأهم. وتشريع الأهم. ولا تنافي بينهما بلحاظ الجعل أو الفعلية. وتأثير هذا البحث هو حصول التعارض بين المتزاحمين، ولكن لا للنكته التي ذكرها الآخوند، بل لنكته أخرى.

وحيث أنكرنا الاقتضاء، فالنتيجة أنّ المورد من التزاحم لا التعارض. ولا فرق بين التعبدّي والتوصليّ فيما ذكرنا.

اقتضاء الحرمة للبطلان

ينبغي بيان بعض المقدمات قبل الدخول في البحث:

المقدمة الأولى: تارة يكون بلحاظ الملازمة العقلية، وأخرى بلحاظ المدلول الالتزامي للدليل الداخل في باب الظهور.

فإذا جاءنا دليل يدلّ على حرمة الصوم في يوم - كيوم عاشوراء - تارة نسأل: أيقضي ذلك عقلاً بطلان الصوم؟ فنبحث عن الملازمة العقلية، ويناسب إدراجه في المنهج العقلي. وأخرى نسأل: أ يظهر من الدليل الدال على الحرمة التزاماً أنّ ذلك العمل باطل؟ فيكون مدلولاً التزامياً عرقياً. فيناسب أن يُدرج في صغريات الظهور.

المقدمة الثانية: تارة تكون تكليفية، بمعنى أنّ يكون هناك نهي مولويّ موضوع لاستحقاق العقوبة. وأخرى إرشادية إلى الشرطيّة أو المانعيّة. ومحلّ البحث في الحرمة التكليفية، لا الإرشادية. وإلا فالنهي الإرشاديّ يكون إرشاداً إلى المانعيّة أو الشرطيّة، ومن الواضح أنّ المركب يعدّم عند عدم شرطه أو وجود مانعه، فنفس الإرشاد يقتضي البطلان، ولا مجال للبحث فيه.

والمصنف لم يعبر بـ "النهي"، بل "الحرمة"؛ إذ "النهي" يشمل التحريمي والكراهي. وليس كلامنا في العبادات أو المعاملات المكروهة فعلاً.

المقدمة الثالثة: مصبّ النهي تارة يكون عبادةً - كحرمة صوم عاشوراء -، وأخرى معاملةً - كحرمة بيع المصحف -.

فلنا بحثان: اقتضاء الحرمة التكليفية لبطلان العبادة، واقتضاء الحرمة التكليفية لبطلان المعاملة.

ثمّ أيأتي اقتضاء الحرمة للبطلان في اجتماع الأمر والنهي؟ ففي بحث اجتماع الأمر والنهي هناك نهي في المجمع: «لا تصل في الأرض المغصوبة». أفيأتي اقتضاء النهي للبطلان؟ وإن قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي. فيكون القول بالجواز منقحاً لصغرى كبرى القول بالجواز. وقد يُقال: هناك تعدد عنوان وتعدد معنون، فمصبّ النهي ليس عبادة، والعبادة ليس مصباً للنهي. فذاك البحث ينقح لنا أنه ليس صغرى لكبرى الاقتضاء. تأمل.

اقتضاء الحرمة لبطلان العبادة:

المشهور أنّ الحرمة تقتضي البطلان؛ لعدة أدلة، ذكر في المباحث خمسة منها،^١ واقتصر هنا على ثلاثة:

الدليل الأوّل: عدم الأمر

تمنع الحرمة التكليفية عن إطلاق الأمر. فإذا قال المولى ابتداءً: «لا تصلّ في الكنيسة» أو «لا تصلّ في الأرض المغصوبة»، فيمنع هذا النهي عن الحصّة عن الإطلاق البدليّ لـ «صلّ». فيكون موردنا من موارد الإطلاق والتقيد، وهو لا يشفع لدفع غائلة اجتماع الأمر والنهي. ولذا لم يدّع أحد جواز اجتماع الأمر والنهي في صورة الإطلاق والتقيد. فيقدم النهي على الأمر، فلا يكون للأمر إطلاق يشمل الحصّة المنهي عنها. فلا أمر بها، فلا تكون مصداقاً للواجب، وهو معنى البطلان.

^١ المباحث، ج ٣، ص ٥٠٠

ومحل بحثنا أنّ لنا نهياً عن العبادة. فنسأل: إذا وُجد النهي عن العبادة، أيشمّله إطلاق الأمر؟ أم لا؟

وهذا غير مسألة اجتماع الأمر والنهي بالعموم والخصوص من وجه؛ لأنّ النهي ليس عن العبادة مباشرة، بل النهي عن الغضب مثلاً. فوقع البحث هناك: أيمن حفظ إطلاق الأمر بالصلاة والنهي عن الغضب؟

الدليل الثاني: عدم إمكان قصد القرية بالمبغوض

إذا قال أحدهم بعدم المانع من اجتماع الأمر والنهي حتى بالإطلاق والتقييد، قلنا:

انصبت الحرمة على الصوم في يوم عاشوراء، وهي تكشف عن كون الصوم مبغوضاً في يوم عاشوراء؛ لأنّ النهي مولويّ. ومع كونه مبغوضاً يستحيل التقرب به؛ لأنّ العباديّ يشترط ألا يكون متعلقه مبغوضاً. وهذا له تفسيران:

الأوّل أنّ المقصود بهذا الدليل أنّ نفس العمل مبغوض، والمبغوض لا يصلح للمقريّة، وإنّ تأتّى قصد القرية من العبد لجهله مثلاً.

الثاني أنّ المقصود به أنّ العبد لا يمكنه قصد القرية بفعل المحرّم، وإنّ كان اعتقاده بجرمة العمل غير مطابق للواقع. فالمشكلة ليست في صلاحية الفعل، بل في إمكان قصد التقرب.

والثمرة بين التفسيرين أنّه لا فرق بين العالم والجاهل على الأوّل. والنكته تختصّ بالعالم على الثاني.

ويظهر من المصنف أنّه لاحظ التفسير الثاني - كما ذكر في اجتماع الأمر والنهي -. ولهذا سيأتي منه أنّ الدليل الثاني مختص بالملتفت.

الدليل الثالث: عدم إمكان التقرب بالمعصية

العقل يقول: إذا كان الفعل حرامًا، اقتضت الحرمة قبح الإتيان بمتعلقها؛ لأنّه معصية، بغض النظر عن كشف الأحكام عن المبادئ أو عدم كشفها. فإذا قال أحد أنّ الأحكام غير تابعة لمتعلقاتها، يبقى حكم العقل بقبح المعصية ومبعدة من المولى، فلا يمكن التقرب بها. فليس هذا الدليل ناظرًا إلى المبادئ. سيأتي البحث في سعة دائرة الاقتضاء، ونسأل ثلاثة أسئلة:

- ١ - أيشمل هذا الاقتضاء التوصليّ؟ أم يختصّ بالعباديّ؟
- ٢ - أيشمل الاقتضاء الجاهل بالحرمة؟ أم يختصّ بالعالم؟
- ٣ - أيشمل المحرمات الغيريّة؟ أم يختصّ بالنفسيّة؟

وهذه الملاكات على تقدير تماميتها تختلف نتائجها:

فنتيجة الملاك الأول لا تختصّ بالعبادة، بل تشمل الواجب التوصلّي أيضًا. ولا تختصّ بالعالم بالحرمة، بل تشمل حالة الجهل أيضًا. ولا تختصّ بالحرمة النفسية، بل تشمل الغيرية أيضًا.

ونتيجة الملاك الثاني تختصّ بالعبادة، إذ لا يعتبر قصد القربة في غيرها، وبالعالم بالحرمة؛ لأنّ من يجهل كونها مبغوضةً يمكنه التقرب. [٣٠٣]

ونتيجة الملاك الثالث تختصّ بالعبادة وبفرض تنجز الحرمة، وأيضًا تختصّ بالنهي النفسي؛ لأنّ الغيريّ ليس موضوعًا مستقلًّا لحكم العقل بقبح المخالفة، كما تقدم في مبحث الوجوب الغيري.

ثمّ إذا افترضنا أنّ حرمة العبادة تقتضي بطلانها فإن تعلّقت بالعبادة بكاملها فهو ما تقدّم، وإن تعلّقت بجزئها بطل هذا الجزء؛ لأنّ جزء العبادة عبادة، وبطل الكلّ إذا اقتصر على ذلك المفرد من الجزء. وأمّا إذا أتى بفردٍ آخر غير محرّم من الجزء صحّ المركّب إذا لم يلزم من هذا التكرار للجزء محذور آخر، من قبيل الزيادة المبطلّة لبعض العبادات.

وإن تعلّقت الحرمة بالشرط نُظِر إلى الشرط؛ فإن كان في نفسه عبادة - كالوضوء - بطل وبطل المشروط بتبعه، وإلا لم يكن هناك موجب لبطلانه ولا لبطلان المشروط. أمّا الأول فلعدم كونه عبادة، وأمّا الثاني فلأنّ عبادة المشروط لا تقتضي بنفسها عبادة الشرط ولزوم الإتيان به على وجهٍ قربي؛ لأنّ الشرط والقيد ليس داخلاً تحت الأمر النفسي المتعلّق بالمشروط والمقيد - كما تقدّم في محله -.

اقتضاء الحرمة لبطلان المعاملة:

وتُحلّل المعاملة إلى السبب والمسبّب. والحرمة تارةً تتعلّق بالسبب، وأخرى بالمسبّب؛ فإن تعلّقت بالسبب فالمعروف بين الأصوليين أنّها لا تقتضي البطلان؛ إذ لا منافاة بين أن يكون الإنشاء والعقد مبغوضاً وأن يترتب عليه مسببه ومضمونه.

وإن تعلّقت بالمسبّب - أي: بمضمون المعاملة الذي يراد التوصل إليه بالعقد، [٣٠٤] باعتباره فعلاً بالواسطة للمكلف وأثراً تسببياً له - فقد يقال بأنّ ذلك يقتضي البطلان لوجهين:

الأول: إنّ هذا التحريم يعني مبغوضية المسبّب، أي التملك بعوضٍ في مورد البيع مثلاً، ومن الواضح أنّ الشارع إذا كان يغيض أن تنتقل ملكية السلعة

للمشتري فلا يعقل أن يحكم بذلك، وعدم الحكم بذلك عبارة أخرى عن
البطلان.^١

سعة دائرة اقتضاء الحرمة البطلان:

تحديد سعة دائرة الاقتضاء متوقف على سعة مقتضى دليل الاقتضاء:
أما الدليل الأول - وهو امتناع اجتماع الأمر والنهي - فأوسع الأدلة؛
أما أولاً فلأنه لا فرق فيه بين التوصللي وبين التعبدي؛ فقد ذكرنا في اجتماع
الأمر والنهي أنه لا فرق - على القول بالامتناع - بين التوصللي وبين التعبدي،
فلا يكون المأتي به مصداقاً للواجب سواء كان تعبدياً أم توصلياً.
وأما ثانياً فلأنه لا فرق فيه بين العالم والجاهل؛ لأنّ هناك تكاذباً وتنافياً بلحاظ
عالم الجعل بين الأمر والنهي. ولا فرق في استحالة اجتماع الوجوب والحرمة
على متعلق واحد بين كون المكلف عالماً أو جاهلاً.
وأما ثالثاً فلأنه لا فرق فيه بين الوجوب الغيري وبين الوجوب النفسي؛ لما
تقدم من أنّ مركز التنافي بين الأمر والنهي هو المبادئ - أي: الإرادة والكراهة
والحب والبغض -، ففي النهي الغيريّ مبغوضية غيريّة، فيستحيل اجتماعه مع
الوجوب.
وأما الدليل الثاني - وهو مبغوضية متعلق الحرمة واستحالة التقرب بالمبغوض -
فأضيق من الدليل الأول؛

^١ الحلقة الثالثة، ص ٣٠٢-٣٠٤

أَمَّا أَوَّلًا فَلأنَّه لا يعمّ التوصلِيّ، بل يختص بالعباديّ؛ لأنّ العبادة هو ما يُشترط فيه قصد القربة والمقربيّة.

وأَمَّا ثَانِيًا فَلأنَّه لا يشمل الجاهل.

وقد قلنا إنّ في هذا الدليل تفسيرين: إمّا أنّ نفسه بعدم صلاحية العمل للمقربة، فلا فرق فيه بين الجاهل والعالم. ولكن المصنف ناظر إلى إمكان تحقق قصد القربة. فيكون مختصًا بالعالم بالحرمة؛ لأنّ الجاهل بالمبغوضية يتأتى منه قصد التقرب.

إلا أنّه يشمل الواجب الغيريّ؛ لأنّ المبغوضية الغيرية إذا ثبتت، لم يمكن فرض التقرب بالمبغوض ولو غيرًا.

وأَمَّا الدليل الثالث - وهو كون متعلق الحرمة معصية وقبح الإتيان بالمتعلق واستحالة التقرب به - فأضيق من الدليلين السابقين؛

لأنّّه مختص بالتعديّ ولا يشمل التوصلِيّ، ويختصّ بالعالم؛ لأنّّه متوقف على تنجّز الحرمة ووصولها لكي يصدق إنّه معصية. ولا يشمل الغيري أيضًا؛ لأنّّه لا معصية في الحرمة الغيريّة، وليس الحرام الغيريّ موضوعًا مستقلاً لحكم العقل بقبح المخالفة.

أقسام تعلق النهي بالعبادة

إمّا أنّ يتعلق النهي بتمام العبادة، وإمّا أنّ يتعلق بجزء العبادة، وإمّا أنّ يتعلق بشرط العبادة. والشرط إمّا عباديّ وإمّا توصلِيّ غير عباديّ. فالأقسام المبحوثة أربعة:

١- تعلق النهي بتمام العبادة: كما إذا قال الشارع: «لا تصم يوم عاشوراء» أو «لا تصلّ في بيت النار». وهو القدر المتيقن من اقتضائه للبطلان وعدم سقوط الأمر.

٢- تعلق النهي بجزء العبادة: كما إذا قال الشارع: «لا تقرأ آيات العزائم في الصلاة» أو «لا ترائي في الركوع» أو «لا تسجد على الأرض المغصوبة». وبما أنّ الشارع حين يشترط قصد امتثال الأمر في المركّب فهو يشترط قصد امتثال الأمر في الأجزاء - حيث لا يكون المركّب إلا عين الإجزاء - فجزء العبادة عبادة. وإذا كان الجزء عبادياً اقتضى النهي عن الفساد والبطلان. فلا يُجزى عن امتثال الأمر الضمنيّ. فتارة لا يأتي المكلف بالجزء مرّة أخرى، بل يكتفى بالجزء الباطل، فيكون المركّب باطلاً. وأخرى يأتي بالجزء مرّة أخرى بنحو لا يكون باطلاً، فلا بد من أن ننظر: أوقع في محذور بإتيانه بالجزء الباطل - كما إذا تحققت زيادة الركوع وقلنا: من زاد في صلاته ركوعاً فعليه الإعادة، أو قلنا بفوات المولات -؟ أم لم يقع - كما إذا قلنا إنّ قراءة العزائم لا تضرّ بشيء من أجزاء الصلاة إذا قرأ بعدها سورة أخرى -؟

هذا إذا كانت الزيادة ممنوعة، وإلا فلا مانع من زيادته - كمن زاد في سعيه خطوات؛ حيث لا دليل على مانعيّة الزيادة في السعي -.

٣- تعلق النهي بشرط العبادة التبعديّ: إذا اشترط المولى في الصلاة شرطاً عبادياً - كالوضوء - فالمشروط عدم عند عدم شرطه. فإذا قال: «لا تتوضأ بآنية الذهب والفضة» اقتضى النهي عنه بطلان الوضوء، وبتبعه الصلاة.

٤- تعلق النهي بشرط العبادة التوصلية: إذا اشترط المولى في الصلاة شرطاً غير عبادي - كستر العورة-، وقلنا إنه لا يكتسب العبادية من عبادية المشروط - كما قلنا في الجزء-؛ لما ذكرنا في الفرق بين الجزء والشرط من أن الشرط خارج عن حريم العبادة، وإنما الجزء هو التقيد. فلا ينبسط عليه قصد القرية، فما هو العبادة هو الصلاة والتقيد، والنهي تعلق بالشرط الذي ليس عبادة. فلا مجال لأن يُقال: النهي عن العبادة يقتضي الفساد. فلا موجب لدعوى البطلان. فمن تستر بالمغصوب صلاته صحيحة، ومن طاف بالمغصوب طوافه صحيح. وقد نبّهوا على هذه النقطة في اجتماع الأمر والنهي عند التعرض للشرط؛ حيث لا يكون مصب الأمر والنهي واحداً، بل يكون مصب الأمر التقيد، ومصب النهي القيد. وإنما تأتي المشكلة في الأجزاء.

التعليقة الأولى: هذا وجيه بناءً على الملاكين الثاني والثالث. وأمّا على الأوّل فلا فرق بين التوصلية والتعبدية، فقد يُقال: إنّ الشرط وإن كان توصلياً، إلا أنّ النهي عنه يقتضي البطلان. فلا يمكن أن ينبسط الأمر إليه مع وجود النهي.

وتحقيق هذا مبني على مسألة في اجتماع الأمر والنهي؛ إذ قد يُقال: المصنف ملتفت إلى ذلك وما ذكرناه في تعميم الملاك الأوّل للتوصلية إنما يأتي إذا كان هو متعلق النهي - كما إذا كان تمام المركب: «ادفن الميت» و «لا تدفن الميت في الأرض المغصوبة»-، فيُقال ملاك الأوّل يعم ويأتي ما قيل؛ إذ مصب الأمر الدفن، ومصب النهي حصة الدفن، فيلزم اجتماع الأمر والنهي.

وأما في باب الشروط فلا نسلم ما ذكر؛ لأنّ الشروط ليست مصباً لاجتماع الأمر والنهي. والمصنف ملتفت إلى ذلك.

التعليقة الثانية: القيد إذا كان محرّماً فهو مبغوض، وهذا يقتضي مبغوضية التقيد به. فقد يُقال: مبغوضية القيد وكونه محرّماً يقتضي مبغوضية التقيد به؛ لأحد وجهين:

الأول: هناك ملازمة عرفية - ولا ندعي أنّها عقلية - بين مبغوضية القيد ومبغوضية التقيد؛ حيث لا وجود للتقيد وراء القيد عرفاً. حتى أنّ المشهور صوّروا الاجتماع في الشرع غفلةً أو تغافلاً عن مسألة القيد والتقيد. فما بالك بالعرف المخاطب بالدليل؟

وهذا ما ذكره السيد المصنف في البحوث عند التعرض لمطلب النائي^١ الثاني: لا إشكال في أنّ التقيد واجب عبادي. والقيد مقدمة للتقيد. ومقدمة الواجب واجبة. فالتستّر مقدمة لتقيد الصلاة، وهو واجب بالوجوب الغيري. ومقتضى الوجوب الغيري عدم شمول النهي النفسي له؛ لاستحالة اجتماع الأمر والنهي ولو بلحاظ المبادئ - كما قال المصنّف - فتندرج المسألة في اجتماع الأمر والنهي. فالأمر بالتستّر لا ينبسط على التستّر بالمغصوب. نعم. على مبنى المشهور لا وجوب غيريّاً جعلاً، وليس من استحالة اجتماع الأمر والنهي. وإنّما لنا لزوماً عقلياً فقط.

اقتضاء الحرمة لبطلان المعاملة:

^١ البحوث، ج ٣، ص ٢٣٧

المعاملة سبب ومسبب. والسبب هو الإنشاء، إيجاباً فقط، أو إيجاباً وقبلاً. والمسبب هو أثر الإنشاء كالبينونة والتمليك والزوجية.

فإن قيل: «بعتك الدار بألف دينار» كان سبباً، وترتب عليه انتقال الدار إلى المخاطب.

والنهي تارة يتعلق بالسبب فينهي الشارع عن الإنشاء. وأخرى يتعلق بالمسبب فينهي الشارع عن تحقق الأثر. فهنا نقطتان:

تعلق النهي بالسبب: المعروف بين الأصوليين أنّ النهي المتعلق بالسبب لا يقتضي البطلان؛ لأنّ الإنشاء فعل المكلف، ومعنى النهي عنه حرمة. ولا مانع من تحريم الفعل وترتب الأثر على الفعل على تقدير حصوله. فالظهار محرّم، ولكن يترتب عليه أثر البينونة. والسبّ محرّم، ولكن يترتب عليه الحدّ. والبيع وقت النداء محرّم من جهة كونه استخفافاً بصلاة الجمعة، ولكن يترتب عليه التملك والتمليك. فلا ملازمة بين حرمة الإنشاء وبين ترتب الأثر عليه.

تعلق النهي بالمسبب: إذا قال الشارع: «يحرم تملك المصحف على الكافر» بدلاً من أن يقول: «يحرم بيع المصحف على الكافر» فقد يُقال: التملك ليس فعل المكلف، فكيف يتعلق به النهي؟ فنقول: الشيء تارة يكون مقدوراً مباشرة وأخرى يكون مقدوراً بالواسطة. وهذا ما بحثناه في المسببات التوليدية. فقلنا إنّ إزهاق النفس ليس مقدوراً، ولكن سببه الذي لا حالة منتظرة بعده مقدور. فلا واسطة بين رمي الرصاصة وبين الموت. فتمليك العين بالعوض أيضاً لا واسطة بينه وبين إنشاء البيع. فالتملك من المسببات التوليدية.

فإذا أبغض الشارع المسبب نفسه، أيقضي النهي عنه بطلان المعاملة؟ أفيكون
تمليك المصحف للكافر باطلاً؟

قال الشيخ والنائني: التملك مبعوض، فكيف يُمضيه الشارع؟ فيكون باطلاً.
وخالفهما العراقي والأصفهاني.
واستدلَّ للبطلان بدليلين:

الدليل الأول: ما ذكره الشيخ الأعظم وتعرض له في المباحث^١ من أنّ المولى
يبغض الأثر ومضمون المعاملة -وهو تملك المصحف للكافر-، وييده
الإمضاء. فكيف يمضي ما هو مبعوض له؟ فيكون الإمضاء مع مبعوضيّة
المسبب تهافناً ونقضاً للغرض.

يأتي إشكال المصنف على هذا الدليل، ثم يأتي دليل آخر للنائني^٢.

^١ المباحث، ق ١، ج ٣، ص ٥٢٥

^٢ الفوائد، ج ١، ص ٤٧١

الأجود، ج ١، ص ٤٠٤

المباحث، ق ١، ج ٣، ص ٥٣٢

٢٨٠ - اقتضاء الحرمة للبطلان ٣

١٤٤٢/٦/١٤ - الخميس

والجواب أنّ تملك المشتري للسلعة يتوقف على أمرين:

أحدهما: إيجاد المتعاملين للسبب، وهو العقد. والآخر: جعل الشارع للمضمون.

وقد يكون غرض المولى متعلقاً بإعدام المسبب من ناحية الأمر الأول خاصة، لا بإعدامه من ناحية الأمر الثاني، فلا مانع من أن يحرم المسبب على المتعاملين ويجعل بنفسه المضمون - على تقدير تحقق السبب -.

الثاني: ما ذكره المحقق النائيني من أنّ هذا التحريم يساوق الحَجْر على المالك وسلب سلطنته على نقل المال، فيصبح حاله حال الصغير، ومع الحجر لا تصحّ المعاملة.

والجواب: أنّ الحَجْر على شخصٍ له معنيان:

أحدهما: الحَجْر الوضعي، بمعنى الحكم بعدم نفوذ معاملاته.

والآخر: الحَجْر التكليفي، بمعنى منعه؛ فإن أريد أنّ التحريم يساوق الحَجْر بالمعنى الأول فهو أول الكلام. وإن أريد أنّه يساوقه بالمعنى الثاني فهو مسلّم.

ولكن من قال: إنَّ هذا يستتبع الحَجْر الوضعي؟ فالظاهر أنَّ تحريم المسبِّب لا يقتضي البطلان، بل قد يقتضي الصَّحَّة، كما أشرنا في حلقةٍ سابقة.^١

الإيراد على الدليل الأوَّل: المسبِّب - وهو تمليك المصحف للكافر - يتوقف على أمرين لكي يتحقق:

الأمر الأوَّل: نفس الإنشاء الصادر من قِبَل المتعاملين؛ لأنَّه من المسببات التوليدية. والمسبب التوليديّ يكون مقدورًا بكون السبب مقدورًا. الأمر الثاني: إمضاء الشارع. ففي طول إيجاد المتعاملين للسبب يعتبر الشارع الملكية ويمضيها.

فإذا قال الشارع: «التمليك مبغوض» كان معنى المبغوضية أنَّ الكراهة تعلّقت بهذا المسبِّب ويُريد إعدامه. وهذه المبغوضية يمكن أن تُحلَّل ثبوتًا بعدة تحليلات؛

إذ تارة يكون المبغوض عند المقنّن هو التملك من جهة حصول الأمر الأوَّل، فمبغوضية المسبِّب بلحاظ السبب.

وأخرى يكون المبغوض عند المقنّن هو التملك من جهة حصول الأمر الثاني، فمبغوضية المسبِّب بلحاظ اعتباره، فلا يصدر منه الاعتبار.

وثالثة تكون المبغوضية بلحاظ كلا الأمرين، فيبغض المسبِّب من حيث سببه ومن حيث اعتباره.

^١ الحلقة الثالثة، ص ٣٠٤

فإن كانت المبعوضة مطلقة كان السبب مبعوضاً والاعتبار مبعوضاً، لم يتم بإقرار التملك.

وإن كانت المبعوضة من حيث اعتباره خاصة لم يتم بإقرار التملك أيضاً. وإن كانت المبعوضة من حيث السبب لم يمنع مانع عن اعتباره في طول عصيان المكلف وتصديه لإيجاد السبب.

وهذا نظير ما قيل في الترتب من أن الشارع يريد الإزالة ولا يريد الصلاة على فرض الإزالة، ولكن إذا عصى وجاء بالصلاة فتكون صحيحة ومحقة لملاك الشارع.

فتمليك المصحف للكافر فيه حثية مبعوضة لا يريد الشارع تحصيلها، ولكن إذا عصى المكلف وأوجد السبب، قد توجد مصلحة في إمضاء العقد. فمجرر مبعوضة تملك المصحف لا يلزم عدم الإمضاء. فما ذكره الشيخ محل إشكال.

انتصار للدليل الأول: قد يقال عندما يحرم الشارع تملك المصحف للكافر ويغضه لا يمكن أن تحلل المبعوضة بأن المولى يغض المسبب من جهة السبب؛ فإن هذا يرجع روحاً إلى مبعوضة السبب لا المسبب. فيرجع المطلب إلى الأول.

فقولكم: المبعوض هو المسبب من حيث السبب، وأن المولى يحرم المسبب على المتعاملين، يرجع إلى أن المبعوض هو السبب. وهو خلف الفرض. فما الفرق بين مبعوضة المسبب من حيث السبب، وبين مبعوضة السبب؟

الظاهر أنّ مصب المبعوضيّة في كليهما هو التملك. فكيف يعتبره الشارع؟
جواب الانتصار: هذا يحتاج إلى تدقيق في معنى "المسبّب" وهو محلّ بحث،
حتى أنكر مثل السيد الخوئي معقوليّة حرمة المسبّب.
ذكرنا في كتاب البيع أنّ لنا سببًا، ولنا مسببًا شخصيًا، ومسببًا عقلائيًا،
ومسببًا شرعيًا.

فإذا أنشأ المتعاقدان البيع، تحقّق بهذا الإنشاء التملك. وهو من قبيل إيجاد
المعنى بواسطة اللفظ أو الفعل. فهو يوجد التملك، ويستحيل انفكاكه عن
الإنشاء، بل هو كالكسر والانكسار. وهذا يسمى بالتملك الشخصي.
وبعد حصول التملك الشخصي يأتي دور العقلاء، فننظر: أيرى العقلاء أنّ
هذا التملك الشخصي جامع للشروط العقلائيّة؟ أم لا؟ إنّ كان جامعًا
أمضاه العقلاء وصار تملكًا عقلائيًا، وإن لم يكن فلا، كما إذا باع ما لا
ماليّة له.

ويأتي دور الشارع أيضًا - في طول دور العقلاء أو مباشرة بعد التملك
الشخصي - فننظر: أهو جامع لشروطه؟ فيمضيه. أم لا؟ فلا يمضيه، وإن
أمضاه العقلاء. فما يصدر من الشارع هو الإمضاء.

وبعد حصول المسبّب الشخصي أو العقلائي أو الشرعي تترتب آثار، كدفع
الثلث والمثلث، وعدم صحة التصرف في الثلث والمثلث. وهذا هو أثر المعاملة
لا نفس المعاملة.

فعندما يُقال: «يغض الشارع المسبب» فما هو المسبب الذي يغضه الشارع؟ بعضهم لم يلتفت إلى المسبب الشرعيّ فقال: كيف يحرم على المتعاقدين ما ليس فعلاً لهما بل للعقلاء والشارع؟

فأجيب عنه بأنّ مرادنا بـ "المسبّب" تارة المسبب الشخصي، وأخرى المسبّب العقلانيّ. فإنّ كان مرادنا المسبّب الشخصيّ كان معناه أنّ الشارع يغض تحقيق تملك العين بالعرض في أفق الاعتبار منكم، أي: لا يريد تحقيقه في أفق الاعتبار؛ لأنّه ينقح موضوع الإمضاء العقلانيّ، وإذا لم يُمضه الشارع حصلت مفسدة أشدّ. فيمنع المسبّب الشخصيّ من حيث السبب.

فيتضح أنّ هذا المطلب مطلب عقلائيّ. وهذا نظير ما ذكروا في مسألة تحليل الخمس؛ فقالوا: كيف يكون المهناً للمنتقل إليه المال، والوزر على ناقله؟ مع أنّ الشارع يستطيع ألاّ يُمضي انتقال العين، ويثبت الوزر على الناقل. من التحليلات أنّ الشارع يغض تملك الخمس لغير أرباب الخمس، ولكن لعدم الإمضاء مفسد أشدّ. وهناك تحليل آخر للمسبّب العقلانيّ أيضاً.

ومن هنا يتضح أنّ هناك فرقاً بين مبعوضة السبب وبين مبعوضة المسبب من حيث السبب؛ فإنّ مبعوضة السبب يعني أنّ الإنشاء مبعوض كاقضاء احترام القرآن مبعوضة بيعه، وإلا فلا إشكال في تملكه، ولذا تُقبل هبته. فالمسبّب ليس مبعوضاً البتّة. بخلاف مبعوضة المسبّب من جهة السبب.

وهكذا يتبين أنّ المسبّب مقدور بواسطة سببه؛ لأنّا نتكلم عن المسبّب الشخصيّ، لا العقلانيّ ولا الشرعيّ؛ فإنّه من المسببات التوليدية. وإنّ قالوا:

إنَّ المسبَّب العقلانيَّ مقدور؛ لأنَّك توجد موضوع الإمضاء، فيكون من المقدور بالواسطة. فالتمليكان الشخصي والعقلانيَّ مقدوران.

هذا تمام الكلام في بيان كلام الشيخ الأعظم وتعميقه ومناقشته.

الدليل الثاني: ما أفاده المحقق النائيني^١ من أنَّ المعاملة ليترتب عليها الأثر لا بدَّ لها من أنْ تحتوي على شروط، ومن الشروط الرئيسيَّة هو السلطنة والولاية على التصرف؛ فإنَّ من لا ولاية له على التصرف الناقل لا يكون العقد الصادر منه موجباً لتحقيق الأثر حتى لو كان مالِكًا. فالطفل المالك لمال إذا أجرى المعاملة على ماله لم يترتب عليها أثر، ما لم تكن له ولاية في التصرف. وبناءً على هذا نقول: إذا قال الشارع: «يحرم تملك المصحف للكافر» فقد قيَّد السلطنة؛ لأنَّ مقتضى سلطنة الناس على أموالهم هو التصرف فيه كيفما شاءوا، ومن التصرفات تملكه للكافر. فإذا منعه الشارع عن هذا التصرف كان تحديدًا للسلطنة؛ لأنَّ الممنوع شرعًا كالممنوع عقلاً. فالمرتكزات لا يرون لهذا العبد سلطنة في ذلك بعد منع الشارع لا سيما وأنَّه المولى الحقيقي. فأَيَّ سلطنة التي تعقَّب بالعقاب؟ فالعرف والعقلاء يقولون إنَّ المولى إذا بغض تملك المصحف حدّد الولاية. وإذا لم تكن له الولاية لم تصح معاملته.

هذا تحليل المحقق النائيني.

ولذا قال في الفوائد:

^١ الأُجود، ج ١، ص ٤٠٤

الفوائد، ج ٢، ص ٤٧١

وأما إذا كان النّهي عن المعاملة مولويًا مفاده الحرمة، فتارة: يتعلّق بالسّبب، وأخرى: يتعلّق بالمسّبب، وثالثة: يتعلّق بآثار المسّبب: من التّصرف في الثّمن والمثمن، وغير ذلك من الآثار المترتبة على المعاملة. والتّعبير بالسّبب والمسّبب لا يخلو عن مسامحة، لما تقدّم من أنّه ليس باب العقود والإيقاعات من الأسباب والمسبّبات، بل هي من باب الإيجاديات، والإيجاب والقبول بمنزلة الآلة لذلك، ويكون المنشأ بنفسه هو الصادر عن المكلف ابتداءً، وهو الموجد له في وعاء الاعتبار، لا أنّ الصادر عنه هو السّبب، حتّى يكون النقل والانتقال من المسببات التوليدية. وقد تقدّم تفصيل ذلك. فالمراد من تعلّق النّهي بالسّبب تعلّقه بالإيجاد بمعناه المصدري، ويكون المحرّم المنهّي عنه هو إيجاد المعاملة وإنشائها والاشتغال بها - كالبيع وقت النداء-؛ حيث إنّ المحرّم هو الاشتغال بالبيع وقت النداء، لا النّقل والانتقال. والمراد من تعلّقه بالمسّبب تعلّقه بالموجد، بمعناه الاسم المصدري، ويكون المحرّم المبعوض هو المنشأ والنقل والانتقال، كبيع المسلم والمصحف للكافر، حيث أنّ المبعوض هو نقل المسلم والمصحف للكافر، لا إنشاء النّقل، ومبعوضة الإنشاء لمكان ما يستتبعه من الأثر، وهو النّقل والانتقال.

إذا عرفت ذلك فنقول: أنّ النّهي لو كان عن نفس الإيجاد والإنشاء والاشتغال بالمعاملة، فهو لا يقتضي الفساد، إذ حرمة الإيجاد لا يلزم مبعوضة الموجد وعدم تحقّقه. وأما لو تعلّق النّهي بنفس المنشأ والموجد، فهو يقتضي الفساد

[٤٧٢] لخروج المنشأ حينئذ عن تحت سلطانه، ولا قدرة عليه في عالم التشريع،
والمانع التشريعي كالمانع العقلي.

والحاصل أنّ الأمر والنهي الشرعيين موجبان لخروج متعلقهما عن سلطة
المكلف، ويكون في عالم التشريع مقهورا على الفعل أو الترك.^١

الإيراد على الدليل الثاني: إذا قال الشارع للمكلف: «يحرم تملك المصحف»
قلتم إنه يقتضي الحجر، أفهو الحجر الوضعي؟ أم التكليفي؟ بمعنى المنع
التكليفي عن تحقيق المسبب التوليدي ولو بإيجاد سببه.

فإن أردتم الحجر الوضعي فهو أول الكلام. فما الدليل على الملازمة بين الحرمة
المولوية وبين الحجر الوضعي؟

فالدعوى غير بيّنة ولا مبيّنة؛ إذ المولى قد يقول: أحرم إيجاد المسبب ولكن إذا
أوجدته فأمضي المعاملة.

وإن قصدتم الحجر التكليفي فهو مسلم. ولكن الكلام في الحجر الوضعي.
ولكنّا بنينا على وجود ارتكاز عقلائي على أنّه لا معنى لوجود السلطنة مع
وجود التبعة؛ حيث إنّ السلطنة عند العقلائي ما لم يوجد فيه تبعة. بل يرى
العقلاء ملازمة بين السلطنة وبين عدم التبعة بحيث يستهجن العقلاء التفكيك
بينهما. فهذا هو دليل كلام النائي. فتأمل.

هذا تمام الكلام في الاقتضاء.

^١ الفوائد، ج ٢، ص ٤٧١-٤٧٢

٢٨١- الملازمة بين حكم العقل والشرع ١

١٤/٦/١٤٤٢ - الخميس

الملازمة بين حكم العقل وحكم الشارع

يقسّم الحكم العقلي إلى قسمين:

أحدهما: الحكم النظري، وهو إدراك ما يكون واقعًا.

والآخر: الحكم العملي، وهو إدراك ما ينبغي، أو ما لا ينبغي أن يقع.

وبالتحليل نلاحظ رجوع الثاني إلى الأول؛ لأنّه إدراك لصفةٍ واقعيةٍ في الفعل، وهي أنّه ينبغي أن يقع وهو الحسن، أو لا ينبغي وهو القبح. وعلى هذا نعرف أنّ الحسن والقبح صفتان واقعيتان يدركهما العقل، كما يدرك سائر الصفات والأمور الواقعية، غير أنّهما تختلفان عنها في اقتضائهما بذاتهما جريًا عمليًا معيّنًا خلافًا للأمور الواقعية الأخرى.

وعلى هذا الأساس يمكن أن يقال: إنّ الحكم النظري هو إدراك الأمور الواقعية التي لا تقتضي بذاتها جريًا عمليًا معيّنًا، والحكم العملي هو إدراك الأمور الواقعية التي تقتضي بذاتها ذلك. ويدخل إدراك العقل للمصلحة والمفسدة في

الحكم النظري؛ لأنّ المصلحة ليست بذاتها مقتضية للجري العملي، ويختصّ الحكم العملي من العقل بإدراك الحسن والقبح. وستكلم فيما يلي عن الملازمة بين كلا هذين القسمين من الحكم العقلي وحكم الشارع.

الملازمة بين الحكم النظري وحكم الشارع:

لا شكّ في أنّ الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد، وأنّ الملاك متى ما تمّ بكلّ خصوصياته وشرائطه وتجرّد عن الموانع عن التأثير كان بحكم العلة التامة الداعية للمولى إلى جعل الحكم على طبقه وفقاً لحكمته تعالى.

وعلى هذا [٣٠٦] الأساس فمن الممكن نظرياً أن نفترض إدراك العقل النظري لذلك الملاك بكلّ خصوصياته وشئونه، وفي مثل ذلك يستكشف الحكم الشرعي لا محالة استكشافاً لمياً، أي بالانتقال من العلة إلى المعلول.

ولكنّ هذا الافتراض صعب التحقق من الناحية الواقعية في كثيرٍ من الأحيان؛ لضيق دائرة العقل، وشعور الإنسان بأنّه محدود الاطلاع، الأمر الذي يجعله يحتمل غالباً أن يكون قد فاتته الاطلاع على بعض نكات الموقف، فقد يدرك المصلحة في فعلٍ ولكنّه لا يجزم عادةً بدرجتها وبمدى أهمّيتها وبعدم وجود أيّ مزاحمٍ لها، وما لم يجزم بكلّ ذلك لا يتمّ الاستكشاف.

الملازمة بين الحكم العملي وحكم الشارع:

عرفنا أنّ مرجع الحكم العملي إلى الحسن والقبح، وأنّهما أمران واقعيان يدركهما العقل. وقبل الدخول في الحديث عن الملازمة ينبغي أن نقول كلمة عن واقعية هذين الأمرين: فإنّ جملة من الباحثين فسّر الحسن والقبح بوصفهما حكمين عقلائيين، أي مجعولين من قبل العقلاء تبعًا لما يدركون من مصالح ومفاسد للنوع البشري، فما يروونه مصلحةً كذلك يجعلونه حسنًا، وما يروونه مفسدةً كذلك يجعلونه قبيحًا، ويميّزهما عن غيرهما من التشريعات العقلانية اتّفاق العقلاء عليهما وتطابقهم على تشريعهما؛ لوضوح المصالح والمفاسد التي تدعو إلى جعلهما.^١

الملازمة بين حكم العقل وبين حكم الشرع

ننقح في هذا البحث كبرى هذه الملازمة: أيحكم الشرع بما حكم به العقل؟ والأصوليون عقدوا هذا البحث في الكلام عن التجري. فإنّ قامت الحجّة على أنّ هذا المائع خمر، فخالف المكلف وشربه، بعد الفراغ عن قبح هذه المخالفة، أنستفيد بالملازمة أنّ الشارع جعل حكمًا تحريميًا لهذا الفعل؟^٢ وقد تقدّم أنّ لنا مستقلات عقلية وغير مستقلات؛ إذ الوصول إلى الحكم الشرعيّ تارة يتوقف على ضمّ مقدمة شرعيّة، فيسمّى بغير المستقلات العقلية، وهي الأبحاث التي مرّت؛ حيث يتوقف استنباط الحكم فيها على ضم حكم

^١ الحلقة الثالثة، ص ٣٠٥-٣٠٦

^٢ الفوائد، ج ٣، ص ٦٠

الموسوعة، ج ٤٧، ص ٢٦

شرعيّ - كضمّ وجوب الحجّ شرعاً لإثبات وجوب مقدمة الحج-، وأخرى لا يتوقف على ضمّ مقدمة شرعيّة، فيسمّى بالمستقلات العقليّة - كما إذا استقلّ العقل بحسن الصدق وبذلك علّم وجوبه، وقبح الخيانة وبذلك علّم حرمتها. وليس لنا في المستقلات إلا هذه المسألة: حكم الشارع بالوجوب عند حكم العقل بالحسن، وحكم الشارع بالحرمة عند حكم العقل بالقبح.

حكم العقل النظري والعقل العمليّ

أشرنا في بحث القطع أنّ هذا التقسيم ليس تقسيماً للعقل؛ إذ العقل واحد. وإنّما التقسيم بحسب المدرك؛ إذ تارة لا تستتبع القضية المدركة جرياً عملياً فتُسمّى بمدرك العقل النظريّ، ووظيفة العقل فيه الكشف عمّا له تقرر في الواقع كإدراكه استحالة الدور واستحالة التسلسل. وأخرى تستتبع جرياً عملياً فتُسمّى بمدرك العقل العمليّ. وهو من سنخ الإدراك لا من سنخ الإنشاء والحكم. غايته أنّ سنخ هذا المدرك له علاقة بما ينبغي أن يقع وما لا ينبغي أن يقع.

بيانه أنّ للحسن والقبح عدة إطلاقات:

الأوّل: بمعنى الكمال والنقص. الثاني: المصلحة والمفسدة. الثالث: ما ينبغي فعله وما لا ينبغي فعله.

ومرادنا بالحسن والقبح في المقام هو الثالث؛ حيث إنّ الأوّل والثاني إدراك لما هو متقرر في الواقع ولا يستتبع بنفسه جرياً عملياً، بخلاف الثالث. فإدراك العقل للحسن والقبح يسمّى بحكم العقل العمليّ.

وبالدقة يرجع الحكم العملي إلى الحكم النظري؛ لأنّ معنى الحكم النظري إدراك ما يكون واقعًا ومتقررًا في وعاء الواقع. وما ينبغي فعله وما ينبغي عدم فعله أوصاف واقعيّة - كالسواد والبياض -، كما هو المشهور عند الأصوليين خلافًا لمشهور الفلاسفة. وإنّما دور العقل هو الكشف عن هذه الأمور والعلم بها.

فيصح أن يُقال: هو إدراك لما يكون واقعًا؛ فإنّ الحسن والقبح صفتان واقعتان في الأشياء.

فرجع الحكم العملي إلى الحكم النظري. ولكنّ الأصوليين لا يرون المدرك النظري مجرّد إدراك ما يكون واقعًا، بل إدراك ما يكون واقعًا ولا يستتبع جريًا عمليًا. والمدرك العملي إدراك ما يكون واقعًا ويستتبع جريًا عمليًا.

الملازمة بين الحكم النظري وبين حكم الشارع

تارة يكشف العقل مفسدة في شرب الخمر مثلاً، ومصلحة في أداء الأمانة، فيرد سؤال: أيحكم العقل بالملازمة بين المصلحة والمفسدة وبين الجعل الشرعي؟ فيكون الكلام في دائرة العقل النظري. وأخرى يكشف قبح الظلم وحسن العدل، فيرد سؤال: أيحكم العقل بالملازمة بين الحسن والقبح وبين الجعل الشرعي؟

فالكلام تارة في مُدرك العقل النظري وأخرى في مُدرك العقل العملي. أمّا الكلام في مُدرك العقل النظري فتارة يكون كبرويًا فلا شكّ أنّ مقتضى حكمة الله - تعالى - تبعيّة حكمه للمصلحة والمفسدة. والمراد بذلك أنّ الملاك

تأمّ بجميع خصوصيّاته من توفر المقتضي والشرط وارتفاع المانع. فإذا تحقق ذلك أوجب انقذاح الإرادة للمولى على طبق الملاك، فيتحقق الجعل. وعلى هذا الأساس إذا أدرك العقل الملاك التام اكتشف الحكم الشرعيّ؛ لأنّ الحكم الشرعيّ تابع للملاك التامّ.

وأخرى يكون الكلام صغروياً - وهو محلّ الكلام -، فأنتى للعقل الاطلاع على الملاك التامّ وشروطه ومزاحماته - حتى المزاحمات الغيبية والمستقبلية -؟ فهو صغروياً شبه مستحيل؛ لقصور العقل، إلا بإطلاع الله - تعالى -، ولذا كانت للمعصوم - عليه السلام - الولاية التشريعيّة بمعنى أنّه مطلع على الملاك التامّ فيشرّع من دون أن ينزل جبرئيل عليه حكماً من الله - تعالى -. وهذا أحد تفسيرات الولاية التشريعيّة.

وهذا كلّه بغض النظر عن كون المصلحة في المتعلق أم في الجعل.

الملازمة بين الحكم العمليّ وبين حكم الشارع

مشهور الفلاسفة على أنّ الحسن والقبح ليسا من الأمور الواقعيّة، بل هي من المشهورات العامّة التي اعتبرها العقلاء لأجل مصلحة عامّة تنظيميّة. فحينما رأى العقلاء أنّ النظم الاجتماعيّ في حفظ الأمانة حكموا بحسن حفظ الأمانة. ولولا الاجتماع لما حكموا به.

فإن قلت: مصلحة النظام ممّا ينبغي أيضاً، فما هو أساسه؟

قالوا: يرجع ذلك إلى العقل النظريّ، أو إلى الفطرة. فلا يلزم التسلسل.

وإنّما الفرق بين هذه القضايا وبين المشهورات الخاصّة في الوضوح والخفاء بحيث يتفق العقلاء على الحسن والقبح، وقد يختلفون في غيرهما. وفي قبالهم المتكلمون والأصوليون والفقهاء على أنّ الحسن والقبح واقعيان. ودور العقل دور الكشف. وهذا ما ذهب إليه الآخوند والنائيني والسيد الخوئيّ والسيد الصدر. ونحى الأصفهانيّ منحى الفلاسفة وتبعه المظفر. فقالا بأنّ التحسين والتقبيح من الأمور العقلائيّة. وأورد عليه السيد الخوئيّ أنّ هذا يستلزم عدم ثبوت الدين والنبوّة والمعاد، بل صارت مجرد أمور اعتباريّة. وفيه بحث دقيق.

تأتي المناقشة في مسلك الفلاسفة.

قوله: «ما يكون واقعاً»: من الأبحاث المشكلة في الفلسفة أنّ الصدق والكذب فرع المطابقة وعدمها، واستحالة اجتماع النقيضين لا واقع لها حتى نقول: تطابقه القضية أو لا تطابقه. ولذا قال المصنف في محله أنّ لوح الواقع أوسع من لوح الوجود.

قوله: «كان بحكم العلة»: لأنّ العلة واقعاً هي الإرادة.

٢٨٢- الملازمة بين حكم العقل والشرع ٢

١٦/٦/١٤٤٢ - السبت

وهذا فالتفسير خاطئ وجداناً وتجربةً. أمّا الوجدان فهو قاضٍ بأنّ قبح الظلم ثابت بقطع النظر عن جعل أيّ جاعل، كما يمكن الممكن.

وأما التجربة فلأنّ الملحوظ خارجياً عدم تبعية الحسن والقبح للمصالح والمفاسد، فقد تكون المصلحة في القبيح أكثر من المفسدة فيه، ومع هذا يتفق [٣٠٧] العقلاء على قبحه، فقتل إنسان لأجل استخراج دواءٍ مخصوصٍ من قلبه يتمّ به إنقاذ إنسانين من الموت إذا لوحظ من زاوية المصالح والمفاسد فقط، فالمصلحة أكبر من المفسدة، ومع هذا لا يشكّ أحد في أنّ هذا ظلم وقبيح عقلاً. فالحسن والقبح إذن ليسا تابعين للمصالح والمفاسد بصورةٍ بحتة، بل لهما واقعية تلتقي مع المصالح والمفاسد في كثيرٍ من الأحيان وتختلف معها أحياناً.

والمشهور بين علمائنا: الملازمة بين الحكم العملي العقلي والحكم الشرعي. وهناك مَنْ ذهب إلى استحالة حكم الشارع في موارد الحكم العملي العقلي بالحسن والقبح، فهذان اتّجاهان:

أمّا الاتجاه الأول فقد قُرب بأنّ الشارع أحد العقلاء وسيدهم، فإذا كان العقلاء متطابقين بما هم عقلاء على حسن شيءٍ وقبحه فلا بدّ أن يكون الشارع داخلاً ضمن ذلك أيضاً.

والتحقيق: أنا تارةً نتعامل مع الحسن والقبح بوصفهما أمرين واقعيين يدركهما العقل، وأخرى بوصفهما مجعولين عقلائيّين رعايةً للمصالح العامة.

فعلى الأول لا معنى للتقريب المذكور؛ لأنّ العقلاء بما هم عقلاء إنّما يدركون الحسن والقبح، ولا شكّ في أنّ الشارع يدرك ذلك، وإنّما الكلام في أنّه هل يجعل حكماً تشريعياً على طبقهما؟ أو لا؟

وعلى الثاني إن إريد استكشاف الحكم الشرعي بلحاظ ما أدركه العقلاء من المصالح العامة التي دعتهم إلى التحسين والتقييح، فهذا استكشاف للحكم الشرعي بالحكم العقلي النظري، لا العملي؛ لأنّ مناطه هو إدراك المصلحة [٣٠٨] ولا دخل للحسن والقبح فيه.

وإن أريد استكشاف الحكم الشرعي بلحاظ حكم العقلاء وجعلهم الحسن والقبح فلا مبرّر لذلك، إذ لا برهان على لزوم صدور جعلٍ من الشارع يماثل ما يجعله العقلاء.

وأمّا الاتجاه الثاني فقد قُرب بأنّ جعل الشارع للحكم في مورد حكم العقل بالحسن والقبح لغو؛ لكفاية الحسن والقبح للإدانة والمسئولية والمحركة.

ويرد على ذلك أنّ حسن الأمانة وقبح الخيانة -مثلاً- وإن كانا يستبطنان درجةً من المسؤولية والمحركة غير أنّ حكم الشارع على طبقهما يؤدّي إلى نشوء ملاكٍ آخر للحسن والقبح، وهو طاعة المولى ومعصيته، وبذلك تتأكد المسؤولية والمحركة، فإذا كان المولى مهتمّاً بحفظ واجبات العقل العملي بدرجةٍ أكبر ممّا تقتضيه الأحكام العملية نفسها حكم على طبقها، وإلا فلا.

وبذلك يتّضح أنّه لا ملازمة بين الحكم العقلي العملي وحكم الشارع على طبقه، ولا بينه وبين عدم حكم الشارع على طبقه، فكلا الاتجاهين غير تام.^١

ذكرنا وقوع الخلاف في الحسن والقبح أیكونان من الأمور العقلائیة الاعتباریة للمصالح والمفاسد النظامیة؟ أم من الأمور الواقعیة بغضّ النظر عن وجود مجتمع عقلائی؟

والمصنف اختار الواقعیة؛ لحلّ ونقض:

أمّا الحلّ فلأنّ الوجدان حاكم -عند غرضّ النظر عن وجود أيّ نظام عقلائی- كما إذا كان هناك شخصان في العالم لا غیرهما- بقبح قتل الشخص للآخر، وكونه تجاوزاً وظلماً، بلا فرق بين وجود اجتماع وبين عدم وجود اجتماع. وهو من الأمور الواضحة كوضوح استحالة اجتماع النقيضين. فالذهن الخالي من الشوائب لا يتوقف في قبحه. والمخالف يخالف وجدانه.

^١ الحلقة الثالثة، ص ٣٠٦-٣٠٨

نعم. تشخيص أنّ هذا القتل سلب للحقّ؟ أم لا؟ يحتاج إلى حكم العقل النظريّ. والكلام فعلاً فيما فُرضَ وفُرعَ عن كونه ظلماً.

وأما النقض فلأنّه إذا دار الأمر بين قتل شخص وإنقاذ شخصين، وبين بقاء وموت الشخصين، يقبح قتل الشخص، مع أنّ بقاء الاثنين أولى من بقاء الواحد بحسب النظام العامّ وبمقتضى بقاء النوع. وبناء على كلامكم لا يقبح قتل الشخص، بل هو مما ينبغي فعله. والحال أنّ العقلاء لا يقبلون قتل الواحد لأجل حفظ شخصين.

وهذا منبه واضح على بطلان إناطة هذا الحكم على المصالح والمفاسد الراجعة إلى النظام.

ولا مجال للبرهان في هذه القضية؛ لأنّا نقول بأنّها قضية أوليّة لا تُبرهن كما لا تبرهن استحالة اجتماع النقيضين.

المسالك في الملازمة:

بعد هذه المقدمة نرجع إلى بيان حال الملازمة، وفيها ثلاثة مباني:

- ١- الملازمة بينهما على نحو ضرورة الوقوع، أي: متى حكم العقل بشيء حكم الشارع على طبقه قطعاً. وهو المنسوب إلى المشهور.
- ٢- الملازمة بينهما على نحو ضرورة الانتفاء، أي: متى حكم العقل بشيء استحالة حكم الشارع على طبقه قطعاً. وهو ما ذهب إليه المحقق العراقيّ.

٣- الملازمة بينهما على نحو الإمكان، أي: لا دليل على الملازمة من جهة الإيجاب ولا من جهة السلب، فقد يحكم الشارع على طبق حكم العقل وقد لا يحكم.

ولكل وجهة قائل.

دليل المسلك الأول: الشارع أحد العقلاء وسيدهم، فإذا حكم العقلاء بشيء كان من جهة كونهم عقلاء. فكيف لا يحكم سيد العقلاء بذلك؟ وهو أقوى منهم في جهة العقل.^١

المناقشة: أتستدلون بهذا الدليل بناء على واقعية الحسن والقبح؟ أم على عقلانيته؟

أمّا على الأول فغاية ما يُنتجه الدليل أنّ العقل يُدرك الصفة الواقعية للأشياء. والشارع يُدركه أيضاً كما يُدركون. ولكن إدراكه للصفة الواقعية شيء، وتصديده للجعل شيء آخر. وبحثنا في الإنشاء والجعل الاعتباري. وأمّا على الثاني ففيه احتمالان:

الأول أنّ العقلاء يقولون: هناك اعتبار عقلائي للحسن والقبح من جهة إدراكنا للمصلحة والمفسدة -أي: المنشأ-. والشارع بما هو من العقلاء يُدرك منشأ الاعتبار هذا. فرجعت المسألة إلى العقل النظري وإدراكه للمنشأ. فيعود الإشكال؛ أمّا أولاً فهو ملازمة في العقل النظري، ويأتي فيه بحث وصول

^١ البحوث، ج ٤، ص ٥٨

العقل القاصر إلى المصالح والمفاسد. وأمّا ثانيًا فغاية ما يقتضيه هذا أنّ الشارع كالعقلاء أدرك المصلحة والمفسدة. ولكن من قال بوجود الجعل والإنشاء؟ الثاني أنّ العقلاء صدر منهم حكم، والشارع صدر منه الحكم مطابقًا لما صدر من العقلاء. ولكن ما هو الدليل على لزوم صدور حكم من الشارع كحكم العقلاء؟ فإنّ العقلاء إذا أصدروا حكمًا لأجل مصالحهم النظاميّة لا دليل على لزوم متابعة الشارع لهم في ذلك. والجعل يحتاج إلى داعٍ. فلعلّ الشارع له مصالح ولكنّ مصالحه تتحقّق بجعل العقلاء بحيث يستغني الشارع عن الجعل تبعًا لهم.

وناقش المصنف في الحلقة الثانية هذا الدليل بأنّه لأنّه سيّدهم قد لا يحكم بحكمهم؛ فإنّه يعرف ما لا يعرفون. ولكن الأصفهانيّ ملتفت إلى هذه المناقشة وهي محل إشكال؛ إذ تنافي عقلائيّة العقلاء.

دليل المسلك الثاني: متى أدرك العقل حُسن شيء وأنّه مما ينبغي فعله أو قبحه وأنّه مما ينبغي تركه، كان مقتضى ذلك التحريك نحوه عقلاً أو عقلائيًا. فيكون جعل الشارع والبعث نحوه لغوًا بعد حصول المحرّكيّة والزاجريّة. فملاك الشارع محفوظ بحكم العقل.

ولا فرق في هذا الدليل بين كون الحكم عقليًا أو عقلائيًا بخلاف دليل المسلك الأوّل الذي فرّقنا فيه بين العقليّة والعقلائيّة.

المناقشة: لا يرد إشكال اللغويّة ولا إشكال تحصيل الحاصل؛ لأنّ المحرّكيّة أو الزاجرية الحاصلة بحكم الشارع أزيد من الحاصلة بحكم العقل؛ فإنّ حكم العقل

وإن كان يستبطن المحرّكيّة والمسؤوليّة بلحاظ إدراك العقل، ولكنّ حكم الشارع بذلك يؤدي إلى نشوء ملاك آخر للحسن والقبح، وهو ملاك الطاعة للمولى ومعصيته. وهذا الملاك لم يكن ثابتاً قبل تصدي الشارع للجعل. فحكم الشارع يقتضي درجة من المسؤولية لم تكن حاصلة من قبل. خصوصاً إذا رأى المولى أنّ أغراضه لا تنحفظ بمجرد المحرّكيّة العقلية أو العقلانيّة. فبعض العبيد لا يتحرّك بحكم العقل، بل يتعبّد بما جاء من الشارع. فالمناط على الملاك. فتارة تكون درجة الملاك بنحو يقتضي تصدي الشارع وأخرى بنحو لا يقتضي ذلك. فلا مانع من ورود الدليل من الشارع بعد حكم العقل، فلا وجه لحمل الدليل على الإرشاد. ولذا أثبت الشيخ الأعظم الحرمة في بعض الموارد بالأدلة الأربعة. راجع كلماتهم في حجية الدليل العقليّ الآتي بحثه.^١

قوله: «زاوية المصالح والمفاسد فقط»:

أي: بلا لحاظ أهميّة حياة أحدهما من حياة الآخر.

٢٨٣ - حجية الدليل العقلي

١٤٤٢/٦/١٧ - الأحد

^١ البحوث، ج٤، ص١١٩

بحوث حسن عبد الساتر، ج٨، ص٣٠٨

الموسوعة، ج٤٧، ص٢٦٧

٢ - حجّة الدليل العقلي

الدليل العقلي إنق كان ظنيًا فهو بحاجةٍ إلى دليلٍ على حجّيته، ولا دليل على حجّية الظنون العقلية. وأمّا إذا كان قطعياً فهو حجّة من أجل حجّة القطع.

ونسب إلى بعضهم القول بعدم حجّية القطع الناشئ من الدليل العقلي، وهو بظاهره غير معقول؛ لأنّ حجّية القطع الطريقي غير قابلةٍ للانفكاك عنه مهما كان سببه. ومن هنا حاول بعض الأعلام توجيهه ثبوتاً بدعوى تحويل القطع من طريقيٍّ إلى موضوعي، وذلك بأن يُفرض عدم القطع العقلي هـ في موضوع الحكم المجعول، فمع القطع العقلي لا حكم ليكون القطع منجزاً له.

ويرد على ذلك:

أولاً: إنّ القطع العقلي الذي يؤخذ عدمه في موضوع الحكم هل هو القطع بالحكم المجعول؟ أو بالجعل؟

والأول واضح الاستحالة؛ لأنّ القطع بالمجعول يساوق في نظر القاطع ثبوت المجعول فعلاً. فكيف يعقل أن يصدّق بأنّه يساوق انتفاءه؟

وأما الثاني فلا تنطبق عليه هذه الاستحالة؛ إذ قد يصدّق القاطع بالجعل [٣١٠] بعدم فعلية المجعول، ولكنّ التصديق بذلك هنا خلاف المفروض؛ لأنّ المفروض قيام الدليل العقلي القطعي على ثبوت تمام الملاك للحكم. فكيف يعقل التصديق بإناطة الحكم بقيدٍ آخر؟

وبكلمة موجزة: إنّ المكلف إذا كان قاطعاً عقلاً بثبوت تمام الملاك للحكم فلا يمكن أن يصدّق بإنابته بغير ما قطع عقلاً بثبوته، وإذا كان قاطعاً عقلاً بثبوت الملاك للحكم، ولكن على نحوٍ لا يجزم بأنّه ملاك تام، ويحتمل دخل بعض القيود فيه، فليس هذا القطع حجّةً في نفسه بلا حاجةٍ إلى بذل عنايةٍ في تحويله من طريقيٍّ إلى موضوعي.

وثانيًا: إنّ القطع العقلي لا يؤدّي دائمًا إلى ثبوت الحكم، بل قد يؤدّي إلى نفيه، من قبيل ما يستدلّ به على استحالة الأمر بالضدين ولو على وجه الترتّب، فما ذا يقال بهذا الشأن؟ وهل يفترض أنّ المولى يجعل الحكم المستحيل في حقّ مَنْ وصلت إليه الاستحالة بدليلٍ عقليٍّ على الرغم من استحالاته؟

فالصحيح -إذن- أنّ المنع شرعاً عن حجّة الدليل العقلي القطعي غير معقول، لا بصورةٍ مباشرةٍ ولا بتحويله من القطع الطريقي إلى الموضوعي.

ولكنّ القائلين بعدم حجّة الدليل العقلي استندوا إلى جملةٍ من الروايات التي نددت بالعمل بالأدلة العقلية، وأكّدت على عدم قبول أيّ عملٍ غير مبنيٍّ على الاعتراف بأهل البيت ونحو ذلك من الألسنة.

والصحيح أنّ الروايات المذكورة لا دلالة فيها على ما يُدّعى، وإنّما هي بصدد أمورٍ أخرى، فبعضها بصدد المنع من التعويل على الرأي والاستحسان ونحو ذلك من الظنون العقلية، وبعضها بصدد بيان كون الولاية شرطاً في صحّة العبادة، [٣١١] وبعضها بصدد بيان عدم جواز الانصراف عن الأدلة

الشرعية والتوجّه رأسًا إلى الاستدلالات العقلية، مع أنّ التوجّه إلى الأدلة الشرعية كثيرًا ما يحول دون حصول القطع من الاستدلال العقلي، كما هو الحال في رواية أبان الواردة في دية أصابع المرأة.

وبهذا ينتهي البحث في الدليل العقلي، وبذلك نختم الكلام في مباحث الأدلة من الحلقة الثالثة.

وقد كان الشروع فيها في اليوم التاسع عشر من جمادى الثانية (١٣٩٧ هـ)، وكان الفراغ في اليوم الثالث والعشرين من شهر رجب (١٣٩٧ هـ).

وبما ذكرناه يتم الجزء الأول من الحلقة الثالثة، ويتلوه الجزء الثاني الذي تكتمل به هذه الحلقة إن شاء الله تعالى، وهو في مباحث الأصول العملية. وإلى المولى سبحانه نبتهل أن يتقبّل منّا هذا بلطفه، ويوفّقنا لمراضيه، والحمد لله أولاً وآخراً.^١

حجية الدليل العقلي

بعدما فرغنا من بيان إدراك العقل بعض الملازمات في المستقلات وغير المستقلات، يأتي دور البحث الكبروي في حجية الدليل العقلي، ولولا ثبوت الكبرى للغاكل ما تقدّم. فنقول في هذه الكبرى نزاعان:

^١ الحلقة الثالثة، ص ٣٠٩-٣١١

نزاع بين الإمامية وبين غيرهم؛ حيث ادعى غيرهم حجّة الدليل العقليّ الظنيّ كالاستحسان والقياس، ومن الواضح بطلان مقالتهم؛ لقيام الدليل على بطلان الظنّ. والشكّ في حجّة الدليل العقليّ الظنيّ مساوق لعدم حجّيته. بل قام الدليل على بطلان الظنون العقلية التي تمارسها مدرسة الرأي والاجتهاد.

ونزاع بين الأصوليين من الإمامية وبين الأخباريين منهم؛ حيث يقول الأصوليّ إنّ حجّة القطع ذاتيّة ويستحيل الردع عن العمل بالقطع؛ لما تقدّم من لزوم اجتماع النقيضين ولو في نظر القاطع. ولا علاقة لنا بكيفية قطع القاطع. ويقول جمع من الأخباريين أنّ القطع الناشئ من الدليل العقليّ ليس بحجّة. فخالفوا كبرى استحالة الردع عن العمل بالقطع.

ونقاش المحدثين تارة يرجع إلى صغرى، وأخرى إلى كبرى. فتارة يقولون: العقل لا يُدرك إدراكًا قطعياً، ولو أدرك لكان حجّة. فهو نقاش في الصغرى. بل جعل الآخوند كلّ كلامهم إلى النقاش في الصغرى. والشيخ الأعظم قال: إنّ صريح بعض كلماتهم أنّ العقل يقطع، ولكنّ النقاش في كبرى حجّيته.

البحث الثبوتي:

حاول النائي أن يأتي بتخريج لمن ناقش في الكبرى؛ حيث إنّ المشكلة ليست في القطع الحاصل بحكم العقل فحسب. بل يأتي في القطع الحاصل من الرمل والجفر والاستخارة وما شابه. فكيف تقولون: القطع حجّة بأيّ طريق كان؟ فحاول أن يعالج هذا المطلب.

وقد ذكرنا أنّ البحث في مطلبين:

مطلب في إمكان تصوير الردع عن العمل بالقطع الطريقيّ، وقد صوّرنا إمكانه في البحث عن قطع القطّاع. وقد ذهب بعض أعظم العصر إلى إمكان الردع عن القطع الطريقيّ. غايته أنّه يحتاج إلى دليل إثباتيّ.

ومطلب في تحويل القطع الطريقيّ إلى القطع الموضوعيّ. والموضوع بيد الشارع فيستطيع أن يقول: «إذا قطعت أيّها القاضي بالسرقة عن طريق البيّنة فأجر الحدّ»، فيأخذ في موضوعه القطع بطريق خاصّ.

فيمكن تحليل كلام الأخباريين إلى أنّ الشارع يقول: «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة عن طريق الكتاب والسنة فهو واجب عليك»، لا أن يقول: «قطعت بوجوب الجمعة يوجبها عليك».

وقد بحثنا ذلك في إبطال طريقة الدليل.^١

وتطبيق فكرة النائي في المقام بأنّ الشارع يقول: الحكم مقيّد بعدم القطع الناشئ من العقل. فمتى قطعت كذلك فلا يثبت الحكم.

الإشكال الأوّل: المصنّف يقول: تطبيق فكرة النائي بتحويل الطريقي إلى الموضوعيّ لتوجيه كلام الأخباريّ غير صحيح ثبوتاً؛ لأنّكم إمّا أن تريدوا أخذ القطع بالمجوعول في موضوع الحكم، وإمّا أن تريدوا أخذ القطع بالجعل في موضوعه.

^١ الحلقة الثالثة، ص ٧٠

فإن قلت: «الجعل مقيد بعدم القطع بالجعل الناشئ من العقل» أو «المجعول مقيد بعدم القطع بالمجعول الناشئ من العقل» لزم الدور واجتماع النقيضين. وأوضح منهما استحالة أن يُقال: «الجعل مقيد بعدم القطع بالمجعول الناشئ من العقل».

فليس لكم إلا أن تقولوا: «المجعول مقيد بعدم القطع بالجعل الناشئ من العقل»، أي: الفعلية مقيدة بعدم نشوء القطع بالجعل من العقل. وهكذا يندفع اجتماع الدور واجتماع النقيضين.

وهذه الفكرة قبلها المصنف في بحث أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم. ولكن فرقاً بين هذا وبين ما في مقامنا؛ لأنّ المكلف متى قطع بالجعل قطع بالملاك التام. ومتى قطع بالملاك التام لا يرى حالة منتظرة في فعلية الإرادة؛ لأنّ الإرادة منوطة بالملاك. فلا بدّ من أن يقول بحصول الفعلية.

وبعبارة أخرى: العلم بالحكم مساوق للفعلية. فكيف يُقال بحصول العلم دون حصول الفعلية؟ أي: موضوع الفعلية تحقق قيود الجعل. والمفروض أن قيود الجعل تحققت.

نعم. ذكرنا سابقاً أن الفعلية حكم عقلائي ويمكن أن تؤخذ قيود في مرحلة الفعلية لا تؤخذ في مرحلة الجعل. فلا يكون الملاك تاماً بلحاظ الفعلية بمجرد تحقق قيود الجعل. كما ذكر الآخوند أن المولى قد يجعل وتكون فعليته بالتبليغ وإبراز الولي له.

والعقلاء لا يمنعون من أن يكون الحكم غير فعليّ ما لم يتصدّ المولى لإبراز حكمه. فلا تترتب آثار الفعلية من الانحلال والاتصاف.

فكلام المصنف متوقف على عدم وجود قيود مختصة بعالم الفعلية، وعلى أنّ المدار على قيود الجعل فحسب. وهذا خلاف ما يُفهم من كلمات النائني والآخوند.

ولهذا قلنا إنّ العلم بالجعل ليس قيدًا في الجعل. بل قيد في الفعلية.

وهذا مراد النائني من توجيه كلام المحدثين.

ولهذا أفاد صاحب المنتقى أنّ هذه الصياغة التي ذكرها النائني لا دافع لها ثبوتًا. ويبقى البحث الإثباتي.

والجواب الآخر عن كلام المصنف أنّ هناك قيودًا مختصة بالفعلية. فما يقول في أخذ العلم بوجوب الحج قيدًا في فعلية وجوبه؟ وكيف تصوّرون عدم وجود قيد إلا قيود الجعل، والفعلية قهرية؟ ولو كانت الفعلية قهرية في جميع الموارد لكان الحكم فعليًا في حقّ الجاهل.

قد يُجيب بأنّ الشارع وراء جعله، جعل الفعلية بجعل خاصّ في بعض الموارد. فللنائني والأخباريّ أنّ يقولوا إنّ الشارع في مقامنا أيضًا يجعل فعلية مقيدة بعدم القطع بالعقل. فالفعلية قهرية، ولكن الشارع في هذا المقام تصدّى لجعل الفعلية. فالفعلية في المقام مجعولة غير قهرية.

الإشكال الثاني: سلّمنا أخذ عدم القطع بالحكم في الفعلية. ولكنّه أخصّ من المدعى؛ لأنّا تارة يقطع المكلف باستحالة ثبوت الحكم، والردع عن العمل

بالقطع تارة يكون بلحاظ القطع المثبت للحكم، وأخرى بلحاظ القطع النافي للحكم. وأنتم أثبتتموه في المثبت للحكم. أمّا إذا قطع باستحالة الحكم عقلاً، وردع الشارع عن العمل بالقطع، فهل يكون الحكم فعلياً مع قطعه باستحالة الجعل؟

فمثلاً: يقول الآخوند باستحالة الأمر الترتبي في مورد التزاحم. فيستحيل أن يجعل المولى وجوب الصلاة مع وجوب الإزالة الأهم. أفيمكن أن يُقال له: حتى لو قطعت باستحالته، ولكن وردت رواية في وجوب الصلاة. فحكم وجوب الصلاة فعلياً في حقك.

فهذه المسألة يُمكن أن تُقبل في الردع عن القطع المثبت للحكم، دون القطع النافي للحكم. مع أنّ دعوى الإخباريّ عامّة لأيّ قطع. هذا تمام الكلام في البحث الثبوتيّ.

البحث الإثباتي

إذا ثبتت الاستحالة ثبوتاً ثبتت إثباتاً. أمّا على القول بالإمكان ثبوتاً فيأتي البحث عن الروايات التي تمسك بها الأخباري:

الطائفة الأولى: ما يُستفاد منه الردع عن العمل بالرأي والاجتهاد. والظاهر منها الإشارة إلى المدرسة المعروفة في زمان النص. وليس ذلك من باب حصول القطع والردع عنه.

الطائفة الثانية: ما يُستفاد منه أنّ الولاية شرط في قبول العبادة. ولا علاقة لها بالمقام.

الطائفة الثالثة: ما يُستفاد منه النهي عن التسرع في الاستنتاج قبل الرجوع إلى الشارع. فقد يزول القطع بالرجوع إلى الشارع. كما حصل لأبان؛ حيث كان يقطع بحكم القصاص للمرأة، وبعد الرجوع إلى الشارع زال قطعه. ولو تّمت هذه الطوائف فهي معارضة بطوائف دالة على حجية الدليل العقليّ. فلا بدّ من البحث في المعارضة. فراجع الروايات، وكلمات المصنف في تقريره، فقد بحث الروايات مفصلاً.^١

^١ جامع أحاديث الشيعة، ج ٢٧، الباب الرابع والسادس والسابع من أبواب صفات القاضي

الوسائل، ج ١، باب ٢٩

المباحث، ج ١، ص ٥٦٦

حسن عبد الساتر، ج ٨، ص ٣١٨