

الظواهر في
مطالب أصول المظفر

الجزء الرابع

تتم مقصد: الملازمة العقلية
مع مقصد: مباحث الحجّة

تأليف
خالد البغدادي

الخط الفرس
بمطالبي أصول المظفر

موبایل: ۰۷۷۰۶۹۳۲۵۷۶

الخط الفرس
بمطالبي اصول المظفر

الجزء الرابع

تتم مقصد: الملازمة العقلية
مع مقصد: مباحث المجت
(الى نهاية مبحث آية النبأ)

تأليف
خالد البغدادي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله عدد خلقه، وأفضل من ذلك ما يشاء، فإنه أحصى كل شيء عدداً، ووسع كل شيء رحمة.

والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، سيدنا ونبينا محمد، وعلى آله
الغُر الميامين.. وبعد:

جاء في «تحف العقول» عن النبي ﷺ أنه قال: «أربعة تلزم كل ذي حجب وعقل من أمتي، قيل: يا رسول الله، ما هن؟

قال: استماع العلم، وحفظه، ونشره، والعمل به».

فنسأله (سبحانه) أن نكون ممن استمع العلم فوعاه، وأخذ به وزكاه؛ فإنه _
كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: _ لا خير في علم ليس فيه تفهم، ولا خير في
قراءة ليس فيها تدبر، كما لا خير في عبادة ليس فيها تفقه..

هذا هو الجزء الرابع من كتاب: «الظفر»، أقدمه لأخوتي الأعزاء من طلبة العلم،
وأرجو أن يحل _ عندهم _ محل الرضا والقبول، كما كانت الأجزاء التي قبله،
كما أرجو من أخوتي أن لا ينسوني من صالح الدعاء، خاصة وقد جاء في
الحديث: «من دعا لأخيه في ظهر الغيب نادى ملك من السماء الدنيا: يا عبد
الله لك مائة ألف ضعف مما دعوت، وناداه ملك من السماء الثانية: يا عبد
الله ولك مائتا ألف ضعف مما دعوت (إلى أن يقول: ثم يناديه الله تبارك
وتعالى: أنا الغني الذي لا أفقر يا عبد الله لك ألف ألف ضعف مما
دعوت».. اللهم تقبل هذا القليل منا وارزقنا شفاعة محمد وآل محمد صلواتك
عليهم أجمعين.

خالد البغدادي



المسألة الرابعة

■ مسألة إجتماع الأمر والنهي

تجدید و ترمیم

تجدید و ترمیم

المسألة الرابعة: اجتماع الأمر والنهي

تحرير محل النزاع

قوله رحمته: واختلف الأصوليون من القديم في أنه هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في واحد أو لا يجوز؟... إلخ.

أقول: يشتمل هذا المستهل من كلام الشيخ المصنف رحمته على جملة مطالب نستعرضها في نقاط:

النقطة الأولى: بيان العنوان الذي حرّره محل النزاع:

حرّرت هذه المسألة تحت عدّة عناوين وضمن صياغات مختلفة، فالمتقدمون من الأصوليين _ بل المشهور^(١) _ عنوانوا النزاع بالشكل التالي:

_ هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في واحد؟

_ وقال بعضهم: هل يجوز اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد؟

_ وقد يُبدل لفظ الوجوب والتحريم إلى لفظ الواجب والحرام فيقال: هل يجوز اجتماع الواجب والحرام في شيء واحد^(٢)؟

والمراد من الثلاثة واحد، فإن المراد من الأمر والنهي هو الوجوب والتحريم، واجتماع الواجب والحرام في المعنى هو عين اجتماع الوجوب والتحريم، وإنما التباين بينهما في

(١) انظر: معالم الدين: ٩٣، بداية الوصول ٣: ١.

(٢) انظر: أجود التقريرات ١: ٣٣١.

المفهوم.

إلّا أنّ المتأخرين – من الأصوليين – عدلوا عن هذا العنوان وقالوا:
 إنّ المشهور وإن جعل محل النزاع هو جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء
 واحد ذي جهتين وامتناعه، ولكن الأولى أن يجعل عنوان البحث على وجه آخر،
 وذلك بأن يقال: إذا تعلّق أمر ونهي بشيئين اتّحدا في الخارج وجوداً وإيجاداً فهل
 يوجب سراية كلّ منهما إلى ما تعلّق به الآخر ليلزم سقوط أحدهما لامتناع اجتماع
 الحكمين المتضادين في مورد واحد، أو أنّ اتحاد الوجودين في الخارج لا يوجب
 السراية المذكورة فلا يلزم من ثبوت الحكمين فيه اجتماع الضدين؟
 ووجه الأولوية: أنّ العنوان المعروف يوهّم أنّ القائل بالجواز لا يعترف بتضادّ
 الحكمين فلذا يقول بجواز اجتماعهما، مع أنّ الأمر ليس كذلك، بل هو إنّما يدّعي
 الجواز لادّعائه عدم لزوم اجتماع الحكمين من اتحاد المتعلّقين خارجاً – كما سيأتي
 بيانه –، لا أنّه يدّعي جوازه بعد تسليم تحقّق اجتماعهما؛ ضرورة أنّ استحالة اجتماع
 الحكمين بعد وضوح التضاد بينهما لا تكاد تخفى على عاقل فضلاً عن فاضل، فالنزاع
 إنّما هو في استلزام ثبوت الحكمين وفعليتهما لاجتماعهما في شيء واحد لا في جواز
 الاجتماع وامتناعه^(١).

النقطة الثانية: الأقوال في المسألة:

اختلف الأصوليون – خاصّة وعامّة – في جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد
 وامتناعه، على أقوال أربعة:

(١) انظر: المصدر السابق.

القول الأول: الجواز

وهو المنسوب إلى الفضل بن شاذان من المتقدمين من أصحابنا^(١)، وإلى بعض المتأخرين كالمحقق القمي، وبعض آخر ممن تقدمه^(٢).. ومن المعاصرين: المحقق النائيني^(٣)، والسيد البروجردي^(٤)، والسيد الخميني^(٥)، كما أنَّ القول المذكور هو قول أكثر الأشاعرة^(٦).

القول الثاني: الامتناع

وهو رأي أكثر أصحابنا الإمامية، كما صرح به في: المعالم والقوانين^(٧)، ونسبه

(١) نقل الشيخ الكليني عن الفضل بن شاذان أنه قال: «.. كرجل دخل دار قوم بغير إذنهم فصلّى فيها فهو عاصٍ في دخوله الدار وصلاته جائزة...». الكافي ٦: ٩٤، فالظاهر من كلامه أنّه قائل بجواز اجتماع الأمر والنهي، حيث حكم بصحة الصلاة في الدار المغصوبة. ولكن الشيخ الأنصاري أنكر نسبه إليه. فقال - على ما في تقارير درسه -: «والإنصاف أنّ الاستظهار من كلام الفضل ممّا لا وجه له؛ لأنّه هو الذي نقله الكليني في كتاب الصلاة. وهو يدلّ على صحّة الصلاة في الدار المغصوبة وهو أعمّ من القول بالجواز». مطارح الأنظار ١: ٦١٠.

(٢) قوانين الأصول ١: ١٢٩. قال المحقق القمي «وذهب إليه جملة من فحول متأخرينا، كمولانا المحقق الأردبيلي وسلطان العلماء والمحقق الخوانساري وولده المحقق، والفاضل المدقّق الشيرازي، والفاضل الكاشاني، والسيد الفاضل صدر الدين، وأمثالهم».

(٣) فوائد الأصول ١، ٢: ٣٩٨.

(٤) نهاية الأصول: ٢٥٩ و ٢٦٠.

(٥) مناهج الوصول ٢: ١٣١.

(٦) نسبه إليهم في: قوانين الأصول ١: ١٤٠.

(٧) معالم الدين: ٩٣، وقوانين الأصول ١: ١٤٠.

صاحب الكفاية إلى المشهور^(١)، وهو - أيضاً - رأي جمهور المعتزلة^(٢).

القول الثالث: التفصيل بين العقل والعرف

ومفاد هذا القول الحكم بالجواز عقلاً وعدمه عرفاً. وهو المنسوب إلى السيد بحر العلوم، وسلطان العلماء، والمحقق القمي في بعض كلماته والمحقق الأردبيلي^(٣).

القول الرابع: التفصيل بين الأوامر النفسية والغيرية

ومفاد هذا القول الامتناع في الأول والجواز في الثاني. وهذا القول لم نعرف له قائلاً، إلا أن المحقق النائيني رحمته الله ذكره قولاً في المسألة^(٤).

النقطة الثالثة: بيان مضررات المسألة:

إن عنوان المسألة، كما تقدمت الإشارة إليه، يوهم كون النزاع في تضاد الأحكام، وأن الوجوب والحرمة الحاصلين من الأمر والنهي هل يجتمعان أو لا؟ فمن قال بعدم التضاد يقول بالاجتماع، ومن قال بالتضاد يقول بالامتناع! في حين أنه لا يشك أحد في استحالة اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد مطلقاً، حتى عند من يجوز التكليف بالمحال كالأشعري^(٥)؛ وذلك لأن اجتماعهما في نفسه محال، لا

(١) كفاية الأصول: ١٥٨.

(٢) نبه إليهم في: مطارح الأنظار ١: ٦٠٨.

(٣) راجع: مطارح الأنظار ١: ٦١١، وحقائق الأصول ١: ٣٨٧.

(٤) راجع: فوائد الأصول ١، ٢: ٤١٨.

(٥) من المعلوم أن الأشاعرة - حسب مذهبهم في إنكار الحسن والقبح العقليين - يجوزون التكليف بالمحال، كالتكليف بما لا يطاق وبما لا يقدر عليه، كالأمر بالطيران إلى السماء ونحو ذلك. انظر: إرشاد الفحول - للشوكانبي - ١: ١٠.

المسألة الرابعة: أجماع الأمر والنهي..... ١٣

أنه من التكليف بالمحال؛ ضرورة استحالة أن يكون شيء واحد محبوباً ومبغوضاً للمولى في آن واحد لأن مرجع ذلك إلى اجتماع الضدين في موضوع واحد، لا أنه من التكليف بالمحال أو بما لا يقدر عليه المكلف.. فلاحظ ذلك^(١).

وبعبارة ثانية: ليس النزاع في إمكان الاجتماع وعدمه، لعدم إمكانه قطعاً، وإنما النزاع في لزومه في مورد البحث وعدمه.

أي: أنه من المسلم أن اجتماع الضدين - الأمر والنهي - في محل واحد محال، فهذا لا خلاف ولا كلام فيه، ولكن مورد الكلام عندنا في المسألة هو أنه: إذا توجه الأمر والنهي إلى واحد له جهتان، فهل يعدّ هذا مصداقاً لاجتماع الأمر والنهي في محل واحد أو لا؟

فالكبرى - وهي استحالة اجتماع الأمر والنهي في محل واحد - مسلمة، ولكن الكلام في الصغرى، أي فيما إذا اجتمع أمر ونهي في واحد له جهتان، فهل مثل الاجتماع المذكور يعدّ مصداقاً لتلك الكبرى فنقول بالاستحالة، أو أنه ليس كذلك فنقول بالجواز؟

ويمكن أن نطبّق هذا المعنى على مثال فنقول:

إذا تعلّق الأمر بطبيعة كالصلاة، وتعلّق النهي بطبيعة أخرى كالغضب - مثلاً -، وقد اتفق في الخارج انطباق الطبيعتين على شيء واحد - وهو الصلاة في الأرض المغصوبة - فعندئذ يقع الكلام في أن النهي المتعلّق بطبيعة الغضب هل يسري منها إلى ما تنطبق عليه طبيعة الصلاة المأمور بها في الخارج فيكون المورد مصداقاً للكبرى المتقدّمة أو لا؟

(١) الفرق بين التكليف المحال والتكليف بالمحال، هو: أن المحالية في الأول تكون في نفس التكليف، بحيث يكون التكليف بذاته يستحيل تحقّقه من جهة مبادئه كما هو الحال في استحالة الجمع بين النقيضين، بينما المحالية في الثاني محمولة على متعلّق التكليف كما في الأمر بالطيران إلى السماء من دون آلة أو واسطة.

فإذا عرفت هذا، نقول: إنَّ عنوان البحث وإن كان ظاهره يوحي إلى أنَّ النزاع في تضادَّ الأحكام، إلَّا أنَّ هذا العنوان كما قال المصنَّف رحمته: «من خداع العناوين»، فإنَّ ظاهره غير مراد جزماً. ولأجل أن يتضح هذا المطلب بشكل تام نتعرض إلى شرح بعض العناوين الرئيسية فيه، والتي أبرزها:

١- الاجتماع:

إنَّ اجتماع شيئين يكون على أحد نحوين:
الأول: أن يكون متعلِّق الأمر شيئاً ومتعلِّق النهي شيئاً آخر، ولكل واحد منهما وجود مستقل، ولكن تقارن وجودهما زماناً، مثل: النظر إلى المرأة الأجنبية والصلاة، إذا اجتمعا في زمان واحد، بأن نظر إلى الأجنبية أثناء الصلاة. ومثل هذا الاجتماع يسمَّى بـ «الاجتماع الموردي»، وهو خارج عن موضوع البحث؛ لأنَّه لا إشكال في جواز الأمر إلى الصلاة والنهي عن النظر إلى الأجنبية في نفس الوقت؛ إذ لم يقل أحد بامتناع ذلك - أي فيما لو حصل مثل هذا الاجتماع -، ويكون المكلف مطيعاً وعاصياً في آن واحد، ولا تفسد صلاته.

الثاني: أن يكون متعلِّق الأمر شيئاً ومتعلِّق النهي شيئاً آخر، ولكن أمكن اتحادهما وجوداً بأن يكون شيء واحد مصداقاً للمأمور به، وفي نفس الوقت مصداقاً للمنهى عنه، أي يكون هذا الفعل الواحد مطابقاً لعنوان المأمور به ولعنوان المنهى عنه معاً، كما في المثال المعروف: الصلاة في المكان المغصوب، حيث تكون الصلاة مصداقاً للمأمور به؛ لتعلُّق الأمر بالصلاة الكلِّية وهذه مصداق لها، ومصداقاً للمنهى عنه؛ لتعلُّق النهي بالغصب الكلِّي، وهذا الغصب الخاص - المتحد خارجاً مع الصلاة - مصداق له.

وهذا النحو - من أنحاء الاجتماع - هو الذي وقع البحث فيه بين الأصوليين،

ويسمى بـ «الاجتماع الحقيقي».

بـ. الواحد:

ومن العناوين التي ينبغي الاطلاع عليها في هذه المسألة هو عنوان: «الواحد»، فقد تقدمت الإشارة إلى أن محل النزاع هو: هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، أو لا؟ فما هو المراد من «الواحد» في عنوان المسألة؟ أقول: توجد «للواحد» عدة تفسيرات وأنحاء، منها:

الأول: تفسيره بمعنى الواحد الشخصي كالصلاة الشخصية المعينة في الدار المعينة بحيث يمكن الإشارة إليها بإشارة واحدة فيقال: هذه صلاة، وهذا غضب.

الثاني: تفسيره بعنوان كلي جامع بين عنوانين كليين كعنوان: «الصلاة في الدار المغصوبة»، الذي هو جامع بين عنواني «الصلاة» و«الغضب» الكليين.

الثالث: أن يكون المراد منه عنواناً كلياً جامعاً بمفهومه بين حصص متباينة كالسجود مثلاً، فإنه مفهوم كلي لكنه جامع بين حصص متباينة من السجود، كالسجود لله والسجود للصنم، ولا يصح تعلق الأمر والنهي بحصة واحدة منها، بل يتعلق الأمر بحصة وهي السجود لله، والنهي بحصة أخرى هي السجود للصنم.

ولا يراد من «الواحد» هنا، أي في محل الكلام، أي واحد من هذه التفسيرات بخصوصه، بل يراد: الواحد في الوجود، الذي هو أعم من الواحد بالمعنى الأول، أي الواحد الشخصي، ومن الثاني، أي الواحد الكلي الذي لم يشتمل على حصص متباينة، مثل عنوان «الصلاة في الدار المغصوبة»، وأما النحو الثالث من تفسير «الواحد»، وهو الكلي الجامع بين حصص متباينة فهو خارج عن محل البحث؛ لعدم اجتماع عنواني الحصتين المتباينتين في مورد واحد، كالسجود لله تعالى والسجود لغيره؛ إذ لا يمكن فرض سجود واحد يكون لله ولغيره حتى يكون مأموراً به ومنهياً عنه.

والوجه في ذلك، أي في إرادة هذا المعنى من الواحد: أنه إذا كان المراد

بالواحد هنا الواحد الشخصي خرج الواحد الجنسي، كالصلاة والغضب، فإنهما واحد جنساً وهو الحركة، ولا وجه لخروجه؛ إذ النزاع يقع فيه بلا كلام، وإذا كان المراد منه الواحد الجنسي على عمومته دخل في محل النزاع مثل السجود لله والسجود للصنم؛ لأنهما يندرجان تحت كلي السجود، مع أنه خارج قطعاً^(١).

وإلى هذا المعنى كان يشير المحقق صاحب الكفاية رحمته الله حين قال: «المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين، ومندرجاً تحت عنوانين، بأحدهما كان مورداً للأمر، وبالأخر للنهي، وإن كان كلياً مقولاً على كثيرين، كالصلاة في المغضوب، وإنما ذكر لإخراج ما إذا تعدد متعلق الأمر والنهي ولم يجتمعا وجوداً، ولو جمعهما واحد مفهوماً، كالسجود لله تعالى، والسجود للصنم مثلاً، لا لإخراج الواحد الجنسي أو النوعي كالحركة والسكون الكليين المعنويين بالصلاتية والغضببية»^(٢). انتهى

فالمراد بالواحد في عنوان المسألة - إذن - هو الواحد في الوجود، الذي يشمل الواحد الشخصي، والواحد الكلي الذي لا يشمل على حصص متباينة، كما تقدم بيانه. وقول المصنف رحمته الله: «فلا معنى لتخصيص النزاع بالواحد الشخصي»، وقوله: «وبما ذكرنا يظهر خروج الواحد بالجنس عن محل الكلام... إلخ» أراد به أن يرد على مقالة العلمين: صاحبي القوانين والفصول، اللذين ذهبا - من جهة - إلى تخصيص النزاع بالواحد الشخصي دون الجنسي المتحد وجوداً. ومن جهة أخرى: إلى جواز اجتماع الواحد بالجنس الذي يشمل على حصص

(١) انظر: نهاية الدراية ١: ٥١٠.

(٢) كفاية الأصول: ١٥٠.

متباينة كالسجود لله تعالى وللصنم^(١).

والحال أنه قد علمت بأنه لا وجه لإخراج الواحد الجنسي من حريم النزاع، بعد كونه ذا وجهين، ومندرجاً تحت عنوانين يصدق على أحدهما من جهة أنه امتثال ومن جهة أخرى أنه معصية، كما هو الحال في كلّي الركوع، الذي هو أحد أنواع الوضع، فإنه يمكن أن يكون مجمعاً لعنوان الصلاة وعنوان الغصب كما في الركوع في الأرض المغصوبة.

وكذلك لا يجوز فرض اجتماع الواحد بالجنس الذي يشتمل على حصص متباينة كالسجود لله تعالى وللصنم؛ إذ لا يمكن فرض سجود واحد يكون لله ولغيره حتى يكون مأموراً به ومنهياً عنه.

هذا، ولكن الذي يظهر من المحقق العراقي أن الذي يدخل في محل النزاع هو خصوص الواحد الكلّي الذي لا يشتمل على حصص متباينة، أما الواحد الشخصي فلا يدخل فيه؛ باعتبار أن البحث عن اجتماع الأمر والنهي في الصلاة المشخصة في الدار المغصوبة المعينة بحث جزئي لا ربط له بأصول الفقه الذي يبحث عن الكبريات والكلّيات^(٢).

والتعليق على هذا الكلام واضح؛ إذ يقال: إن محل النزاع - في المقام - إنما هو في الواحد المقابل للمتعدد لا في الواحد المقابل للكلّي، حتى يرد ما ذكر. فإن الواحد قد يطلق ويراد منه ما لا يكون متعدداً، فيقال: إن الصلاة في الأرض المغصوبة واحدة فلا تكون متعددة، بمعنى: أنه ليس في الدار شيان، أحدهما كان متعلق الأمر، والثاني متعلق النهي، بل فيها شيء واحد - وهو الصلاة - يكون مجمعاً

(١) انظر: قوانين الأصول ١: ١٤٠، والفصول الغروية: ١٢٤.. ويمكن التمثيل للواحد الشخصي

الذي خصّه العلمان بمحل النزاع بزيد المجتمع فيه عنوان الفقير المطلوب إكرامه، وعنوان الفاسق الذي يحرم احترامه.

(٢) راجع: نهاية الأفكار ٢٥١: ٤٠٨.

لمتعلقها.

وأخرى قد يطلق الواحد ويراد منه ما لا يكون كلياً، فيقال هذا واحد ليس بكلي قابل للانطباق على كثيرين.. والنسبة بين الواحد بهذا المعنى والواحد بالمعنى الأول هي عموم مطلق؛ فإن الأول أعم من الواحد بالمعنى الثاني لشموله الواحد بالشخص والواحد بالنوع والواحد بالجنس دون الواحد بالمعنى الثاني، فإنه خاص بالأول فحسب. ومحل الكلام - في المسألة - هو الواحد بالمعنى الأول دون الثاني.. وعليه؛ فلا وجه لحصر النزاع بالواحد الشخصي بدعوى أن الواحد الشخصي جزئي^(١).

ج - الجواز:

والمقصود منه - في المقام - الجواز العقلي، بمعنى: الإمكان الذاتي مقابل الامتناع، أي أن العقل لا يأبى عن صيرورة فرد واحد مصداقاً لعنوانين: أحدهما متعلق للأمر، والآخر متعلق للنهي، ووقوعه امتثالاً من أحدهما، وعصياناً للآخر. وبعبارة ثانية: أنه لا بأس عن وقوع الصلاة - مثلاً - في المكان المغصوب، امتثالاً للأمر بالصلاة ومبرئته عنه وعصياناً للنهي عن الغصب.

فإن قلت: ومن أين نعرف أن المراد بالجواز - هنا - هو الجواز العقلي؟ قلت: إن هذا يُعرف من خلال دعوى القائل بالامتناع؛ فإنه يدّعي أن الاجتماع من قبيل اجتماع التضاد، فهو يدّعي استحالة اجتماع الأمر والنهي استحالة ذاتية كاستحالة اجتماع السواد والبياض في محل واحد.

والقائل بالجواز ينكر هذه الاستحالة ويدّعي الإمكان الذاتي.. فيكون المراد بالجواز في المقام - إذن - هو الإمكان الذاتي قبل الاستحالة الذاتية. ومع ذلك يصح أن يراد به معنى آخر للجواز، كما أشار إلى ذلك الشيخ

(١) وللتوسعة في الرد على كلام المحقق العراقي راجع: محاضرات في أصول الفقه ٤: ١٧.

المصنّف رحمته الله بقوله: «ويصحّ أن يراد منه الجواز العقلي المقابل للقبّح العقلي..».

أي يصحّ أن يراد من الجواز - محلّ الكلام - الإمكان الوقوعي في قبال الاستحالة الوقوعية، بمعنى أن هذا الاجتماع الممكن قبيح، فيستحيل صدوره من المولى، فيكون مستحيل وقوعاً وإن كان ممكناً بذاته.

قيد المندوحة:

قوله رحمته الله: «ثمّ ينبغي أن نبحث أيضاً عن قيد آخر لتصحيح النزاع، وهو قيد المندوحة الذي أضافه بعض المؤلفين».

أقول: سيأتي الحديث بالتفصيل عن هذا القيد والمراد منه، ولكن على سبيل العجالة نقول هنا: أنّ المراد بالمندوحة هو أن يكون المكلف متمكناً من امتثال الأمر في مورد آخر غير مورد الاجتماع، كأن يمكنه الصلاة في أرض أخرى مباحة غير مغصوبة.

وبلحاظ هذا القيد صرّح بعض الأصوليين أنّه يصحّ - في مثل الفرض المذكور - أن نبحث عن جواز اجتماع الأمر والنهي، دون ما إذا لم تكن هناك مندوحة، كما هو الحال عند المسجون في الأرض المغصوبة، فإنّه لا قدرة له عن التفصّي - أي التخلص - من الغصب، فلا يكون توجّه التكليف إليه فعلياً، فإنّ شرط توجّه التكليف هو قدرة المكلف على امتثاله، بحيث يستطيع أن يمتثل الأمر وأن لا يعصي النهي، ومن الواضح أنّ الشخص المسجون في الأرض المغصوبة لا قدرة له على امتثال النهي، فلا وجه للبحث في جواز اجتماع الأمر والنهي في مثل الفرض المذكور، أي في ظرف عدم المندوحة.

وأوّل من أخذ قيد «المندوحة» في محلّ النزاع، وإن لم يذكره صراحة، هو

المحقق القمي رحمته الله (١)، وأول من صرح بذلك هو الشيخ صاحب الفصول رحمته الله، حيث قال: «وإن اختلفت الجهتان وكان للمكلف مندوحة في الامتثال فهو موضع النزاع» (٢). انتهى

النقطة الرابعة: تحرير محل النزاع:

إن عنوان المسألة يوهم - كما تقدمت الإشارة إليه - كون النزاع فيها كبروياً، أي في تضاد الأحكام، وأن الوجوب والحرمة الحاصلين من الأمر والنهي هل يجتمعان أو لا؟ فمن قال بعدم التضاد يقول بالاجتماع، ومن قال بالتضاد يقول بالامتناع.

والحال: أن النزاع في هذه المسألة لا يعقل أن يكون كبروياً؛ بداهة استحالة اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد مطلقاً لاستحالة اجتماع المحبوبة والمبغوضة في شيء واحد؛ إذ اجتماعهما على هذا النحو هو بنفسه محال، لا أنه من التكليف بالمحال، كما تقدم بيانه.

وإنما النزاع هو في الصغرى، أي في أن هذا المورد - كالصلاة في الأرض المغصوبة - هل هو من صغريات تلك الكبرى أو لا؟

وبعبارة ثانية: إن الأمر إذا توجه إلى طبيعة كالصلاة مثلاً وتوجه النهي إلى طبيعة أخرى كالغصب، ثم اتفق - في الخارج - انطباق العنوانين على مورد واحد، كالصلاة في الأرض المغصوبة، ففي مثل المورد المذكور يقع الكلام في أن النهي المتعلق بطبيعة الغصب هل يسري منها إلى ما تنطبق عليه طبيعة الصلاة المأمور بها في الخارج أو لا؟

فمن يقول بالسراية يقول بالاجتماع؛ باعتبار كون مجمع العنوانين موجوداً بوجود واحد، ومن يقول بعدم السراية يقول بعدم الاجتماع؛ باعتبار كون المجمع

(١) راجع: قوانين الأصول ١: ١٤٠ و ١٤٢ و ١٥٣.

(٢) الفصول الغروية: ١٢٤.

موجوداً بوجودين.

فمركز النزاع - إذن - هو أنّ المجمع لمتعلقي الأمر والنهي، كالصلاة في الأرض المغصوبة، هل هو موجود واحد حقيقة وأن التركيب بينهما اتحادي، فيدخل تحت الكبرى المتقدمة التي تقول بمحالية اجتماع أمر ونهي في شيء واحد، أو أنه متعدد، وأنّ التركيب بينهما انضمامي؛ فلا يكون مصداقاً للكبرى المتقدمة؟

فالملاحظ أنّ مردّ القول بالامتناع في مسألتنا هذه يرجع إلى القول باتحاد المجمع لهما - أي للأمر والنهي - في مورد الاجتماع؛ فإنه على القول المذكور يسري النهي - لا محالة - من متعلّقه إلى ما ينطبق عليه المأمور به في الخارج، ممّا يلزم معه انطباق المأمور به على المنهي عنه فعلاً، فيكون مصداقاً للكبرى المتقدمة القائلة بالمحالية.

ومرد القول بالجواز في هذه المسألة إلى القول بعدم اتحاد المجمع، ممّا يعني عدم سريان النهي من متعلّقه إلى ما ينطبق عليه المأمور به. أمّا ما هو مستند القائلين بكون المجمع للأمر والنهي متحدّاً أو متعدداً، فهذا الأمر ستكفل بالإجابة عليه النقطة الخامسة الآتية.

النقطة الخامسة: مستند القائلين بالامتناع والجواز:

في هذه النقطة نحاول التعرّف على المستند الذي يرتكز عليه كلّ من القائل بالجواز والامتناع، وهو يتطلب منّا توضيح مسألتين تعدّان المنشأ الأساسي للقولين المذكورين.

المسألة الأولى: أنّ الأحكام الشرعية هل تتعلّق بالطبائع أم بالأفراد؟

المسألة الثانية: أنّ تعدد العنوان هل يكشف عن تعدّد المعنون أو لا؟

أما المسألة الأولى (الأحكام هل تتعلّق بالطبائع أم بالأفراد؟)، فقد وقع الكلام

بين الأصوليين في أنَّ الأوامر والنواهي - بل مطلق الأحكام الشرعية - هل تتعلق بالطبائع أم بالأفراد، بمعنى: أنه إذا قال المولى: الصلاة واجبة، فهذا الوجوب هل يتعلق بطبيعي الصلاة، أي بالعنوان الكلِّي، أم أنه يتعلق بالأفراد، أي بالمصاديق خارجاً، وعلى فرض تعلُّقه بالطبيعة، يتعلَّق بها بما هي وجود ذهني، أم بما هي حاكية عن مصاديقها، بحيث تكون الطبيعة مرآة وعنواناً للحكم على المصاديق؟ يوجد قولان في المسألة، يأتي التعرض إليهما إن شاء الله تعالى عند الحديث عن فقرة: «الحق في المسألة» من متن الكتاب، مع بيان مختار المصنَّف رحمته في الموضوع.

ولكن الذي يهَمُّنا بيانه الآن هو أنه إذا كان المختار في هذه المسألة بأنَّ الأوامر تتعلَّق بالطبائع دون الأفراد، فعندئذ يمكن القول بالاجتماع، سواء تعلَّق النهي بالطبيعة أو بالفرد؛ وذلك لعدم المنافاة بين تعلُّق الطلب بطبيعي الصلاة والنهي عن فرد خاص من أفرادها.

وأما إذا كان الأمر متعلِّقاً بالفرد فلا بدَّ من القول بالامتناع؛ إذ لا يمكن تعلُّق الأمر بعين ما تعلَّق به النهي.

ولكن القول المذكور بالجواز هنا ليس على إطلاقه، بل هو مبني على قول آخر توضَّحه لنا المسألة الثانية التالية.

أما المسألة الثانية (وهي: أنَّ تعدّد العنوان هل يكشف عن تعدّد المعنونات أو لا؟)، فنقول:

إنَّه على فرض تعلُّق الأحكام بالطبائع أي بالعناوين دون الأفراد والمعنونات، يأتي كلام آخر، هو: هل يلزم من تعدّد العنوان تعدّد المعنونات أو لا؟

توضيح ذلك: أنَّ المقصود من (العنوان) هو الصورة الذهنية للشيء، ومن (المعنونات) هو وجود ذلك الشيء خارجاً، فالصلاة عنوانها هو الصورة الذهنية الحاصلة في الذهن، ومعنونها هو الصلاة المتحقِّقة خارجاً، وهكذا الحال بالنسبة

للغضب..

فهنا إذا قلنا بأن الأحكام تتعلق بالطبائع، أي بالعنوانات، يأتي الكلام بأنه إذا تعلّق الأمر بعنوان كالصلاة مثلاً، وتعلّق النهي بعنوان آخر كالغضب، واجتمعا في مورد واحد (كالصلاة في الأرض المغصوبة)، فهل أنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون أم لا، فإن قلنا بأنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون بالنظر الدقي الفلسفي، بحيث تكون الصلاة في الدار المغصوبة صلاة وغضباً، فهنا لا بدّ أن يكون المختار هو القول بجواز الاجتماع، وأمّا إذا قلنا: بأنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون، وأنّ المتحقّق خارجاً إنّما هو شيء واحد، أي هو إمّا صلاة أو غضب؛ لأنّ تعدّد عنوانهما لا يوجب تعدّد معنونهما _ أي تعدّد ما هو متحقّق خارجاً _، فعلى هذا لا بدّ من القول بالامتناع.

فاتضح ممّا تقدم: أنّ المستند للقائل بالامتناع هو أحد أمرين:

١ _ أن يكون هو القول بأنّ الأحكام تتعلق بالطبائع (حسبما هو مقتضى البحث في المسألة الأولى).

٢ _ أو يكون (على فرض اختيار أنّ الأحكام تتعلق بالطبائع) هو القول بأنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون (حسبما هو مقتضى البحث في المسألة الثانية).

وأما القائل بالجواز فمستنده أمران مجتمعان لا أمر واحد، هما:

١ _ أنّ الأحكام تتعلق بالطبائع لا بالأفراد.

٢ _ أنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون.

والوجه في كون مستند القائل بالجواز أمرين وليس أمراً واحداً واضح؛ وذلك لأنّ القول بأنّ الأحكام تتعلق بالطبائع لا بالأفراد لا يلزم منه القول بتعدّد المعنون؛ إذ يمكن للقائل بهذا القول _ أي أنّ الأحكام تتعلق بالطبائع _ أن يدّعي أنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون، فلا تتم دعوى القول بالجواز.

ومن هنا يكون على القائل بالجواز - لأجل إثبات مدعاه - أن يبطل كلا الأمرين اللذين يستند إليهما القائل بالامتناع؛ وذلك لأنه بإبطاله للأمر الأول، وأن الأحكام تتعلق بالطبائع دون الأفراد، لا يكون عندنا اجتماع لحكمين في محل واحد، لا في العنوان، ولا في المجمع.

أما في العنوان فلأن المفروض تعدد العنوان، وكل حكم متعلق بواحد من العنوانين، وأما في المجمع؛ فلأن المفروض أن الحكم لا يتعلق بالمصدق، فالمجمع غير محكوم بأي حكم.

وكذلك الحال في إبطال الأمر الثاني (أي إبطال دعوى أن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنونة)؛ فإنه لا يكون عندنا - أيضاً - اجتماع لحكمين في محل واحد، لا في العنوان ولا في المجمع.

أما في العنوان فواضح؛ إذ المفروض تعدد العنوان، وأن كل عنوان له حكمه الخاص.

وأما في المجمع فلأن الحكم وإن تعلّق بالمصدق، أي تعلّق بالمجمع، إلا أن المجمع لما انطبق عليه العنوانان كشف ذلك - بالنظر الدقي الفلسفي - أن المجمع متعدد وليس واحداً فقط، وعليه فيكون كل واحد من الحكمين متعلقاً بواحد من المجمع.

ففي مثال (الصلاة في الأرض المغصوبة) لا تكون الحرمة ولا الوجوب متعلقين بشيء واحد، لا في العنوان (لأن العنوان الذي حُمِلَ عليه الوجوب هو غير العنوان الذي حُمِلَ عليه الحرمة)، ولا في المجمع (لأنه قد فرضنا أن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنونة)، فيكون المجمع بهذا اللحاظ - الدقيق - ليس موجوداً واحداً بل موجودين.

قوله رحمته: «أنه هل يصح أن يبقى الأمر متعلقاً بذلك العنوان المنطبق...».

أقول: هذه إشارة لما ذكرناه - في تحرير محل النزاع - بأن النزاع في المسألة صفروي وليس كبروياً، بمعنى: أنه إذا بقي الأمر متعلقاً بعنوانه المنطبق على ذلك

الموجود خارجاً، والنهي متعلقاً بعنوانه المنطبق على نفس ذلك الموجود خارجاً، فمثل هذا المورد هل يكون من قبيل اجتماع الضدين في محل واحد، أو لا؟
فعلى الأول يكون بقاء الأمر والنهي معاً محال؛ لاستحالة اجتماع الضدين في محل واحد، وحينئذ لا بد من ارتفاع أحدهما وبقاء الآخر، فإما أن يبقى الأمر على فعليته فقط، فيكون المكلف مطيعاً لا غير، أو يبقى النهي على فعليته فقط، فيكون المكلف عاصياً لا غير.

وعلى الثاني يكون الحكم ببقاء الأمر والنهي على فعليتهما جائزاً، وذلك لوجود المقتضي وارتفاع المانع، أما المقتضي فهو إطلاق الدليلين، أي إطلاق دليل (صلّى) الشامل حتّى للصلاة في الأرض المغصوبة، وإطلاق دليل (لا تغصب) الشامل حتّى للغصب حال الصلاة، وأما ارتفاع المانع؛ إذ المفروض أنّ الحالة المذكورة ليست من صغريات كبرى اجتماع الضدين، فلا استحالة في البين.
قول عليه السلام: «فيكون ذلك المجتمع للعنوانين إما مأموراً به فقط...».

أقول: هذا هو لازم القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي؛ إذ بعد القول بالامتناع لا بد من القطع بارتفاع أحدهما، وبالتالي يكون المجمع محكوماً بأحد الحكمين إما الأمر أو النهي.

قوله عليه السلام: «.. أن يرى المعنون على تقدير تسليم...».

أقول: هذا إشارة إلى إبطال الأمر الثاني من الأمرين اللذين يستند إليهما القائل بالامتناع.

قوله عليه السلام: «.. وفي الحقيقة ليس هو قولاً باجتماع الأمر والنهي في واحد».

أي أنّ القائل بالجواز بعد أن قال بتعلّق الأوامر والنواهي بالعناوين فهو لا يقول في الحقيقة باجتماع الأمر والنهي في واحد، بل يرى أنّه بعد أن تعلّق الأمر بعنوان والنهي بعنوان آخر فإنّ ذلك قد كشف أنّ المجمع الذي انطبق عليه العنوانان هو

بحسب النظر الفلسفي الدقيق ليس واحداً بل متعدداً، وعليه فيكون كل واحد من الحكمين متعلقاً بواحدٍ من المجمع.

أو أنَّ هذا يرجع إلى الاجتماع الموردي، فيكون حاله حال النظر إلى الأجنبية أثناء الصلاة، فلا يكون اجتماع حقيقة بين الأمر والنهي، ولا بين المأمور به والمنهي عنه.

قوله رحمته: «وأما القائل بالامتناع فلا بدَّ أن يذهب إلى أنَّ الحكم يسري من العنوان...».

أقول: دعوى السراية هذه للقائل بالامتناع يمكن أن نتصورها على نحوين، ولا يلزم أن تتم على فرض عدم تعدد العنوان فقط، وهذان النحوان هما:

النحو الأول: أن يكون المجمع لمتعلقي الأمر والنهي في مورد الاجتماع واحداً حقيقة، بمعنى أن تكون الصلاة في الدار المغصوبة شيئاً واحداً حقيقة، فتكون مصداقاً للصلاة والغصب، بمعنى أن يكون التركيب بينهما اتحادياً.

فعلى هذا الفرض سوف يسري النهي من متعلقه (وهو الغصب) إلى ما ينطبق عليه المأمور به في الخارج، فيلزم انطباق المأمور به على المنهي عنه فعلاً، وهذا محال، لأنه من التضاد بين الأحكام في محل واحد.

النحو الثاني: أن يلتزم القائل بالامتناع بسراية الحكم من أحد المتلازمين بحسب الوجود إلى الملازم الآخر، بمعنى أننا حتى وإن التزمنا بتعدد المجمع وأنه موجود بعنوانين ولكن قلنا بالسراية فلا بدَّ من القول بالامتناع؛ لأنه يلزم من سراية النهي من المنهي عنه إلى المأمور به الملازم معه في الوجود فيحصل التضاد بين الأحكام في محل واحد.

ومن هنا ينبغي على القائل بالجواز مناقشة هذا النحو الثاني للسراية عند القائل بالامتناع وإبطاله - أيضاً -، وعدم الاكتفاء برد النحو الأول من دعوى السراية هذه، وهو ما ستعرض له لاحقاً إن شاء الله تعالى.

قوله ﷺ: «ولقد أحسن صاحب المعالم في تحرير النزاع...».

أقول: جهة الحسن في كلام الشيخ صاحب المعالم ﷺ، هو لما بيناه - غير مرة - بأن البحث في المسألة ليس في إمكان الاجتماع وعدمه؛ لعدم إمكانه قطعاً، بل النزاع في الصغرى، بمعنى إذا توجه أمر ونهي إلى مورد ما، فهل يعدّ المورد المذكور من صغريات كبرى اجتماع الضدين أو لا، وهو ﷺ قد حكم بأنه من صغريات الكبرى المذكورة؛ لذا قال بامتناع توجه التكليف، لا أن محل النزاع هو في صحّة اجتماع الأمر والنهي في واحد، فهذا غير ممكن جزمًا، لذا كان تعبيره ﷺ من الدقة بمكان في تحرير محل النزاع حين قال: «الحقّ امتناع توجه الأمر والنهي إلى شيء واحد...»^(١).. فلاحظ ذلك.



المسألة من الملازمات العقلية غير المستقلة

قوله رحمته: «ومن التقرير المتقدم لبيان محل النزاع يظهر كيف أن المسألة هذه ينبغي أن تدخل... إلخ».

أقول: يوجد في هذا المطلب ثلاث جهات من البحث نتعرض لها تباعاً، وهي:
الأولى: أن مسألة اجتماع الأمر والنهي هل هي مسألة عقلية أو لا؟
الثانية: على فرض عقليتها هل هي من مسائل الملازمات العقلية أو لا؟
الثالثة: وعلى فرض كونها من مسائل الملازمات العقلية هل هي من المسائل الأصولية أو لا؟

أما الجهة الأولى فكون هذه المسألة من المسائل العقلية فهذا مما لا ريب فيه؛ إذ لا يوجد في المقام لفظ يمكن التمسك به في الدلالة على جواز الاجتماع وعدمه، فإن البحث في المسألة – كما تقدم بيانه سابقاً – إنما هو حول إمكان اجتماع الأمر والنهي في المجمع وعدمه، أي في عدد المورد المذكور من صغريات كبرى الاستحالة المتقدمة وعدمه. والبحث في الإمكان والعدم في مورد ما إنما هو من شؤون العقل، فالعقل هو الحاكم في المقام دون غيره.

إن قلت: قد ذكرت سابقاً من الأقوال الواردة في المسألة، هذا القول: «جواز الاجتماع والامتناع عرفاً»^(١)، وهذا معناه وجود حاكم آخر في المسألة غير العقل، وهو

(١) كما ينسب إلى السيد بحر العلوم، وسلطان العلماء، والمحقق الأردبيلي. فيما ذكره الشيخ الأعظم في: مطارح الأنظار ١: ٦١١ طبعة مجمع الفكر الإسلامي.

العرف؟

قلنا: إنَّ العرف لا دخالة له في المقام؛ فإنَّ مهمَّة العرف تقتصر على تشخيص معاني الألفاظ وفهم المراد منها، والمقام لا يوجد فيه لفظ حتَّى نحتاج إلى العرف في تشخيص المراد منه.

فهذا القول وإن ذكر في جملة أقوال المسألة، إلَّا أنَّه لا محصل له على حدِّ قول المحقِّق النائيني رحمته الله، الذي قال في التعليق على القول المذكور: «هذا القول ممَّا لا محصل له؛ بداهة أنَّ العرف لا سبيل له إلى الحكم بالجواز والامتناع، وإنَّما يرجع إليه في تشخيص مفاهيم الألفاظ ومداليلها، وأمَّا توجيه ذلك بأنَّ العقل يرى المجمع شيئين فيحكم بالجواز بخلاف العرف المبتني على المسامحة دون الدقة فإنَّه يرى المجمع شيئاً واحداً ذا عنوانين فيحكم بالامتناع فهو غير سديد؛ لأنَّ نظر العرف لا يكون حجة في التطبيق أصلاً»^(١). انتهى

أمَّا الجهة الثانية (وهي كون هذه المسألة من الملازمات العقلية أو لا؟)، فنقول: صرَّح غير واحد من الأصوليين - غير المصنِّف رحمته الله - أنَّ مسألة اجتماع الأمر والنهي هي من الملازمات العقلية^(٢)؛ إذ المبحوث عنه في المقام هو أصل لزوم الاجتماع وعدمه، لا جوازه وعدمه كما يوحي إليه عنوان المسألة؛ إذ التضاد بين الأحكام أمر مفروغ عنه، وهو غير قابل للنزاع فيه كما تقدَّمت الإشارة إلى ذلك، وإنَّما الكلام هو حول الملازمة، بمعنى: إذا اجتمع متعلِّق الأمر والنهي في شيء واحد خارجاً، فهل يلزم من هذا الاجتماع أن يتعلَّق كلٌّ من الأمر والنهي بعين ما تعلَّق به الآخر - كما هي مقالة القائل بالامتناع -، أو لا يلزم ذلك - كما هي مقالة القائل بالجواز -؟

(١) أجود التقريرات ١: ٣٥٣.. وللتوسعة في موضوع حجية العرف يمكن للأخوة الأعزاء

مراجعة: قواعد نافعة في الاستنباط: التمسك بالعرف.

(٢) انظر: نهاية الأفكار ١، ٢: ٤٠٧، فوائد الأصول ١، ٢: ٣٩٦، منتهى الأصول ٢: ١٦١.

أو على حدّ تعبير الشيخ المصنّف رحمته: أنّه على القول بالامتناع تنقح عندنا صغرى كلىّة استحالة اجتماع الضدّين، وهذا التنقيح يتمّ من خلال دعوى الملازمة هذه.

توضيح ذلك: أنّه يوجد عندنا في المقام قضيتان: كبرى وصغرى. أمّا الكبرى فهي: امتناع اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد حقيقي، والتي هي عبارة ثانية عن استحالة اجتماع الضدّين، وهي مسألة عقلية تثبت في غير المقام.

أمّا صغراها (أي في كون المورد المذكور مصداقاً للكبرى المتقدّمة) فنثبتها من خلال دعوى الملازمة بين بقاء الأمر والنهي فعليين في المجمع؛ إذ نقول: ما دام أنّ الحكم يسري من العنوان إلى المعنون، وأنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون، فهذا معناه بقاء الأمر والنهي فعليين في المجمع، الأمر الذي يلزم معه اجتماع الأمر والنهي في واحد.

وبهذا يكون قد تنقحت عندنا صغرى الكبرى المتقدّمة التي تقول إنّه يستحيل اجتماع الأمر والنهي في واحد.

وأما ما هو مستند هذه الملازمة؟

الجواب: إنّ مستندها هو دعوى سراية الحكم من العنوان إلى المعنون، وأنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون، الأمر الذي يقتضي معه بقاء الأمر والنهي فعليين في المجمع، أي في مورد الاجتماع.

ولك أن تصوغ دعوى القائل بالامتناع – من خلال مسألة الملازمة هذه – وفق قياس استثنائي بالشكل التالي:

الصغرى: إذا بقي الأمر والنهي فعليين في مورد الاجتماع لزم اجتماع الأمر والنهي في واحد.

الكبرى (وهي استثناء نقيض التالي): ولكنه يستحيل اجتماع الأمر والنهي في واحد.

النتيجة (وهي نقيض المقدم؛ لأن استثناء نقيض التالي نتيجه ثبوت نقيض المقدم): عدم بقاء الأمر والنهي فعليين في مورد الاجتماع. وهو المطلوب للقائل بالامتناع.

وأما بناءً على الجواز المبني على عدم سريّة الحكم من العنوان إلى المعنوي، وأن تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنوي، فيخرج المورد المذكور من كونه صغرى لتلك الكبرى العقلية المتقدمة.. فلاحظ وتدبر.

قوله رحمته: «ولا يجب في كون المسألة أصولية من المستقلات العقلية وغيرها...».

أقول: كأنّ المصنّف رحمته هنا يريد أن يجيب عن توهم حاصله: أنّه يجب في الملازمة أن تكون منقّحة للصغرى على جميع الأقوال، وهذا غير متحقّق في هذه الملازمة؛ حيث إنّها إنّما تنقّح الصغرى على القول بالامتناع دون الجواز. وحاصل الجواب: أنّه لا يجب في الملازمة أن تنقّح الصغرى على جميع الأقوال بل يكفي أن تنقّح الصغرى على قول دون قول.

وهذا المعنى يشهد له ما ورد في جميع المباحث الأصولية، فإننا نجد - مثلاً - مباحث الألفاظ تنقّح صغرى أصالة الظهور، مع أنّ جملة من الأقوال الواردة في المقام لا تقع صغرى لأصالة الظهور، كمسألة دلالة صيغة (افعل) على الوجوب، فإنّه على القول بأنّها مشترك لفظي بين معنيين أو معان ثلاثة أو أربعة، أو أنّها مشترك معنوي بين ثلاثة معاني^(١)، لا يبقى لها ظهور في الوجوب أو غيره، حتّى تكون صغرى للأصالة المذكورة، ومع ذلك فهذا القدر كاف في اعتبار المسألة المذكورة - أي ظهور صيغة (افعل) في الوجوب - مسألة أصولية.

هذا ما أفاده الشيخ المصنّف رحمته في دفع هذا التوهم، وكأنّه هنا يقرّر قاعدة

(١) انظر هذه الأقوال في الجزء الأول من الظفر.

مفادها: أنه يكفي في كون المسألة أصولية وقوعها في طريق الاستنباط على قول من الأقوال، ولا يجب أن تكون المسألة أصولية أن تقع في طريق الاستنباط على جميع الأقوال، وهذه الحالة هو شأن جميع المسائل الأصولية.

وأما الجهة الثالثة (وهي على فرض أن المسألة من مسائل الملازمات العقلية فهل هي من المسائل الأصولية أو لا؟) فنقول:

اختلف الأصوليون في ذلك على أقوال:

- فمنهم من ذهب إلى أنها من المسائل الكلامية، كالمحقق القمي (رحمته الله)^(١).
- ومنهم من ذهب إلى أنها من المبادئ الأحكامية، كالشيخ الأنصاري (رحمته الله)^(٢).

- ومنهم من ذهب إلى أنها من المبادئ التصديقية لعلم الأصول، كالمحقق الثاني (رحمته الله)^(٣).

- وذهب أكثر المعاصرين (منهم الشيخ المصنف (رحمته الله)) إلى أنها من المسائل

(١) راجع القوانين ١: ١٤٠.

(٢) راجع: مطارح الأنظار ١: ٥٩٤.. والمراد بالمبادئ الأحكامية ما يكون البحث فيها عن حال الحكم، كالبحث عن أن وجوب شيء هل يستلزم وجوب مقدمته أو حرمة ضده أو لا يستلزم ذلك. والبحث في هذه المسألة - بحسب صاحب هذا القول - هو بحث عن حال الأحكام من حيث إمكان اجتماع اثنين منها في شيء واحد وعدمه.

(٣) راجع: فوائد الأصول ١، ٢: ٣٩٨.. والمراد بالمبادئ التصديقية هي تلك التي تكون مبدأ للتصديق بالنتيجة، أي أنها عبارة عن الصغرى والكبرى المؤلف منها القياس المنتج للعلم بالنتيجة، ومسألة اجتماع الأمر والنهي تشكل صغرى القياس على كلا القولين: الجواز والامتناع كما سيأتي توضيحه، فهي بهذا اللحاظ تكون من المبادئ التصديقية لعلم الأصول.

الأصولية غير المستقلة^(١).

واختلاف هذه الأقوال _ في الواقع _ إنما يعود إلى الخلاف في تحديد ضابط المسألة الأصولية ما هو، الذي يلزم معه الاختلاف في انطباق الضابط المذكور على المقام وعدمه.

وقد تقدّم في الجزء الأول _ من شرحنا هذا _ التعرّض إلى جملة من الضوابط التي ذكرها الأصوليون في تحديد أصولية المسألة من عدمها^(٢).

فقد ذكر بعض الأصوليين مثلاً بأن المسألة الأصولية هي تلك المسألة التي تقع في طريق عملية استنباط الحكم الشرعي، بينما ذكر بعض آخر (وهو المحقّق النائيني رحمته الله) أن المناط في أصولية المسألة هو وقوعها كبرى في قياس الاستنباط^(٣).

فإننا بحسب الضابط الأول (وهو ضابط المشهور في المسألة)^(٤) يمكننا القول بأصولية مسألة اجتماع الأمر والنهي؛ لأنها ممّا يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي، فإنّه على القول بالجواز _ مثلاً _ يمكن أن نقول:

قد توجّه الأمر والنهي إلى الصلاة في الدار المغصوبة، واجتماع الأمر والنهي في الشيء الواحد جائز، فتوجّه الأمر والنهي _ في الفرض _ جائز.

وبعد ثبوت توجّه الأمر إلى الصلاة يمكننا الحكم بصحتها وإجزاء الإتيان بها. وهذا بخلافه على الضابط الذي ذكره المحقّق النائيني رحمته الله، فإنّ هذه المسألة _

(١) راجع: نهاية الأفكار ١، ٢: ٤٠٧، مناهج الوصول ٢: ١١٣، محاضرات في أصول الفقه ٤: ١٨٠.

(٢) راجع: الجزء الأول من الظفر.

(٣) راجع: فوائد الأصول ١، ٢: ١٩.

(٤) وكون هذا الضابط هو ضابط المشهور يمكن استفادته من تعريف المشهور لعلم الأصول الذي تقدّم بيانه في الجزء الأول من هذا الشرح.

أي مسألة اجتماع الأمر والنهي _ لا تعدّ من المسائل الأصولية؛ بل تقع صغرى لقياس استدلالى يضم كبرى أصولية على كلا القولين، فإنّه على القول بامتناع الاجتماع مثلاً تنضم _ إلى القياس _ كبرى أصولية، وهي النتيجة الحاصلة من باب التعارض بين أدلة الأمر بالعبادة وأدلة النهي عنها باعتبار النهي عن الغصب.

توضيح ذلك: أنّه لو فرض أنّ إنساناً دخل داراً مغصوبة وقد حان وقت الصلاة، فإنّه حينئذٍ يتوجه إليه خطابان شرعيان، الخطاب الأول بأمره بإقامة الصلاة كما هو مفاد قوله تعالى: [أَقِيمُوا الصَّلَاةَ]، والثاني ينهاه عن الغصب كما هو مفاد: «لا تغصب»، المعلوم من ضرورة الشرع، فإذا قلنا باستحالة هذا الاجتماع في نظر العقل، كانت بين (صلّ) و(لا تغصب) معارضة وتكاذب في مورد الاجتماع؛ لفرض امتناع اجتماعهما، ومعه يلزم الرجوع إلى قواعد التعارض في المقام من تقديم الأقوى سنداً أو الموافق للكتاب أو المخالف للعامة وهكذا.

فتكون هذه المسألة (أي مسألة امتناع اجتماع الأمر والنهي في المجمع) من صغريات كبرى التعارض بين الأدلة، أي صغرى لكبرى التعارض بين خطابي: (صلّ) و: (لا تغصب)، حيث يقال:

- (صلّ) و(لا تغصب) يمتنع اجتماعهما في مورد واحد.
- وكلّ مورد يمتنع فيه اجتماع (صلّ) و(لا تغصب) فهما متعارضان.
- ف(صلّ) و(لا تغصب) متعارضان.

وهكذا الحال فيما لو قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي في مورد واحد، فإنّه حينئذٍ لا يكون هناك تعارض بين (صلّ) و(لا تغصب)، بل يكون مقتضى إطلاق (صلّ): أنّ الصلاة مطلوبة ولو في الدار المغصوبة، ومقتضى إطلاق (لا تغصب): حرمة الغصب ولو كان متمثلاً بالصلاة، فيكون المكلف عاصياً وممثلاً في آن واحد.

وعلى هذا القول _ أي القول بالجواز _ يتشكل عندنا قياس صغراه: مسألة

اجتماع الأمر والنهي، وكبراه: حجة الإطلاق، فنقول:

- يجوز اجتماع (صلّ) و(لا تغصب).
- وكلّ مورد يجوز فيه اجتماع (صلّ) و(لا تغصب) بإطلاقهما حجة.
- ف(صلّ) و(لا تغصب) في مورد واحد إطلاقهما حجة.

فكما تلاحظ أنّ هذه المسألة (اجتماع الأمر والنهي) قد وقعت _ حسب الضابط الذي ذكره المحقق النائيني لأصولية المسألة _ صغرى في القياس على كلا القولين: الامتناع والجواز، ولم تقع كبرى في القياس؛ فلا تكون أصولية حسب الضابط المذكور، بل تكون من المبادئ التصديقية لعلم الأصول، لأنّ المسألة بعد إحراز أحد طرفيها (الإمكان أو الامتناع) تقع مقدّمة (صغرى) لقياس استدلالى أصولي، كما تقدّم بيانه.

ولكن يمكن القول^(١): بأنّ هذا الضابط الذي ذكره الشيخ النائيني رحمته الله في مناهج أصولية المسائل لا يمكن الالتزام به، لأنّ لازمه خروج الكثير من المسائل الأصولية _ المتفق على أصوليتها _ من علم الأصول. فإنّ مسألة مثل: صيغة (افعل) ظاهرة في الوجوب، تقع في الغالب صغرى لحجية الظهور، وكذلك مسألة مثل: الجمع المحلّى بالألف واللام ظاهر في العموم، وكذلك مثل: الجملة الشرطية ظاهرة في المفهوم، ونحو ذلك، فهذه المسائل كلّها تقع في الغالب صغرى لحجية الظهور، وهي مسائل أصولية بلا خلاف، بينما على الضابط الذي ذكره المحقق النائيني رحمته الله تخرج المسائل المذكورة عن علم الأصول، وهو كما ترى.

(١) وهذا القول إنّما نشير إليه بهذا التفصيل ونناقشه؛ وذلك لأنّ الماتن رحمته الله لم يتكفل بيانه والرد عليه كما تكفل ببيان ورد الأقوال الأخرى الواردة في المسألة كما سيأتي منه رحمته الله، مع أنّ القول المذكور هو واحد من الأقوال المذكورة في المسألة.

قوله رحمته: «ولا وجه لتوهم كون هذه المسألة فقهية... إلخ».

أقول: بعد أن بين المصنف رحمته أصولية هذه المسألة، أصبح في مقام دفع توهمات من قال بخلاف ذلك.

فقد ادّعى - كما أشرنا سابقاً - أن هذه المسألة من المبادئ التصديقية لعلم الأصول، كما ذهب إليه المحقق النائيني رحمته، وقد أوضحنا ذلك بالتفصيل وأجنا عليه قبل قليل. وأدعي أيضاً أن هذه المسألة هي من المسائل الفقهية، بدعوى^(١): أن البحث فيها إنما هو في عوارض فعل المكلف، وهي صحة العبادة في المكان المغصوب وفسادها فيه، وهذا هو الضابط لكون المسألة فقهية لا غير.

وجوابها (أي جواب هذه الدعوى): أن البحث في هذه المسألة ليس عن صحة العبادة وفسادها ابتداءً، بل البحث فيها متمحض في سراية النهي من متعلقه إلى ما ينطبق عليه المأمور به وعدم سرايته.

ومن الواضح جداً أن البحث في هذه الناحية لا يرتبط بعوارض فعل المكلف أبداً، ولا يكون بحثاً عنها أصلاً، بل الصحة التي هي من عوارض فعله تترتب على القول بعدم السراية، نتيجة لهذا القول، وهذا ملاك كون المسألة أصولية، أي أنها تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي، بحيث يترتب عليها نتيجة فقهية.

وادّعى - أيضاً - أن هذه المسألة هي مسألة كلامية^(٢)، بدعوى: أن البحث فيها إنما هو عن استحالة اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد وإمكانه عقلاً، ومن الظاهر أن البحث عن هذه الجهة - أي: جهة الاستحالة والإمكان - يناسب المسائل الكلامية دون المسائل الأصولية؛ ضرورة أن الأصولي لا بد أن يبحث عما

(١) هذا القول أشار إليه الخوئي في: المحاضرات ٤: ١٧٦، وإن لم نعرف على قائله.

(٢) وهو ما ذهب إليه المحقق الفقي، راجع: القوانين ١: ١٤٠.

يترتب عليه أثر شرعي، وليس المناسب له البحث عن إمكان الأشياء واستحالتها^(١).
وجوابها: أنَّ الضابط في كون المسألة كلامية هو أن: يكون البحث فيها عن أحوال
المبدأ والمعاد، ومسألتنا هذه وإن كانت مسألة عقلية إلَّا أنَّ البحث فيها ليس بحثاً عن
أحوال المبدأ والمعاد في شيء، بل البحث فيها - كما عرفت - هو في سراية النهي من
متعلقه إلى ما ينطبق عليه المأمور به وعدم السراية، وهذا الأمر لا علاقة له بالمباحث
الكلامية كما لا يخفى.

وإدَّعي - أيضاً - أنَّ هذه المسألة هي مسألة أصولية لفظية^(٢)، بدعوى: أنَّ في
الأمر والنهي اعتبارات يصلح كلٌّ منها لوقوعه مورداً للكلام ومورداً للنقض
والإبرام، لأنَّه يصحَّ أن يبحث عنهما بملاحظة فهم العرف تخصيص أحدهما
بالآخر في مورد الاجتماع وعدمه، فتكون المسألة لفظية.

وجوابها: قد تقدّم أنَّ مسألتنا هذه من المسائل العقلية؛ باعتبار أنَّ الحاكم
باستحالة اجتماع الأمر والنهي أو إمكانه إنما هو العقل، ولا صلة لها بعالم الألفاظ
أبداً.

وأما ذهاب البعض إلى الجواز عقلاً والامتناع عرفاً فقد تقدّم الجواب عنه،
وقلنا إنَّه لا يوجد في المقام لفظ حتَّى نستعين بالعرف في تشخيص المراد منه، بل
البحث في مقامنا إنما هو حول سراية النهي من متعلقه إلى ما تعلّق به الأمر وعدم
سرايته، وهذا لا علاقة له بعالم الألفاظ، كما أنَّه ليس محلّاً للاستعانة بالعرف.

(١) وقد يذكر وجه آخر في اعتبار المحقق القميّ لهذه المسألة من المسائل الكلامية - كما احتمله
الشيخ الأنصاري في: مطارح الأنظار ١: ٥٩٣، وهو: أن البحث فيها عن بعض أفعاله تعالى وأنَّه هل
يجوز ذلك منه تعالى أو لا؟

(٢) أشار إليه السيد الخوئي في: المحاضرات ٤: ١٧٦.

وأما دعوى كون هذه المسألة من المبادئ الأحكامية^(١)، فيردّه: أنَّ المبادئ لا تخلو إما أن تكون تصورية كتصور نفس الموضوع والمحمول بذاتهما أو ذاتياتهما، أو تصديقية تكون مبدأ للتصديق بالنتيجة كما في المقدّمتين الصغرى والكبرى المؤلف منهما القياس المستج للعلم بالنتيجة، ولا يُعقل وجود مبادئ أحكامية في مقابلتهما^(٢).

النتيجة

(١) كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري رحمته الله، وقد تقدّم بيان المراد من المبادئ الأحكامية فيما تقدّم.

(٢) وللتنويع راجع: محاضرات في أصول الفقه ٤: ١٧٦ - ١٨٠، ومنتقى الأصول ٣: ٢١، ٢٢.

مناقشة الكفاية في تحرير النزاع

قوله رحمه الله: «وبعدما حررناه في بيان النزاع في المسألة يتضح ابتداء القول بالجواز... إلخ».

أقول: صرح المحقق صاحب الكفاية رحمه الله - عند تعرضه لبيان الفرق بين مسألة اجتماع الأمر والنهي ومسألة النهي في العبادة - بأن الجهة المبحوث عنها في مسألة اجتماع الأمر والنهي والتي بها تمتاز عن مسألة النهي في العبادة هي في كون تعدد الوجه والعنوان في الواحد هل يوجب تعدد متعلق الأمر والنهي بحيث يرتفع به إشكال عدم إمكان اجتماع الأمر والنهي في واحد أو لا؟
فالقائل بالجواز يرى ذلك، والقائل بالامتناع على خلافه.

وهذا بخلافه في مسألة النهي في العبادة، فالبحث فيها ليس عن التعدد وعدمه بل البحث فيها هو: عن النهي المتعلق بما تعلق به الأمر هل يوجب فسادَه وعدم صحّة الامتثال به أو لا يوجب؟
ومن الواضح أن هذه الجهة تغاير تلك الجهة^(١).

(١) انظر: كفاية الأصول: ١٥٠، وشرحها: بداية الأصول ٣: ١٥، وكفاية الأصول في أسلوبها الثاني - للأيرواني - ٢: ٤٦٥.

ولعلك تسأل هنا وتقول: لماذا يبحث الأعلام - كالمحقق صاحب الكفاية رحمه الله - عن وجود مانع بين هاتين المسألتين؟

الجواب: وذلك لما يوهم من اتحادهما؛ إذ لازم دلالة النهي على الفساد في العبادة وعدمه هو تعلق النهي بما تعلق به الأمر، ولازم تعلق النهي بما تعلق به الأمر هو اجتماع الأمر والنهي، فكلتا المسألتين

وهذا الجواب من المحقق صاحب الكفاية - في تحرير محل النزاع - لم يرتضه الشيخ المصنف رحمته وعلق عليه قائلا:

إنَّ البحث في مسألة اجتماع الأمر والنهي هو ليس في تعدد العنوان أنه يوجب تعدد المعنون أو لا، بل هو في جواز بقاء الأمر والنهي فعلين أو لا، وهذا البقاء وعدمه ^(١) مبتنٍ على مسألة التعدد هذه، فمن قال بأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون فقد قال بالجواز، ومن قال بأن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون فقد قال بالامتناع. فمسألة (تعدد العنوان) هي من المبادئ التصديقية لمسألة اجتماع الأمر والنهي، أي هي مما يقع في طريق تحصيل التصديق بالامتناع أو الجواز اللذين هما محل البحث والنقاش في المقام.

وهذا الذي أفاده المصنف رحمته هنا يوافق ما أفاده المحقق الأصفهاني رحمته في تعليقه على الكفاية، حين قال: «ومما ذكرنا تبين أن اقتضاء تعدد الوجه والعنوان لتعدد متعلق الأمر والنهي لكنه لا يتقيد به موضوع المسألة، بل موضوع المسألة اجتماع الأمر والنهي ومحمولها الجواز والاجتماع وإن كان مناط الجواز تعدد المتعلق بتعدد الوجه والعنوان، ومناط الامتناع عدم التعدد بتعدد الوجه والعنوان» ^(٢). انتهى

قوله رحمته: «ومن المبادئ التصديقية لها على أحد احتمالين...».

أقول: لم يتضح المراد بالاحتمالين في قوله رحمته هنا، فإن فسرنا الاحتمالين بطرفي النفي والإثبات الواردين في مسألة التعدد، وهما الطرف الذي يقول: تعدد

تحتلان على الأمر والنهي وعلى اجتماعهما، فين المحقق صاحب الكفاية رحمته أن الاختلاف بين المسألتين إنما هو في الجهة المبحوث عنها فيهما.

(١) كما تقدم بيانه سابقاً.

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية ١: ٥١١.

المسألة الرابعة: اجتماع الأمر والنهي ٤١

العنوان يستوجب تعدّد المعنون، والطرف الآخر الذي يقول: تعدّد العنوان لا يستوجب تعدّد المعنون.

فإنّه مع هذا التفسير للاحتمالين لا تستقيم دعوى بأنّ مسألة التعدّد تقع مبدئاً تصديقاً لمسألة اجتماع الأمر والنهي على احتمال دون آخر، بل هي على كلا الاحتمالين تشكّل مبدئاً تصديقاً للمسألة المذكورة؛ إذ على الاحتمال الأوّل القائل بأنّ تعدّد العنوان يستوجب تعدّد المعنون تقع مبدئاً تصديقاً للقول بالجواز، وعلى الاحتمال الثاني القائل بأنّ تعدّد العنوان لا يستوجب تعدّد المعنون تقع مبدئاً تصديقاً للقول بالامتناع..

فالتفسير المذكور لعبارة المصنّف رحمته الله: «على أحد الاحتمالين» ليس تامّاً.

نعم، يوجد تفسير آخر للعبارة المذكورة تستقيم معه دعوى المصنّف رحمته الله بأنّ مسألة تعدّد العنوان تقع مبدئاً تصديقاً لمسألة اجتماع الأمر والنهي على احتمال دون آخر، وهذا التفسير هو:

أنّه يوجد عندنا بحث _ تقدّمت الإشارة إليه _، حاصله: أنّ الأحكام (أي: الأوامر والنواهي) هل تتعلّق بالأفراد أم بالطبائع؟

والمراد بالطبيعة هي ذات الماهية مع قطع النظر عن العوارض اللازمة لوجودها من زمان ومكان ونحوهما، والمراد بالفرد هو الماهية المقيّدة بهذه العوارض اللازمة.

ففي هذا البحث يوجد احتمالان في المقام:

الأوّل: أنّ الأحكام تتعلّق بالأفراد دون الطبائع.

الثاني: عكسه، أي أنّ الأحكام تتعلّق بالطبائع دون الأفراد.

وقد ذهب إلى كل جماعة^(١).

فعلى الاحتمال الأول يتوقف القول بالامتناع على إثبات الطرف الثاني من مسألة التعدّد، أي: أن تعدّد العنوان لا يستوجب تعدّد المعنوّ، بينما يتوقف القول بالجواز على إثبات الطرف الأول من المسألة المذكورة، أي أن تعدّد العنوان يستوجب تعدّد المعنوّ.

فتحصّل أنّه على هذا الاحتمال الأول – أن الأحكام تتعلق بالأفراد – تقع مسألة التعدّد مبدئاً تصديقاً بكلّ طرفيها، إمّا للقول بالامتناع وإمّا للقول بالجواز. وأمّا على الاحتمال الثاني – أن الأحكام تتعلق بالطبائع دون الأفراد – فيجب الجزم بالجواز بلا حاجة إلى إثبات أي طرف من طرفي مسألة التعدّد، فإنّه على هذا الاحتمال – الثاني – لا يكون الحكمان مجتمعين في واحد سواء قلنا بتعدّد المعنوّ أو قلنا بعدم تعدّد المعنوّ.

وبالتالي يصحّ أن يدعى أن مسألة التعدّد تقع مبدئاً تصديقاً لمسألة اجتماع الأمر والنهي على أحد احتمالين، والمراد بهما الاحتمالان المتقدمان المتقدّم ذكرهما في مسألة تعلّق الأحكام بالأفراد أم بالطبائع.

هذا هو التفسير المناسب لكلامه عليه السلام في المقام، وإن كانت كلماته ليست بالوضوح المطلوب من هذه الناحية.

202505

(١) ممّن اختار الاحتمال الأول المحقّق الخراساني، كما في: كفاية الأصول: ١٣٨، واختار الاحتمال الثاني جملة من المحقّقين منهم: المحقّق الأصفهاني في نهاية الدراية ١: ٤٨٠، والمحقّق العراقي في نهاية الأفكار ٣: ٦٠.

قيد المندوحة

قوله رحمه الله: «ذكرنا فيما سبق أن بعضهم قيد النزاع هنا بأن تكون هناك مندوحة...»

إلخ».

أقول: المراد من المندوحة هو إمكان إتيان الأمور به في غير مورد النهي، كإتيان الصلاة في غير الدار المغصوبة. قال الشيخ صاحب الفصول رحمه الله: «وإن اختلفت الجهتان وكان للمكلف مندوحة في الامتثال فهو موضع النزاع»^(١). انتهى

بمعنى: أنه مع فرض وجود مندوحة وسعة للمكلف في إمكان إتيان متعلق الأمر _ كالصلاة مثلاً _ في غير مورد النهي (الدار المغصوبة)، فمن المعقول أن يتوجه الأمر بطبيعي الأمور به (أي: طبيعي الصلاة) وعندئذ يصحّ البحث عن أن المكلف لو أتى بهذا الكلبي طبيعي الصلاة في ضمن الفرد المتحقق في مورد النهي (الدار المغصوبة) فهل تصحّ هذه الصلاة منه أو لا؟

وهذا بخلافه فيما إذا لم تكن هناك مندوحة، أي لم يمكن له إتيان متعلق الأمر (الصلاة) في غير مورد متعلق النهي (الدار المغصوبة)، بل إذا أراد المكلف إتيان الأمور به، فلا بدّ له من إتيانه في ضمن الفرد المنهي عنه، وكان ذلك لا بسوء اختياره، كما هو الحال _ مثلاً _ عند المسجون في الأرض المغصوبة، ففي مثل هذه الحالة لا يأتي البحث عن جواز اجتماع الأمر والنهي (صحّة الصلاة وعدمها)؛ لأنّ الموجود هو إمّا الأمر، أو النهي، لاستحالة توجه الأمر والنهي نحو الشيء الواحد، فيكون المورد من موارد التزام، أي يلزم التزام بين الحكمين، ويتعين تقديم الأقوى منهما تبعاً لقوة ملاكه، على ما هو المقرر في باب التزام.

وبعبارة ثانية: أنه عند الانحصار - أي عند عدم المندوحة - استحيل فعلية التكليفين، لاستحالة امتثالهما معاً؛ إذ شرط توجّه التكليف قدرة المكلف على امتثاله بحيث يستطيع أن يمثل الأمر وأن لا يعصي النهي، فلا يعقل توجّه التكليف بالأمر والنهي لمن لا يستطيع امتثالهما، والذي لا مندوحة له لا يستطيع امتثال الأمر والنهي، فلا يعقل أن يتوجّها إليه معاً، فيقع التزاحم بين الاثنين، ويقدم الأقوى ملاكاً منهما.

هذا، ولكن المحقق صاحب الكفاية رحمته ذهب إلى خلاف ذلك، أي ذهب إلى عدم لزوم اعتبار قيد المندوحة في النزاع، وذلك لأن امتناع الاجتماع - في المقام - إنما يتصور من جهتين:

الأولى: من جهة المكلف نفسه حيث لم يمكنه امتثال الأمر والنهي معاً، فيكون التكليف بهما تكليفاً بالمحال، فمن هذه الجهة يكون قيد المندوحة معتبراً؛ إذ لا يعقل توجّه التكليف بالأمر والنهي لمن لا يستطيع امتثالهما، والذي لا مندوحة له لا يستطيع امتثال الأمر والنهي فلا يعقل أن يتوجّها إليه معاً.

الثانية: من جهة أن تعدّد العنوان هل يؤدي إلى تعدّد المعنون أم لا؟ فمن قال بأنه يؤدي إلى التعدّد قال بالجواز، ومن قال بأنه لا يؤدي إلى التعدّد قال باستحالة الاجتماع، لأن اجتماعهما (الأمر والنهي) موجباً لاجتماع الضدين، فيكون من التكليف المحال؛ إذ تحقق الإرادة والكراهة معاً نحو شيء واحد مستحيل^(١). وهذه الجهة - أي الجهة الثانية - لا يؤثر اعتبار قيد المندوحة فيها وعدمه،

(١) تقدّمت الإشارة إلى جهة المحالية في التكليفين: التكليف بالمحال والتكليف المحال، ففي الأولى تكون المحالية من جهة المكلف نفسه في عدم القدرة على امتثال الأمر والنهي معاً، لذا يكون تكليفه بهما تكليفاً بالمحال. أما المحالية في الثاني فهي من جهة الأمر نفسه؛ إذ لا يعقل أن يكون مريداً وكارهاً لشيء واحد معاً، فنفس هذا التكليف لا يتصور وجوده في نفس الأمر حتى يكلف الآخرين به.

فإن اجتماع الأمر والنهي إذا كان موجباً لاجتماع الضدين كان بنفسه من المحالات الذاتية سواء أكان للمكلف المندوحة أو لم تكن.

والذي هو محلّ الكلام، والمهم في النزاع هو هذه الجهة، أي فيما يتعلق باجتماع الضدين والتكليف المحال وهي لا ترتبط بقيد المندوحة، وأمّا الجهة الأولى - أي: التكليف بالمحال - فهي وإن كانت ممّا يعتبر فيها قيد المندوحة وعدمه، إلّا أنها ليست محلّاً للكلام.

هذه هي خلاصة ما أفاده المحقق الخراساني رحمته الله ^(١).

وقد علّق الشيخ المصنّف رحمته الله على ما أفاده الشيخ صاحب الكفاية رحمته الله قائلاً: بأنّ النزاع - في المقام - ليس جهتياً، أي ليس من جهة أنّ تعدّد العنوان يفضي إلى تعدّد المعنون أو لا، الذي يلزم منه القول بالتضادّ أو عدمه، حتّى نقول أنّ قيد المندوحة لا يعتبر من هذه الناحية، فقد تقدّم أنّ هذه الحيثية، أي حيثية التعدّد، هي حيثية تعليلية يبتني عليها ثبوت الجواز وعدمه، وليست هي محلّ النزاع، وإنّما النزاع هو في نفس الجواز وعدمه. وحيث كان الأمر كذلك فلا بدّ من تعميم البحث وإثبات أنّ النزاع في الجواز من كلّ الجهات، وهذا هو الذي يقتضيه عنوان البحث الذي تسالموا عليه في بحوثهم الأصوليّة، وهو: جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد أو لا، فهذا الإطلاق دالّ على أنّ النزاع في الجواز من كلّ الجهات. بل يمكن أن يقال إنّ غرض الأصولي في هذا البحث هو الجواز الفعلي، وليس غرضه نفس العلم والمعرفة من دون ترتّب أثر عملي على ذلك، بل هو ناظر إلى أنّ الأمر والنهي الفعلين، هل يعقل اجتماعهما في المجمع، أم لا؟
والفعلية منوطة بالقدرّة، وهي لا تكون إلّا مع المندوحة، فيدخل اعتبار قيد المندوحة في محلّ النزاع من هذه الناحية.

(١) راجع: كفاية الأصول: ١٥٣، وشرحها: بداية الوصول: ٣: ٣٨.

قال المحقق الأصفهاني رحمته في تعليقه على الكفاية: «وجعل البحث جهتيًا ومن حيث كذا مع عدم مساعدة العنوان، غير صحيح مع أن الغرض الأصولي حيث أنه يترتب على الجواز الفعلي فلا بد من تعميم البحث وإثبات الجواز من جميع الوجوه اللازمة من تعلق الأمر والنهي بواحد ذي وجهين»^(١). انتهى

قوله رحمته: «بل النزاع - كما تقدم - هو في جواز الاجتماع وعدمه من أية جهة فرضت...».

أقول: هذا هو الذي يقتضيه إطلاق العنوان في المسألة، بإطلاق الجواز في عنوان المسألة يقتضي ظهوره أيضاً في الجواز الفعلي من حيث الاجتماع، فلا وجه - بعد هذا - لاقتصار البحث على أن جهة الامتناع هي من حيث التضاد وتعدد العنوان وعدمه، بل لا بد من البحث عن جميع المحذورات التي يوجبها اجتماع الأمر والنهي على واحد، فإذا كان القائل بالجواز يرى أن اجتماعهما فيما لا مندوحة فيه ممتنع لاستلزامه التكليف بالمحال، فلا محالة هو موافق للقائل بالامتناع فيه، فلا بد وأن يخصّ مركز نزاعه معه بما فيه مندوحة.. فلاحظ ذلك.

قوله رحمته: «فهذه الصورة لا تدخل في محل النزاع في مسألتنا».

أقول: لأنّ المفروض، وهو ما يدلّ عليه عنوان المسألة، هو وجود تكليفين فعليين، وكون اختيار المكلف للفرد المجامع للحرام في مقام الامتثال إنّما هو من سوء اختياره، وفي حالة عدم المندوحة لا تكليف فعلي في البين، لعدم القدرة على الامتثال، فلا ينازع في حصول الامتثال وعدمه في الصورة المذكورة، فلا تدخل - هذه الصورة - في محلّ الكلام.



الفرق بين بابي التعارض والتزاحم ومسألة

الاجتماع

قوله رحمته: «من المسائل العويصة مشكلة التفرقة بين باب التعارض وباب

التزاحم... إلخ».

أقول: سيأتي _ إن شاء الله تعالى _ في الباب التاسع من مباحث المقصد الثالث (مباحث الحجّة) التعرّض إلى الفرق بين بابي التعارض والتزاحم؛ لذا نؤجّل الحديث التفصيلي عن الفرق بين البابين إلى المحلّ المذكور، وسنقتصر هنا على بيان الفرق بين بابي التعارض والتزاحم بشكل موجز مع بيان الفرق بينهما وبين مسألة الاجتماع، فنقول:

إنّ التعارض يكون على نحوين:

فهو تارة يكون على نحو التباين الكلّي، كما لو دلّ أحد الخبرين على وجوب شيء ودلّ الآخر على حرمة، فإنّ المدلول الالتزامي للخبر الأوّل هو نفي الحرمة عن ذلك الشيء، والمدلول الالتزامي للخبر الثاني هو نفي الوجوب عنه، وهذا لازمه التناقض بين المدلول المطابقي لأحدهما مع المدلول الالتزامي للآخر، الأمر الذي يكشف عن وجود التنافي والتعارض بينهما.

وأخرى يكون التعارض بنحو التباين الجزئي المعبر عنه بالتباين بنحو العموم والخصوص من وجه، وهو ما لو كان التنافي بين مدلولي الدليلين في موردٍ دون مورد.

ومثاله: ما لو دلّ الدليل الأوّل على وجوب إكرام العالم، ودلّ الدليل الآخر

على حرمة إكرام الفاسق؛ فإن مورد التنافي بين المدلولين إنما هو في مادة الاجتماع وهي العالم الفاسق؛ فإن مقتضى الدليل الأول هو وجوب إكرامه، ومقتضى الدليل الثاني هو حرمة إكرامه، وأما مورد الافتراق (أي: العالم غير الفاسق، والفاسق غير العالم)، فليس بين المدلولين من جهتهما أي تناف.

وهذا النحو - الثاني - هو محل الشبهة في التفرقة بين بابي التراحم والتعارض وبين مسألة الاجتماع.

فإن المورد المذكور، أي مورد العامين من وجه، كما يكون مصداقاً لباب التعارض، يمكن أن يكون مصداقاً لباب التراحم، ويكون كذلك مصداقاً لمسألة اجتماع الأمر والنهي.. ومن هنا يبرز السؤال عن المائز بين الأبواب الثلاثة في المورد المذكور؟

أو بعبارة ثانية: ما هي الخصوصية التي إذا وجدت في العامين من وجه رجعنا إلى التعارض دون التراحم أو مسألة الاجتماع وبالعكس؟

قد يقال بأنه يمكن التفرقة بين الأبواب الثلاثة بلحاظ أن مسألة الاجتماع تنفخ صغرى باب التعارض على القول بالامتناع، وتنفخ صغرى باب التراحم عند عدم المندوحة على القول بالجواز، وتوضح ذلك:

أنه لو فرض أن إنساناً دخل داراً مغصوبة وقد حان وقت الصلاة، فإنه يتوجه إليه خطابان شرعيان، الخطاب الأول يأمره بإقامة الصلاة، كما هو مقتضى إطلاق «صل»، والثاني ينهاه عن الغضب، كما هو مقتضى إطلاق «لا تغضب». فإذا قلنا باستحالة هذا الاجتماع بناءً على الامتناع، كان بين الخطابين تعارض وتكاذب لفرض امتناع اجتماعهما^(١)، ومعه يلزم الرجوع إلى قواعد التعارض من تقديم

(١) ومن الواضح أن التعارض في المقام ليس بين ذات (صل) و(لا تغضب)؛ إذ لا معارضة بين الذاتين، بل التعارض يكون بين الإطلاقين، أي بين إطلاق (صل) الشامل لكل صلاة حتى

الأقوى سنداً أو الموافق للكتاب أو المخالف للعامة وهكذا.

فيتحصل من ذلك: أنَّ مسألة اجتماع الأمر والنهي على القول بالامتناع تنفخ صغرى كبرى التعارض؛ إذ يقال: «صلِّ» و«لا تغصب» يمتنع اجتماعهما في مورد واحد، وكلَّ مورد يمتنع فيه اجتماع «صلِّ» و«لا تغصب» فهما متعارضان، ف«صلِّ» و«لا تغصب» متعارضان^(١).

وكذلك الحال فيما لو قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي في مورد واحد عند عدم المندوحة، فإنه حينئذٍ لا يكون هناك تعارض بين الدليلين، بل يثبت وجود الحكمين، فيقع التزاحم بينهما في مقام الامتثال^(٢).

هكذا قد يقال في مقام التفريق بين هذه الأبواب الثلاثة في مورد العامين من وجه. ولكن هذا القدر من التفريق ليس كافياً؛ لأنه لا يشكّل مانزلاً حقيقياً بالنسبة لباب التعارض ومسألة الاجتماع في مورد العامين من وجه، فإنك تجد مثلاً في مثل: أكرم العالم، و: لا تكرم الفاسق، نحكم بالتعارض بينهما بلا حاجة إلى مسألة الاجتماع؛ إذ ترى المشهور - حتى القائل بالجواز في مسألة الاجتماع^(٣) - يحكمون بالتعارض بين هذين الدليلين ولا يبنون التعارض على القول بالامتناع في المسألة.

ومن هنا يأتي هذا السؤال: ما هو سرّ التفرقة - إذن - بين المثالين في المقام،

الصلاة في الأرض المغصوبة، وإطلاق (لا تغصب) الشامل لكلِّ غصب، بما ذلك الغصب حال الصلاة.

(١) وهذا القول بأنَّ مسألة اجتماع الأمر والنهي - بناءً على الامتناع - تحقق صغرى باب التعارض، قد ذهب إليه جمع من الأصوليين منهم السيد الخوئي رحمته الله [كما في المحاضرات ٤: ١٧٦]، وإلا فالشيخ المصنّف رحمته الله يراها تحقق صغرى باب التزاحم، كما سيأتي بيانه.

(٢) انظر: كفاية الأصول: ١٥٨، وشرحها: بداية الوصول ٣: ٢١٠ - ٢١٢.

(٣) كما أشار إلى ذلك في: دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ٢: ٢٧٧.

أي بين: «أكرم العالم»، و«لا تكرم الفاسق»، وبين: «صل» و«لا تغصب»؛ بحيث يحكم بتعارض الأولين من دون توقّف ذلك على القول بالامتناع ومسألة الاجتماع، بينما يكون الحكم بالتعارض في المثالين الأخيرين متوقفاً على القول المذكور، والحال أنّ كلا المثالين تكون النسبة بين عنوانيهما هي العموم من وجه؟!

وفي الإجابة على هذا السؤال نقدّم المقدّمتين التاليتين:

الأولى: ينبغي أن نعلم أنّ التعارض في العامّين من وجه إنّما هو لأجل التنافي بين مؤدّى دليلي الأمر والنهي في مقام الجعل والتشريع، بحيث يُعلم بكذب أحدهما واقعاً بالنسبة لمورد الالتقاء، ومنشأ هذا التنافي هو أنّ الأحكام متضادة فيما بينها، وذلك لنشوتها عن ملاكات في متعلقاتها، وحينئذٍ فلا يتعقل أن يكون لفعل واحدٍ حكمان متغايران؛ إذ أنّ ذلك معناه اشتمال الفعل على ملاكين يقتضي كلّ واحد منهما غير ما يقتضيه الآخر.. وهذا المعنى إنّما ينشأ بلحاظ أنّ كلّ حكم يتحمل مدلولين: مطابقي، والتزامي. فالوجوب مثلاً مدلوله المطابقي هو الإلزام وجعل العهدة على المكلف تجاه متعلّقه، ومدلوله الالتزامي هو نفي تمام الأحكام الأخرى عن متعلّقه^(١).

ففي مثال: (أكرم العالم)، و«لا تكرم الفاسق»، حيث كان مفاد الخطاب الأوّل هو الوجوب، كان مدلوله الالتزامي هو نفي الأحكام الأخرى عن متعلّقه، وحيث كان مفاد الدليل الثاني هو الحرمة، كان مدلوله الالتزامي هو نفي الأحكام الأخرى عن متعلّقه أيضاً، ومن هنا نجد التعارض مستقراً في المجموع

(١) والوجه في كون المدلول المذكور هو مدلول إلتزامي لكلّ حكم واضح؛ فإنّ كلّ حكم إنّما هو ناشئ عن ملاك في متعلّقه واقعاً، بحيث يستحيل أن يثبت للمتعلّق حكم آخر غير الحكم المسبّب عن ملاكه المقرّر له واقعاً. وهذه الملازمة هي من النوع البين بالمعنى الأخص، فهي تلحق بالارتكازات العرفية، فإنّ من الارتكازات العرفية أنّ الواجب ليس حراماً، والحرام ليس واجباً، وهكذا.

وهو: العالم الفاسق؛ إذ مقتضى الخطاب الأوّل بمدلوله المطابقي هو وجوب إكرامه، وبمدلوله الالتزامي حرمة عدم إكرامه، ومقتضى الخطاب الثاني بمدلوله المطابقي حرمة إكرامه، وبمدلوله الالتزامي عدم وجوب إكرامه، فيتكاذب الخطaban بالنسبة إلى موضع الالتقاء من جهة الدلالة الالتزامية في كلّ منهما على نفي الحكم الآخر بالنسبة إلى موضع الالتقاء؛ إذ أنّ مدلول أحدهما المطابقي يناقض المدلول الالتزامي للآخر.

المقدمة الثانية: أنّ الدلالة الالتزامية تقوم بركنين:

الأوّل: دلالة اللفظ بالمطابقة على معنى ما.

الثاني: أن توجد ملازمة بينة بالمعنى الأخصّ بين هذا المدلول المطابقي وبين المعنى الدال عليه بالالتزام^(١).

فإذا عرفت هاتين المقدمتين، نقول:

إنّ تعلّق الحكم بالعام يكون على نحوين:

الأوّل: أن يكون كلّ فرد موضوعاً على حدة للحكم، بمعنى أنّ المولى أو المتكلّم يلاحظ - حين جعل الحكم - الطبيعة فانية في أفرادها، ولا يقتصر بنظره على الطبيعة أو الماهية فقط، بل يتعدّى بنظره إلى الأفراد، بحيث يكون الحكم متعلّقاً بكلّ فرد من أفراد الطبيعة، وذلك كما لو قال: أكرم جميع العلماء، أو: إحفظ كلّ آية في القرآن، أو: تصدّق على جميع الفقراء، وهكذا^(٢).

الثاني: أن يكون نظر المولى أو المتكلّم مقتصراً على الماهية أو الطبيعة فقط، ولا يتعدّاها نزولاً إلى الأفراد، بحيث يكون المطلوب في الأمر والمنهي عنه في

(١) انظر: المنطق - للعلامة المظفر - ٤٤.

(٢) وهذا النوع من تعلّق الحكم بالعام يمكن أن نطلق عليه: العموم الاستغراقي، كما فعل السيد

الخوئي قدس سره في: المحاضرات ٥: ١٥٢.

النهي صرف وجود الطبيعة، كما في: أكرم العالم، الذي يتحقّق بإكرام أيّ مصداق من مصاديق العالم، ولا يجب استغراق المصاديق جميعها^(١).

فإذا عرفت هذا نقول إنّ ينبغي التفرقة بين هذين النحويين من حيث الدلالة الالتزامية على نفي الحكم الآخر عن أفرادهِ. أمّا النحو الأوّل فيمكن القول بأنّه دالّ بالدلالة الالتزامية على أنّ كلّ فرد من أفرادهِ ليس محكوماً بحكم آخر، وذلك لتحقّق ركني الدلالة الالتزامية فيه، وهذا بخلافه في النحو الثاني، فإنّه لا يكون دالّاً بالدلالة الالتزامية ولا بأيّ دلالة أخرى على أنّ كلّ فرد من أفرادهِ ليس محكوماً بحكم آخر غير حكمه، وذلك لعدم تحقّق الركن الأوّل من ركني الدلالة الالتزامية؛ فإنّ النظر فيه - كما تقدّم بيانه - كان منصّباً على الطبيعة فقط، وكان المطلوب هو صرف وجود الطبيعة، ولم يكن ناظراً إلى الأفراد، وهذا بخلافه على النحو الأوّل، ومن ثمّ لا توجد دلالة مطابقة على وجوب كلّ فرد، بل توجد دلالة مطابقة على وجوب الطبيعة فقط أو حرمتها بحسب لسان الدليل.

وبلحاظ ما تقدّم نقول: إنّ لو وجد العامان من وجه على النحو الأوّل فإنّهما يكونان مورداً للتعارض بين الدليلين، ولا تصل النوبة إلى فرض التزاحم بين الحكمين فيه، ولا إلى النزاع في جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه. والوجه في ذلك واضح؛ وذلك لأنّ المتكلّم قد لاحظ في خطابه - في هذا النحو - الأفراد فرداً فرداً، فيكون لكلّ فرد من أفراد العام دلالة المطابقة المقتضية لثبوت الحكم لمتعلّقه، وكذلك دلالة الالتزامية النافية لأيّ حكم آخر في حقّ المتعلّق، وبالتالي يتحقّق التنافي بين الدلالة المطابقة لكلّ دليل مع الدلالة الالتزامية للدليل الآخر، فيقع التعارض والتكاذب بين الدليلين - في مورد الاجتماع - في النحو المذكور. وأمّا النحو الثاني، فحيث إنّ المتكلّم لم يلحظ الأفراد في خطابه، وكان نظره

(١) وهذا النوع من تعلّق الحكم بالعام، يمكن أن نطلق عليه: العموم البدلي، كما في:

منصباً على الطبيعة فقط، يرجو من ذلك تحقّق صرف وجودها لا غير، كما في «صلّ» و«لا تغصب»، حيث توجد دلالة مطابقة واحدة وهي وجوب الطبيعة في الأوّل، والنهي عنها في الثاني، ولا توجد دلالة التزامية دالة على أنّ كلّ فرد من أفراد العام ليس محكوماً بحكم آخر غير حكمه، ففي مثل هذه الحالة لا يوجد تنافر بين الدليلين فيما لو اجتماعاً في واحد، حيث لا توجد دلالة التزامية لأحدهما تناهض الدلالة المطابقة للآخر، كما لا يوجد تناف بين نفس الدالتين المطابقتين لكلّ منهما؛ إذ المفروض أنّ المدلول المطابقي من كلّ منهما يقتضي حكماً تعلق بعنوان أجنبي عن الآخر.

ففي مثل هذا النحو - الثاني - إن صادف وإن ابتلي المكلف بجمع العنوانين في واحد، كما في: الصلاة في الأرض المغصوبة، فحاله هنا لا يخلو من أحد أمرين:

إمّا أن تكون له مندوحة من الجمع بينهما، ولكنه جمع بينهما بسوء اختياره.
أو لا تكون له مندوحة من الجمع بينهما.

فإن كان الأوّل (أي له مندوحة وسعة على الإتيان بالصلاة في غير الأرض المغصوبة)، فهنا له أن يأتي بالصلاة في غير الأرض المغصوبة فيكون محققاً لكلا التكليفين من دون إشكال في المقام، ولكن لو فرض أنّه لم يفعل ذلك وصلى بسوء اختياره في الأرض المغصوبة، فهنا يأتي الكلام في جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد وعدمه. فإن قلنا بالجواز فهذا معناه أنّ المكلف يكون مطيعاً وعاصياً في آن واحد، وإن قلنا بعدم الجواز فهذا معناه أنّه إمّا أن يكون مطيعاً - وذلك فيما إذا رجّحنا جانب الأمر على النهي -، وإمّا أن يكون عاصياً - وذلك فيما إذا رجّحنا جانب النهي على الأمر -، فيقع التزاحم بين الدليلين ويقدم الأقوى ملاكاً منهما^(١).

(١) وهذا الذي ذكره المصنّف رحمه الله هنا بأنّه في حالة عدم الجواز - عند وجود المندوحة - يقع التزاحم بين الدليلين، إنّما تابع فيه المحقّق النائي فلان، وثمة رأي آخر - تقدّمت الإشارة

هذا كله فيما إذا كانت للمكلف مندوحة من الجمع بينهما، وأما إذا لم تكن له مندوحة من ذلك، كما هو الحال في المسجون في الأرض المغصوبة، فهنا لا محالة يقع التزاحم بين التكليفين الفعلين؛ لأنه - بحسب هذا الفرض - لا يوجد تناف بين الدليلين في مقام الجعل والتشريع، وقد تقدّم بيانه، بل المنافاة وقعت من عدم قدرة المكلف على الإتيان بالتكليفين كلياً على حدة، لعدم المندوحة، فيدور الأمر حينئذٍ بين امثال هذا التكليف دون الآخر أو بالعكس، وبالتالي يصار إلى تقديم أحدهما لمكان اقوائية ملاكه، كما هو المعمول به عند التزاحم في مقام الامثال.

هذا هو خلاصة ما أفاده المصنف رحمته الله في التفريق بين بابي التعارض والتزاحم، وبينهما وبين مسألة الاجتماع في مورد العموم من وجه.

قوله رحمته الله: «سواء كان العنوان بالنسبة إلى الفعل من قبيل العنوان.. إلخ».

أقول: في هذا المقطع من كلامه، أراد المصنف رحمته الله أن يشير إلى تعدّد نوع العلاقة بين العنوان (الذي هو الصورة الذهنية)، وبين الفعل (الذي هو المصداق الخارجي)، وذلك في توطئة لبيان حالات استعمال المتكلم للعام في كلامه، كي يتسنى لنا - بعد هذا - تلمس الفارق بين باب التعارض وباب التزاحم، وبينهما وبين مسألة اجتماع الأمر والنهي، وهو الأمر الذي تقدّم الحديث عنه سابقاً.

وحاصل ما أفاده رحمته الله في هذا الجانب - كما أوضح ذلك في حاشية الكتاب -: أن العلاقة بين العنوان والفعل تكون على نحوين:

الأول: من قبيل العنوان والمعنون، بمعنى أن يكون العنوان حاكياً عن الفعل ومرآة له، إلّا أنّه ليس عينه وواقعه، كما هو الحال في مفهوم الوجود ومصداق الوجود مثلاً؛ فإنّ مفهوم الوجود غير مصداقه، إلّا أنّه مع ذلك يكون عنواناً له

وحاكياً عنه، وكما هو الحال _ أيضاً _ في مفهوم النسبة ومصادق النسبة، فإن أحدهما غير الآخر، إلّا أنّ المفهوم يُعدّ عنواناً للمصادق وحاكياً عنه.

الثاني: أن تكون من قبيل الكلّي وأفراده، بمعنى أن يكون العنوان عين المصادق والفعل، ولا يفترقان سوى في سنخ الوجود، كما في الإنسان وزيد، فإنّ الإنسان هو صورة ذهنية عن زيد، وزيد هو الوجود الخارجي للإنسان^(١).

قوله ﷺ: «... فانياً في مصاديقه على وجه يسع جميع الأفراد».

أقول: توجد الطبيعة بوجودات متعددة، منها: أن يلاحظ الوجود مضافاً إلى الطبيعة بما هي فانية في أفرادها على نحو الوحدة في الكثرة، بحيث يلاحظ الأفراد الكثيرة واقعاً وحقيقة في ضمن مفهوم واحد وطبيعة فاردة ويجعل الحكم على الأفراد فيكون كلّ واحد منها موضوعاً مستقلاً، وهو الذي سمّاه السيد الخوئي رحمه الله بن العموم الاستغراقي، بحيث يكون كلّ فرد موضوعاً للحكم^(٢).

قوله ﷺ: «فانياً في مطلق الوجود المضاف إلى طبيعة العنوان».

وأخرى: أن تلاحظ الطبيعة فانية في صرف وجودها في الخارج ويجعل الحكم عليه وهو الذي يمكن تسميته بن العموم البدلي^(٣).

قوله ﷺ: «.. إلّا تنافياً بالعرض لا بالذات».

أقول: كون هذا التنافي عرضياً، باعتبار أنّ الدلالة الالتزامية هي فرع وجود الدلالة المطابقة، فالتنافي الحاصل بسببها _ أي بسبب الدلالة الالتزامية _ يرتد إلى

(١) وللتنويع في البحث يمكن مراجعة ما أفاده ملا صدرا الشيرازي في: الحكمة المتعالية (الأسفار) ١: ١٥٧، وخاصة قوله: «وفرق بين كون الذات مصدوقاً عليها لصدق مفهوم وكونه مصداقاً لصدقه».

(٢) انظر: محاضرات في أصول الفقه ٥: ١٥٢.

(٣) المصدر السابق.

المطابقة بالعرض.

ما ذهب إليه المحقق صاحب الكفاية:

أما المحقق صاحب الكفاية رحمته الله فقد ذهب إلى التمييز بين كون المورد من مصاديق مسألة اجتماع الأمر والنهي أو أنه من مصاديق باب التعارض ببيان آخر، حاصله: أن المورد لا يكون من موارد الاجتماع إلّا إذا فرض وجود ملاك - مناط - كلا الحكمين في مورد الاجتماع، بمعنى أن ملاك الأمر بالصلاة - وهو المصلحة - لا يكون خاصاً بالصلاة في الدار المباحة بل يلزم أن يعمّ الصلاة في المغصوب أيضاً، وهكذا ملاك النهي عن الغضب - وهو المفسدة - يلزم أن يعمّ الغضب الصلاتي أيضاً ولا يختص بالغضب غير الصلاتي.

فإذا كان مورد الاجتماع يشتمل على كلا الملاكين صحّ أن يُعدّ من موارد اجتماع الأمر والنهي ويحكم - آنذاك - بثبوت كلا الحكمين بناءً على الجواز؛ لعدم المانع من ثبوتهما، لفرض توفرّ كلا الملاكين وتعلّق كلّ حكم بكلّ واحد من العنوانين، وبناءً على الامتناع لا يحكم بثبوت كلا الملاكين، وإنّما يلزم مع فرض اقوائية أحد الملاكين ثبوت الحكم على طبق الأقوى، ومع فرض تساويهما يلزم ثبوت حكم آخر كالإباحة مثلاً.

هذا مع فرض ثبوت كلا الملاكين.

وأما إذا كان أحد الملاكين ثابتاً والآخر منتفياً فلا يكون المورد مورد الاجتماع بل يثبت حكم واحد، وهو الذي يكون ملاكه ثابتاً، ويكون كلا الحكمين منتفياً - وثبت آنذاك الإباحة - عند فرض انتفاء كلا الملاكين.

وبالجملة: مع ثبوت الملاكين يكون المورد مورد الاجتماع ويكون كلا الحكمين ثابتاً على الجواز وأحدهما على الامتناع، ومع ثبوت أحدهما يكون أحد الحكمين ثابتاً، ومع انتفائهما يكون كلا الحكمين منتفياً.

وهذا الكلام كله بلحاظ عالم الثبوت، أي أنه في علم الله سبحانه إذا فرض وجود كلا الملاكين كان المورد من موارد الاجتماع، وإلا فلا.

وأما بلحاظ عالم الأدلة _ المعبر عنه بعالم الإثبات _ فإنه إذا فرض أننا أحرزنا أن ملاك أحد الحكمين منتف حتماً، والآخر يجزم بثبوت ملاكه أو يحتمل ذلك، فالروايتان _ حينئذ _ متعارضتان، وذلك لأنَّ كلَّ واحدة منها يكون لسان حالها بأنَّ حكمها هو الثابت، وبالتالي يثبت ملاكها، وحكم الأخرى هو المنتفي، فيتحقق التعارض بينهما، ومع تحقق التعارض يلزم تطبيق أحكامه التي هي ملاحظة الأقوى سنداً، ومع التساوي فالتخير أو التساقط.

هذا إذا أحرز انتفاء أحد الملاكين.

وأما إذا لم يُحرز انتفاء أحدهما فمقتضى إطلاق الروايتين ثبوت كلا الحكمين، وبالتالي ثبوت كلا الملاكين، ويلزم آنذاك تطبيق حكم التراحم، فيقدم الأقوى ملاكاً حتَّى مع فرض كونه أضعف سنداً^(١).

هذا هو خلاصة رأي المحقق صاحب الكفاية رحمته الله في ضابط التفرقة بين مورد الاجتماع والتعارض، وهو كما تلاحظ يختلف عن مسلك الشيخ المصنّف رحمته الله في الضابط المذكور، فإنَّ الشيخ الآخوند رحمته الله قد جعل إحراز الملاك وعدمه هو الميزان في التفرقة بين مورد الاجتماع والتعارض، بينما الشيخ المصنّف رحمته الله ذهب إلى أنَّ التعارض يحصل من جهة تكاذب الدليلين من ناحية دلالتهما الالتزامية، وبدونه لا تعارض ولا تنافي في البين.

هذا، ولكن الشيخ المصنّف رحمته الله حاول أن يجمع بين المسلكين بدعوى: أنه عند تكاذب الدليلين من ناحية دلالتهما الالتزامية يلزم منه عدم إحراز وجود ملاك

(١) انظر: كفاية الأصول: ١٥٧، وشرحها في أسلوبها الثاني - للأيرواني - ٢: ٤٨٧، ٤٨٨.. مع ملاحظة أنَّ الذي ذكره المصنّف رحمته الله في متن الكتاب ليست هي عبارات الكفاية بالنص، وما ذكرناه في هذا الشرح هو المبيّن لمرادها.

الحكمين في مورد الاجتماع، كما أنه عند عدم تكاذبهما يمكن إحراز الملاك لكل من الحكمين في مورد الاجتماع، بل لا بد من إحراز ذلك بمقتضى إطلاق الدليلين في مدلولهما المطابقي، فمثل لسان: «صل» و: «لا تغصب»، هو شامل بإطلاقه لمورد الصلاة في الدار المغصوبة، وبالتالي يمكن إحراز وجود الملاك لكل من الحكمين - وجوب الصلاة وحرمة الغصب - في المورد المذكور.

ما ذهب إليه الشيخ النائيني:

وقبل التعرّض إلى ما أفاده المحقّق النائيني رحمته الله في المقام نحتاج إلى التمهيد بمقدّمات ثلاث^(١):

الأولى: أنّ انطباق العنوان على مصداق ما ليس أمراً بلا علة، بل هذا الانطباق ناشئ عن وجود جهة في المصداق استوجبت صدق العنوان عليه، وهذه الجهة قد تكون جهة تعليلية كما في العلم الموجود في زيد؛ فإنّه علة لانطباق عنوان العالم على زيد. وقد تكون جهة تقييدية، بمعنى أن تكون الجهة هي حيثية انطباق العنوان عليها بنفسها وتكون هي مصداقه، كما في عرض البياض فإنّه بنفسه يستوجب انطباق عنوان البياض عليه.

الثانية: أنّ العناوين التي تنطبق على مصاديقها تكون على نحوين: اشتقاقية وغير اشتقاقية، أمّا الأولى - أي العناوين الاشتقاقية - فمثل عنوان العالم والضارب والقائم والمصلّي والغاصب. فهذه العناوين تكون جهة انطباقها على مصاديقها جهة تعليلية، وهذا واضح.

وأما الثانية - أي: العناوين غير الاشتقاقية - فمثل: الضرب والعلم والقيام والصلاة والغصب، فهذه العناوين تكون جهة إنطباقها على مصاديقها جهة تقييدية؛ وذلك لأنّ

(١) وهذه المقدّمات كان قد ذكر بعضها المحقّق النائيني نفسه، على ما في التقرير، فانظر:

فوائد الأصول ١، ٢: ٤٢٤ - ٤٢٧، وأجود التقريرات ١: ٣٣.

الجهة بنفسها هي مصداق العنوان، فسبب انطباق العلم والضرب على مصداقه مثلاً هو عرض العلم والضرب، فنفس عرض العلم والضرب هو جهة انطباق عنوان العلم والضرب عليه.

الثالثة: أنَّ التركيب بين الأشياء على قسمين:

الأول: تركيب اتحادي، وهو تركيب لا يقتضي تعدد الوجود بل يكون المركب موجوداً بوجود واحد كالإنسان المركب من جنس وفصل، فإنه مركب اتحادي موجود بوجود واحد.

الثاني: تركيب انضمامي وهو تركيب بين وجودين بحيث يكون المركب الانضمامي له وجودات بعدد أقسامه، كما في الصلاة في الدار المغصوبة، فعنوان الصلاة وعنوان الغصب ليس بينهما تركيباً اتحادياً.

بل هما حيثيتان ضممتا إحداهما إلى الأخرى في الخارج.

فإذا عرفت هذه المقدمات الثلاث، نقول:

ذهب المحقق النائيني رحمته الله إلى أنه إذا كانت حيثيتان في العامين من وجه حيثيتين تعليليتين كما في العالم والفاسق، كان المورد من باب التعارض؛ لأنه حينئذٍ يتعلّق الحكم في كلّ منهما بنفس ما يتعلّق به الآخر - كما في زيد الذي اجتمعت فيه صفتي العلم والفسق معاً -.

وأما إذا كانت حيثيتان تقيدتّين كالصلاة والغصب، فلا يقع التعارض بينهما، ويدخلان في مسألة الاجتماع مع المندوحة، وفي باب التزاحم مع عدم المندوحة.

وبتعبير آخر - عن المحقق النائيني نفسه -: «أنه إذا كان متعلّق الأمر والنهي هو نفس المبادئ مثل الصلاة والغصب - وهي في حدّ ذاتها متباينة -، فالتركيب بينهما يكون انضمامياً لا اتحادياً، وأما إذا كان متعلّقها هو العناوين الاشتقاقية، مثل: المصلّي، والغاصب، فهي قابلة للحمل على الذات وغيرها

فيكون التركيب بينهما اتحادياً؛ إذ يمكن حمل المصلي على الغاصب، وإذا ثبت التركيب الانضمامي بين مقولتي الغصب والصلاة - مثلاً - فلا مانع من تعلّق الأمر بالصلاة والنهي بالغصب في مورد الاجتماع». هذا هو خلاصة ما أفاده المحقّق النائي رحمته في هذا الجانب^(١).

تعليق الشيخ المصنّف على ما أفاده المحقّق النائي،

وقد علّق الشيخ المصنّف رحمته على البيان المتقدّم للمحقّق النائي رحمته بما حاصله: أنّ المناط في التعارض هو التكاذب، فاللازم أنّه مع تحقّق التكاذب يكون المورد من موارد التعارض.

ومن هنا إذا فرض أنّ العامّين من وجه كانت حيثيتهما تقييدية وكان أحدهما مكذباً للآخر بالدلالة الالتزامية وجب وقوع التعارض بينهما لتحقّق موضوعه - وهو التكاذب -، ولا تصل النوبة في هذا المورد للدخول في مسألة الاجتماع. هذا هو حصيلة مناقشة المصنّف رحمته للمحقّق النائي رحمته، وتوجد عنده مناقشة أخرى من جهة الحيثية التعليقية لم يفصح عنها طلباً للاختصار، واكتفى بما ذكره من بيانات في هذا الموضوع، ففيه الكفاية بل فوق الكفاية للطالب المبتدئ.



الحق في المسألة

قوله رحمته: «بعدما قدّمنا _ من توضيح تحرير النزاع وبيان موضع النزاع _
نقول: إن الحق... إلخ».

أقول: من المعلوم أنّ المشهور ذهب إلى الامتناع في المسألة، منهم المحقّق
الخراساني رحمته^(١)، إلّا أن الشيخ المصنّف رحمته وجمع من المحقّقين المتأخّرين ذهبوا
إلى جواز اجتماع الأمر والنهي، قال المحقّق القمي رحمته: «وذهب إليه [أي: إلى
الجواز] جلة من فحول متأخّرين، كمولانا المحقّق الأردبيلي، وسلطان
العلماء، والمحقّق الخوانساري، وولده المحقّق، والفاضل المدقّق الشيرازي،
والفاضل الكاشاني، والسيد الفاضل صدر الدين، وأمثالهم»^(٢). انتهى
ومن المعاصرين ذهب إليه _ أي: إلى الجواز _ المحقّق النائيني^(٣)، والسيد
البروجردي^(٤)، والسيد الخميني^(٥).

والمهم عندنا الآن هو بيان دليل المصنّف رحمته في القول بالجواز، ولكن قبله
ينبغي التعرّض إلى دليل القائلين بالامتناع ليتّضح كلام المصنّف رحمته في المقام
بشكل تام، فنقول:

قد تبين من مناقشة المصنّف رحمته السابقة مع صاحب الكفاية رحمته _ القائل
بالامتناع _ أنّ دليل القول بالامتناع يبتني على مقدّمتين:
الأولى: أنّ الأحكام تتعلّق بالأفراد لا بالطبائع.

(١) راجع: كفاية الأصول: ١٥٨.

(٢) قوانين الأصول ١: ١٢٩.

(٣) فوائد الأصول ١، ٢: ٣٩٨.

(٤) نهاية الأصول: ٢٣٢.

(٥) مناهج الوصول ٢: ١٢٨.

الثانية: أن تعدد العنوان لا يكشف عن تعدد المعنون.

فيستفاد من هاتين المقدمتين أن الأمر والنهي قد تعلقا بهذا الفرد الذي جمع العنوانين (كالصلاة في الدار المغصوبة)، كما هو مقتضى المقدمة الأولى، وأن هذا الفرد المجمع هو واحد وجوداً وغير متعدّد وإن تعدّد العنوان المنطبق عليه، كما هو مقتضى المقدمة الثانية.

فنتج من ذلك أن الأمر والنهي قد تعلقا بشيء واحد، وبما أن الأمر والنهي ضدّان، والضدّان لا يجتمعان، فيستحيل تعلّق الأمر والنهي في هذا الفرد الجامع للعنوانين لأنه واحد، فلا بدّ من ارتفاع أحدهما.

هذا هو خلاصة دليل القائل بالامتناع، وجواب المصنّف رحمته الله الآتي إنّما هو ناظر إلى هذا الدليل بمقدمته^(١)، فلاحظ ذلك.

ولكن هذا الجواب - أي جواب الشيخ المصنّف رحمته الله - يقتضي توضيح أمور ثلاثة مترتبة، وهي:

الأمر الأول: أن التكاليف تتعلّق بالعناوين لا بالمعنونات؛

ذهب المحقّق الخراساني في الكفاية إلى أن متعلّق التكليف هو فعل المكلف وما هو في الخارج الذي يصدر عنه وهو فاعله، لا ما هو عنوانه المنتزع عنه^(٢). إلّا أن الشيخ المصنّف رحمته الله يرى أن متعلّق التكليف ليس هو المعنون، أي ليس الفرد الخارجي للعنوان بما له من الوجود الخارجي، فإنّه يستحيل ذلك، بل متعلّق التكليف دائماً وأبداً هو العنوان، وذلك ببيان:

أنّ التكليف هو اعتبار الحكم الشرعي، والاعتبار هو أمر ذهني لأنّه عمل من

(١) أقول: اقتصرنا على طرح هذا الدليل للامتناع؛ لأنّه كان محط نظر المصنّف رحمته الله في مناقشته الآتية، وإلّا فتوجد ثمة أدلة أخرى في المقام لم نشأ التعرّض إليها طلباً للاختصار.

(٢) انظر: كفاية الأصول: ١٩٣.

أعمال الذهن، فالاعتبار لا يكون باليد أو باللسان وإنما يكون بالعقل والذهن، فالذهن هو الذي يعتبر أن هذا رئيس أو ذاك مسؤول عن جماعة وهكذا، وأما الأفعال التي تكون باللسان وباليد وغير ذلك فإنما هي مبرزات للاعتبار، فإن المعتبر _ بكسر الباء _ بعد أن يعتبر اعتباراً ما في ذهنه يحتاج بعد ذلك إلى إبراز اعتباره هذا إلى الخارج كي يؤثر أثره فيبرزه حينئذ إما بلسانه أو بيده أو بغير ذلك.. فإذا كان الأمر كذلك، فالتكليف لا يمكن أن يتعلّق بالفرد الخارجي، للتباين بين الوجودين: الذهني والخارجي، لأن هذا يلزم منه وجود الأمر الذهني في الخارج، أو وجود الأمر الخارجي في الذهن، وكلاهما مستحيل. فيتعين تعلّق التكليف بالعناوين التي هي صور ذهنية.

وهذا واضح؛ لأنه لا بدّ من وحدة العرض ومعرضه في الوجود، فعارض مثل البياض والسواد والحلاوة والحموضة يعرض على معروضاته في الخارج وبالتالي يكون وجوداً خارجياً، ويسمّى بالعارض الخارجي، وعارض مثل الإرادة والحب والبغض والتكليف يعرض على معروضاته في الذهن وبالتالي يكون وجوداً ذهنياً، ويسمّى بالعارض الذهني.

وهذا المعنى الذي ذكرناه آنفاً مثل له الشيخ المصنّف رحمته الله بالشوق؛ إذ الشوق عارض ذهني كالتكليف، وهو لا بدّ له من معروض يعرض عليه ويتقوّم به، ويستحيل أن يتعلّق بالوجودات الخارجية وإنما بالصورة الذهنية، وذلك أن الشوق لو كان متعلّقاً بالخارج فهو إما أن يتعلّق به حال عدمه، أو حال وجوده.

فإن كان الأوّل _ أي التعلّق بالخارج حال عدمه _ فهذا يلزم منه تقوّم الشوق الذي هو موجود ذهني بالمعدوم، وتحقّق المعدوم بما هو معدوم، لأن المشتاق إليه يكون له نوع من التحقّق بالشوق إليه، وهو محال واضح؛ لمحلّ التناقض في المقام؛ إذ التحقّق يعني الوجود، والمعدوم لا يكون موجوداً.

وإن كان الثاني _ أي التعلّق بالخارج حال وجوده _، لكان الاشتياق إليه

تحصيلاً للحاصل؛ إذ أن الغرض من الشوق هو تحصيل المشتاق إليه، فإذا كان المشتاق إليه موجوداً وحاصلاً، فتعلق الشوق به بعد ذلك يكون تحصيلاً للحاصل، وهو محال أيضاً.

فتحصل من ذلك أن الشوق لا يتعلق بالمعنون — أي بالفرد الخارجي: المشتاق إليه — لا حال وجوده ولا حال عدمه.

هذا مضافاً إلى أن الشوق هو من الأمور النفسية، أي من العوارض، ومن المعلوم أن العوارض لا تشخص ولا توجد إلا بوجود متعلق ما؛ إذ من المستحيل وجود العارض بلا معروض، وهذا المعروض ينبغي أن يكون من سنخ وجود العارض كما تقدمت الإشارة إليه، فإن كان العارض ذهنياً فلا بد أن يكون المعروض — المتعلق — ذهنياً، وإن كان خارجياً فلا بد أن يكون المعروض خارجياً، وإلا لزم وجود الأمر الذهني في الخارج، أو وجود الأمر الخارجي في الذهن وكلاهما محال.

ومن هنا لا بد أن يتعلق الشوق بالشيء المشتاق إليه بما له من الوجود العنواني الفرضي في الذهن، ولكن لا بما هو صورة ذهنية محضة، فإنه لا شوق إلى الصورة الذهنية بما هي هي، وإنما بما هي حاكية عن الخارج.

فلذا يسمى العنوان — هنا —: المعروض بالذات، والخارج (الذي هو مصداق العنوان): المعروض بالعرض. فزيد مشتاق إلى الحديث مع هند، فصورة الحديث مع هند هو المشتاق إليه بالذات ومصداق الحديث مع هند هو المشتاق إليه بالعرض.

وبعبارة ثانية: أن العنوان بما هو حاكٍ ومرآة عما في الخارج — أي عن المعنون — فإن المعنون يكون مشتاقاً إليه ثانياً وبالعرض.

ولك أن تلاحظ نظيراً لهذا المعنى: العلم، فالعلم لا يتعلق بالوجودات الخارجية بل بالصور الذهنية، فالصورة الذهنية هي المعلوم أولاً وبالذات، والموجود

الخارجي معلوم بالعرض، وما ذاك إلا لأن العلم أمر ذهني، وهو لا يمكن تعلّقه بالأمر الخارجي.

فيستفاد ممّا تقدّم: أنّ طبيعة الشوق من الطبائع التي لا تتعلّق إلاّ بما له جهة فقدان، وجهة وجدان؛ إذ لو كان المتعلّق - بفتح اللام - موجوداً من كلّ جهة كان طلبه تحصيلاً للحاصل، ولو كان مفقوداً من كلّ جهة لم يكن طرفاً يتقوّم به الشوق، فإنّ الشوق كالعلم لا يتشخّص إلاّ بمتعلّقه، بخلاف ما لو كان المتعلّق موجوداً من جهة، من حيث حضوره في أفق النفس، ومفقوداً من جهة أخرى، أي من حيث وجوده الخارجي، فالعقل بما له من قوة الملاحظة يلاحظ المتعلّق من حيث وجوده الخارجي فيشتاق إليه، أي تحصل له الرغبة في إخراجه من حدّ الفرض والتقدير إلى حدّ الفعلية والتحقيق.

هذا هو حقيقة الشوق، ومثله حقيقة الطلب والبحث - محلّ الكلام - بلا فرق، فإنّ حقيقة طلب الشيء هو تعلّقه بالعنوان لإخراجه من حدّ الفرض والتقدير إلى حدّ الفعلية والتحقيق^(١).

هذا كلّّه في الأمر الأوّل من الأمور الثلاثة التي يبتني عليها جواب المصنّف رحمته في ردّ مقالة القائل بالامتناع.

الأمر الثاني: أنّ التكليف يتعلّق بالعنوان حال وجوده الذهني لا بما

له من الوجود الذهني؛

في هذا الأمر يريد المصنّف رحمته أن يوضّح كيفية تعلّق العرض الذهني بالعنوان؛ فإنّه قد يقال: كيف يصحّ تعلّق التكليف بالعنوان مع أنّ محط الآثار ومتعلّق الغرض هو المعنوي لا العنوان؟ والجواب:

(١) وللتوسعة انظر: نهاية الدراية - للمحقّق الأصفهاني - ١: ٤٨٣ - ٤٨٤.

إنَّ العرض الذهني المتعلِّق بالعنوان يكون على ثلاثة أقسام:

الأوَّل: العرض المتعلِّق بالعنوان بما هو صورة ذهنية فقط، وذلك كوصف الكلِّي فإنَّه يعرض على عنوان الإنسان بما هو صورة ذهنية لها قابلية الانطباق على كثيرين في الخارج، فهذا الوصف غير جارٍ على مصاديق الإنسان. فهنا يقال إنَّ الخارج معروض بالعرض.

القسم الثاني: العرض المتعلِّق بالعنوان بما هو حالٌ عن مصاديقه الموجودة فعلاً في الخارج، فيكون العنوان ملحوظاً بما هو فإنَّ بالمعنون الموجود فعلاً. مثل الحبِّ والبغض فإنَّك تحبُّ صورة زيد ولكن لا بما هي صورة ذهنية؛ ضرورة أنَّه لا معنى لحب الصورة الذهنية، بل تحبُّ صورة زيد بما هي فانية في زيد الخارجي الموجود في الخارج فعلاً حتَّى لا يكون الملحوظ سوى هذا الخارجي، فيمكنك أن تشير إلى الفرد الخارجي، وتقول: (أحبُّ هذا)، أو تقول: (أبغض هذا).

القسم الثالث: الغرض المتعلِّق بالعنوان بما هو حالٌ عن مصاديقه غير الموجودة فعلاً وذلك مثل الطلب والشوق، فإنَّ الطلب يتعلِّق بعنوان (شرب الماء) مثلاً لا بما هو هو، بل بما هو حالٌ عن المصدق، كما أنَّ المحكي عنه والمفني فيه ليس هو المصدق الموجود في الخارج فعلاً، بل هو المصاديق بما هي في عالم العدم وظلماته فيكون معنى الطلب هو طلب إخراج هذه المصاديق من ظلمات العدم إلى نور الوجود^(١).

فإذا عرفت هذه الأقسام الثلاثة، نقول: لا يخفى أنَّ التكليف والشوق والطلب والإرادة، كلٌّ ذلك هو من القسم الثالث، حيث يكون تعلُّق التكليف حال وجوده الذهني بما هو حالٌ عن مصاديقه غير الموجودة فعلاً باعتبار أنَّ العنوان مرآة عن المعنون - المصاديق - وفانٍ فيه.

قوله عليه السلام: «فتكون التخلية فيه عن الوجود الذهني عين التحلية به».

أقول: يريد المصنف عليه السلام في عبارته هذه التي ذكرها في طيات بيانه _ لهذا الأمر الثاني _ أن يشير إلى: أن العنوان بما هو فأن وحاكٍ عن المعنون يكون قد تخلّى عن الوجود الذهني بما هو وجود ذهني، أو بما هو مفهوم له وجود ذهني صرف، كما هو الحال مثلاً في العرض الذهني من القسم الأول، ولكنه لكونه عرضاً ذهنياً فهو يحتاج إلى ظرف يعرض فيه على معروضه، وهذا الظرف هو الذهن، فيكون الذهن بالنسبة إلى هذا القسم _ الثالث _ للأعراض الذهنية هو ظرف عروضها على معروضاتها، لا أنه مقوم لها بحيث لا يصح وجود المعروض خارج الذهن.

فالتعبير بأن التخلية عين التحلية في المقام، يراد به: أن العنوان حال وجوده الذهني وتحليته بالوجود الذهني هو في نفس الوقت متخل عن هذا الوجود ولا يعدّ هذا الوجود مقوماً له، بل هو ظرف له، لكونه _ أي: العنوان _ مرآة وحاكياً عن المعنون الذي يراد إيجاده خارجاً.. فلاحظ ذلك.

الأمر الثالث: أن فناء العنوان في المعنون لا يعني سراية التكليف إلى

المعنون:

أما هذا الأمر فإن الغرض من عقده هو لدفع توهم شائع مفاده: أن الحكم وإن كان متعلقاً أولاً بالعنوان إلّا أنه يسري من العنوان إلى المعنون؛ وذلك لأن العنوان ملحوظ بما هو فأن في المعنون.

وحاصل الدفع: أنه قد تبين لنا ممّا تقدّم _ في الأمر الأول _ أن التكليف يستحيل أن يتعلّق بالمعنون _ أي بالفرد الخارجي _ للتباين بين الوجودين: الذهني والخارجي، فإنه يلزم منه إمّا وجود الأمر الذهني في الخارج أو وجود الأمر الخارجي في الذهن وكلاهما مستحيل، هذا بالإضافة إلى محذور آخر؛ إذ يقال إنه

متى يتعلق التكليف بالخارج، هل يتعلق به حال عدمه أو حال وجوده، فإن كان الأول فهذا يلزم منه تقوّم التكليف - الذي هو موجود ذهني - بالمعدوم، وهو باطل بالضرورة، وإن كان الثاني فهو تحصيل للحاصل؛ فإنّ التكليف بالصلاة يراد منه إيجاد الصلاة خارجاً، فإذا كانت الصلاة خارجاً موجودة فالتكليف بها يكون تحصيلاً للحاصل.

ولكن كما يستحيل تعلّق التكليف بالمعنون يستحيل - أيضاً - تعلّقه بالعنوان، ووجه الاستحالة هو عدم وجود المقتضي لتعلّق التكليف بالصورة الذهنية - التي هي العنوان -، وذلك لأنّ محط الآثار ومتعلّق الغرض - كما تبين في الأمر الثاني - هو المعنون لا العنوان، فمقتضى التكليف هو الآثار المترتبة على المكلف به، وهو الفرد الخارجي، لا الصورة الذهنية التي من الواضح أنّها لا يترتب عليها شيء من الآثار.

ومن هنا نقول: إنّ التكليف كما أنّه لا يتعلّق بالمعنون لا يتعلّق بالعنوان بما هو هو كذلك بل يتعلّق به بما هو فإنّ في المعنون وحالٍ عنه، ولكن هذا لا يعني سراية الحكم من العنوان إلى المعنون، فإنّ ذلك مستحيل لما عرفناه من استحالة تعلّق العرض الذهني بالوجود الخارجي، ولا فرق في ذلك بين أن يكون ابتدائياً - أي يتعلق به ابتداءً - أو انتهائياً؛ إذ الاستحالة واحدة في كلا الحالتين، فلا يكون فناء العنوان في المعنون جسراً ووسيلة للتوصل إلى هذا المحال.

ولكنك قد تسأل وتقول: إذا لم يكن المقصود من الفناء - في التعبير المتقدم - هو سراية الحكم من العنوان إلى المعنون، فما هو المقصود منه إذن؟

الجواب: إنّّه يوجد عندنا احتمالان للمراد من فناء العنوان في المعنون:

الاحتمال الأول: أنّه يستوجب أن يتعلّق الحكم الذهني بالمصاديق الخارجية، بحيث يكون هذا الفناء جسراً لانتقال الحكم من العنوان الذي هو صورة ذهنية إلى المعنون الذي هو المصاديق الخارجية.

وهذا الاحتمال قد تبين بطلانه لما عرفته من استحالة تعلّق العرض الذهني بالوجود الخارجي.

الاحتمال الثاني: أن يكون الفناء سبباً في صحّة تعلّق الحكم بالعنوان، بمعنى أنّه لولا فناء العنوان في المعنون لكان من غير الممكن أن يتعلّق الحكم بالعنوان؛ إذ يكون العنوان حينئذٍ ملحوظاً بنفسه، وقد عرفت أنّ التكليف يستحيل أن يتعلّق بالعنوان بما هو هو لعدم وجود المقتضي لتعلّق التكليف به.

وهذا الاحتمال – الثاني – هو المقصود في المقام، أي أن يكون الفناء هو المصحّح لتعلّق الحكم بالعنوان، بحيث لولا هذا الفناء لم يكن الحكم ليتعلّق بالعنوان.

ومن هنا تستطيع أن تتبين الفرق بين أمرين: بين ما هو مصحّح لتعلّق التكليف بشيء – كما هو الحال في معنى الفناء في الاحتمال الثاني –، وبين ما هو بنفسه متعلّق التكليف – كما هو الحال في معنى الفناء في الاحتمال الأوّل –، وعدم التفرقة بين هذين الأمرين هو الذي أوهم القائلين بأنّ التكليف يسري إلى المعنون باعتبار فناء العنوان فيه.. فلاحظ ذلك.

وهذا المعنى الذي ذكرناه هنا يمكن لك أن تتمثله في الحرف حينما يُحكم عليه بأنّه لا يُخبر عنه، والحال أنّ عنوان الحرف ومفهومه اسم يخبر عنه، وإلا كيف أخبرنا بأنّه لا يُخبر عنه؟!

والجواب: إنّنا قرأنا في المنطق^(١) أنّه عند الحكم على شيء بحكم فإنّه تارة يكون النظر – عند الحكم – مقصوراً على المفهوم وحده، بأن يكون هو المقصود في الحكم، كما في قولك: (الإنسان: حيوان ناطق)، فيقال للإنسان حينئذٍ – أي حين الحكم عليه بما هو مفهوم – الإنسان بالحمل الأوّلي.

(١) في مبحث: العنوان والمعنون، أو: دلالة المفهوم على المصداق، انظر: المنطق – للعلامة المظفر – ٥٦.

وأخرى يتعدى هذا النظر - حين الحكم - إلى أبعد من ذلك، فيُنظر إلى ما وراء المفهوم، بأن يلاحظ المفهوم ويجعل حاكياً عن مصداقه ودليلاً عليه، كما لو قلت: (الإنسان ضاحك) أو: (الإنسان في خُسْر)، فإنك في هذا الحمل قد استعنت بمفهوم الإنسان ولكن بما هو مشير ومرآة إلى أشخاص أفراد، التي تكون هي المقصودة في الحكم، فلا تكون ملاحظة المفهوم في الحكم وجعله موضوعاً إلا للتوصل إلى الحكم على الأفراد، فيسمى المفهوم حينئذٍ (عنواناً) والمصداق (معنواً)، ويقال لهذا الإنسان: الإنسان بالحمل الشائع.

وهكذا الحال في مثالنا السابق: الحرف لا يخبر عنه، فالحكم هنا بعدم الإخبار يراد به المصاديق والأفراد الخارجية للحرف، أي يراد به: من، وفي، وعن، وحتى... إلخ، فهذه الأفراد هي التي لا تكون موضوعاً للإخبار وطرفاً للنسبة بأي حال من الأحوال، يعني هي التي لا يخبر عنها حقيقة، أما كلمة الحرف الموجودة في هذه القضية: (الحرف لا يخبر عنه)، فهي مفهوم اسمي يصح الإخبار عنه، ولكنها لما جعلت مرآة وعنواناً حاكياً عن المصاديق صح الإخبار بها عن الحرف بأنه لا يخبر عنه، وما ذاك إلا لفناء العنوان - مفهوم الحرف - في مصاديقه ومعنواته: في، ومن، وحتى، وإلى، ولولا ذلك لما صح الحكم المذكور بأن الحرف لا يخبر عنه.

نعم، إذا كان القائل بالسراية يقصد أن العنوان يؤخذ فانياً في المعنون، وحاكياً عنه، وأنَّ الغرض إنما يقوم بالمعنون فذلك حق ونحن نقول به، ولكن هذا لا يوجب أن يكون متعلق التكليف هو المعنون، بل يبقى متعلق التكليف أولاً وبالذات هو العنوان، وثانياً وبالعرض هو المعنون، وهذا نظير المعلوم بالعرض - الذي أشرنا إليه سابقاً -؛ فإن العلم لكونه أمراً ذهنياً فإنه لا يتعلق بالوجودات الخارجية، بل بالصور الذهنية، فالصورة الذهنية هي المعلوم أولاً وبالذات، والموجود الخارجي معلوم بالعرض، ولكن لما كانت الصورة الذهنية فانية في الموجود الخارجي يخيل للناظر أن المتعلق الحقيقي للعلم هو المعنون لا العنوان،

ولكنه في الحقيقة هو معلوم بالعرض لا بالذات.

الحق في المسألة هو جواز الاجتماع؛

فإذا عرفت هذه الأمور الثلاثة وتبين لك أن متعلق التكليف هو العنوان أولاً وبالذات دون المعنون، وأن المعنون يكون متعلقاً للتكليف ثانياً وبالعرض، يتضح لك الحق جلياً في مسألتنا هذه (مسألة اجتماع الأمر والنهي)، بأن الحق هو جواز الاجتماع؛ وذلك لأن المحذور الوحيد من اجتماع الأمر والنهي هو اجتماع الضدين - الأمر والنهي - في الفرد الخارجي أي المجمع، وقد أثبتنا أن الحكم لا يتعلق بالفرد الخارجي، فالمجمع لم يتعلق به ضد واحد فضلاً عن ضدين.

وعليه؛ فلو جمع المكلف صدفة بسوء اختياره بين الأمر والنهي كما لو صلى في الأرض المغصوبة، فإن ذلك لا يجعل الفعل الواحد المعنون لكل من العنوانين متعلقاً للإيجاب والتحریم إلا بالعرض، وهو ليس بمحال؛ إذ المحال إنما هو أن يكون الشيء الواحد بذاته متعلقاً للإيجاب والتحریم.

ولكنك قد تسأل وتقول: وهل ينطبق كلا العنوانين على المجمع فيكون مصداقاً للمأمور به وفي نفس الوقت مصداقاً للمنهي عنه؟

الجواب: نعم، لأن انطباق الكلّي على مصداقه أمر قهري ولا يرتفع إلا بأمر واحد وهو تضيق الكلّي بقيد غير موجود في المصداق، كما لو كان يشترط القدرة في متعلق الأمر، وكان المصداق المذكور غير مقدور عليه كما سيأتي بيانه بعد قليل، وإلا فما دام الكلّي على إطلاقه يجب انطباقه على مصداقه.

إلا أن المعنى المذكور - أي انطباق الكلّي أو العنوان على مصداقه بحيث يكون مصداقاً للمأمور به وللمنهي عنه - لا محذور فيه؛ لأن الفعل الواحد ليس بنفسه وذاته متعلقاً للأمر والنهي حتى يكون ذلك محالاً، بل العنوانين الفانيان في الفعل هما المتعلقان للأمر والنهي، غاية الأمر أن تطبيق العنوان المأمور به على هذا

الفعل يكون هو الداعي للإتيان به، وتطبيق العنوان المنهي عنه على هذا الفعل يكون هو الداعي لالتهاء عنه.

وهذا المعنى _ أي الانطباق _ لا يفرق فيه بين أن يكون هذا الفرد المأمور به ينطبق عليه _ في الوقت نفسه _ عنوان المنهي عنه، أو يكون خالياً من ذلك، وبين أن يكون تعدد العنوان موجباً لتعدد المعنون، أو لم يكن؛ إذ ما دام الفعل أي المعنون ليس هو متعلق التكليف بالذات، فكل ذلك لا محذور فيه ويمكن الجمع بين العنوانين في فعل واحد، فيكون الإنسان عاصياً من جهة وممثلاً من جهة أخرى.

موردان لعدم انطباق الكلي على المصادق:

هذا، وقد ذكر الشيخ المصنف رحمته الله موردين يكونان سبباً لعدم انطباق الكلي على المصادق، وهذان الموردان هما:

الأول: مورد التعارض بين الدليلين:

إذا كان العنوان مأخوذاً في المأمور به والمنهي عنه على وجه يسع جميع الأفراد موضع الاجتماع، وهو الفرد الذي ينطبق عليه العنوانان، ولو كان ذلك من جهة إطلاق الدليل، فإنه حينئذ تكون لكل من الدليلين دلالة التزامية على نفي حكم الآخر في موضع الالتقاء، فيتكاذبان، وعليه يقع التعارض بين الدليلين ويخرج المورد عن مسألة الاجتماع كما مرّ بيانه مفصلاً فيما سبق.

الثاني: مورد اشتراط القدرة في متعلق التكليف:

إذا كانت القدرة معتبرة في نفس خطاب الشارع، بحيث يكون نفس الخطاب الشرعي مقيداً بقيد القدرة، ولا يكون منصباً على صرف وجود الطبيعة بما هي، فإنه حينئذ يكون عنوان المأمور به لا يسع ولا يعم الفرد غير المقدور، والفرد المنهي عنه غير مقدور عليه شرعاً، وبالتالي لا يكون مشمولاً للمأمور به فيخرج المورد المذكور

من موارد اجتماع الأمر والنهي لعدم تحقق القدرة على الامتثال في المجمع لأنه محرم شرعاً.

وهذا بخلافه فيما لو كانت القدرة شرطاً عقلياً محضاً، يصحح لنا مجرد تعلق الطلب بالطبيعة، فإن الأمر حينئذٍ يكون منصباً على صرف وجود الطبيعة، والعقل لا يحكم بأزيد من اعتبار القدرة على الواجب في الجملة ولو بالقدرة على فرد منه^(١).. وستأتي الإشارة إلى رأي المصنف في هذا النحو الثاني عند التعرض لكلماته رحمته.

قوله رحمته: «ولهذا قلنا إنه لو انحصر تطبيق المأمور به...».

أقول: هذا القول منه رحمته إشارة إلى المورد الثاني المتقدم (اشتراط القدرة في متعلق التكليف)؛ فإنه لأجل هذا القول ذهب المصنف رحمته إلى وقوع التزاحم عند عدم المندوحة، وانحصار تطبيق المأمور به في خصوص موضع الاجتماع. فإنه إذا فرض فعلية النهي كان المورد غير مقدور عليه، فلا يصح التكليف بالأمر لعدم القدرة على الطبيعة^(٢)، وإذا فرض فعلية الأمر كان المورد غير مقدور على تركه فلا يصح التكليف بالترك؛ ومن هنا يقع التزاحم بين التكليفين، ولا بدّ - حينئذٍ - من رفع اليد عن فعلية أحد الحكمين وتقديم الأهم منهما.

قوله رحمته: «ولقد ذهب بعض أعلام أساتذتنا...».

أقول: ذهب المحقق النائيني رحمته - كما أشرنا إلى ذلك سابقاً في مبحث الضدّ - إلى اعتبار القدرة في متعلق التكليف، وأنّ هذا الاعتبار هو ما يقتضيه نفس التكليف.

تقريب ذلك: أنّ الغرض من التكليف هو جعل الداعي للمكفّف بالتحرك نحو

(١) راجع ما أفدناه سابقاً في: الظفر ٣: ٤٠٥، حول كون القدرة شرطاً في متعلق التكليف أو لا؟

(٢) لانحصار وجودها بهذا الفرد لا غير.

الفعل، ومن الواضح أن هذا المعنى بنفسه يستلزم أن يكون متعلق التكليف مقدوراً؛ لاستحالة جعل الداعي نحو الممتنع عقلاً أو شرعاً.

هذا خلاصة تقريب القول المذكور للمحقق النائيني رحمته ^(١).

هذا، ولكن الشيخ المصنف رحمته لم يرتض المذهب المذكور، وذهب إلى ما ذهب إليه المحقق الكركي رحمته - كما تقدم بيانه سابقاً في مبحث الضد - بأن الأمر بالطبيعة لا يتوقف على القدرة على جميع أفرادها، بل يكفي في صحة تعلق الأمر بها تمكّن المكلف من صرف الإيجاد - أي إيجاد الطبيعة ولو في فرد واحد - حتى لا يلزم التكليف بما لا يطاق.. وهذا هو حكم العقل في المقام.

نعم، إذا قلنا بأن التكليف يتعلق بالأفراد الخارجية أولاً وبالذات، فيتم حينئذ ما أفاده المحقق النائيني رحمته، ولكننا بينا - فيما سبق - فساد هذا التوهم، وقلنا إن التكاليف لا تتعلق بالمعنونات - الأفراد الخارجية - بأي حال من الأحوال، وإنما تتعلق بالعناوين بما هي مرآة وحاكية عن المعنونات، فراجع ثمة.



(١) راجع: فوائد الأصول ١، ٢: ٣١٤، وأجود التقريرات ١: ٢٦٤.

تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون

قوله ﷺ: بعدما تقدم من البيان من أنّ التكليف إنّما يتعلّق بالعنوان بما

هو مرآة... إلخ.

أقول: أشار المصنّف ﷺ في مبحث سابق _ مبحث: تحرير محلّ النزاع _ إلى أنّ القائل بالجواز لا بدّ أن يستند في قوله إلى أحد رأيين:
الأول: أن يرى أنّ العنوان بنفسه هو متعلّق التكليف، وأنّ الحكم لا يسري من العنوان إلى المعنون.

الثاني: أن يرى أنّ المعنون _ على تقدير تسليم أنّه هو متعلّق الحكم حقيقة لا العنوان _ يكون متعدّداً واقعاً، إذا تعدّد العنوان.

والمصنّف ﷺ يريد أن يقول هنا، في هذه الفقرة من البحث، بأنّه وإن استند في قوله بالجواز على تبني الرأي الأول، كما هو واضح من البيان السابق، إلّا أنّه يريد التعرّض إلى الرأي الثاني للقائلين بالجواز وبيان أنّ القول المذكور لا يبتني على مسألة التعدد هذه نفيّاً وإثباتاً، وذلك:

أنّ المعنون _ كما تقدّم بيانه _ ليس متعلّقاً للتكليف أبداً، فسواء كان المعنون متعدّداً بتعدد العنوان أو غير متعدّد فإنّ ذلك لا يرتبط بمسألة جواز اجتماع الأمر والنهي نفيّاً وإثباتاً، وهذا يتطلب منا التعرّض إلى هذه المسألة (أي مسألة التعدّد) وتحقيق الحال فيها.

الأقوال في مسألة التعدّد:

توجد في هذه المسألة (أي مسألة: أنّ تعدّد العنوان هل يوجب تعدّد المعنون أو لا؟) ثلاثة أقوال:

القول الأول (وهو ما ذهب إليه المحقق صاحب الكفاية رحمته الله): أن تعدّد العنوان لا يستوجب تعدّد العنوان مطلقاً^(١).

تقريب هذا القول: أن الوجود الخارجي للشيء لا يتعدّد بتعدّد عناوينه، فالله سبحانه مثلاً واحد أحد وليس فيه تعدّد أبداً رغم أنه تصدق عليه عناوين كثيرة، كالعالم والقادر والرازق وغير ذلك من الأوصاف الكثيرة. فإنه سبحانه تصدق عليه الصفات الجلالية والجمالية من دون أن يحصل فيه تعدّد، وهو تماماً كما قيل:

عبارتنا شتى وحسنك واحد وكلّ إلى ذاك الجمال يشير

القول الثاني (وهو ما ذهب إليه المحقق النائيني رحمته الله): أن تعدّد العنوان يستوجب تعدّد المعنون مطلقاً^(٢).

تقريب هذا القول^(٣): إن انطباق العنوان على المعنون ناشئ من وجود جهة في المصادق استوجبت صدق العنوان على المصادق، وهذه الجهة إما أن تكون جهة تعليلية، أي جهة تكون علّة في انطباق العنوان على غيرها، كما في العلم الموجود في زيد، فإنه علّة لانطباق عنوان العالم على زيد، أو تكون جهة تقييدية، أي تكون علّة في انطباق العنوان على نفسها كما في عرض البياض والصلاة والغضب، فإنها بنفسها تستوجب انطباق العنوان عليها.

ثم أنّ العناوين التي تنطبق على مصاديقها تكون على نحوين: اشتقاقية وغير اشتقاقية، والأولى مثل العالم والفاسق والضارب والغاصب، وهذه العناوين تكون جهة انطباقها على مصاديقها جهة تعليلية، والتركيب بينهما تركيباً اتحادياً، فالعالم ينطبق على زيد كما ينطبق الفاسق والضارب عليه، ولا يستلزم ذلك تعدّد ذات

(١) راجع: كفاية الأصول: ١٥٩.

(٢) راجع: فوائد الأصول ١، ٢: ٤٢٤ - ٤٢٧، وأجود التقريرات ١: ٣٣١.

(٣) لقد سبق منا التعرّض إلى بيان هذا التقريب، ولكن نعيده مختصراً هنا.

زيد. والثانية مثل العلم والفسق والضرب والغصب ونحوها من المبادئ، وهذه العناوين تكون جهة انطباقها على مصاديقها جهة تقييدية، ويكون التركيب بينهما انضمامياً، ويستحيل أن يكون التركيب بينها اتحادياً، لأنه لا اتحاد بينها حتى يصح حمل بعضها على بعض، لأن العرض _ والمبادئ كلها أعراض _ لا يعقل أن يقوم بعرض آخر حتى يمكن فيها الاتحاد، ففي مثل الصلاة والغصب لا يمكن حمل الصلاة على الغصب، بخلافه في العناوين الاشتقاقية كالمصلي والغاصب فإنه يمكن حمل أحدهما على الآخر فيقال عن المصلي أنه غاصب وبالعكس، ولازم عدم اتحاد العناوين تعدد المعنون، وإلا كان التركيب اتحادياً، وإذا كان التركيب اتحادياً كان المورد من موارد التعارض بين العامين، بخلافه فيما لو كان انضمامياً، فإنه لا مانع حينئذٍ من تعلق الأمر بالصلاة والنهي بالغصب حتى في مورد الاجتماع. هذا هو خلاصة تقريب قول المحقق النائيني رحمته الله، وهو كما تلاحظ مبني على قاعدة مفادها: أنه حتى يكون المورد من موارد الاجتماع يلزم من تعدد العنوان تعدد المعنون، وإلا كان المورد من موارد التعارض لا من موارد الاجتماع. وهذا القول هو الذي تعرض الشيخ المصنف رحمته الله لمناقشته، كما سيأتي بيانه بعد قليل.

القول الثالث (وهو ما ذهب إليه العلمان: المحقق الأصفهاني والسيد الخوئي قد هما)، وحاصله: التفصيل. فقد يكون العنوان مستوجباً لتعدد العنوان وقد لا يكون كذلك^(١).

والظاهر من المصنف رحمته الله أنه يتبنى هذا القول، وهو ما سنلاحظه من خلال المناقشة التالية.

(١) راجع: نهاية الدراية ١: ٢٧٤، محاضرات في أصول الفقه ٤: ٢٥٠.

مناقشة الشيخ المصنف للشيخ النائي:

قوله رحمته: «وفي هذا التقرير ما لا يخفى على الفطن...».

أقول: قد تقدم أن الشيخ النائي رحمته يرى أن الوجه في القول بجواز اجتماع الأمر والنهي هو كون التركيب بين المبادئ انضمامياً، وهذا معناه تعدد الوجود في الخارج حقيقة فيختلف متعلق الأمر عن متعلق النهي ولا يكونان شيئاً واحداً كي يلزم اجتماع الضدين.

وقد أشكل الشيخ المصنف رحمته على هذا التقرير، بما حاصله:

أولاً: أن ما ذكره رحمته ممنوع على إطلاقه؛ إذ هو إنما يتم فيما إذا كان المبدءان من المبادئ المتأصلة^(١)، فإن لازم تعدد المبدء تعدد الوجود؛ لاستحالة انطباق مقولتين وماهيتين حقيقتين على وجود واحد، كالبياض والعلم والشجاعة والحلاوة والكرم ونحوها، وأما إذا كان أحد المبدئين انتزاعياً والآخر مقولياً أو كان كلاهما انتزاعياً فلا يتم ما ذكره، لأن المبدء الانتزاعي لا وجود له في الخارج إلّا بوجود منشأ انتزاعه، فلا بد من ملاحظة منشأ الانتزاع، وملاحظة أن العنوان هل ينتزع من مرتبة ذات العنوان المتأصل في الخارج، أو من شيء آخر مباين له وجوداً، فيختلف المقام باختلاف المنشأ المذكور.

توضيح ذلك: أنه يوجد عندنا نحوان من العنواين الانتزاعية:

الأول: أن ينتزع من عين الذات بلا حاجة إلى ضم حيثة زائدة، كانتزاع

(١) والمراد بالمبادئ المتأصلة هي تلك المبادئ التي يكون لها ماهية حقيقية ووجود في الخارج كالأعراض والمقولات التسعة الموجودة في الخارج بوجود معروضاتها. ويقابلها المبادئ الانتزاعية التي تنتزع مما هو موجود في الخارج وليس لها في نفسها وجود.

الأبيض من البياض والموجود من الوجود^(١).

الثاني: أن ينتزع من الذات بعد ضم حيثية زائدة على الذات كانتزاع الضارب من الرجل الذي تلبس بحيثية الضرب، والعالم من الذات المتلبسة بحيثية العلم^(٢). فعلى الأول لا محالة يكون التركيب بينهما اتحادياً في مورد الاجتماع، وهذا المعنى يمكن توضيحه بمثال له علاقة بمسألتنا هذه محل البحث، وهو: التوضؤ بماء الغير بدون إذنه، فإنه يكون مجمعاً للعنوانين: الذاتي والانتزاعي، أما العنوان الذاتي فهو عبارة عن نفس التوضؤ الذي له واقع موضوعي في الخارج، وينطبق عليه انطباق الطبيعي على أفرادهِ، والكلي على مصاديقه.

وأما العنوان الانتزاعي فهو عبارة عن الغصب الذي لا واقع له عند منشأ انتزاعهِ؛ إذ أن منشأ انتزاعه هو نفس هذا العنوان الذاتي في الخارج وهو التوضؤ بهذا الماء. فهنا _ في هذا المثال _ نجد أن العنوانين في المقام منطبقان على شيء واحد وجوداً وماهية، فهما متحدان في مورد الاجتماع، باعتبار أن منشأ انتزاع العنوان الانتزاعي هو نفس العنوان الذاتي في الخارج، ولا واقع له ما عداه.

وعلى الثاني _ وهو ما كان منشأ انتزاع العنوان العرضي مغايراً للعنوان الذاتي في الوجود _، فالتركيب عندئذ في مورد الاجتماع _ لا محالة _ يكون انضمامياً، لفرض عدم اتحاد ما تعلق به الأمر مع ما تعلق به النهي، ويكون مصداق أحدهما في الخارج غير مصداق الآخر وجوداً وماهية، غاية الأمر أنهما متلازمان في الوجود في مورد الاجتماع، ويمكن التمثيل لهذا النحو بـ التكلم في الدار المغصوبة إذا فرض أنه مأمور به، فالتكلم ليس منشأ لانتزاع عنوان الغصب خارجاً،

(١) وهو ما يسمى في المنطق بـ المحمول بالضميمة. انظر مبحث الذاتي في باب البرهان:

المنطق _ للعلامة المظفر: ٣٠١.

(٢) وهو ما يسمى في المنطق بـ المحمول بالضميمة.

لأنه لا يعد تصرفاً في الدار، حتى يعد مصداقاً للغصب ومنشأ لانتزاعه، بل المنشأ له - أي للغصب - هو الكون فيها الذي هو من مقولة الأين، ومن الواضح أنه مغاير للتكلم بحسب الوجود الخارجي، لفرض أنه من مقولة والتكلم من مقولة أخرى، هي مقولة كيف المسموع، والمفروض استحالة اتحاد المقولتين واندراجهما تحت حقيقة واحدة.

وعلى هذا، فلا مانع من أن يكون العنوان الذاتي متعلقاً للأمر والعنوان الانتزاعي متعلقاً للنهي، لفرض أن منشأ العنوان الانتزاعي مغاير مع العنوان الذاتي في الخارج وجوداً وماهية، ومعه لا يلزم من اجتماعهما في مورد كون شيء واحد مصداقاً للمأمور به والمنهي عنه معاً.

والمتحصل من ذلك كله: أنه لا يوجد ضابط كلي لهذه الكبرى: بأن تعدد العنوان يستلزم تعدد المعنون، بل لا بد من ملاحظة العنوانين المتعلقين للأمر والنهي في مورد الاجتماع فإن كانا من المبادئ المتأصلة والمقولات الحقيقية، فهنا لا محالة يكون تعدد العنوان مستلزماً لتعدد المعنون؛ لاستحالة اتحاد مقولتين واندراجهما تحت مقولة واحدة.

وأما إذا كان أحدهما عنواناً انتزاعياً والآخر مقولياً فلا بد من من النظر في أن العنوان الانتزاعي هل ينتزع من مطابق العنوان الذاتي أو من شيء آخر مباين له؟ فإن كان منتزعا من مطابق العنوان الذاتي فلا محالة يكون المجمع في مورد الاجتماع واحداً، وإن كان منتزعا من شيء آخر كان المجمع متعدداً.

وثانياً: أن العناوين لا يجب أن تكون دائماً كاشفة عن حقيقة متأصلة وحيثية واقعية في الخارج، حتى تصدق هذه الكبرى: تعدد العنوان يستلزم تعدد المعنون، فإن العناوين على نحوين:

الأول: أن يكون لها ما بإزاء في الخارج، فتكون كاشفة وحاكية عن حيثية واقعية في الخارج، بحيث تنطبق - هذه العناوين - على تلك الحيثية انطباق الكلي

على أفرادها، كما في عنوان الإنسان _ مثلاً _ وانطباقه على زيد وعمر وبكر، فإن مثل العنوان المذكور له ما بإزاء في الخارج، وهو يكون حاكياً وكاشفاً عن هذه الحثية الواقعية خارجاً.

الثاني: عناوين ليس لها ما بإزاء في الخارج، حتى يكون الخارج فرداً لها، بل تكون حاكية وكاشفة عن المعنوي من دون أن يكون ما بإزائه في الخارج حقيقة متأصلة، وذلك كعنوان «العدم»، و«الممتنع»، و«شريك الباري»، ونحو ذلك.

فإن عنوان «العدم» يستحيل أن يكون له مصداق في الخارج، باعتبار أن الخارج هو ظرف الوجود لا العدم، إلا أن ذهن يعتبر هذا العنوان _ العدم _ ويجعل له مفهوماً معبراً عن حالة ما وإن لم يكن بإزائه في الخارج حقيقة متأصلة. وهذا العنوان المعتبر _ الذي ليس له ما بإزاء في الخارج _ قد يكون عاماً يصح انطباقه على حقائق متعددة ومتباينة، كما في الغضب بمعنى التصرف، فإنه ليس له واقع وراء ما ينطبق عليه؛ إذ هو ينطبق على الحقائق المقولية المتأصلة كالقيام والقعود، وعلى الحقائق الاعتبارية كالاستيلاء الاعتباري على مال الغير من دون تصرف خارجي، كاستيلاء السلطان على أراضي الغير الشاسعة، فإنه لا ينضم إلى مجرد الاعتبار شيء من الأفعال الخارجية التي ينطبق عليها التصرف، كما لا يخفى.

ومن الواضح أنه لا جامع مقولي بين الأمور الواقعية والأمور الاعتبارية كي يدعى أنه واقع الغضب وحقيقته، كما أنه ليس اسماً لكل أمر ينطبق عليه بحيث يكون كل أمر مما ينطبق عليه الغضب له اسمان أحدهما اسمه المختص به والآخر اسم الغضب، فإن هذا مما يكذبه الوجدان، إذن فهو موضوع لعنوان لا واقع له وهو التصرف في ملك الغير لكن لا مطلقاً، بل بلحاظ تخصصه بخصوصية، وهي عدم كونه برضا المالك أو كونه مع كراهة المالك.

فاذا عرفت ذلك، نقول: إنه في مثل عنوان الغضب لا يكون التركيب

انضمامياً؛ لأنه لا توجد له حيثة واقعية يكشف عنها خارجاً حتى تنضم هذه الحيثة إلى حيثة أخرى لها ما بإزاء في الخارج وبصير التركيب انضمامياً، بل يكون التركيب في مثله اتحادياً، وهذا يناهض ما ذهب إليه المحقق النائيني رحمته الله في مثل العنوان المذكور.

وبعبارة ثانية: إن دعوى تعدد العنوان توجب تعدد المعنون خارجاً إنما تتم في مثل العناوين من النحو الأول، أي العناوين التي يكون لها ما بإزاء في الخارج من قبيل الإنسان والفرس ونحو ذلك، فتعددها يوجب تعدد المعنون خارجاً، وأمّا العناوين التي ليس لها ما بإزاء في الخارج كالعدم والممتنع والغصب فلا يدلّ تعددها على تعدد المعنون خارجاً، بل يمكن أن يكون الموجود الخارجي موضوعاً لأكثر من ماهية اعتبارية أو انتزاعية، بنحو يكون التركيب بينهما اتحادياً وبالمعنى الذي ذكره الميرزا رحمته الله، كما هو الحال مثلاً في الصلاة والغصب للمتحدّين في السجود الواحد على الأرض المغصوبة، لكونه جزءاً صلاتياً وتصرفاً في ملك الغير بغير إذنه.

وبهذا البيان يتضح ما رامه الشيخ المصنّف رحمته الله من مناقشته مع الشيخ النائيني رحمته الله، وإن كانت غايته من المناقشتين ليست بالوضوح المطلوب^(١).



(١) وللتوسعة في المناقشة المذكورة - بشقيها - مع الشيخ النائيني رحمته الله يمكن مراجعة: نهاية الأفكار ١، ٢: ٤١٥ - ٤١٧، ومحاضرات في أصول الفقه ٤: ٣٦٠ - ٣٦٤، ومنتقى الأصول ٣: ٩٠ - ٩٧، والمحكم في أصول الفقه ٢: ٣٧٩ - ٣٨٢.

ثمرة المسألة

قوله ﷺ: من الواضح ظهور ثمرة النزاع فيما إذا كان المأمور به عبادة..

إلخ.

أقول: ذكر المصنف ﷺ ثمرتين لمسألة الاجتماع هذه، واحدة للمشهور، والأخرى لبعض الأصوليين، وكلا الثمرتين إنما يظهران فيما إذا كان المأمور به عبادياً كما في الصلاة في الأرض المغصوبة، بخلاف ما لو كان المأمور به توصلياً، أي مما لا يشترط فيه قصد القرية كتطهير الثوب مثلاً، فإنه لا توجد ثمرة في المورد المذكور؛ لأن الأمر بالتوصليات يسقط بمجرد إتيانه وتحققه في الخارج ولو كان في ضمن فعل محرّم، فالأمر بتطهير الثوب للصلاة مثلاً يتحقق بنفس فعل التطهير، ويسقط الأمر به وإن كان الماء _ المستعمل في التطهير _ مغصوباً^(١)، ففي مثل المورد المذكور سواء قلنا بجواز الاجتماع أم بالامتناع لا تظهر ثمرة بين القولين^(٢).

١. الثمرة التي ذكرها المشهور:

وهذه الثمرة يمكن استعراضها في مقامين:
المقام الأول: في ظرف وجود المندوحة.

(١) إذ الغرض من الأمر بتطهير الثوب هي طهارة الثوب، وقد حصلت وبتحققها لا معنى لبقاء الأمر بالتطهير.

(٢) انظر: كفاية الأصول: ١٥٦.

المقام الثاني: في ظرف عدم المندوحة.

المقام الأول: في ظرف وجود المندوحة.

قد تقدم المراد من المندوحة، بأنها: إمكان الإتيان بالمأمور به في غير مورد النهي كإتيان الصلاة في غير الدار المغصوبة، أي الإتيان بها في أرض مباحة. وهذا المقام يمكن بيانه على كلا القولين: الامتناع والجواز.

أ. بيان ثمرة المسألة في ظرف المندوحة:

بناءً على القول بالامتناع:

وفيه حالتان:

الأولى: تقديم جانب النهي على الأمر.

الثانية: تقديم جانب الأمر على النهي.

أما الحالة الأولى ففيها صورتان:

الصورة الأولى: فيما إذا كان المكلف عالماً بالحرمة، فهنا تقع العبادة فاسدة؛

وذلك لعدم الأمر بها.

توضيح ذلك: أنه بناءً على الامتناع، فذلك يعني أن الأمر والنهي لا يمكن ثبوتهما معاً في مادة الاجتماع بل الثابت أحدهما، ولكن أيهما الثابت؟ المشهور بين الأصوليين هو ترجيح جانب النهي على الأمر، وقد ذكروا لهذا الترجيح جملة من الأسباب، نقتصر على ذكر اثنين منها فقط.

الأول: أن النهي أقوى دلالة من الأمر.

بيان ذلك: أن النهي يدل على الاستيعاب والشمول بخلاف الأمر فإنه يدل على البدلية، فمدلول خطاب (لا تغصب) هو النهي عن كل فرد من أفراد الغصب وكل لون من ألوانه، بينما مدلول خطاب (صل) طلب الإتيان بصلاة ما على سبيل

البدل.

ومن هنا يقدّم النهي على الأمر لأنه يدلّ على الشمولية، بخلاف الأمر، فإنّه يدلّ على

البدلية.

الثاني: أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة

بيان ذلك: أنّ النهي عن الغصب يكشف عن المفسدة فيه، والأمر بالصلاة يكشف عن المصلحة فيها، ودفع المفسدة أولى من جلب المنفعة، فإنّ المكلف لو فعل وأوجد المورد الذي اجتمع فيه ملاك الوجوب والحرمة وإن حصلت المنفعة بالفعل ولكنه قد ابتلي بما من المفسدة، ودفع المفسدة أهم من جلب المنفعة^(١).

وعلى أي حال، أنّه مع علم المكلف بالحرمة وتقديم جانب النهي على الأمر، يسقط الأمر عن الفعلية، وتكون الفعلية هي للنهي لا للأمر، وبالتالي لا يصحّ الامتنال من المكلف في المقام فيما لو صلى في الأرض المغصوبة؛ فإنّ العبادة تقع فاسدة. ولا يفرّق في ذلك _ أي القول بفساد العبادة _ سواء قلنا إنّ صحّة العبادة تتقوم بقصد امتثال أمرها الفعلي، كما عليه المشهور في هذه المسألة، أو قلنا بكفاية قصد المصلحة الذاتية، كما عليه الشيخ المصنّف رحمته الله^(٢)؛ فإنّه على كلا القولين لا يصحّ التقربّ بالفرد المذكور من العبادة لاشتماله على جنبه المبعوضيّة، والمبعوض للمولى مُبعد عنه، والمُبعد عن المولى لا يصحّ التقربّ به إليه.

الصورة الثانية: فيما لو كان المكلف جاهلاً بالحرمة جهلاً قصورياً لا تقصيراً، أو كان ناسياً، وقد أتى بالفعل على وجه القرية. ففي هذه الصورة يوجد

(١) انظر: كفاية الأصول: ١٧٧، وشرحها: بداية الوصول ٣: ١٨٦، وكفاية الأصول في أسلوبها

الثاني ٣: ٥٠.

(٢) وهذا المبحث تقدّمت الإشارة إليه في أكثر من مورد من موارد الكتاب، منها: مبحث المقدّمة العبادية، ومنها: مبحث الضد، في جواب الشيخ المصنّف رحمته الله على إشكال الشيخ البهائي، فراجع ثمة.

قولان:

الأول (وهو للمشهور)^(١): أن العبادة تقع صحيحة شرعاً، قد سقط بها الأمر وحصل بها الغرض.

ووجه الصحة: وجود الملاك وحصول التقرب بها إلى الله تعالى.

أما وجود الملاك فيها فلأن المفروض أن المجمع على الامتناع أنه من باب التراحم^(٢)، وهذا يعني وجود مناط (ملاك) كل من الأمر والنهي في المجمع. وأما حصول التقرب بها؛ فلأن النهي إنما ينافي التقرب بل يؤثر في بُعد المكلف وصدور الفعل قبيحاً مبغوضاً عليه إذا كان منجزاً - أي فعلياً - عليه بسبب الالتفات إلى الحرمة، أو عدم الالتفات إليها تفصيلاً، وأما إذا لم يكن منجزاً عليه بأن لم يلتفت إلى الحرمة قصوراً فلا يكاد ينافي التقرب أو يؤثر في بُعد المكلف وصدور الفعل قبيحاً مبغوضاً عليه، بل المكلف حيث تخيل أن الفعل مأمور به وأتى به بهذا القصد فإتيانه كذلك مما يؤثر في قربه إلى الله تعالى ويكون صدوره منه حسناً عقلاً وإن كان محرماً قبيحاً واقعاً، فإن المكلف إذا أتى بحرام واقعي محض ليس فيه مناط الوجوب أصلاً وهو يزعم أنه واجب بلا تفصيل في زعمه فالحرام الواقعي يكون مقرباً له عقلاً كما إذا قتل صديق المولى بزعم أنه عدو له، فكيف إذا أتى بحرام واقعي فيه ملاك الوجوب أيضاً كما في المقام، فإن المجمع

(١) كما نسب إليهم السيد الخوئي رحمته في: المحاضرات ٤: ٢١٢.

(٢) صرح المحقق الخراساني رحمته وغيره من الأصوليين أن المورد لا يكون من موارد اجتماع الأمر والنهي إلا إذا كان مشتملاً على كلا الملاكين، أي ملاك الأمر وملاك النهي، ومع فرض اجتماع الملاكين يأتي البحث حينئذ حول الاجتماع المذكور بأن الصحيح فيه أن يعد من صغريات باب التعارض، حتى يكون الرجوع فيه إلى المرجحات السنية ونحوها، أو يعد من باب التراحم، حتى يكون الرجوع فيه إلى مرجحات الباب المذكور؟ اختار المحقق صاحب الكفاية والمشهور أنه من صغريات باب التراحم. انظر: عناية الأصول ٢: ٣٥.

وإن كان محرماً واقعاً ولكن فيه مناط الوجوب أيضاً كما أشير إليه قبل قليل، غايته أنه مغلوب لملاك النهي^(١).

الثاني (وهو للمحقق النائيني رحمته الله): أن العبادة تقع فاسدة لمحل التعارض بين الدليلين وعدم وجود كاشف لملاك الأمر في المقام.

بيان ذلك: أنه على القول بالامتناع يكون الدليلان – أي دليلي الحرمة والوجوب – متعارضين، فإن الصلاة والغضب لو فرض انطباقهما على هوية واحدة امتنع الأمر بها والنهي عنها فعلاً فيقع التعارض بين إطلاقي دليليهما في مرحلة جعل الأحكام على موضوعاتها المقدّر وجودها من دون دخل لعجز المكلف عن الامتثال في تحقق التنافي بينهما، وأن حقيقة التزاحم إنما هو تنافي الحكمين في مقام الامتثال الناشئ من عجز المكلف عن امتثالهما معاً. ومن الواضح أنه بناءً على الامتناع يقع التنافي بين الوجوب والحرمة في مورد الاجتماع في نفس مقام الجعل بلا دخل لعجز المكلف عن امتثالهما معاً. وحيث كان المطلوب في «صل» هو صرف الوجود ويكون الإطلاق فيه بدلاً، وفي «لا تغضب» مطلق الوجود ويكون الإطلاق فيه شمولياً، وكان الإطلاق الشمولي مقدماً عند التعارض مع الإطلاق البدلي^(٢)، فلا بد حينئذٍ من تقييد إطلاق متعلق الأمر بما عدا الفرد المجامع للغضب، ويكون المأمور به حينئذٍ هو الصلاة المقيّدة بأن لا تكون في الدار الغصبية، وهذا التقييد راجع إلى مرحلة الثبوت والواقع، كما هو الشأن في جميع الإطلاقات والمقيّدات، حيث إن دليل المقيّد كاشف عن عدم تعلق إرادة الأمر بما تضمنه المطلق، ولا دخل لعلم المأمور وجهله بذلك، فإن علم المأمور وجهله إنما ينفع في باب التزاحم، لا في باب التعارض؛ لأن الحكم الذي لم يصل إلى المكلف لا يمكن أن يكون مزاحماً لغيره، ولازم ذلك هو فساد الصلاة

(١) انظر: كفاية الأصول: ١٥٦، وشرحها: عناية الأصول: ٤٧، ٤٨.

(٢) كما تقدّم بيانه قبل قليل، عند ذكر وجوه ترجيح النهي على الأمر.

في الدار الغصبية، سواء علم المكلف بغصبية الدار أو لم يعلم، لأنه لم يأت بما هو المأمور به.

وما يقال: من أن الصحة عند الجهل إنما لوجود الملاك والمقتضي، حيث إنه يعتبر في مورد الاجتماع ثبوت كلا الملاكين، أي ملك الأمر وملك النهي، وبذلك يحصل المائز بين باب الاجتماع وباب التعارض من وجه، فليس بشيء؛ وذلك لأن ثبوت الملاك المغلوب بما هو أقوى منه في عالم الجعل والتشريع لا يصلح أن يكون موجباً للصحة، فإن الموجب للصحة هو الملاك التام الذي لا يكون مغلوباً بما هو أقوى منه في عالم الجعل والتشريع.

هذا، بل يمكن أن يقال: إنه عند تقديم جانب النهي في المقام على جانب الأمر فكما لا يبقى أمر فعلي، كذلك لا يحرز وجود الملاك (المقتضي) وهو المصلحة الذاتية في المجمع؛ إذ تخصيص دليل الأمر وتقييده بما عدا المجمع يجوز أن يكون لوجود المانع في المجمع عن شمول الأمر له، وهو غلبة جانب النهي وفعليته على الأمر في المقام، مع وجود الملاك التام، ويجوز أن يكون لانتفاء الملاك التام - المقتضي - للأمر في المجمع ثبوتاً، بحيث لا يكون - المجمع - مشمولاً لأمر المولى وإرادته من البداية، كما تقدم بيانه قبل قليل، ومع هذين الاحتمالين لا يمكننا أن نستكشف ثبوت الملاك في مثل المورد المذكور^(١).

هذا كله في الحالة الأولى، بناءً على القول بالامتناع، وهي حالة تقديم جانب النهي على الأمر.

وأما الحالة الثانية، وهي فيما إذا قدمنا جانب الأمر على النهي، بناءً على القول المذكور، أي القول بالامتناع، فإنه لا شبهة في وقوع العبادة صحيحة؛ إذ المانع - وهو النهي الفعلي - مفقود، والمقتضي - وهو تغليب جانب النهي -

(١) انظر: أجود التقريرات ١: ٣٥٧، وفوائد الأصول ١، ٢: ٤٢٨ - ٤٣١.

موجود، فيؤثر المقتضي أثره، من غير مانع في البين، فتقع العبادة صحيحة، لاسيما إذا قلنا بتعارض الدليلين، بناءً على الامتناع، كما يذهب إليه المحقق النائيني، فإنه لا يحرز معه وجود المفسدة الذاتية في المجمع، وهذا بخلافه ما لو قلنا بدخول التكليفين في باب التزام، بناءً على الامتناع، كما هو مذهب صاحب الكفاية والمشهور، فإنه حينئذٍ يمكن إحراز الملاك ووجود المفسدة الذاتية في المجمع، أي وجود المقتضي في المقام، إلّا أنه ممنوع من التأثير لغلبة جانب الأمر على النهي، كما هو الفرض.

هذا كله بناءً على القول بالامتناع.

ب. ثمرة المسألة في ظرف وجود المندوحة:

بناءً على القول بالجواز:

وأما بناءً على القول بالجواز فيوجد في المسألة قولان:

الأول (وهو للمشهور): صحّة الصلاة مطلقاً، أي سواء كان المكلف عالماً بالحرمة أم جاهلاً^(١).

وهذا القول للمشهور مبني على القول بتعدد المعنون، وهذه القضية تمت مناقشتها سابقاً من قبل المصنّف رحمته الله وأثبت أن القول بالجواز لا يمتنع على مسألة التعدّد هذه نفياً وإثباتاً؛ وذلك لأنّ المعنون — كما تقدّم بيانه — ليس متعلّقاً للتكليف أبداً، فسواء كان المعنون متعدّداً بتعدّد العنوان أم غير متعدّد، فإنّ ذلك لا يرتبط بمسألة جواز اجتماع الأمر والنهي، سواء نفياً أم إثباتاً، فراجع ثمة.

وها هنا ملاحظة:

إنّ هذا القول، أي جواز اجتماع الأمر والنهي، كما يكشف عن عدم تكاذب

(١) انظر نسبة هذا القول للمشهور في: محاضرات في أصول الفقه ٤: ٢١٥.

الدليلين في مقام الجعل والتشريع، وإلا كانا متعارضين، كما تقدم بيانه بالتفصيل عند بحث الفرق بين بابي التعارض والتراحم وباب مسألة الاجتماع، يكشف أيضاً عن جواز الاجتماع في مقام الامتثال أيضاً، بحيث يكون المكلف مطيعاً وعاصياً في آن واحد، ويكون هذا نظير الاجتماع الموردي، أي نظير: النظر إلى المرأة الأجنبية أثناء الصلاة، الذي يكون فيه المكلف مطيعاً وعاصياً في آن واحد، فلاحظ ذلك.

قوله رحمه الله: «... لا أن الداعي إلى إتيانه تعلق الأمر به ذاته».

أقول: هذه إشارة لما تقدم بيانه مكرراً من أن التكليف تعلق بالعناوين والطابع لا بالأفراد والمعنونات خارجاً.

القول الثاني (وهو للشيخ النائي): وهو قول بالتفصيل بين الجهل بالحرمة أو نسيانها، وبين العلم بها، فتقع العبادة صحيحة على الأول دون الثاني^(١).

وهذا القول لم يذكره المصنف رحمه الله صراحة، إلا أن عبارته: «وكذلك الحق هو صحة العبادة إذا قلنا بالجواز...»، توحى إليه أي توحى إلى وجود قول مخالف في المسألة.

وحاصل القول المذكور: أنه قد تقدم عن الشيخ النائي رحمه الله - في مبحث الضد - اشتراط القدرة في التكليف من ناحية نفس التكليف - الخطاب الشرعي - لا من جهة حكم العقل بقبح تكليف العاجز، فيكون متعلق التكليف - دائماً - هو الحصة المقدورة عقلاً وشرعاً، وأما غير المقدورة كذلك فهي خارجة عن التكليف.

وعلى هذا الأساس لا تكون الصلاة في المكان المغصوب مصداقاً للمأمور به وفرداً له، فإنها وإن لم تكن متحدة مع الحرام في الخارج - بناءً على التعدد - إلا أنها ملازمة له، فلاجل ذلك لا تكون مقدورة شرعاً وإن كانت مقدورة عقلاً، والمفروض أن

(١) انظر: فوائد الأصول ١، ٢: ٤٤٢ و ٤٤٣، وأجود التقريرات ١: ٣٦٩ و ٣٧٠.

الممنوع الشرعي كالممتنع العقلي، فإذا لا محالة يختص الأمر بالحصّة الخاصة من الصلاة، وهي الحصّة المقدورة، فلا تنطبق على الحصّة غير المقدورة وهي الصلاة في المكان المغصوب.

والنتيجة هي: أنه لا يمكن تصحيح العبادة في مورد الاجتماع على هذا القول، أي: القول بالجواز من ناحية الأمر، لعدم انطباق الطبيعة المأمور بها عليها، فالصلاة المأمور بها لا تنطبق على الصلاة في الدار المغصوبة، لفرض أنها ليست مصداقاً وفرداً لها، ومن الواضح أنه مع عدم الانطباق لا يمكن الحكم بالصحة.

هذا كلّه بالنسبة للعالم بالغصب، وأمّا بالنسبة للجاهل والناسي، فالعبادة تقع صحيحة، وذلك لأنّ المفروض أنه لا تنافي بين الحكمين في مقام الجعل، والتنافي بينهما إنّما هو في مقام الامتثال من ناحية عدم قدرة المكلّف على امتثال كليهما معاً، فإذا فرض جهل المكلّف بأحدهما فلا مانع من فعلية الآخر بفعلية موضوعه وهو القدرة.

هذا في صورة الجهل، وأمّا في صورة النسيان، فالأمر أوضح من ذلك؛ لفرض أنه لا حرمة واقعاً في هذه الصورة^(١).

وجواب الشيخ المصنّف رحمه الله على ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله هنا قد اتضح لنا في أكثر من مورد، حيث صرح - أي المصنّف - بأنّ القدرة معتبرة في التكليف عقلاً لا شرعاً؛ إذ يكفي أن يكون متعلّق التكليف مقدوراً عليه في الجملة ولو باعتبار القدرة على بعض أفرادها لثلاً يكون البعث نحوه بعثاً نحو الممتنع.. وأيضاً قد تقدّم أنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنوي، وأنّ التكليف لا يتعلّق بالمعنونات أبداً، وإنّما يتعلّق بالعناوين بما هي مرآة وحاكية عن

المعنون، وفي مثله لا مانع من الاجتماع في مقام الامتثال^(١).

٢ - الثمرة التي ذكرها بعض الأصوليين:

وقد ذكر بعض الأصوليين^(٢) أنَّ ثمرة البحث عن جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه تتمثل في إجراء أحكام المتعارضين على دليلي الأمر والنهي بناءً على الامتناع، فحرمة الغصب ووجوب الصلاة لو قلنا بعدم إمكان اجتماعهما في الصلاة الواقعة في المغصوب يكونان متعارضين، أي يحصل بينهما تكاذب في مقام الجعل، فإنَّ إطلاق «صل» وشموله لكل صلاة بما في ذلك الصلاة في المغصوب يتعارض مع إطلاق «لا تغصب» وشموله لكل غصب بما في ذلك الغصب المتمثل بالصلاة، فيتعارضان من هذه الناحية، وهذا معناه عدم ثبوتهما معاً، بل لا بدَّ أن يكون الصادر أحدهما لا كليهما.

وأما إذا قلنا بجواز الاجتماع - بدعوى أنَّ الأحكام تتعلق بالعناوين أو تتعلق بالمعنون مع افتراض تعدد المعنون - فالدليلان «صل» و«لا تغصب» لا يكونان متعارضين، لأنَّه بعد فرض جواز الاجتماع يكون صدورهما معاً من المولى أمراً ممكناً. ولكن هل يصيران متزاحمين؟

الجواب: إذا فرضنا أنَّه بالإمكان الخروج من المغصوب وأداء الصلاة في مكان آخر^(٣)، فلا مورد للتزاحم حينئذٍ؛ لأنَّه إنَّما يتحقَّق - أي التزاحم - فيما إذا لم يقدر المكلف على امتثال كلا الحكمين، أما إذا أمكنه فلا يتحقَّق.

(١) أقول: وللتوسعة في مناقشة القول المذكور - للشيخ النائيني - يمكن مراجعة: محاضرات

في أصول الفقه - تقارير بحث السيد الخوئي للفيض - ٤: ٢١٩ - ٢٢١.

(٢) كالسيد الخوئي، كما في: محاضرات في أصول الفقه ٣: ٢٢١، ٤: ١٧٦، ٢٠٠، والسيد

الشهيد، كما في: دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ٢: ٢٤٤.

(٣) أي فيما إذا كانت هناك مندوحة وسعة لأداء الصلاة في مكان آخر.

نعم، إذا قلنا بأنَّ المكلف لا يمكنه الخروج من المكان المغصوب^(١)، كان المورد من موارد التزاحم، لعدم إمكان امتثال الحكمين معاً فيقدم الأهم منهما. وباختصار: بناءً على الامتناع بتحقيق الجواز، وبناءً على الجواز بتحقيق التزاحم إن لم تكن مندوحة، وأما معها فلا يوجد تعارض ولا تزاحم^(٢).

هذا، وقد علّق الشيخ المصنّف رحمته الله على هذه الثمرة بما حاصله:

أنّه ينبغي التفرقة بين القائلين بالجواز.. فإن كان القائل بالجواز يقول بالجواز في مقام الجعل والإنشاء دون مقام الامتثال، فدعوى إجراء أحكام التزاحم تامة وفي محلّها؛ لأنّ أساس مسألة التزاحم بين الحكمين يرتكز على عدم تمكّن المكلف من الجمع بينهما في مقام الامتثال.

وأما إذا كان القائل بالجواز يقول به في مقام الامتثال أيضاً - كما عليه الشيخ المصنّف رحمته الله -، فهنا لا موجب للتزاحم بين الحكمين مع وجود المندوحة، بل يكون المكلف مطيعاً وعاصياً في فعل واحد، كالاتّباع المورد في بلا فرق؛ إذ لا دوران حينئذٍ بين امتثال الأمر وامتثال النهي.. فتدبّر ذلك.



(١) وهو ما يصطلح عليه بنظر عدم المندوحة.

(٢) انظر: المصدر السابق.

اجتماع الأمر والنهي مع عدم المندوحة

المقام الثاني: في ظرف عدم المندوحة:

قوله رحمته: «تقدم الكلام كله في اجتماع الأمر والنهي فيما إذا كانت هناك مندوحة...».

أقول: كان الكلام في المقام الأول يدور فيما إذا كانت هناك مندوحة في البين، وكان المكلف قد جمع بسوء اختياره بين المأمور به والمنهي عنه، وقد اختار المصنف رحمته جواز الاجتماع في مقامي الجعل والامثال معاً كما تقدم بيانه، لما بنى عليه من أن التكليف إنما يتعلق بالعناوين لا بالمعنونات، وأن الحكم لا يسري من العنوان إلى المعنون، وفي مثله لا محذور من اجتماع الأمر والنهي، لأن المحذور الوحيد من اجتماع الأمر والنهي هو اجتماع الضدين في الفرد الخارجي، أي في المجمع، وقد ثبت أن الحكم لا يتعلق بالفرد الخارجي، فالمجمع لم يتعلق به ضد واحد فضلاً عن ضدين.

والآن نريد التحدث عن ثمرة المسألة في ظرف عدم المندوحة، والمراد من عدم المندوحة، هو عدم المندوحة في ترك المحرم، بحيث يكون المكلف مضطراً إلى الجمع بين المأمور به والمنهي عنه.

وهذا المقام يكون البحث فيه في صورتين، وذلك لأن الاضطرار على نحوين:

الأول: الاضطرار لا بسوء الاختيار:

وهذا النحو من الاضطرار يمكن التمثيل له بمن اضطر لدخول أرض مغمصوبة من أجل إنقاذ غريق مثلاً، فكان تصرفه في الأرض - المغمصوبة - واجباً من جهة

إنقاذ الغريق، وحراماً من جهة التصرف في المغصوب.

ومن الواضح أنه في هذه الصورة تستحيل فعلية التكليفين؛ لاستحالة امتثالهما معاً؛ لأنه إن فعل ما هو مأمور به - أي إنقاذ الغريق - فقد عصى النهي - وهو ترك الغصب -، وإن تركه - أي ترك إنقاذ الغريق - فقد عصى الأمر - وهو إنقاذ الغريق -، فيقع التزاحم حينئذ بين الأمر والنهي، وفي مثله يرجع إلى أقوى الملاكين كما هو الضابط في باب التزاحم، فإن كان ملك الأمر هو الأقوى - كما في المثال حيث يكون الإنقاذ أهم ملاكاً من التصرف في المغصوب - قُدِّم جانب الأمر، ويسقط النهي عن الفعلية، وإن كان ملك النهي أقوى قُدِّم جانب النهي، كما لو دار الأمر بين إنقاذ حيوان محترم^(١)، وبين هلاك إنسان؛ إذ الوقوع في الهلكة منهى عنه، وذلك كما لو كان عند المكلف ماء قليل وهو في صحراء جرداء قاحلة ومعه حيوان محترم، ودار الأمر بين إنقاذ هذا الحيوان بإعطائه هذا القدر القليل من الماء، وبين إبقاء هذا الماء لنفسه لكي لا يهلك عطشاً، فهنا يقدِّم جانب النهي - وهو عدم الوقوع في التهلكة - على جانب الأمر، أي على وجوب الإنقاذ؛ لأن ملك النهي أقوى من ملك الأمر في الصورة المزبورة.

تنبيه:

مسألة: الصلاة في الأرض المغصوبة اضطراراً لا بسوء الاختيار.

قوله ﷺ: «مِمَّا يَلْحَقُ بِهَذَا الْبَابِ وَيَتَفَرَّعُ عَلَيْهِ مَا لَوْ اضْطُرَّ إِلَى ارْتِكَابِ فِعْلٍ مُحَرَّمٍ... إلخ».

(١) المراد بالحيوان المحترم هو الذي لا يجوز قتله وإتلافه مثل الفرس العتيق لمسلم أو معاهد، بخلاف ما يجوز إتلافه، مثل الحيوان الذي يكون للذبح والأكل كالغنم مثلاً.

أقول: لم تكن حال المحبوس في الأرض المغصوبة عند ضيق وقت الصلاة عليه هي من الباب السابق تحديداً؛ وذلك لأنها تفترق معه في نقطة، وهي أنه في الحالة السابقة - الاضطرار إلى إنقاذ الغريق عبر التصرف في الأرض المغصوبة - كان المكلف قادراً على ترك المحرم، أي ترك الدخول في الأرض المغصوبة، غاية أنه إذا ترك المحرم لم يمكنه فعل الواجب، وهو الإنقاذ، فيكون أمره دائراً بين ترك المحرم والواجب وبين فعل الواجب والمحرم معاً.

وأما في مثال المحبوس في الأرض المغصوبة عند ضيق وقت الصلاة ومحاولة أداءها، فالمكلف غير قادر على ترك المحرم - الغصب -، فيدور أمره بين أداء الصلاة أو تركها، وهو على كلا الحالين مضطراً إلى ارتكاب المحرم، أي الغصب، فاختلف الموردان من هذه الناحية، ومن هنا أفرد المصنف رحمته الله تنبيهاً خاصاً لذلك.

وعلى أية حال، يوجد عندنا في المقام السؤال التالي: ما هو حكم المحبوس في الأرض المغصوبة إذا ضاق عليه وقت الصلاة ولم يسعه الإتيان بها خارج المكان المغصوب، هل يجب عليه الإتيان بالصلاة وهو في حال الحبس، أو لا؟

الجواب: أنه يجب عليه أداء الصلاة وأنها تقع صحيحة؛ وذلك لأنه في حال الاضطرار إلى الغصب لا بسوء الاختيار يكون مأموراً بالصلاة لزوال النهي عن الغصب بحدوث الاضطرار، بمعنى ارتفاع فعلية الحرام واقعاً؛ إذ تكون موضوعات جميع المحرمات مقيدة بعدم الاضطرار^(١)، فيبقى ملاك الوجوب الثابت في الصلاة مؤثراً في الوجوب فتكون الصلاة واجبة غير محرمة.

(١) والسر في ذلك ليس سوى الروايات الواردة في الباب، والتي منها قوله عليه السلام: «ليس شيء مما حرم الله إلّا وقد أحله لمن أضطر إليه»، وقوله عليه السلام: «ما حرم الله شيئاً إلّا وقد أحله لمن أضطر إليه»، وسائل الشيعة ٢: ٢١٠، ٤: ٣٧٣، فهذه الروايات منصرفة إلى المضطر بغير سوء الاختيار، فلو حبس المضطر في الأرض المغصوبة أو وقع فيها بغير اختياره، كانت إقامته الاضطرارية في هذه الأرض حلالاً واقعاً.

استثناء حالة التعارض:

نعم، يستثنى من الحكم المذكور - أي: صحّة عبادة المحبوس في الأرض المغصوبة - فيما لو كان دليلي الأمر والنهي متعارضين بأنفسهما من أول الأمر. والمراد من التعارض هو ما بيّنه المصنّف رحمته الله سابقاً في مبحث الفرق بين بابي التعارض والتراحم ومسألة الاجتماع، حيث قال: إنّه لو كان العنوان المأخوذ في متعلّق الخطاب في العامّين من وجه قد أخذ على وجه يسع جميع الأفراد بما لها من الكثرات والمميزات، بحيث يكون في حكم المتعارض لكلّ فردٍ من أفرادها فيكون نافيّاً بالدلالة الالتزامية لكلّ حكم منافٍ لحكمه، فإنّه في مثل المورد المذكور لا بدّ أن يقع التعارض بين دليلي الأمر والنهي في مقام الجعل والتشريع، لأنهما يتكاذبان بالنسبة إلى موضع الالتقاء من جهة الدلالة الالتزامية في كلّ منهما على نفي الحكم الآخر بالنسبة إلى موضع الالتقاء.

ومثاله في المقام فيما لو جاء دليل الأمر بلسان: يجب الصلاة، وجاء دليل التحريم بلسان: يحرم كلّ فردٍ من أفراد الغصب.

فإنّه في مثل الحالة المذكورة يسقط المتعارضان عن الحجّية في مورد الاجتماع وهو: الصلاة في الأرض المغصوبة.

فإذا رجّحنا جانب النهي بمرجّح، كما لو قلنا: بأنّ النهي هو أقوى دلالة من الأمر، أو: بأنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة، كما تقدّم بيانه سابقاً، كانت الصلاة الواقعة في الأرض المغصوبة في الفرض المذكور - أي فرض التعارض بين الدليلين وتقديم جانب النهي - باطلة.

ولكنك قد تقول: سلّمنا أنّه في حالة التعارض بين دليلي الأمر والنهي وتقديم جانب النهي تكون الصلاة محرّمة في الحالة المذكورة، ولكننا افترضنا أنّ المكلف هو مضطر إلى ذلك، وكان هذا الاضطرار لا بسوء الاختيار، وقد ذكرتم قبل قليل أنّ أدلّة رفع الاضطرار ترفع فعليّة الحرمة واقعاً، فلم لا نقول بصحّة الصلاة في الفرض المذكور؛ إذ لم يبق مانع - بعد سقوط النهي عن الفعلية لمحلّ الاضطرار

— من التمسك بعموم الأمر في المقام^(١)؟

قلنا: إن هذا الاضطرار وإن كان رافعاً لفعلية النهي بمقتضى الأدلة، إلّا أنّه لم يبق عندنا في المقام أمر فعلي بصحّ الامتثال بلحاظه؛ إذ المفروض أنّ الدليلين — الأمر والنهي — قد سقطا عن الحجّة لمحلّ التعارض بينهما، ومع سقوط النهي عن الفعلية لمحلّ الاضطرار فهذا لا يلزم منه أن يعود دليل الأمر حجّة في مورد الاجتماع، وإنّما يتصور أن يعود الأمر فعلياً إذا كان تقديم النهي من باب التراحم، فإذا زال التراحم عاد الأمر فعلياً.

انتهى ما أفاده الشيخ المصنّف رحمته الله.

ولكن قد يشكل على هذا البيان فيقال: بأنّه في ظرف الاضطرار يسقط دليل النهي عن الحجّة، وبالتالي يبقى دليل الأمر من دون معارض، فيصحّ التمسك بإطلاقه لتصحيح العبادة في الفرض المذكور.

وبعبارة ثانية: أنّ المشهور لم يعترف ببقاء التعارض بعد طرو الاضطرار؛ لذا قالوا بصحّة التمسك بعموم الأمر لعدم المانع.

نعم، لو تمّ وبقي التعارض في مورد الاضطرار، كان كلام المصنّف رحمته الله وجيهاً من هذه الناحية.. فلاحظ وتدبّر.

محاولة تصحيح العبادة في الفرض المذكور بالملاك:

قوله رحمته الله: «وأما الرجحان الذاتي، فإنّه بعد فرض التعارض... إلخ».

أقول: هذا دفع لاحتمال قد يطرح في المقام، حاصله: أنّه سلّمنا عدم وجود أمر فعلي لمحلّ التعارض في المقام، إلّا أنّه يمكن تصحيح العبادة في الفرض

(١) وهذه المقالة أشار إليها المصنّف رحمته الله بقوله: «وقيل: إن النهي إذا زالت فعليته... إلخ»،

وهي في الواقع مقالة المشهور في تصحيح العبادة في الفرض المذكور، انظر: محاضرات

في أصول الفقه ٤: ٣٤٠.

المذكور بالملاك؛ إذ المفروض سقوط الحرمة عن الحجية لمحل الاضطرار، فلا يبقى ما يقتضي الفساد، وبالتالي يمكن إحراز ملك الأمر - أي وجود الرجحان الذاتي - فيصح الإتيان بالعبادة متقرباً بقصد الملاك المذكور.

والدفع: أنه لا يمكننا إحراز الملاك في المقام، لعدم الدليل عليه؛ لأننا لا نعلم وجود الملاك إلّا بالأمر، وبعد فرض تعارض الدليلين، وتقديم جانب النهي، لا يمكن إحراز وجود الأمر في المقام، فضلاً عن وجود الملاك؛ إذ أن عدم شمول دليل الأمر لمورد الاجتماع يحتمل فيه وجهان:

الأول: وجود المانع، وهو النهي عن الغضب؛ إذ مع مبغوضية المجمع لا يمكن أن نتصور إمكان التقرب بالمبعد عن المولى، فلا يكون مورد الاجتماع - المنهي عنه - مصداقاً للمأمور به، وفي هذا الاحتمال يمكن إحراز الملاك - أي: المقتضي -، إلّا أنه لا تأثير له لمحل المانع المذكور.

الثاني: عدم المقتضي، فقد يكون دليل الأمر مقيداً من البداية بغير مورد الاجتماع، كما لو كان المأمور به هو الصلاة المقيدة بأن لا تكون في الأرض المغصوبة، وبالتالي لا يكون مورد الاجتماع مشمولاً لدليل الأمر من البداية، مما يعني عدم وجود الملاك من الأساس.

ومع هذين الاحتمالين يتعسر علينا إحراز ملك الأمر في المقام كما لا يخفى.

اجتماع الأمر والنهي مع عدم المندوحة

النحو الثاني: الاضطرار بسوء الاختيار،

قوله رحمه الله: «الثاني: أن يكون الاضطرار بسوء الاختيار، كمن دخل منزلاً...

إلخ».

أقول: هذه هي الصورة الثانية أو النحو الثاني للاضطرار، وهو فيما إذا كان بسوء الاختيار، وذلك كمن دخل أرضاً أو داراً مفصوبة بإرادته متعمداً، ثم أراد أن يتدارك أمره للتخلص من استمرار الغصب فبادر للخروج من هذا المكان، ففي المورد المذكور تعرض الأصوليون إلى بحثين، أحدهما يتعلق بهذا التصرف الخروجي من حيث الوجوب والحرمة، والثاني يتعلق بحكم الصلاة فيما لو جاء بها المكلف أثناء الخروج المذكور.

ومن هنا وقع الكلام في ناحيتين:

الأولى: في حرمة هذا التصرف الخروجي أو وجوبه.

الثانية: في صحة الصلاة المأني بها حال الخروج.

الناحية الأولى: حرمة الخروج من المفصوب أو وجوبه،

أقول: لا إشكال في حرمة الدخول إلى المفصوب، كما لا إشكال في حرمة البقاء فيه، وإنما الإشكال وقع في حكم الخروج، فالمكلف يحرم عليه الدخول لأنه تصرف غصبي، ويحرم عليه البقاء لأنه تصرف غصبي أيضاً، ولكن هل يحرم عليه الخروج أيضاً؟

ومنشأ الإشكال في هذه المسألة هو: أن الخروج فيه جهتان، الأولى: أنه يعدّ

وسيلة للتخلص من الحرام _ أي الغصب _ ، فلماذا يحرم؟ الثانية: أنه يُعدُّ مصداقاً للتصرف في المغصوب فيلزم أن يكون حراماً.

وقبل التعرض إلى الأقوال الواردة في هذه الناحية _ الأولى _ ، وبيان مختار المصنّف رحمه الله فيها، نشير إلى ملاحظة تتعلق بعنوان البحث من الناحية المذكورة:

فقد ذكرت عدّة أقوال _ غير الوجوب والحرمة _ في هذه المسألة؛ لذا كان من المناسب عنوانة البحث بما يشمل الأقوال الأخرى غير الوجوب والحرمة، كأن يقال: في حكم هذا التصرف الخروجي شرعاً وعقلاً.

فيشار بالحكم الشرعي إلى ما ورد من أقوال في المسألة من حيث الوجوب والحرمة، وبالحكم العقلي إلى ما ورد من أقوال تتعلق بالمعذورية وعدمها، كما سيأتي بيانه.

الأقوال الواردة في المسألة:

ذكرت في هذه المسألة (أي: مسألة الخروج من المكان المغصوب) عدّة أقوال وآراء، نقتصر على ذكر أهمها:

١ _ أن الخروج محرّم^(١).

٢ _ الخروج واجب بالوجوب الشرعي، ولكن يعاقب فاعله^(٢).

٣ _ أنه واجب فقط، ولا يعاقب فاعله^(٣).

٤ _ الخروج واجب ومحرّم^(٤).

(١) ذهب إليه السيد الخميني في تهذيب الأصول ١: ٣٢١.

(٢) اختاره صاحب الفصول ونسبه إلى الفخر الرازي، راجع: الفصول الغروية: ١٣٨.

(٣) ذهب إليه الشيخ الأنصاري، وقواه المحقّق النائيني، انظر: مطارح الأنظار ١: ٧٠٩، وفوائد الأصول

١، ٢: ٤٤٧.

(٤) ذهب إليه المحقّق القمي وقال: «وهو مذهب أبي هاشم وأكثر أفاضل متأخرين بل هو

ظاهر الفقهاء». قوانين الأصول ١: ١٥٣.

٥ _ أنه غير مأمور به ولا منهي عنه بالنهي الفعلي، ويجري عليه حكم العقل مع إلزام العقل بالخروج لكونه أقل محذوراً^(١).

وجه القول بالحرمة والقول بالوجوب

تعرض المصنف رحمه الله إلى قولين من الأقوال السابقة، هي الحرمة والوجوب، ومن خلال البحث فيهما يتضح ما هو الحق في المسألة.

أما القول الأول (أي القول بالحرمة وهو اختيار الشيخ المصنف رحمه الله)، فدليله مركب من أمرين:

الأول: أن أدلة الغصب مطلقة.

الثاني: عدم وجود المقتضي لتقييد هذا الإطلاق.

بيان ذلك: قد تقدم أن الأحكام تتعلق بالعناوين الكلية من غير ملاحظة حالات كل واحد من المكلفين، فدليل مثل قوله عليه السلام: «لا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه»^(٢)، قد دلَّ على حرمة التصرف في مال الغير بغير إذنه، وهو غير مقيد بالقادر العالم الملغى، فالحكم بعدم جواز التصرف في مال الغير فعلي على عنوانه غير مقيد بحال من الأحوال.

نعم، قد يحكم العقل بمعذورية المكلف في بعض الأحيان، وذلك كما لو طرأ عليه العجز، فإن التكليف بالحرمة يكون ظلماً وقيحاً، إلا أن ذلك مورده هو أن يكون الغصب لا بسوء الاختيار، وأما معه _ أي مع سوء الاختيار _ فالعقل لا يرى

(١) وهذا القول ذهب إليه المحقق الخراساني، قال في كفاية الأصول: ١٦٨: «والحق أنه منهي

عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطراب إليه وعصيان له بسوء الاختيار، ولا يكاد يكون مأموراً به». انتهى. ويظهر اختيار هذا القول _ أيضاً _ من المحقق الحائري، انظر: درر الفوائد

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٥٤١ أبواب الأنفال، الباب الثاني، الحديث السادس.

التكليف بالحرمة ظلماً، فلا يكون المكلف معذوراً في المخالفة.

أقول: وبهذا البيان يتضح الجواب على جملة من المحاولات الواردة في المقام لغرض تقييد الإطلاق المذكور لأدلة حرمة الغصب، كهذه المحاولة التي تقول:

إن تكليف العاجز قبيح، ومن دخل أرضاً مغصوبة فهو يصبح عاجزاً عن امتثال حرمة الخروج، وبالتالي يستحيل تكليفه بحرمة الخروج^(١). فإنه قد اتضح - قبل قليل - أن العقل إنما يحكم بقبح تكليف العاجز وذلك فيما إذا كان التكليف ظلماً، ومن الواضح أن العجز بالاختيار لا يرى العقل تكليف صاحبه ظلماً.

أو كهذه المحاولة التي تقول^(٢): إن المتوسط في الأرض المغصوبة يكون مضطراً إلى ارتكاب الخروج، فيمتنع عليه تركه، ومع فرض امتناع تركه كيف يبقى على صفة الحرمة، فإن الامتناع بالاختيار وإن كان لا ينافي الاختيار عقاباً إلا أنه ينافيه خطاباً، فإنه يستحيل الخطاب بالامتناع، وإن كان امتناعه بسوء الاختيار؛ إذ في مثله لا يصلح الخطاب للباعثية، وعليه لا يبقى الفعل على صفة الحرمة.

وفي الجواب على هذه المحاولة نقول: قد تقدمت الإشارة سابقاً - في التنبيه الملحق بالصورة السابقة - أن أدلة الاضطرار منصرفة إلى الاضطرار بغير سوء الاختيار؛ لوضوح أن العرف لا يتعلل الحلية عند سوء الاختيار؛ وإلا لجاز لكل واحد أن يرتكب جميع المحارم ويثبت العذر له بمسألة الاضطرار هذه، وهو كما ترى.

ولتقريب المعنى المذكور نستعرض بعض الأمثلة:

(١) انظر: منتهى الأصول ١: ٤٠٦.

(٢) وهي التي اقتصر على ذكرها الشيخ المصنف رحمته، وهي قول المشهور، كما في: دروس

في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ٢: ٢٤٣.

١ - لو فرض أن شخصاً يعلم أنه لو دخل مكاناً معيناً فإن الموجودين فيه سيضطرونه إلى ارتكاب محرّم كشرّب الخمر أو فعل الزنا والعياذ بالله ونحو ذلك، وهو مع ذلك دخل هذا المكان بمحض إرادته وسوء اختياره، فهل ترى أن مثل الاضطراب المذكور يسوّغ له ارتكاب هذه الأفعال، وأنها لا تقع محرّمة منه؟

٢ - لو فرض أن شخصاً ألقي بنفسه من شاقق متحرراً، وهو في وسط سقوطه وهبوطه إلى الأرض أخبر الناس بأنه مضطر بالسقوط على الأرض، وأن موته نتيجة هذا السقوط سيكون اضطرارياً، لأنه لا يقدر أن يدفع عن نفسه الموت بعد حصول هذا السقوط بسوء اختياره، فهل تراه تقبل منه هذه الدعوى، وأنها تدفع عنه غائلة الإلقاء في الهلكة؟

إن هذه الأمثلة وغيرها كثير ترشدنا إلى محلّ التأمل في هذه الدعوى أو القاعدة التي نقول: إن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وينافيه خطاباً. فإن هذه القاعدة وإن تبناها المشهور، إلّا أنها ليست تامّة، بل: إن الامتناع بالاختيار لا ينافيه عقاباً وخطاباً معاً؛ فإن الامتناع الذي أوقع المكلف نفسه فيه بسوء اختياره لا يرفع عنه الخطاب بالتكليف، كما هو الحال في المثاليين المتقدمين، وكما هو الحال - أيضاً - في محلّ كلامنا من التصرف الخروجي لمن دخل أرضاً مغصوبة بسوء اختياره، فإن هذا المكلف - الغاصب - مخاطب من أوّل الأمر بترك الغصب حتّى يخرج، فالخروج في نفسه - بما هو تصرف - داخل من أوّل الأمر في أفراد العنوان المنهي عنه، وهو التصرف بمال الغير من دون رضاه، فهذا العنوان - بعمومه - يسع كلّ تصرف يقع من الغاصب بقاءً وخروجاً، وامتناع ترك هذا التصرف بسوء اختياره لا يخرج عنه عموم العنوان.

بل نقول أكثر من ذلك: إن دعوى الامتناع هذه لا يصح الاستدلال بها في المقام، وذلك أن الممتنع - أي غير المقدور على تركه - إنما هو المصداق الخارجي، أي التصرف الخروجي من الأرض المغصوبة، والحال أنه ليس متعلّقاً للتكليف، وإنما

المتعلق للتكليف _ كما أوضحناه غير مرة _ هو العنوانات لا المعنونات، وعنوان الغضب _ الذي هو متعلق التكليف في المقام _ مقدور على تركه مطلقاً، أي سواء كان خروجاً أو دخولاً أو بقاءً، فإنه يمكن توجيه التكليف بحرمة مطلق الغضب حتى الخروج.

والنتيجة مما تقدم: أن هذا التصرف الخروجي منهى عنه، وأن فاعله مستحق عليه العقاب كما هو الحال عند دخوله أو بقاءه في المكان، من دون فرق في ذلك.

قاعدة الامتناع لا ينافي الاختيار، أجنبية عن المقام،

بل نقول _ إضافة لما تقدم _ أنا وجدنا جملة من الأعلام^(١) قد اعترض على الاستدلال بقاعدة: الامتناع لا ينافي الاختيار في الرد على القول المتقدم القائل بالحرمة، من غير الجهة التي مر ذكرها، بل من جهة أن هذه القاعدة أجنبية عن المقام بالمرّة؛ أي أن هذه القاعدة ليست واردة في مقام صحة التكليف عند امتناع الفعل بواسطة الاختيار، كما أوردها المستدل، وإنما هي كقولهم: «الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار»، أي أنها مسوقة في مقام الرد على أهل الجبر، حيث أنهم زعموا أن وجود العلة التامة للفعل يوجب ارتفاع الاختيار ومع عدمها يمتنع الوجود، لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد، وبعد وجوبه يخرج عن الاختيار، فكل فعل صدر عن الإنسان _ بعد توفّر علته التامة _ فهو مجبور عليه لتوفّر العلة التامة التي أوجبت وجوده.

فأجاب العدلية عن ذلك: بأن الاختيار من جملة أجزاء العلة التامة لوجود الفعل

(١) منهم الشيخ الأنصاري، والمحقق الخراساني، والمحقق النائيني، والسيد الخميني، راجع: مطارح الأنظار ١: ٧١٠، كفاية الأصول: ١٧٣، فوائد الأصول ١، ٢: ٤٤٩، تهذيب الأصول ١:

وبذلك يصير الفعل اختيارياً، فإن للاختيار مدخلاً في وجوده^(١).
فمفاد تلك القضية إذن، هو: أن الاختيار السابق الذي يصير سبباً لامتناع الفعل
يكفي في كون الفعل الممتنع اختيارياً، بمعنى جواز اللوم على تركه أو المدح
عليه.. وأين ذلك من أنه بعد اتّصاف الفعل بالامتناع بواسطة الاختيار يصحّ تعلّق
التكليف به لكونه اختيارياً؟! إن الاستدلال بهذه القاعدة أجنبي عمّا نحن فيه.

أدلة وجوب التصرف الخروجي:

أما القول الثاني (وهو كون الخروج مأموراً به)، ففيه دعويان:
الأولى: أنه واجب نفسي.
ويظهر ذلك من تقارير الشيخ الأعظم رحمته الله، حيث جاء فيها:
«دليلنا على كون الخروج مأموراً به: أن التخلص عن الغضب واجب
عقلاً وشرعاً، ولا شك أن الخروج تخلّص عنه، بل لا سبيل إليه إلّا بالخروج
فيكون واجباً على وجه العينية»^(٢). انتهى
الثانية: أنه واجب غيري.
وهذه الدعوى تظهر من المحقق القمي رحمته الله، وربما - أيضاً - تظهر من
تقارير الشيخ رحمته الله.

جاء في القوانين: «إن الخروج ليس مورد الأمر من حيث هو خروج بل
لأنه التخلص عن الغضب كما أن الكون في الدار المغصوبة ليس حراماً إلّا
من جهة أنه غصب والنسبة بين الخروج والغضب عموم من وجه والظاهر

(١) وانظر هذا الإشكال عند أهل الجبر وردّ العدلية عليه في: شرح التجريد للقوشجي: ٣٤١،

وكشف المراد: ٣٠٨ و ٣٠٩.

(٢) مطارح الأنظار ١: ٧٠٩ طبعة مجمع الفكر الإسلامي.

أن ذلك الأمر إنما استفيد من كونه من مقدمات ترك الغضب الواجب^(١).
انتهى

والخلاصة: أن الدعوى الأولى (كون الخروج واجباً نفسياً) تستند إلى أن الخروج هو بنفسه تخلص من الحرام، وهذا - أي: التخلص من الحرام - هو في نفسه مطلوب للمولى وحسن عقلاً، فيكون وجوبه وجوباً نفسياً.
وأما الدعوى الثانية فتستند إلى أن الخروج هو مقدمة للتخلص من الحرام، والمقدمة واجبة، فيكون واجباً غيرياً.

الرد على هذه الدعاوى:

١ - أما الدعوى الأولى (الوجوب النفسي)، ففيها:
أولاً: إن التخلص من الحرام له تفسيران:
الأول: أنه عنوان عديمي، أي ترك الحرام أو عدم الغضب.
الثاني: أنه عنوان وجودي، أي إيجاد الخلاء في المكان المغصوب، وهو يضاد الاشتغال والابتلاء به.
وبما أن الحركات الخرجية هي ابتلاء بالغضب؛ إذ الجسم باقٍ - عند الحركة الخرجية - في المكان المغصوب، فهي تباين التخلص من الحرام - الغضب - على كلا التفسيرين.
أما الأول (العنوان العديمي) فإن التخلص من الغضب هو عدم الغضب، والحركات الخرجية هي غصب أو ابتلاء بالغضب، فبين الاثنين تباين واضح.
وأما على الثاني (العنوان الوجودي) فإن التخلص هو إيجاد الخلاء في المكان المغصوب، بينما الخروج هو إيجاد اشتغال المكان بالجسم، وهذا واضح التضاد.

(١) قوانين الأصول ١: ١٥٤. وانظر مطارح الأنظار ١: ٧٠٩ عند قوله: «والظاهر أن ذلك الأمر قد استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك الغضب الواجب».

وعليه؛ فإنه على كلا التفسيرين يوجد هناك تباين واضح بين الخروج من المكان المغصوب والتخلص من الغصب.

وإلى هذا المعنى أشار الشيخ المصنف رحمه الله بقوله: «إن التخلص عن الشيء بأي معنى فرض عنوان مقابل لعنوان الابتلاء به، بدليل له، لا يجتمعان».

مع ملاحظة أن دعوى الشيخ المصنف رحمه الله: «وهما من قبيل الملكة وعدمها»، إنما تتم على التفسير الأول دون الثاني، وأما على الثاني فهما - أي التخلص من الحرام والابتلاء به - متضادان.

ووجه الملكة والعدم في الأول باعتبار أن الابتلاء ملكة وأمر وجودي، بمعنى أن هذا الشخص مبتلى بهذا الشيء، والتخلص عدم هذه الملكة، أي عدم الابتلاء فيما من شأنه أن يكون مبتلياً به.

فهنا إن قال القائل بالوجوب النفسي: «إنني أريد بالتخلص التخلص من أصل الغصب؟

قلنا له: إن الحركات الخرجية هي ابتلاء بالغصب لا التخلص منه، لأنها تصرف بالمغصوب من دون شك.

فإن قال: «إنني أريد بها - أي الحركات الخرجية - التخلص من الغصب الزائد الذي يقع فيما لو لم يخرج الغاصب من المكان؛ فإن بقاءه في هذا المكان ساعة أخرى معناه ابتلاءه بالغصب ساعة إضافية، وأنا أريد بإيجاب الخروج أن يتخلص الغاصب من هذا الغصب الزائد؟

قلنا: هذا لا ينطبق على الحركات الخرجية؛ فإن صدق عنوان التخلص عن الشيء إنما هو فرع الابتلاء به، وما دام الشخص لم يتل بشيء فلا يصدق عليه أنه خلص عنه إلا بالعناية والمجاز، والمفروض في المقام أن المكلف بعد غير مبتلى بالغصب الزائد ليصدق عليه فعلاً أنه خلص منه بهذه الحركات الخرجية.

نعم، بعد مضي زمان بمقدار يوازي زمان الخروج إن بقي المكلف فيها فهو

مبتلى به؛ لفرض بقائه وعدم خروجه، وإن خرج فهو متخلص منه، فعنوان التخلص عن الغضب الزائد إنما يصدق عليه بعد الخروج وفي ظرف انتهاء الحركة الخرجية إلى الكون في خارج الدار لا قبله كما هو واضح.

هذا كله في النقطة الأولى من مناقشة دعوى القائل بالوجوب.

وثانياً: إن التخلص لو كان عنواناً يصدق على الخروج، فلا ينبغي أن يراد من

الخروج نفس الحركات الخرجية، فإن للحركات الخرجية مرحلتين:

الأولى: طي المسافة من وسط الأرض إلى حدودها.

الثانية: هي إلقاء الجسد خارج الحد.

ومن الواضح أن الذي يمكن أن يصدق عليه التخلص من الحرام هو المرحلة

الثانية لا الأولى، وأما المرحلة الأولى فهي مقدمات للمرحلة الثانية، أي مقدمات للتخلص.

والسر في ذلك واضح؛ إذ أن الخروج والدخول هما عنوانان متقابلان، فكما أن

الدخول عنوان للكون في الداخل فكذلك الخروج عنوان للكون في الخارج،

ولأجل هذا فإنه لو قلنا إن الخروج هو التخلص وهو واجب لكان المراد هو هذا

الكون في الخارج لا نفس طي المسافة، وبالتالي لا يتم ما يريده هذا القائل في

المقام.

وثالثاً: إن التخلص من الحرام هو ترك الحرام وهو الضد العام للحرام، وقد

عرفت _ في مبحث الضد _ أن الأمر بالشئ لا يقتضي النهي المولوي عن ضده

العام كما أن حرمة شئ لا يقتضي الأمر المولوي عن ضده العام.

فحرمة الغضب لا تقتضي وجوب ترك الغضب كما تقدم تفصيل هذا المعنى

في مبحث الضد^(١).

والحاصل ممّا تقدّم: أنّ ترك الحرام ليس واجباً نفسياً على وجه يكون ذا مصلحة نفسية في مقابل المفسدة النفسية في الفعل، نعم، هو مطلوب - عقلاً - بتبع النهي عن الفعل، وقد تقدّمت الإشارة إلى هذا المعنى في مبحث النواهي، حيث ذكرنا هناك أنّ تفسير النهي بطلب الترك - كما ذهب إليه البعض^(٢) - ليس في محله، وإنّما هو تفسير باللازم العقلي، وإنّما المراد من النهي هو الزجر والمنع عن الفعل، الذي يلزم منه عقلاً طلب تركه. ولكن هذا لا يعني أنّ يكون الترك ذا مصلحة نفسية، في مقابل مفسدة الفعل، بحيث يكون عندنا تكليفان وامتنالان في المقام، فهذا باطل بالإجماع.

هذا كلّه في الدعوى الأولى (الوجوب النفسي).

٢ - أمّا الدعوى الثانية (الخروج واجب غيري)، ففيها:

أولاً: قد تقدّم - في مبحث مقدّمة الواجب - أنّ مقدّمة الواجب ليست واجبة، وهذا على تقدير القول بأنّ التخلّص هو واجب نفسي، فتكون الحركات الخروجية مقدّمة له.

ثانياً: إنّ التخلّص عن الحرام لا توقّف له على الخروج؛ لأنّ الخروج مقدّمة للكون في خارج الدار، والكون خارج الدار ملازم للتخلّص عن الحرام، فإنّ التخلّص عن الحرام هو التخلّص عن الكون في الدار الذي هو الحرام، فالتخلّص عنه هو ترك الكون في الدار.

(١) وهذه الأجوبة الثلاثة كان قد تعرّض لها - إضافة إلى الشيخ المصنّف رحمه الله - السيد

الخوئي قدس سره في المحاضرات ٤: ٣٨٦، فراجع ثمة.

(٢) كما في القوانين: ١٥٣، حيث قال: «النهي هو طلب ترك الفعل بقول من العالي على سبيل

الاستعلاء». انتهى

وعليه؛ إذا كان الكون خارج الدار ملازم للتخلص من الغصب، فقد تقدّم في مبحث الضدّ أنّ المتلازمين لا يجب أن يشتركا في الحكم، فإذا وجب التخلص لم يلزمه وجوب الكون خارج الدار، وإذا لم يجب الكون خارج الدار كيف تجب مقدّمته^(١).

وثالثاً: سلّمنا أنّ التخلص من الحرام هو واجب نفسي، وأنّه نفس الكون في الخارج، فتكون الحركات الخرجية مقدّمة له، وأنّ مقدّمة الواجب واجبة. لو سلّمنا بكلّ ذلك، فإنّ مقدّمة الواجب إنّما تكون واجبة حيث لا مانع من ذلك، كما لو كانت محرّمة في نفسها - كركوب السيارة المغصوبة لأجل الحجّ مثلاً -، فإنّها حينئذٍ لا تتصف بالوجوب؛ فإنّ حرمتها تمنع من اتّصافها بالوجوب، وفي المقام الأمر كذلك، فإنّ الخروج حيث أنّه محرّم لكونه تصرفاً في المغصوب فلا يتصف بالوجوب.

فإن قلت: إنّ المقدّمة إذا كانت منحصرة في خصوص المحرّمة فيمكن أن تتصف بالوجوب فيما إذا كان الواجب أهم، كما لو فرض أنّه لا توجد واسطة نقل أخرى يمكن ركوبها للوصول إلى الحجّ، فإنّه في مثله يقع تراحم بين وجوب الحجّ وحرمة الغصب، وحيث إنّ الحجّ أهمّ لأنّه ممّا بني عليه الإسلام فلا محذور أن يتصف ركوب السيارة المغصوبة بالوجوب، والمفروض في مقامنا أنّ الأمر كذلك، أي أنّ التخلص من الغصب الزائد ينحصر بالخروج ولا توجد وسيلة أخرى للتخلص سواه.

قلت: إنّ الخروج وإن كان وسيلة منحصرة للتخلص من الغصب الزائد إلّا أنّ انحصار الوسيلة به تحقّق بسبب سوء اختيار المكلف نفسه، ولولا سوء اختياره أمكن أن يتخلّص من الغصب بترك الدخول رأساً، ولكن لما دخل بسوء اختياره

(١) يمكن مراجعة هذا الجواب أيضاً - إضافة لما ذكره الشيخ المصنّف رحمه الله - في: هداية

انحصرت وسيلة التخلص بالخروج، ومعه فلا تزول الحرمة عنه.
وبعبارة ثانية: أن الوجوب الغيري لا يترشح على المقدمة المحرمة إلا في حالة واحدة وهي حالة تحقق شروط ثلاثة:
الأول: أن تكون المقدمة منحصرة.
الثاني: أن يكون ذو المقدمة أهم.

الثالث: أن لا تكون المقدمة والانحصار بسوء الاختيار.
فلو توقّف إنقاذ شخص ما من الموت والهلكة على دخول أرض مغصوبة، كان هذا الدخول قد تحققت فيه الشروط الثلاثة فيصبح واجباً بالوجوب المقدمي.
وأما الخروج من المكان المغصوب - فيما إذا كان الدخول بسوء الاختيار - فيتحقق فيه الشرط الأول والثاني دون الثالث فلا يصح واجباً بالوجوب المقدمي.
فإن قلت: ما هو الدليل على اشتراط هذه الشروط الثلاثة لترشح الوجوب الغيري على المقدمة المحرمة؟

قلنا: أما الأول (أن تكون المقدمة منحصرة)، فذلك للتلازم عقلاً بين وجوب المقدمة ووجوب ذبيها، ومع فرض بقاء وجوب ذبيها على حاله فلا بد من انقلاب حكم المقدمة إلى الوجوب، ولا يبقى لها حينئذ حكم الحرمة.
وأما الشرط الثاني (أن يكون ذو المقدمة أهم) فإنه لو لم يكن ذو المقدمة أهم لما كان هناك من مقتضي لطلب المقدمة، ولقيت - أي المقدمة - على حالها، أي مطلوب عدمها باعتبارها محرمة، وما دام مطلوب عدمها يستحيل ترشح الطلب الغيري إليها.

وأما الشرط الثالث (أن لا تكون المقدمة والانحصار بسوء الاختيار) فذلك أن دوران الأمر بين حرمة المقدمة ووجوب ذبيها على نحوين، فتارة يكون هذا الدوران لا بسوء اختيار المكلف، كما لو كان مضطراً إلى ذلك بفعل عوامل خارجية اضطرنه في أن يقع في المزاحمة المذكورة، فهنا يمكن القول بأن لمقام

التشريع دوراً في تشخيص الطرف الأهم في المزاحمة المذكورة، فيكون هذا الطرف - أي الأهم - فعلياً دون الآخر، كما أشرنا إلى ذلك غير مرة من حلبة الاضطراب في المورد المذكور.

وأخرى يكون هذا الدوران بسوء اختيار المكلف، أي أن المكلف هو بنفسه أوقع نفسه في مثل المزاحمة المذكورة - كما هو محل الكلام -، ففي مثل الحالة المذكورة لا تراحم في مقام التشريع، بل أن المولى في مثل المقام كان قد استوفى غرضه من هذه الناحية بتشريع حرمة الغصب مطلقاً، أي سواء كان ذلك دخولاً أم خروجاً أم بقاءً، وبالتالي على المكلف أن يتحمل وزر عمله الذي أوقع نفسه فيه بسوء اختياره.

وفي جواب للشيخ الآخوند في لزوم هذا الشرط الثالث (أي أن لا تكون المقدمة والانحصار بسوء الاختيار)، قال رحمته الله ما نصّه، إذا: «كان [أي الانحصار] بسوء الاختيار، فمعه لا يتغير عما هو عليه من الحرمة والمبغوضية، وإلا لكانت الحرمة معلقة على إرادة المكلف واختياره لغيره، وعدم حرمة مع اختياره له، وهو كما ترى»^(١). انتهى

وتوضيح ما أفاده رحمته الله: أن الوجوب وإن كان يترشح من الواجب إلى المقدمة ولو كانت محرمة مع الانحصار بها وكون الواجب أهم، ولكن إذا لم يكن الانحصار بها بسوء الاختيار، ومعه - أي إذا كان الانحصار بسوء الاختيار - لا تتغير المقدمة عما هي عليه من الحرمة والمبغوضية ولا يكاد يترشح إليها الوجوب من ذي المقدمة وإلا لزم أن تكون حرمة المقدمة معلقة على إرادة المكلف واختياره، فإذا اختار ترك الغصب بترك الدخول من أصله فالخروج كالدخول والبقاء حرام، وإذا اختار الدخول لا بسوء الاختيار فالخروج غير محرّم، وهو كما

تري ضعيف^(١).

الناحية الثانية: في صحة الصلاة المأتي بها حال الخروج^(٢)؛

وأما الناحية الثانية: وهي صحة الصلاة حال الخروج، فإنها تبني على المختار من الأقوال في الناحية الأولى.

فإن قلنا - في الناحية الأولى - بوجوب الخروج فتكون الصلاة حاله صحيحة، لعدم وجود نهى حينئذٍ، ولكن بشرط إلّا يستلزم أداء الصلاة تصرفاً زائداً على نفس الخروج، كالإتيان بالركوع والسجود مثلاً، فإنه بدلاً عن ذلك يمكن أن يومي إليهما؛ إذ أنّ التصرف الزائد يقع منهياً عنه؛ لأن الغصب محرم، وقد استثنى منه الخروج - حسب الفرض -، فغير الخروج يكون محرماً كسائر أفراد الغصب.

وبعبارة ثانية: أنّ المكلف إذا أراد أداء صلاته أثناء الخروج من المكان المغصوب - على القول بأن الخروج واجب - فإنه حينئذٍ يلاحظ أمره من حيث ضيق الوقت وسعته، فإن كان الوقت - أي وقت الصلاة - مضيقاً عليه، فهنا لا بدّ عليه من أن يؤدّي الصلاة أثناء الخروج، وأن يقتصر منها على أقلّ الواجب فيصلي إيماءً بدل الركوع والسجود، وذلك استناداً إلى قاعدة: أنّ الصلاة لا تسقط بحال.

وإن كان الوقت متسعاً لأدائها بعد الخروج، ففي مثل هذه الحالة يجب عليه أن ينتظر إلى ما بعد الخروج فيأتي بها تامة الأجزاء والشرائط؛ ضرورة أنّه مع تمكّن

(١) عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ٢: ٩٢.

(٢) أقول: هذا البحث عن صحة الصلاة في حال التصرف الخروجي في المغصوب قد ذكر هنا من باب المثال في المسألة، وإلّا فتوجد ثمة مصاديق أخرى لهذه المسألة، منها: كما لو أوقع إنسان نفسه في مرض بسبب إدمانه على الخمر - مثلاً - وكان هذا المرض لا يشفى إلا بتناول مقدار قليل من الخمر، ففي مثل هذه الحالة يأتي البحث المتقدم بتعامه بأن شرب المقدار المذكور من الخمر - لغرض الاستشفاء - هل هو جائز أم محرم؟

المكلف من الإتيان بصلاة المختار لا يسوغ له الإتيان بصلاة المضطر.
وأما إذا قلنا بحرمة الخروج، فإن كان الوقت متسعاً فلا بد من تأخير العبادة
حتى يخرج من المكان المغصوب، لما تقدم من عدم وجود المسوغ للإتيان بصلاة
المضطر مع تمكن المكلف من الإتيان بصلاة المختار.

وإن كان الوقت ضيقاً فيقع التراحم بين وجوب العبادة وحرمة الغصب، وعندئذ لا
بد من إعمال مرجحات باب التراحم التي أهمها تقديم الأهم، وبما أن العبادة هي الأهم
لأن الصلاة لا تسقط بحال، فتكون صحيحة، ولا بد هنا من الاقتصار على المقدار الذي
لا يعد تصرفاً زائداً على التصرف الذي يستلزمه الخروج فيومئ إلى الركوع والسجود
مثلاً.

وإن قلنا: بعدم وقوع الخروج على صفة الحرمة ولا صفة الوجوب، فإن
الإتيان بالصلاة حينئذ لا مانع منه، لعدم وجود النهي - حسب الفرض -، فتقع
صحيحة، ولكن بشرط أن لا يستلزم ذلك تصرفاً زائداً، بالنحو الذي تقدمت
الإشارة إليه.

The first part of the paper discusses the importance of the study.

The second part of the paper discusses the methodology used.

The third part of the paper discusses the results of the study.

The fourth part of the paper discusses the conclusions of the study.

The fifth part of the paper discusses the implications of the study.

The sixth part of the paper discusses the limitations of the study.

The seventh part of the paper discusses the future research.

The eighth part of the paper discusses the acknowledgments.

The ninth part of the paper discusses the references.

The tenth part of the paper discusses the appendices.

The eleventh part of the paper discusses the index.

The twelfth part of the paper discusses the glossary.

The thirteenth part of the paper discusses the bibliography.

The fourteenth part of the paper discusses the list of figures.

The fifteenth part of the paper discusses the list of tables.

The sixteenth part of the paper discusses the list of abbreviations.

The seventeenth part of the paper discusses the list of symbols.

The eighteenth part of the paper discusses the list of equations.

The nineteenth part of the paper discusses the list of formulas.

The twentieth part of the paper discusses the list of diagrams.

The twenty-first part of the paper discusses the list of charts.

The twenty-second part of the paper discusses the list of graphs.

The twenty-third part of the paper discusses the list of plots.



المسألة الخامسة

■ دلالة النهي على الفساد



Handwritten Notes	
1	
2	
3	
4	
5	
6	
7	
8	
9	
10	
11	
12	
13	
14	
15	
16	
17	
18	
19	
20	
21	
22	
23	
24	
25	
26	
27	
28	
29	
30	
31	
32	
33	
34	
35	
36	
37	
38	
39	
40	
41	
42	
43	
44	
45	
46	
47	
48	
49	
50	
51	
52	
53	
54	
55	
56	
57	
58	
59	
60	
61	
62	
63	
64	
65	
66	
67	
68	
69	
70	
71	
72	
73	
74	
75	
76	
77	
78	
79	
80	
81	
82	
83	
84	
85	
86	
87	
88	
89	
90	
91	
92	
93	
94	
95	
96	
97	
98	
99	
100	

Handwritten text at the bottom of the page, possibly a signature or date.

المسألة الخامسة: دلالة النهي على الفساد

تحرير محل النزاع

قوله رحمه الله: هذه المسألة من أمهات المسائل الأصولية التي بحثت من القديم...

إلخ.

أقول: في البدء نشير إلى هاتين النقطتين:

الأولى: أن المسألة المذكورة تعدّ من أمهات المسائل الأصولية التي بحثت من القديم^(١)، والدليل على أصوليتها أنها على القول بثبوت الملازمة بين النهي عن الشيء وفساده تقع في طريق استنباط الحكم الفرعي الشرعي لا محالة. ولنمثل لذلك بما ورد عن النبي ﷺ نهيه للمرأة المكلفة عن الصلاة أثناء حيضها، حيث قال ﷺ: «دعي الصلاة أيام أقرائك»^(٢).

فإنه إذا ثبتت الملازمة بين النهي عن الشيء وفساده فالصلاة في المورد المذكور لو وقعت فإنها تقع باطلة، وهكذا الحال في غير المثال المذكور.

الثانية: أن محل البحث ينحصر في النهي المولوي، وأما النهي الإرشادي فخارج عنه؛ باعتبار أنه _ أي الإرشاد _ ناظر إلى الفساد ابتداءً، فلا معنى للبحث في أنه يقتضي الفساد أو لا... فمثلاً حينما يقال: لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه، فهو إرشاد إلى فساد الصلاة لو تحققت في ذلك.

(١) راجع: الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ١٧٩، عدّة الأصول ١، ٢: ٢٦٠، معالم الدين: ٩٦.

(٢) وسائل الشيعة ٢: ٢٨٧، أبواب الحيض، الباب السابع، الحديث الثاني.

وإنما الكلام في النهي التكليفي المولوي المتعلق بالعبادة أو المعاملة^(١)، فهل يكشف عن بطلان العبادة وفسادها بحيث لا يجوز الاكتفاء بها في مقام الامتثال، ولا يمكن التقرب بها لكونها مفعولة للمولى، وعن بطلان المعاملة في الثاني، بحيث لا يترتب عليها الأثر، أم لا؟^(٢)

مضردات المسألة:

ولأجل أن يتبين لنا محور البحث بالتحديد، نمهد له بتعريف المفردات التي اشتمل عليها عنوان المسألة، وهي أربع مفردات:
الدلالة، النهي، الفساد، بالإضافة إلى: متعلق النهي.
فإنه لا بدّ للنهي من متعلق، وهو في المقام ليس كل متعلق، بل خصوص ما يقبل وصفي الصحة والفساد كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

١ - الدلالة:

في البدء نشير إلى اختلاف كلمات القوم في تحرير عنوان المسألة من هذه الناحية بين التعبير عنها بـ (الدلالة)، و(الاقتضاء)، و(الإيجاب)، و(الكشف).
ففي الذريعة: النهي هل يقتضي فساد المنهي عنه^(٣)؟

(١) الأصل في النواهي أن تكون مولوية وهي المعيرة عن طلب الترك أو المكلف أو الزجر والتعبد عن متعلق النهي إلا أنه قد نخرج عن هذا الأصل بسبب اكتناف الكلام بقرينة تدلّ على أن النهي الوارد إنما هو إرشادي، كما لو كان مدلول النهي - مثلاً - حكماً وضعياً، فإن متعلق الحكم الوضعي لا يكون مطلوباً من المكلف إيجاده، حتى يكون حكماً تكليفاً، وإنما هو يرشد إلى مانعة شيء أو شرطية ونحو ذلك؛ لذا يكون حكمه حكماً إرشادياً لا تكليفاً، فلاحظ.

(٢) انظر: محاضرات في أصول الفقه ٥: ٤، ودروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ٢: ٢٥٠.

(٣) الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ١٧٩.

وفي العدة: أن النهي يدل على فساد المنهي عنه أم لا^(١)؟
 وفي المعالم والقوانين: دلالة النهي على فساد المنهي عنه^(٢)؟
 وفي الكفاية: النهي عن الشيء هل يقتضي فساد أم لا^(٣)؟
 وفي التهذيب: النهي عن الشيء هل يوجب الفساد^(٤)؟
 وفي المعتمد: النهي هل يكشف عن فساد المنهي عنه أم لا^(٥)؟
 ومنشأ هذا الاختلاف في التعبير عن المسألة، يعود - على حد قول الشيخ
 المصنف رحمته الله - إلى الاختلاف في عد المسألة المذكورة من مباحث الألفاظ، أم
 من مباحث الملازمات العقلية.

قال رحمته الله: «ظاهر التعبير بالدلالة أن المراد منها الدلالة اللفظية، ولعله لأجل
 هذا الظهور البدوي أدرج بعضهم هذه المسألة في مباحث الألفاظ». انتهى
 ولكن الملاحظ في كلمات بعض الأصوليين أن إدراج هذه المسألة في
 مباحث الألفاظ يتعدى دعوى الظهور البدوي هذه التي ذكرها الشيخ
 المصنف رحمته الله.

قال المحقق العراقي رحمته الله في نهاية الأفكار ما نصّه: «وأما الاقتضاء في المقام
 فهو كما عرفت عبارة عن الاقتضاء بحسب مقام الإثبات باعتبار كشف
 النهي عن عدم ملاك الأمر والمصلحة في متعلقه لا الاقتضاء بحسب مقام
 الثبوت، وإلّا فمن الواضح عدم الملازمة عقلاً بين حرمة الشيء وانتفاء ملاك

(١) عدة الأصول - للشيخ الطوسي - ١: ٢٦٠.

(٢) معالم الدين: ٩٦، قوانين الأصول: ١٥٤.

(٣) كفاية الأصول: ١٨٠.

(٤) تهذيب الأصول - للسيد السبزواري ١: ٢٣٧.

(٥) معتمد الأصول - للسيد الخميني - ٣٠٨.

الأمر والمصلحة في متعلقه، وعليه تكون المسألة من المسائل اللفظية لا من المسائل العقلية، كما هو واضح^(١).

وجاء عن المحقق المشكيني رحمته، قوله: «إمكان النزاع في مقامي الإثبات والثبوت معاً في المسألة، وذلك بأن يقال في الأول: أنه هل الملازمة موجودة بنحو من أنحائها - من اللزوم البين بالمعنى الأخص أو بالمعنى الأعم، أو الغير البين - بين المبغوضية والبطلان في العبادة والمعاملة أو لا؟ وفي الثاني، بأن يقال: إنه هل يدل اللفظ بالدلالة الالتزامية على البطلان؛ لوجود الملازمة العقلية بالنحو الأول، أو الملازمة العرفية، أو لا؛ لعدمهما معاً؟^(٢) انتهى

وبحسب هذا القول - الأخير - يمكن أن يكون اللزوم بين النهي عن الشيء وفساده من نوع اللزوم البين بالمعنى الأخص، فتكون الدلالة - حينئذٍ - لفظية لا عقلية.

وقد عزی البعض - كالمحقق الخراساني رحمته - عدّه هذه المسألة من مباحث الألفاظ لما ورد من رأي يقول إنه لا ملازمة في باب المعاملة بين الحرمة والفساد، ولكننا مع هذا نجد دلالة لفظ النهي على الفساد، مما يعني أن ثبوت الفساد ليس هو من جهة الملازمة، لأنه قد افترضنا عدم تسليمه بها فيتعين أن يكون ذلك من جهة دلالة اللفظ، وهذا يلزم منه أن يكون النزاع نزاعاً لفظياً، والكلام هو حول دلالة لفظ النهي على الفساد وعدمه^(٣).

هذا، ولكن للشيخ النائيني رحمته رأي آخر في المسألة، حيث يرى أن هذه المسألة هي من مسائل الملازمات العقلية، وإدراجها في مباحث الألفاظ إنما هو من جهة أن

(١) نهاية الأفكار ١، ٢: ٤٥٢.

(٢) حاشية المشكيني على كفاية الأصول ٢: ٢٠٩.

(٣) انظر: كفاية الأصول: ١٨٠.

الأصوليين لما لم يعتقدوا باباً مستقلاً لمسائل الملازمات فأدرجوها في مباحث الألفاظ^(١).
وأما الشيخ المصنّف رحمه الله فإنه يرى بأنه على كلا القولين: دعوى الملازمة اللفظية، ودعوى الملازمة العقلية، عود النزاع إلى الاقتضاء العقلي وعدمه، وذلك لأنه ينبغي على القائل بالملازمة اللفظية أن يبحث في مرحلة سابقة عن وجود ملازمة عقلية بين النهي عن شيء وفساده، الأمر الذي يعني عود النزاع إلى الاقتضاء العقلي.

ومن هنا يكون من الوجه الالتفات إلى أمرين أساسيين في مسألتنا هذه:

الأول: إدراج هذه المسألة في باب الملازمات العقلية.

الثاني: عنوان البحث بالاقتضاء _ كما فعل المحقق صاحب الكفاية رحمه الله _ ليكون شاملاً لجميع الأقوال والاحتمالات في المسألة. خلاف كلمة (الدلالة) التي قد تنصرف إلى خصوص الدلالة اللفظية دون غيرها.
وأما ما فعله الشيخ المصنّف رحمه الله بعنوان البحث بكلمة (الدلالة)، إنما هو منه مسaire لطريقة القدماء في عنوان البحث ليس إلّا.. فلاحظ ذلك.
قوله رحمه الله: «ولكن المعروف أن مرادهم منها ما يؤدي إليه لفظ الاقتضاء حسبما يفهم...».

أقول: تقدّمت الإشارة إلى المراد من لفظ (الاقتضاء) عند الأصوليين في أمثال هذه المباحث في أوائل مبحث الضدّ، حيث ذكرنا أنّ للاقتضاء في اللغة معان كثيرة، منها: الطلب، والدلالة، والاستلزام، تقول: اقتضى منه حقّه: طلبه منه، ويقتضي الأمر الوجوب: يدلّ عليه، واقتضى الحال كذا: استلزمه^(٢).
وفي الاصطلاح _ عند الأصوليين _ يستعمل الاقتضاء بمعنى الدلالة

(١) انظر: فوائد الأصول ١، ٢: ٤٥٥.

(٢) راجع: المصباح المنير، ومجمع البحرين، ومحيط المحيط، والمعجم الوسيط: قضى.

والاستلزام العقلي، فهم يقولون: هل الأمر يقتضي الوجوب؟ ومرادهم: أن الأمر هل يدل على الوجوب ويستلزمه عقلاً أو لا؟

وكذلك المراد من قولهم: هل النهي عن العبادة يقتضي فسادها؟ أي: أن النهي عن الصلاة في حالة خاصة مثل الصلاة في الحمام، هل يدل على فسادها ويستلزم ذلك عقلاً أم لا؟ وعليه: فيكون المراد من الدلالة خصوص الدلالة العقلية؛ إذ البحث - في الحقيقة - يرجع إلى ثبوت الملازمة العقلية بين النهي عن الشيء وفساده. وبعبارة ثانية: هل العقل يحكم بوجود الملازمة بين النهي عن الشيء وفساده أم لا؟

قوله رحمته: «لا سيما أن البحث يشمل كل نهى...».

أقول: يفرق الأصوليون^(١) بين مسألة اقتضاء النهي للفساد ومسألة اجتماع الأمر والنهي، - التي مرّ البحث فيها - من هذه الناحية، أي من ناحية شمولية البحث في مسألة الاقتضاء لكل نهى وإن لم يكن مستفاداً من دليل لفظي، فإن دوران الفساد وعدمه على الاقتضاء - في هذه المسألة - يدور مدار وجود النهي واقعاً وعدمه، أي سواء كان النهي مدلولاً عليه بلفظ أم عقل أم إجماع، وسواء كان المكلف عالماً بالنهي أم جاهلاً به، فهذا هو الذي يقتضيه عنوان المسألة.

وهذا بخلافه في مسألة اجتماع الأمر والنهي حيث يدور الفساد فيها - على القول بالامتناع - مدار العلم بالنهي لا مدار النهي بوجوده الواقعي النفس أمري.. ومن هنا تعرف بنائهم على صحة عبادة الجاهل القاصر أو الناسي إذا أتى بها في مكان مغضوب.

٢ - النهي

تقدم في الجزء الأول عن المصنف رحمته الله - في مبحث النواهي - أن مادة النهي ظاهرة في التحريم، ولكن لا لأنها موضوعة لمفهوم الحرمة، بل هذا الظهور إنما هو بحكم العقل، بمعنى أن هذه المادة إذا صدرت ممن تجب إطااعته ويجب الانزجار بزجره والانتهاه عما نهى عنه ولم ينصب قرينة على جواز الفعل كان مقتضى وجوب طاعة هذا المولى وحرمة عصيانه عقلاً - قضاءً لحق العبودية والمولوية - هو عدم جواز الإتيان بالفعل الذي نهى عنه إلّا مع الترخيص من قبله.

هكذا نستفيد من هذه المادة - النهي - من جهة حكم العقل فيما لو وردت ممن تجب إطااعته، وأما نفس كلمة «النهي» الواردة في عنوان المسألة فليس فيها ما يقتضي ظهورها في الحرمة عقلاً حتى يقال: إنها ظاهرة في الحرمة.. ومن هنا قد يتوسع في المراد منها ويقال: هل النهي المأخوذ في عنوان المسألة يشمل النهي التنزيهي - أي الكراهة - أيضاً أم أنه يختص بالنهي التحريمي؟

أجاب الشيخ الأعظم في التقريرات: «ظاهر النهي المأخوذ في العنوان هو النهي التحريمي وإن كان مناط البحث في التنزيهي موجوداً، وذلك لا يوجب تعميم العنوان»^(١). انتهى

هذا، ولكن المحقق الخراساني رحمته الله ردّ هذه الدعوى من الشيخ الأعظم رحمته الله قائلاً: «ظاهر النهي وإن كان هو النهي التحريمي، إلّا أن ملاك البحث بعم التنزيهي، ومعه لا موجب لتخصيص العنوان».

وأضاف أيضاً: «كما لا وجه لتخصيصه بالنفسي [أي: النهي النفسي]، فيعم الغيري إذا كان أصلياً»^(٢). انتهى

(١) مطارح الأنظار ١: ٧٢٨.

(٢) كفاية الأصول: ١٨١.

وحاصل ما أفاده المحقق الخراساني رحمته: أن لفظ النهي وإن كان ظاهراً في خصوص التحريمي إلا أن ملاك البحث وروحه يعمان الكراهتي - أي التزيهي - أيضاً، فإن التحريم إنما يلزم الفساد في العبادة ليس إلا باعتبار أنه يدل على المبعوضة التي لا يمكن معها قصد التقرب، ومن الواضح أن النهي الكراهتي يدل على المبعوضة - أيضاً - غاية بدرجة مخففة فيلزم أن يكون موجباً لامتناع تحقق التقرب، وبالتالي يكون موجباً للفساد. فإذن، ملاك البحث في باب العبادات لا يختص بالنهي التحريمي بل يعم الكراهتي أيضاً، ومعه لا وجه لتخصيص النهي في العنوان بخصوص التحريم. وكذلك لا وجه لتخصيص البحث بالنهي النفسي بل هو يشمل النهي الغيري أيضاً^(١).

والوجه في ذلك: أن النهي الغيري تارة يكون أصلياً، وأخرى يكون تبعياً. فإن كان أصلياً فيلزم أن يكون المولى قد أراده بإرادة مستقلة، ولازم إرادته المستقلة أن يكون قد التفت إليه بشكل مستقل، ولازم الالتفات المستقل إليه إنشاؤه باللفظ وإيجاده به، فيكون النهي نهياً لفظياً، ويدخل آنذاك في عنوان البحث. وأما إذا كان تبعياً فهو لأجل أن إرادته تبعية لا يكون المولى ملتفتاً إليه بشكل مستقل، وبالتالي لا يجعله في قالب اللفظ، ومن ثم لا يكون مشمولاً لعنوان البحث^(٢).

وهذا الذي أفاده المحقق الخراساني رحمته من شمولية عنوان البحث للنهي التحريمي والتزيهي والنفي والغيري هو الذي ارتضاه الشيخ المصنف رحمته أيضاً، إلا أن للشيخ النائيني رحمته رأياً آخر في المقام - تعرض إلى ذكره الشيخ المصنف رحمته - يناهض الدعوى المتقدمة.

(١) مثال النهي النفسي: كما إذا نهى عن الصلاة في أيام الحيض، فيقع الكلام في مفسدته لها، والنهي الغيري كما لو نهى عن الصلاة غيباً لأجل الإزالة، فيقع الكلام في مفسدتها أيضاً.

(٢) انظر: كفاية الأصول في أسلوبها الثاني - للأبرواني - ٣: ٨٧ و ٨٨.

ما أفاده الشيخ النائي والجواب عليه:

جزم الشيخ النائي رحمته بأن المراد من النهي في المقام هو خصوص النهي التحريمي النفسي، وأما النهي التنزيهي أو الغيري فلا يدل أن على فساد العبادة قطعاً، وأفاد في هذا الجانب ما حاصله:

أن النواهي التنزيهية تلازم الترخيص في الفعل فلا يمنع عن قصد ما فيه - أي الفعل - من المصلحة والمحبوبة، لفرض كون النهي عنه لا لمفسدة فيه وأنه باقٍ على ما هو عليه من الرجحان الذاتي فلذا صح أن يقع عبادة.

وأما النهي الغيري فإنه لا يمكن استكشاف عدم الملاك من خلاله فلا يدل على فساد العبادة المنهي عنها بمثله، بل تقع العبادة صحيحة بواسطة الملاك ^(١).

وهذا الذي أفاده الشيخ النائي رحمته وافقه عليه السيد الخوئي، ولكن على تفصيل فيه، حيث قال رحمته: «إن النهي التنزيهي إذا كان متعلقاً بالعبادة الفعلية كالصلاة في الحمام مثلاً يدل على صحتها دون فسادها نظراً إلى أن مدلوله الالتزامي هو ترخيص المكلف في الإتيان بمتعلقه ومعنى ذلك جواز الامتثال به وعدم تقييد الواجب بغيره، ولا نعني بالصحة إلا ذلك، وهذا بخلاف ما إذا كان متعلقاً بذات العبادة، فإنه يدل على كراهيتها ومبغوضيتها، ومن المعلوم أنه لا يمكن التقرب بالمبغوض وإن كانت مبغوضيته ناقصة. فالنتيجة في نهاية الشوط هي أن النهي التنزيهي على التفسير الأول خارج عن محل النزاع، وعلى التفسير الثاني داخل فيه.

وأما الثاني وهو النهي الغيري كالنهي عن الصلاة التي تتوقف على تركها إزالة النجاسة عن المسجد بناءً على ثبوت الملازمة بين الأمر بشيء والنهي عن ضده فهو خارج عن مورد الكلام، ولا يدل على الفساد بوجه،

والسبب في ذلك ما عرفت بشكل موسّع في مبحث الضد من أن هذا النهي على تقدير القول به لا يكشف عن كون متعلّقه مبعوضاً كي لا يمكن التقرّب به؛ فإن غاية ما يترتب على هذا النهي إنما هو منعه عن تعلّق الأمر بمتعلّقه فعلاً، ومن الطبيعي أن صحّة العبادة لا تتوقف على وجود الأمر بها بل يكفي في صحّتها وجود الملاك والمحبوبة^(١). انتهى

وكيفما كان، فقد أجاب الشيخ المصنّف رحمه الله على هذه الدعوى بما حاصله: أن محط البحث أعمّ من النهي التحريمي والتنزيهي والنفسي والغيري؛ وذلك أن الاعتقاد بكون التنزيهي خارج عن محلّ البحث لكون الترخيص دليلاً على الجواز، أو أن النهي الغيري لا يستكشف منه عدم الملاك فلا موجب للفساد، فذلك إنما هو رأي القائل به، ولكن يمكن أن يعتقد غيره أن النهي التنزيهي والغيري أيضاً مانعان من التقرّب، كما تقدّم بيانه عن المحقّق صاحب الكفاية رحمه الله، فيدخلان في محلّ النزاع.

وعليه: فتعميم كلمة «النهي» في العنوان هو المناسب في المقام.

٢ - الفساد:

المراد من الفساد هو ما يقابل الصحّة، تقابل العدم والملكة كما هو مذهب أكثر المحقّقين في المسألة.

جاء عن المجدّد الشيرازي رحمه الله في تقريراته: «إنّ الفساد والصحّة ليسا من مقولة الإيجاب والسلب، بل الفساد وعدم الصحّة فيما من شأنه الاتصاف بها. بأن يوجد في نوعه ما يتصف بهما، فيكون الفساد من مقولة العدم والملكة بالنسبة إلى الصحّة، فالأمر الغير القابلة للاتصاف بالصحّة لا

تتصف بالفساد»^(١). انتهى

وعن المحقق العراقي رحمته: «فالصحة على ما شرحناه في مبحث الصحيح والأعم عبارة عن تمامية الشيء بلحاظ الجهة المرغوبة منه ويقابلها الفساد تقابل العدم والملكة»^(٢). انتهى

وأما الوجه في كون التقابل بين الفساد والصحة هو تقابل الملكة والعدم دون تقابل التناقض أو تقابل الضدين، يقول المحقق النائيني رحمته: «وحيث كانت الصحة والفساد من المحمولات المترتبة على الماهية بعد وجودها»^(٣)، فلا محالة لا يكون التقابل بينهما تقابل السلب والإيجاب، وحيث لم يكن الفساد أمراً وجودياً فلا محالة يكون التقابل بينهما تقابل التضاد، وانحصر أن يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة»^(٤). انتهى

ما المراد من الصحة؟

قال في الكفاية: «الظاهر أنَّ الصحة عند الكل بمعنى واحد، وهو التمامية، وتفسيرها بإسقاط القضاء _ كما عن الفقهاء _، أو بموافقة الشريعة _ كما عن المتكلمين _ أو غير ذلك، إنما هو بالمهم من لوازمها؛ لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الأنظار، وهذا لا يوجب تعدد المعنى»^(٥). انتهى

(١) تقريرات آية الله المجدد الشيرازي - للروزدري - ٣: ٧١.

(٢) نهاية الأفكار ٤: ٩٧.

(٣) اتصاف الشيء بالصحة والفساد إنما يكون بعد وجوده، وأما قبل وجوده فلا مورد للاتصاف المذكور.

(٤) فوائد الأصول ١، ٢: ٤٥٧.

(٥) كفاية الأصول: ٢٤.

وهذا الذي أفاده المحقق الخراساني في الكفاية من معنى الصحة في المقام، هو الذي ارتضاه الشيخ المصنف رحمته في تفسير الصحة في الموردين معاً: العبادة والمعاملة. فالصحة هي عبارة عن تمامية الأجزاء والشرائط، فحينما يقال: هذا العمل صحيح - سواء كان عبادة أو معاملة - فالمقصود أنه واجد لجميع أجزائه وشرائطه، والمعنى المذكور هو المشهور، بل الظاهر من الكل في بيان المراد من الصحة كما تقدم عن صاحب الكفاية رحمته.

فإن قلت: قد ورد في تفسير الصحة عند الفقهاء بسقوط الإعادة والقضاء، فحينما يقال: هذه الصلاة صحيحة، فالمقصود لا تجب إعادتها ولا قضاؤها. وأيضاً قال المتكلمون أن الصحة تعني موافقة الأمر والشريعة، فإذا كانت الصلاة المأني بها موافقة للأمر الشرعي كانت صحيحة، بقطع النظر عن إسقاطها للإعادة والقضاء وعدمه، فالمهم هو الموافقة للأمر بلا نظر إلى سقوط الإعادة والقضاء^(١).

قلت: قد مرّت الإجابة على هذه التفسيرات فيما تقدم من كلام الشيخ صاحب الكفاية رحمته، فإن هذه التفسيرات هي تفسير بلازم المعنى، وليس هو المعنى نفسه، فإن الصحة بمعنى تمامية الأجزاء والشرائط تشمل على لازمين: سقوط الإعادة والقضاء وموافقة الأمر^(٢)، فإن العمل إذا كان تاماً فلازم ذلك عدم وجوب إعادته وقضاؤه، وتحقق موافقة الأمر، ولكن لما كان اللازم المهم في نظر الفقهاء، هو الإعادة والقضاء عبّروا في تفسير الصحة بما هو اللازم المهم في نظرهم، ولما كان اللازم المهم في نظر المتكلمين هو موافقة الأمر عبّروا في تفسير الصحة بما هو

(١) راجع جملة هذه الأقوال في: زبدة الأصول - للشيخ البهائي رحمته - ٤٥.

(٢) هذا بالنسبة لما يتعلق بالعبادة، وأما المعاملة فلازم تمامية الأجزاء والشرائط بالنسبة لها هو تحقق الأثر المترتب عليها من النقل والانتقال في مثل عقد البيع والإجارة، وتحقق العلقة الزوجية في مثل عقد النكاح، فلاحظ ذلك.

اللازم المهم في نظرهم، ولكن هذا الاختلاف في اللوازم المهمة بحسب أنظارهم لا يعني أن معنى الصحة متعدّد، بل هو واحد ولكن لوازمه متعدّدة.

قوله رحمه الله: «مطابقتها لما هو المأمور به من جهة تمام أجزائها».

أقول: هذا الذي أفاده رحمه الله هنا - كما أشار إلى ذلك في الهامش - إنما هو بناءً على رأي من يعتبر الأمر في عبادة العباد، كالذي ذهب إليه الشيخ صاحب الجواهر رحمه الله ^(١)، وإلا فقد تقدّم في مبحث سابق ^(٢)، أنه لا يُشترط في عبادة العباد تعلّق الأمر بها من قبل المولى بل يكفي في صيرورة شيء عبادة كون الشيء صالحاً لذلك مع الإتيان به بداعي التقرب، وهو ما ذهب إليه جملة من المحقّقين في المقام ^(٣).. فراجع ثمة.

ومن هنا يكون معنى صحة العبادة ما هو أعمّ من مطابقتها لما هو مأمور به، ومن مطابقتها لما هو راجح ذاتاً أو صالح للتقرب به وإن لم يكن هناك أمر، فلاحظ.

٤ - متعلّق النهي:

قد يُتصور من بعض العناوين التي غنّون بها البحث المذكور، كقولهم: أن النهي عن الشيء هل يقتضي الفساد أم لا ^(٤)؟ أن البحث يعمّ كلّ شيء، باعتبار أن لفظ «الشيء» عام، إلّا أن ذلك غير صحيح، بل الملاحظ أن البحث لمّا كان عن اقتضاء النهي للفساد فلا محالة يختصّ بما إذا كان الشيء قابلاً للاتصاف بالصحة والفساد، كالشيء المركّب الذي له أثر في الخارج دون البسيط.

(١) انظر: جواهر الكلام ٢: ٨٨، ٩: ١٥٥ - ١٥٦.

(٢) مبحث المقدّمة العبادية، راجع: الظفر الجزء الثالث.

(٣) انظر: فوائد الأصول ١، ٢: ٣١٥، نهاية الأصول: ١١٠، معتمد الأصول: ١١٠، محاضرات في أصول

الفقه ٢: ٤٠٩.

(٤) كما في: مطارح الأنظار ١: ٧٢٥، وكفاية الأصول: ١٨٠، وغيرهما.

والوجه في ذلك واضح؛ فإنّ الشيء إذا كان مركّباً وكان ذا أثر فبطبيعة الحال إذا وجد في الخارج جامعاً لجميع الأجزاء والشرائط اتّصف بالصّحة باعتبار ترتّب أثره - المترقب منه -، وإذا وجد فاقداً لبعض الأجزاء أو الشرائط اتّصف بالفساد باعتبار عدم ترتّب أثره على الفاقد. وأمّا إذا كان بسيطاً فهو لا يخلو إمّا أن يكون موجوداً في الخارج أو معدوماً، ولا ثالث في البين، ومعه كيف يعقل انتصافه بالفساد مرةً وبالصّحة أخرى؟!^(١)

ثمّ أنّ الأثر المقصود ترتّبه هنا - في محلّ النزاع - وعدمه، إنّما هو الأثر الشرعي، وأمّا ما ليس له أثر شرعي كالأكل والشرب - مثلاً - فلا معنى لانتصافه بالصّحة والفساد؛ إذ الصّحة - كما تقدّم - هي عبارة عن ترتّب الأثر على الشيء، والفساد عبارة عن عدم ترتّبه، فإذا لم يكن للشيء أثر شرعي فلا يدخل في محلّ النزاع.

وكذلك لا يدخل في محلّ النزاع فيما ليس له جهة صحّة كشرّب الخمر مثلاً، فإنّه لا يتصف بالصّحة شرعاً، لعدم تعلّق غرض من الشارع بشرب المكلف له، ومعه لا معنى لأن يقال: إنّ النهي عن شرب الخمر هل يقتضي الفساد أو لا. وبالجملّة: إنّ الذي يدخل في محلّ النزاع إنّما هو خصوص المورد القابل للانتصاف بالصّحة والفساد، بمعنى ما يمكن أن يكون له وجودان، أحدهما يترتّب عليه الأثر والآخر لا يترتّب عليه الأثر.

قال المحقّق القمي رحمه الله: «إنّ محلّ النزاع إنّما هو فيما إذا ورد النهي مع وجود ما يقضي بالصّحة شرعاً، فلا نزاع فيما ليس فيه جهة صحّة - كالزنا والقمار ونحوها - لكونه فاسداً بالأصل»^(٢). انتهى

(١) انظر: فوائد الأصول ١، ٢: ٤٥٧، ومحاضرات في أصول الفقه ٥: ٨

(٢) قوانين الأصول ١: ١٥٥.

هل يشمل النزاع المعاملة أيضاً؟

قد تقدّم أنّ الشيء الذي يمكن أن يكون مورداً للنزاع في المقام هو ما يصحّ اتّصافه بالصحة والفساد، فنسأل الآن: هل المعاملات هي ممّا يتّصف بالصحة والفساد أو لا؟

أقول: يوجد تفصيل في المقام ذكره الشيخ الأعظم رحمته الله في التقريرات يمكننا من خلاله ملاحظة وجه التقييد الوارد في كلام الشيخ المصنّف رحمته الله حين قال: «إنّ متعلّق النهي بعمّ العبادة والمعاملة اللتين يصحّ وصفهما بالفساد»؛ حيث قيّد العبادة والمعاملة - الداخلتين في محلّ النزاع - بخصوص ما يصحّ وصفهما بالفساد.

قال الشيخ الأعظم رحمته الله في التقريرات، ما حاصله:

إنّ المعاملات هي على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما يتّصف بالصحة والفساد كالعقود والإيقاعات.

القسم الثاني: ما لا يتّصف بالصحة والفساد ولكن يترتب عليه أثر شرعي كالغصب والإتلاف، فإنّ الإتلاف - مثلاً - موجب للضمان، وهو غير مقيد بشيء، فسواء كان التلف حصل باختيار المتلف أم من دون اختياره، وسواء كان صغيراً أو كبيراً، وسواء كان ملتفتاً أو غير ملتفت كالنائم - مثلاً - فإنّه يوجب الضمان، فالإتلاف علّة تامّة لترتب الضمان، وليس هو ممّا يترتب عليه الضمان تارة، ولا يترتب أخرى، كما أنّه ليس له صحة مرّة وفساد أخرى.

ولعلّ الوجه في عدم اتّصاف هذا القسم - الثاني - بالصحة والفساد مع كونه ممّا يترتب الأثر الشرعي عليه: هو عدم تركّبه من أجزاء وشرائط كي يكون قابلاً لظرو النقص والتمام عليه بخلاف مثل العقود والإيقاعات فإنّها مركّبة من أمور

خاصة يمكن القول عند تماميتها أو عدمه أنها صحيحة أو فاسدة^(١).
القسم الثالث: ما لا يتصف بالصحة والفساد، وهو في نفس الوقت لا يترتب عليه أثر شرعي كشرب الماء^(٢).

والوجه في عدم اتصاف هذا القسم - الثالث - بالصحة والفساد واضح؛ إذ هو إضافة إلى عدم ترتب أثر شرعي عليه عدم تركه.

فإذا عرفت هذه الأقسام الثلاثة علمت أن الذي يدخل في محل النزاع من المعاملات هو خصوص القسم الأول، أي خصوص المعاملة التي تتصف بالصحة والفساد كالعقود والإيقاعات دون القسمين الآخرين، وهذا هو الذي عنه الشيخ المصنف رحمه الله في تقييده المتقدم.

قوله رحمه الله: «فلا اختصاص للمسألة بالعبادة، كما ربما ينسب إلى بعضهم». أقول: لم نعثر - بحسب تتبعنا القاصر - على من خص المسألة المذكورة بالعبادات دون المعاملات.

نعم، ذكر الشيخ الأعظم رحمه الله في التقريرات في أوائل بحث اقتضاء النهي للفساد، ما نصه: «الثاني: ظاهر النهي المأخوذ في العنوان النهي التحريمي وإن كان مناط البحث في التنزيهي موجوداً، وذلك لا يوجب تعميم العنوان»^(٣). انتهى

وحاصل ما أفاده رحمه الله: أن النهي التنزيهي - الكراهتي - في المعاملات ليس منافع للصحة؛ إذ ما أكثر المعاملات المكروهة، ومعه لا موجب لتعميم النهي في عنوان المسألة إلى التحريمي والتنزيهي بل تخصيصه بالتحريمي فقط، وإن كان

(١) انظر: غاية الأصول ٢: ١٣٧.

(٢) انظر: مطارح الأنظار - تقريرات الشيخ الأعظم للكلانري - ١: ٧٣٠ و ٧٣١.

(٣) مطارح الأنظار ١: ٧٢٨.

مناطق البحث يشمل التنزيهي أيضاً في خصوص العبادات.
وقد أجاب الشيخ الآخوند رحمته الله على هذه الدعوى بما حاصله:
إن الأمر وإن كان كما ذكره رحمته الله، إلّا أنه لا يستوجب تخصيص النهي بالتحريمي، بل يبقى على إطلاقه - أي: شاملاً للتحريمي والتنزيهي معاً -، غايته بعمّ البحث في العبادات بكلا قسميه، وفي المعاملات يختص بالتحريمي، وهذا المعنى نظير ما لو علمنا بأن زيداً يشرب نوعين من الدواء، وعمراً يشرب نوعاً واحداً، صحّ لنا الحكم في جملة واحدة بأن زيداً وعمراً يشربان الدواء، أو السؤال عن أنهما هل يشربان الدواء أو لا؟^(١)

رجوع النزاع إلى الملازمة العقلية بين النهي عن الشيء وفساده،

أقول: بلحاظ ما تقدّم من بيان للمفردات الواردة في عنوان المسألة يتّضح المقصود من النزاع في المقام؛ إذ الملاحظ أنّه يرجع إلى النزاع في الملازمة العقلية بين النهي عن الشيء وفساده، فالقائل بالافتضاء إنّما يريد بذلك أن النهي يستلزم عقلاً فساد متعلّقه، وهو قد يقول مع ذلك بأن اللفظ الدالّ على النهي دالّ على فساد المنهي عنه بالدلالة الالتزامية، فانظر إلى ما جاء في الفصول، حيث قال رحمته الله: «الحقّ أن النهي في العبادات يقتضي الفساد عقلاً، ويلزمه وضعاً وعرفاً... وأمّا في المعاملات فلا يقتضيه عقلاً ولا وضعاً مطلقاً»^(٢). انتهى

هذا، وقد تقدّم - في بيان سابق - أن على القائل بدعوى الملازمة اللفظية أو عدمها أن يبحث في مرحلة سابقة عن وجود ملازمة عقلية بين النهي عن شيء وفساده، ممّا يعني - بالنتيجة - عود النزاع إلى الافتضاء العقلي.. ومن هنا يكون من الوجيه إدراج هذه المسألة في مبحث الملازمات العقلية دون مباحث الألفاظ،

(١) انظر: كفاية الأصول: ١٨١.

(٢) الفصول الغروية - للشيخ محمد حسين الحائري - ١٤٠.

كما صنع الشيخ المصنف رحمه الله.

والله اعلم

المبحث الأول النهي عن العبادة

قوله ﷺ: المقصود من العبادة التي هي محلّ النزاع في المقام العبادة بالمعنى الأخص... إلخ.

أقول: يشتمل المبحث المذكور على جملة من المطالب نستعرضها في نقاط:

النقطة الأولى: المقصود من العبادة محلّ النزاع:

العبادة في اللغة يراد بها الطاعة، وأصلها من العبودية التي تعني التذلل والخضوع.

يقال: طريق معبد، أي مذكّل^(١).

وجاء في مجمع البحرين: «العبادة: هي ضرب من الشكر وغاية فيه وكيفية، وهي أقصى غاية الخضوع والتذلل»^(٢). انتهى

وهي بهذا المعنى لا تُحسن إلّا لله تعالى، لأنّه سبحانه المولى المنعم بأعظم النعم فهو حقيق بغاية الشكر.

وأما في الاصطلاح فهي تطلق على معنيين:

الأول: ما أمر به بنحو لا يسقط أمره إلّا إذا جيء به بعنوان قُرْبِي، وتسمّى:

العبادة بالمعنى الأخص^(٣).

(١) انظر: مختار الصحاح: ٢١٦، ولسان العرب ٣: ٢١٧، وتاج العروس ٥: ٨٣ مادة: «عبد».

(٢) مجمع البحرين ٣: ١٠٦.

(٣) انظر: حقائق الأصول ١: ٤٢٤.

أو قل: هي خصوص الوظيفة التي شرعها الله تعالى لأجل التقرب بها إليه^(١).
 الثاني: مطلق ما أمر به بنحو يمكن إتيانه بنحو قربي، كما في الأمر بتطهير
 الثوب للصلاة، فإنه يمكن الإتيان به بنحو قربي وذلك بأن ينوي المكلف تطهير
 ثوبه للصلاة قربة إلى الله تعالى، وتسمى مثل هذه العبادة بـ العبادة بالمعنى
 الأعم^(٢).

وتختص العبادة بالمعنى الأول بالعباديات كالصلاة والصوم والزكاة
 والخمس ونحوها من الأمور التي يشترط فيها قصد القربة، المقابلة للتوصليلات،
 التي لا يشترط فيها القصد المذكور.

وتشمل الثانية - أي: العبادة بالمعنى الأعم - العباديات والتوصليلات معاً.
 والمراد من العبادة التي وقع البحث عن اقتضاء النهي فسادها هي العبادة
 بالمعنى الأول، أي العبادة بالمعنى الأخص، وأما العبادة بالمعنى الأعم كغسل
 الثوب وأمثاله من مقدّمات الصلاة، فهي تدخل في محل النزاع من جهة وقوعها
 عبادة موجهة للتقرب بها؛ فإنه على القول بدلالة النهي على الفساد لا تقع عبادة
 صحيحة مع النهي عنها، وأما من جهة آثارها الوضعية المترتبة عليها كطهارة
 الثوب المترتبة على غسله بالماء، فلا يدلّ النهي على فسادها قطعاً؛ فإنّ غسل
 الثوب النجس لأن يصلي فيه بالماء المغصوب منهى عنه، إلّا أنّ النهي المذكور
 لا يدلّ على فساد الغسل قطعاً^(٣).

شبهة وجوابها

وهنا قد يُسأل ويقال: إنه كيف يُعقل النهي عن العبادة، فإنّ فرض العبادة

(١) أجود التقريرات ١: ٣٧٨.

(٢) حقائق الأصول ١: ٤٢٤.

(٣) الظفر: أجود التقريرات ١: ٣٧٨، ومنتهى الأصول ١: ٤١١.

يلازم فرض المقرّبة، كما أنّ فرض النهي يلازم المبعّدية، وبالتالي يمتنع أن يكون شيء واحد مقرّباً ومبعّداً؟

والجواب: أنّ المراد من العبادة في عنوان المسألة ليس ما كانت متعلّقة للأمر بالفعل، بحيث يكون مأموراً بها فعلاً ثمّ يأتي النهي عنها، فإن استحالة اجتماعها مع الحرمة كذلك من الأمور البديهية، إذ معنى حرمتها فعلاً هو كونها مبعوضة للمولى فلا يمكن التقرب بها، ومعنى كونها عبادة فعلاً هو كونها محبوبة له ويمكن التقرب بها، ومن المعلوم استحالة اجتماعهما كذلك في شيء واحد، بل المراد منها العبادة الشّانية، أي التي من شأنها أن تكون عبادة فيما لو تعلّق الأمر بها، كما هو الحال - مثلاً - في صوم العيدين، فلو فرض أنّ الله سبحانه كان يأمر به فيأمر به كما يأمر بصوم شهر رمضان، أي يأمر به أمراً عبادياً وإن كان بالفعل هو لم يأمر به. وهذا المعنى يمكن أن نتصوره - أيضاً - حتّى لو فرض أنّ المولى قد أمر بالطبيعة^(١)، إلّا أنّها لا تكون شاملة لما هو متعلّق بالنهي، كما هو الحال في صلاة الحائض - مثلاً -، فإن الصلاة - بما هي طبيعة - مأمور بها، ولكن بخصوص الحائض فهي منهي عنها.

وبعبارة ثانية: أنّ المراد من العبادة - في عنوان المسألة - كلّ عمل لو أمر به لكان عبادياً، فمثل هذا العمل لو وقع في حيز النهي صار مورداً للكلام والنزاع وأنّ هذا النهي هل يستلزم فسادَهُ أو لا. لا أنّ المراد بالعبادة هنا العبادة الفعلية، وأنّ الأمر موجود حال وجود النهي، فإنّ هذا يستحيل اجتماعه - أي الأمر والنهي - في شيء واحد كما هو

(١) وهذا التحقيق للفروض الداخلة في محلّ النزاع يمكن ملاحظته في كلمات المصنّف إذ أشار رحمته إلى هذا المورد الثاني - الأمر بالطبيعة - بقوله: «... وإن لم تكن شاملة - بما هي مأمور بها - لما هو متعلّق بالنهي»، كما أشار إلى المورد الأوّل - العبادة الشّانية - بقوله: «أو ما كانت من شأنها أن يتقرب بها... إلخ»، فلاحظ ذلك.

واضح (١).

فإن قلت: لم لا تمسك هنا بفكرة تعدد العنوان التي صرنا إليها في مسألة اجتماع الأمر والنهي المتقدمة، فنقول بصحة تعلق النهي بالعبادة الفعلية في المقام؟ قلنا: هذه الفكرة لا مجال لها هنا، وذلك لعدم تعدد العنوان في المقام كما هو الحال في مسألة اجتماع الأمر والنهي، فإنه في تلك المسألة يوجد عندنا عنوانان، الصلاة والغضب مثلاً، وقد تعلق الأمر بأحدهما والنهي بالآخر، وأما في مسألتنا هذه فلا يوجد عندنا سوى عنوان واحد وهو الصلاة - كما في صلاة الحائض -، أو الصوم - كما في صوم العيدين -، ومع فرض تعلق الأمر به فعلاً كيف يعقل تعلق النهي به أيضاً؟!

النقطة الثانية: أنحاء النهي عن العبادة:

إن النهي المتعلق بالعبادة يتصور على أنحاء:

- ١ - النهي المتعلق بأصل العبادة كالنهي المتعلق بصلاة الحائض وصوم يومي العيدين وهكذا.
- ٢ - النهي المتعلق بجزء منها، كالنهي عن القراءة في الصلاة بسور العزائم، فإن القراءة جزء من الصلاة، والنهي المتعلق عن القراءة بذلك نهى عن جزء العبادة.
- ٣ - النهي المتعلق بشرط منها كالنهي عن التستر في الصلاة باللباس المغصوب، فإن التستر شرط في الصلاة.
- ٤ - النهي المتعلق بالوصف الملازم للعبادة أو لجزئها، كالنهي عن الجهر بالقراءة في موضع الإخفات، فإن القراءة لا توجد إلّا جهرًا أو إخفاتًا، فلا تنفك عن أحدهما، فتحدد

(١) وللتمسعة راجع: فوائد الأصول ١، ٢: ٤٦٣، ٤٦٤، ومحاضرات في أصول الفقه ٥: ٧.

القراءة وجوداً مع أحدهما، ولذا يعبر عن الجهر والإخفات بالوصف اللازم^(١).

النقطة الثالثة: هل يقتضي النهي عن العبادة الفساد أم لا؟

والكلام في هذه النقطة يكون في ثلاثة موارد:

الأول: مورد النهي النفسي.

الثاني: مورد النهي الغيري المقدمي.

الثالث: مورد النهي التنزيهي.

أما المورد الأول (فيما إذا كان النهي نفسياً)، فقد اختلفت كلمات الأصوليين على أقوال ثلاثة، هي: الفساد، والصحة، والتوقف^(٢).

وأما المعروف بين الأصوليين فهو فساد العبادة المنهي عنها بالنهي التحريمي النفسي^(٣).

وقد استدل لهذا القول بوجوه، منها ما ذكره الشيخ المصنف رحمته الله وجماعة، وحاصله: أن العبادة كصلاة الحائض مثلاً وصوم العيدين وما شاكلهما إذا كانت محرمة ومبغوضة للمولى لم يمكن التقرب بها لاستحالة التقرب بما هو مبغوض له فعلاً، كيف فإنه مبعد، والمبعد لا يعقل أن يكون مقرباً، ومعه لا تنطبق الطبيعة

(١) راجع: كفاية الأصول: ١٨٤، محاضرات في أصول الفقه ٥: ١٤.

أقول: تنبغي الملاحظة هنا بأن كلّي الجهر أو كلّي الإخفات لا يعدّ وصفاً لازماً للقراءة الصلّاتية بل مفارقاً؛ إذ يمكن أن يتحقق الجهر أو الإخفات من دون القراءة الصلّاتية، ولكن كلامنا هنا هو ليس في أصل الجهر، بل في الجهر بالقراءة، ومن الواضح أن ذلك لا ينفك عن القراءة.

(٢) راجع: مطارح الأنظار ١: ٧٦٣، مناهج الوصول ٢: ١٦٨.

(٣) راجع: دروس في علم الأصول ٢: ٢٥٠.

المأمور بها عليه لا محالة، وهذا معنى فساد^(١).

ولا فرق في ذلك بين أن يكون النهي عن أصل العبادة كما في صلاة الحائض، أو جزئها كالنهي عن القراءة في الصلاة بسور العزائم، أو شرطها كالنهي عن التستر في الصلاة باللباس المعصوب، أو وصفها كالنهي عن الجهر بالقراءة في موضع الإخفات، فإنه كما يستحيل التقرب بنفس المبعّد يستحيل كذلك التقرب بما يشتمل على المبعّد، أو بما هو مقيد أو موصوف بالمبعّد.

فهذه هي نكتة الحكم بفساد العبادة فيما إذا جاء النهي عن جزئها أو شرطها أو وصفها وليس لأجل أن النهي - عن هذه الأمور - يسري إلى أصل العبادة، وأن ذلك واسطة في الثبوت، كما أفاده المحققان الخراساني والثاني (قدهما)، حيث أفادا في هذا الجانب ما حاصله:

إن النهي المتعلق بالعبادة بسبب النهي عن جزئها أو شرطها أو وصفها يكون على نحوين:

الأول: أن يكون متعلقاً بالجزء حقيقة - وهكذا بالشرط أو الوصف - وتكون نسبته إلى العبادة بالعرض والمجاز، من قبيل إسناد الجري إلى الميزاب، وهو ما يسمّى بالواسطة في العروض^(٢).

(١) راجع: نهاية الدراية ١: ٥٩٣، وفوائد الأصول ١، ٢: ٤٦٥، ومحاضرات في أصول الفقه ١٤: ٥، ودروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ٢: ٢٥٠. نعم، ناقش في ذلك المحقق العراقي، فانظر: نهاية الأفكار ١، ٢: ٤٥٣ - ٤٥٦، وانظر - أيضاً - إجابة الشيخ الثاني على هذه المناقشة في: فوائد الأصول ١، ٢: ٤٦٥.

(٢) المراد من الواسطة في العروض تلك الواسطة التي تكون نسبة الوصف إليها بنحو الحقيقة بينما نست إلى ذبها تكون بالمجاز، كقولك: راكب السفينة متحرك، فإن الحركة منسوبة إلى السفينة بنحو الحقيقة، ونسبها إلى الجالس بالمجاز، ويصطلح على السفينة بالواسطة في العروض. أي هي واسطة لانصاف ذبها بالحركة بنحو المجاز، بينما هي متصفة بها بنحو

الثاني: أن يكون النهي متعلقاً بالجزء حقيقة وواقعاً ويكون هذا النهي سبباً لانتصاف العبادة نفسها بالنهي حقيقة أيضاً، وهذا معناه أن تعلق النهي بالجزء صار واسطة في الثبوت، أي علة حقيقية لانتصاف العبادة نفسها بالنهي.

فإذا عرفت هذين النحويين، فالنهي الذي يقتضي الفساد هو ما كان على النحو الثاني دون الأول، أي ما كان من قبيل الواسطة في الثبوت لا العروض؛ لأن النهي في مثله - أي فيما إذا كان واسطة في الثبوت - يمكن أن يسري إلى أصل العبادة فيفسدها دون الأول.

قال المحقق النائيني رحمته الله: «إن النهي المتعلق بالعبادة يقتضي الفساد مطلقاً، سواء كان لذاتها أو لجزئها، أو لشرطها، أو لوصفها، إذا كانت هذه من الوسائط الثبوتية»^(١). انتهى

وقد تسأل عن كيفية استظهار أحد النحويين من لسان الأدلة؟

الجواب: إن هذا الاستظهار منوط بخصوصيات الموارد، فربّ مورد يستظهر منه النحو الأول دون الثاني وبالعكس.

هذا، وقد علق المحقق الأصفهاني رحمته الله على التفريق المذكور، أي التفريق بين اقتضاء النهي في العبادة للفساد فيما إذا كان واسطة في الثبوت دون العروض، بأنه لا وجه له.

قال رحمته الله في تعليقه على الكفاية بما حاصله: أنه لا فرق في اقتضاء النهي عن

الحقيقة، وفي مقابل هذا يوجد الواسطة في الثبوت، وهي التي تكون العلة واقعاً لانتصاف الشيء بالوصف كانتصاف الماء بالحرارة بسبب النار، فالنار هي واسطة في الثبوت، أي علة واقعاً لانتصاف الماء بالحرارة.

(١) فوائد الأصول ١، ٢: ٤٦٤.

العبادة للفساد فيما إذا كان متعلقاً بالجزء أو الشرط أو الوصف بين أن يكون الجزء أو الشرط أو الوصف واسطة في الثبوت أو واسطة في العروض، بل لا وجه للتفصيل في اقتضاء النهي للفساد بين ما كان متعلقاً بأصل العبادة وبين النهي عن جزئها أو شرطها أو وصفها، فإن الحكم فيها واحد، والبحث فيها واحد، ولا فرق بين عبادة وعبادة سواء كانت كلياً، أو جزءاً، أو شرطاً، أو وصفاً^(١).

وقريب مما أفاده المحقق الأصفهاني هنا صرح به الشيخ المصنف رحمه الله وقال: بأنه لا حاجة إلى مثل هذه التعليقات - التي ذهب إليها الأعلام -، بل لا حاجة - أيضاً - لما أفاده الشيخ صاحب الفصول رحمه الله في هذا الجانب من أن جزء العبادة وشرطها عبادة، فإذا فسد الجزء أو الشرط استلزم فساد المركب والمشروط^(٢).

فإن النوبة لا تصل إلى الاستعانة بمثل هذه التعليقات بعد استحالة التقرب بالمبعد، ولا فرق في ذلك بين أن يكون - هذا المبعد - كلياً، أو جزءاً، أو شرطاً، أو وصفاً. هذا كله في المورد الأول، أي فيما إذا كان النهي عن العبادة نفسياً.

وأما المورد الثاني (وهو فيما إذا كان النهي عن العبادة نهياً غيرياً مقدمياً، كما هو الحال في النهي عن الصلاة عند مزاحمتها للإزالة)، فقد ذهب المحقق النائي رحمه الله - وتابعه على ذلك تلميذه المحقق السيد الخوئي رحمه الله^(٣) - إلى أن النهي الغيري عن العبادة لا يوجب الفساد، واختار المحقق الثاني وجماعة - منهم الشيخ المصنف رحمه الله - أنه يوجب ذلك^(٤).

وحجة القول الأول^(٥): أن النهي التبعي - الغيري - لا يكشف عن كون متعلقه -

(١) انظر: نهاية الدراية في شرح الكفاية - للمحقق الأصفهاني - ١: ٥٠٩ و ٥٩١.

(٢) انظر: الفصول الغروية: ١٤٥.

(٣) راجع: فوائد الأصول ١، ٢: ٤٥٦، ومحاضرات في أصول الفقه ٥: ٦ و ٧.

(٤) انظر: جامع المقاصد ٥: ١٤، ونهاية الأصول: ٢٦٦.

(٥) أي حجة القائل بعدم اقتضاء النهي الغيري للفساد.

أي: المنهي عنه، وهو في المثال: الصلاة المزاحمة للإزالة _ مبعوضاً كي لا يمكن التقرب به، فإن غاية ما يترتب على هذا النهي إنما هو منعه عن تعلق الأمر بمتعلقه فعلاً، ومن الطبيعي أن صحة العبادة لا تتوقف على وجود الأمر بها، بل يكفي في صحتها وجود الملاك^(١).

وأجاب أصحاب القول الثاني: أن المدار في القرب والبعد في العبادة ليس على وجود المصلحة والمفسدة فقط؛ فإنه من الواضح أن المقصود من القرب والبعد من المولى القرب والبعد المعنويان، تشبيهاً بالقرب والبعد المكانيين، وما لم يكن الشيء مرغوباً فيه للمولى فعلاً فلا يصلح للتقرب إليه، ومجرد وجود مصلحة فيه لا يوجب مرغوبيته له مع فرض نهيه وتبعيده، والمفروض أن النهي الغيري نهى مولوي، وكونه تبعياً لا يخرج عن كونه زجراً، وتنفيراً عن الفعل، وإن كان التباعد لمفسدة في غيره، أو لفوات مصلحة الغير.

وبعبارة أخرى: أن وجود الملاك _ بناءً على أن المراد به المصلحة^(٢) _ لا يكفي في صحة العبادة؛ لأن صحة العبادة متوقفة على المقرّية إلى المولى، ومجرد المصلحة في الفعل غير كافية في المقرّية، فلا بد أن يكون الملاك هو المحبوبة حتى يتقرب به إلى المولى، والنهي الغيري وإن لم يكن ناشئاً عن المفسدة والمبعوضة، إلا أنه مانع عن التقرب بالملاك والمحبوبة؛ إذ التقرب به إنما يكون لأجل كونه مورد الاشتياق للمولى، والمولى بحبّ وجوده في الخارج، ومع فرض نهى المولى وتسببه إلى إعدام الفعل لا محالة لا يمكن التقرب بذلك الملاك^(٣).

(١) انظر: فوائد الأصول ١، ٢: ٤٥٦، ومحاضرات في أصول الفقه ٥: ٦ و ٧.

(٢) تارة يكون المقصود من الملاك هو المحبوبة الذاتية، وأخرى يكون هو المصلحة المترتبة على المتعلق، والظاهر أن مقصود المحقق النائيني بالملاك المصحح للعبادة هو المصلحة، ويدل على ذلك وجهان تعرض إليها المحقق الروحاني رحمته الله، فانظر: منتقى الأصول ٢: ٣٦٢.

(٣) وراجع تمام مناقشة المصنّف رحمته الله لهذا القول في: الظفر ٣: ٣٩٢.

وأما المورد الثالث (وهو فيما إذا كان النهي تنزيهياً - كراهتياً -)، ففيه تفصيل؛ إذ النهي الكراهتي - المتعلق بالعبادة - تارة يراد به: قلة الثواب، وأخرى يُراد به: المبعوضة المخففة - أي: المعنى المصطلح المقابل للأحكام التكليفية الأربعة الأخرى، فإن كان بالمعنى الأول فلا معنى للحكم بالفساد؛ إذ لا مبعوضة ولا قبح، وإنما هناك قلة ثواب لا أكثر، وإذا كان النهي الكراهتي بالمعنى الثاني فيلزم الحكم بالفساد لنفس التعليل السابق من استحالة التقرب بما هو مبعّد بلا فرق. وحيث أن الكراهة في باب العبادات - عادة - تكون بمعنى قلة الثواب^(١)، بل لا يمكن أن تكون بالمعنى الثاني؛ إذ المبعوضة والعبادة لا يجتمعان، فلا فساد. نعم، إذا أحرز بدليل خاص أن النهي بداعي الزجر التنزيهي - أي: النهي بالمعنى المصطلح -، ولم يُحرز من دليل خاص صحة العبادة المكروهة فلا محالة لا نقول بصحة العبادة المنهي عنها بالنهي التنزيهي.

أقسام تعلق النهي التنزيهي بالعبادة:

قال المصنّف رحمته: «كما لو كان بين المنهي عنه والمأمور به عموم وخصوص من وجه... إلخ».

أقول: أشار الشيخ المصنّف رحمته في قوله هذا إلى مسألة لها علاقة بنحو تعلق الكراهة بالعبادة، وفي هذا الجانب نقول:

إنّه قد اشتهر بين الأصوليين أن العبادات المكروهة هي على ثلاثة أقسام^(٢):
القسم الأول: وهو ما إذا كان بين متعلق النهي التنزيهي ومتعلق الأمر العموم المطلق، مع وجود بدل للمنهى عنه، كالصلاة في الأماكن المكروهة، كما في: صلّ، ولا تصلّ في

(١) كما يشير إلى ذلك الأعلام، راجع: قوانين الأصول: ١٤٣، والفصول الغروية: ١٣١، وكفاية الأصول: ١٦٤، ١٦٥.

(٢) راجع: مطارح الأنظار ١: ٦١٨، وكفاية الأصول: ١٦٢، وفوائد الأصول ١، ٢: ٤٣٤ و ٤٣٥.

الحمام.

القسم الثاني: وهو ما إذا كانت النسبة بين متعلق الأمر ومتعلق النهي التنزيهي العموم والخصوص المطلق، مع فرض عدم بدل للمنهى عنه في الخارج، كصوم يوم عاشوراء، والصلاة في الأوقات الخاصة، كوقت الطلوع والغروب.

وهذان القسمان - الأول والثاني - قد تعلق النهي التنزيهي فيهما بنفس عنوان العبادة، والكلام فيهما هو ما تقدم التفصيل فيه في المورد الثالث قبل قليل.

القسم الثالث: وهو ما إذا تعلق الأمر بعنوان، والنهي التنزيهي بعنوان آخر، وكان بين العنوانين العموم من وجه، كالأمر بالصلاة والنهي عن الكون في موضع التهمة.

وهذا القسم يدخل في مسألة اجتماع الأمر والنهي، وذلك لوجود عنوانين في المسألة، وليس عنواناً واحداً كما هو الحال في مسألتنا هذه. وقد تقدم من المصنف رحمته أنه يرى جواز اجتماع الأمر والنهي التحريمي فضلاً عن الأمر والنهي التنزيهي، وهذا بخلافه فيما لو قلنا بامتناع الاجتماع، فإنه حينئذ يدخل - هذا القسم - في مسألتنا هذه.

توضيح ذلك: أنه على فرض القول بامتناع الاجتماع لا يكون العنوان الآخر وجوداً مغايراً لوجود الصلاة حتى يمكن تعلق النهي الكراهتي به وتكون نسبته إلى الصلاة بالعرض والمجاز، بل يلزم أن يكون النهي الكراهتي متعلقاً بذات الصلاة، ويصير هذا القسم - بالتالي - من مصاديق القسم الأول وليس قسماً مستقلاً، ويحمل النهي على الإرشاد، أي الإرشاد إلى كون الصلاة في موضع التهمة يشتمل على المنقصة وقلة الثواب بسبب تشخصها بتشخص غير لائق^(١).

تنبيه:

(١) راجع: كفاية الأصول: ١٦٥، وشرحها في أسلوبها الثاني - للأيرواني - ٢: ٥٤٣.

أشار الشيخ المصنّف رحمه الله في ذيل هذا المبحث _ أي: مبحث النهي عن العبادة _ إلى تنبيه مفاده: أن محل النزاع في النهي عن العبادة إنما هو النهي المولوي لا الإرشادي، ونحن كنّا قد أشرنا إلى هذه النقطة في أوّل مسألتنا هذه، أي: مسألة دلالة النهي على الفساد، وقلنا: إنّ دلالة النهي على الفساد بناءً على القول بدلالته على ذلك إنما هي في النهي المولوي المسوق بداعي الزجر والردع عن الترك، الشامل للنفس والغيري والتنزيهي، فهو محلّ النزاع، لا النهي الإرشادي الذي هو بداعي الإرشاد إلى الفساد، فإنّه ليس من المحتمل وقوع النزاع فيه بعد أن كان النهي بداعي الإرشاد إلى الفساد، وقد بيّنا في محله كيفية استفادة النهي الإرشادي من المولوي في الأدلة، فراجع ثمة.

المبحث الثاني: النهي عن المعاملة

قوله ﷺ: إنَّ النهي في المعاملة على نحوين _ كالنهي عن العبادة _؛
فإنَّه تارة يكون النهي... إلخ.

أقول: توجد في هذا المبحث جملة من المطالب نستعرضها في نقاط:

النقطة الأولى: تحرير محل النزاع؛

إنَّ النهي المتعلق بالمعاملة يكون على نحوين، كما هو الحال في النهي عن العبادة:
الأول: أن يكون إرشادياً ومسوقاً لبيان مانعية شيء عنها، كالنهي عن بيع
الغرر أو بيع ما ليس عندك، وما شاكل ذلك. فمثل هذا النهي يرشد إلى عدم
وقوع مثل هذه المعاملة وعدم صحتها، وهذا النهي لا إشكال ولا كلام في
دلالة على الفساد.

وقريب منه فيما إذا كان مفاد النهي ترتيب آثار الصحة على مثل تلك
المعاملة، كقوله ﷺ: «إنَّ الله إذا حرَّم شيئاً حرَّم ثمنه»^(١)، وقوله ﷺ: «ثمن
العذرة سحت»^(٢)، فمثل هذا النهي لا يشك أحد _ أيضاً _ في دلالة على

(١) مستدرک الوسائل ١٣: ٧٣، الحديث ٨

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ١٧٥، الحديث ٢.

الفساد؛ لأن نفي الأثر ملازم لنفي المؤثر^(١).

الثاني: أن يكون نفساً مولوياً، بمعنى أن يكون بداعي الردع والزجر من أجل مبعوضة ما تعلق به النهي، ووجود الحزاة فيه، وهو فيه تفصيل بين أن يكون عن ذات السبب أو ذات المسبب، تأتي الإشارة إليه فيما بعد.

ومحل الكلام هو هذا النحو - الثاني - من النهي، أي فيما إذا كان النهي نفساً مولوياً؛ إذ هو محل الخلاف في دلالة النهي على الفساد وعدم دلالة عليه، بمعنى ثبوت الملازمة بين حرمة معاملة وفسادها وعدم ثبوتها، دون النحو الأول - أي فيما إذا كان النهي إرشادياً - الذي لم يختلف اثنان في دلالة على الفساد.

النقطة الثانية: أنحاء النهي المتعلق بالمعاملة:

إن النهي المتعلق بالمعاملة له أشكال ثلاثة:

- ١ - أن يتعلق بالمعاملة بما هي فعل مباشري وهو السبب كلفظي الإيجاب والقبول في البيع ونحوه.
- ٢ - أن يكون النهي متعلقاً بما هي فعل تسببي وهو المسبب كالمملوكية الحاصلة من البيع ونحوه.
- ٣ - أن يتعلق النهي بسبب خاص في تحصيل المسبب من دون تعلق النهي بالسبب ولا المسبب، فلا يكون السبب ولا المسبب منهياً عنه، بل المنهي عنه هو التوسل إلى المسبب بذلك السبب الخاص، كالنهي عن التسبب بالبيع الربوي إلى حصول الملكية، فإن نفس الإنشاء وكذلك تملك الزيادة لا محذور فيه، وإنما المحرم هو التسبب به لتملك الزيادة كما

(١) انظر: منتهى الأصول ١: ٤١٩، ومحاضرات في أصول الفقه ٥: ٣١.

قيل^(١).

ثم أن النهي المتعلق بالمعاملة بأحد الأشكال الثلاثة إما أن يكون نهياً تحريمياً نفسياً أو غيرياً أو تنزيهياً، ولا يوجد إشكال عند الأصوليين في عدم الملازمة بين النهي الغيري والتنزيهي عن المعاملة وبين فسادها، وإنما الكلام في النهي التحريمي النفسي، فالكلام فيه يقع في أمور:

أ. النهي التحريمي النفسي المتعلق بالمعاملة بما هي فعل مباشر، أي

النهي عن ذات السبب:

تقدم أن المراد من تعلق النهي بالسبب تعلقه بالإيجاد بمعناه المصدري، أي يكون متعلق النهي هو إنشاء المعاملة، فمعنى حرمة البيع هو حرمة إنشائه وإيقاعه^(٢)، وهذا هو معنى أن الحرمة قد يكون متعلقها هو السبب.

فالبيع مثلاً ينحلّ إلى سبب ومسبّب، فالسبب هو إنشاؤه بواسطة الإيجاب والقبول والمسبّب هو الأثر المترتب على إنشائه وهو التملك والتملك.

المعروف بين الأصوليين عدم اقتضاء مثل هذا النهي البطلان والفساد؛ إذ لا منافاة بين أن يكون الإنشاء والعقد مبعوضاً وبين تأثيره في المسبّب بأن يترتب عليه

(١) انظر: كفاية الأصول: ١٨٧، وفوائد الأصول ١، ٢: ٤٧١، ونهاية الأصول: ٢٨٥، ٢٨٦، ومناهج الوصول

٢: ١٦١، ١٦٢.

(٢) كما في النهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة في قوله تعالى: [إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ...] الجمعة: ٩.

مضمونه بعد تحققه وإن كان محرماً^(١).

ب - النهي المتعلق بالمعاملة بما هي فعل تسببي، أي النهي عن ذات

المسبب؛

والمقصود بالنهي عن ذات المسبب أن يكون متعلق النهي هو الاسم
المصدرى للمعاملة، أي الأثر المترتب على إيقاع المعاملة^(٢)، فالمبغوض هو نفس
الأثر، كالتملك والتملك.

وهذا النحو من النهي اختلفت كلمات الأصوليين فيه على أقوال ثلاثة:

١ - عدم الملازمة بين النهي والفساد.

وهو ما ذهب إليه المحقق البروجردي رحمته^(٣).

٢ - دال على الصحة.

ذهب إليه: المحقق الخراساني، والسيد الخميني، والشهيد الصدر (قدهم)^(٤).

٣ - دال على الفساد.

ذهب إليه المحقق النائيني رحمته^(٥).

(١) راجع: كفاية الأصول: ١٨٧، ونهاية الأصول: ٢٨٥، وفوائد الأصول ١، ٢: ٤٧١، ودروس

في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ٢: ٢٥٢.

(٢) كما في النهي عن بيع الآبق وبيع المصحف.

(٣) راجع: نهاية الأصول: ٢٨٥.

(٤) راجع: كفاية الأصول: ١٨٩، ومناهج الوصول ٢: ١٦٩، ودروس في علم الأصول (الحلقة

الثالثة) ٢: ٢٥٣.

(٥) راجع: فوائد الأصول ١، ٢: ٤٧١، ٤٧٢.

حجة القائلين بالفساد (أصحاب القول الثالث)،

أما حجة القائلين بالفساد فيبينها الكلام التالي للمحقق النائيني، حيث قال رحمته الله: «إن النهي لو كان عن نفس الإيجاب والإنشاء والاشتغال بالمعاملة، فهو لا يقتضي الفساد؛ إذ حرمة الإيجاب لا يلزم مبغوضية الموجد وعدم تحققه. وأما لو تعلّق النهي بنفس المنشأ والموجد، فهو يقتضي الفساد؛ لخروج المنشأ حينئذٍ عن تحت سلطانه، ولا قدرة عليه في عالم التشريع، والمانع التشريعي كالمانع العقلي»^(١). انتهى

وبكلمة ثانية - في تقرير هذه الحجة كما عن الشيخ المصنّف رحمته الله -: أن صحة كلّ معاملة مشروطة بأن يكون العاقد مسلطاً على المعاملة في حكم الشارع، غير محجور عليه من قبله من التصرف في العين التي تجري عليها المعاملة. ونفس النهي عن المسبّب يكون معجزاً مولوياً للمكلف عن الفعل، فيختل به ذلك الشرط المعبر في صحة المعاملة، فلا محالة يترتب على ذلك فسادها.

حجة القائلين بالصحة (أصحاب القول الثاني)،

وأما القائلون بالصحة فأقصى ما ذكروه حجة لهم، هو: أن النهي زجر عن إتيان المبغوض، فلا يتعلّق إلّا بما هو مقدور وإلّا كان لغواً، ولا يكون المسبّب مقدوراً إلّا إذا كان السبب نافذاً، فتحريم المسبّب يستلزم نفوذ السبب وصحة المعاملة^(٢).

(١) المصدر السابق.

(٢) راجع: كفاية الأصول: ١٨٧، ومناهج الوصول ٢: ١٦٧، ودروس في علم الأصول (الحلقة

مناقشة الشيخ المصنف رحمه الله

هذا، وقد تعرض الشيخ المصنف رحمه الله إلى مناقشة ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله من الحجّة المتقدمة، قائلاً:

بأنّ الذي يوجب محجورية المكلف وخروج الفعل عن قدرته هو النهي الوضعي الذي هو إرشاد إلى الفساد دون النهي التكليفي، وما أفاده رحمه الله إنّما يتعلق بالأوّل دون الثاني، وهذا لا كلام فيه.

وبتعبير آخر: أنّ النهي يكون على قسمين:

الأوّل: أن يكون إرشاداً إلى وجود مانع أو انتفاء شرط في المعاملة، وهذا النهي هو النهي الإرشادي.

الثاني: أن يكون النهي لا دلالة له سوى المبعوضة والزجر.

وأما القسم الأوّل فلا ريب في دلالة على الفساد وهو ليس محلاً للكلام كما تقدّم.

وأما القسم الثاني فهو محلّ الكلام، وما أفاده المحقق النائيني يرجع في الحقيقة إلى القسم الأوّل دون الثاني، الذي يراد به - أي القسم الأوّل - أنّ النهي يرشد إلى عدم السلطنة، وهذا النهي الإرشادي لا ريب في دلالة على الفساد، إلّا أنّه خروج عن محلّ البحث، واللازم - على الشيخ النائيني لتّمّ دعواه - أن يفرض أنّ النهي لا يرشد إلى عدم السلطنة ثمّ بعد هذا الفرض يناقش أنّ هذا النهي المولوي المحض هل يدلّ على الفساد أو لا.

فالعمدة في الكلام هو هذا الجانب، كي يقع البحث - بعد ذلك - في أنّ هذه

المبغوضية المستفادة من هذا النهي المولوي هل تنافي صحة المعاملة أو لاتنافيها^(١).. فتدبر ذلك.

تطبيقات:

أ - تطبيقات النهي عن العبادة:

١ - تطبيقات النهي التحريمي النفسي المتعلق بالعبادة:

قال الإمام الصادق عليه السلام: «نهى رسول الله ﷺ عن صوم ستة أيام: العيدين، وأيام التشريق، واليوم الذي نشك فيه من شهر رمضان»^(٢).

٢ - تطبيقات النهي التحريمي الغيري المتعلق بنفس العبادة:

إن كل مورد من موارد تراحم الواجبين يكون من تطبيقات هذا القسم على القول باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، كتراحم الصلاة وإزالة النجاسة عن المسجد.

٣ - تطبيقات النهي التنزيهي المتعلق بنفس العبادة:

قال عبد الرحمن بن الحجاج: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اليومين اللذين بعد الفطر أيسامان أم لا؟ فقال: «أكره لك أن تصومهما»^(٣).

٤ - تطبيقات النهي التحريمي المتعلق بجزء العبادة:

(١) وراجع هذه المناقشة - أيضاً - مع الشيخ النائيني في كل من: محاضرات في أصول الفقه

٥: ٤٢، ودروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ٢: ٢٥٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٠: ٥١٥ أبواب الصوم المحرم والمكروه، الباب الحادي عشر، الحديث السابع.

(٣) وسائل الشيعة ١٠: ٥١٩ أبواب الصوم المحرم والمكروه، الباب الثالث، الحديث الثاني.

روى زرارة عن الإمام الباقر أو الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم»^(١).

ب - تطبيقات النهي عن المعاملة:

- ١ - قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(٢).
 - ٢ - قال السراج قلت للإمام الصادق عليه السلام: إني أبيع السلاح؟ فقال: «لا تبعه في فتنة»^(٣).
 - ٣ - قال علي بن جعفر: سألت أخي موسى بن جعفر عليه السلام عن حبّ دهن ماتت فيه فأرة، قال: «لا تدهن به، ولا تبعه من مسلم»^(٤).
- وبهذا القدر من البيان، ننهي كلامنا في المقصد الثاني من مقاصد كتاب: «أصول الفقه» للعلامة المظفر رحمته الله، ونشرع - بإذنه تعالى - في المقصد الثالث، المعقود للكلام في: مباحث الحجّة، وبالله التوفيق.

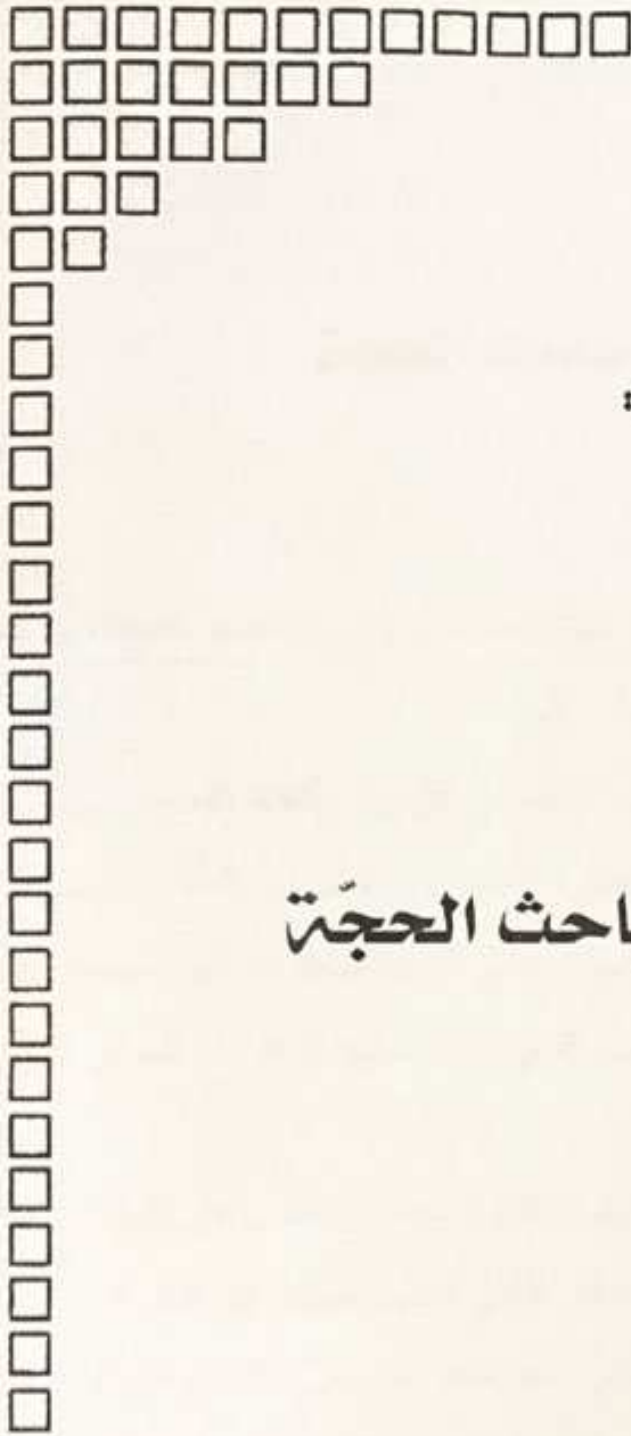


(١) وسائل الشيعة ٦: ١٠٥، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٤٠، الحديث الأول.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

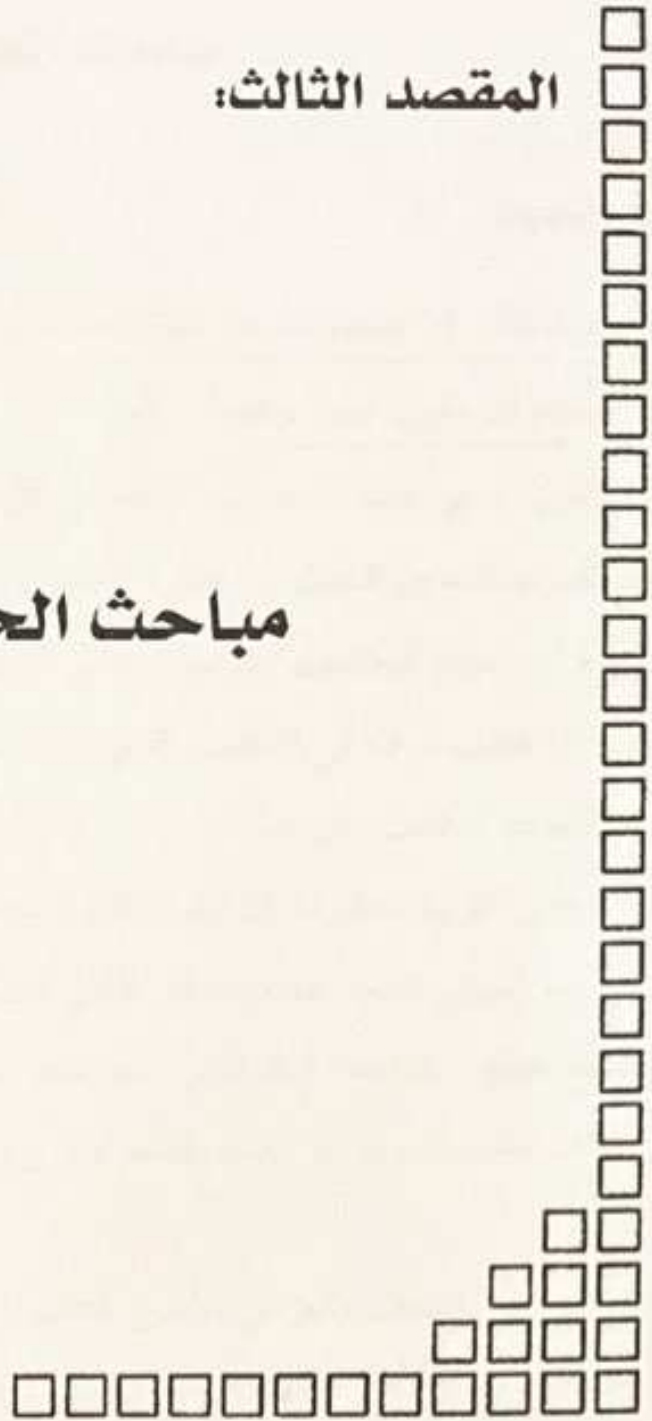
(٣) وسائل الشيعة ١٧: ١٠٢، أبواب ما يكتسب به، الباب الثامن، الحديث الرابع.

(٤) وسائل الشيعة ١٧: ١٠٠، أبواب ما يكتسب به، الباب السابع، الحديث الخامس.



المقصد الثالث:

مباحث الحجّة



المقصد الثالث:

مباحث الحجّة

تمهيد:

قوله عليه السلام: إن مقصودنا من هذا البحث - وهو «مباحث الحجّة» - تنقيح ما يصلح أن يكون دليلاً وحجّة... إلخ.

أقول: ينبغي علينا أن نعرف أن الغرض الأصيل والغاية القصوى من مباحث علم أصول الفقه هو البحث عن حجّة الأدلة. أي البحث في الأدلة من حيث كونها منجزة أو معذرة للتكاليف الشرعية، ومعنى كونها «منجزة»: أنها مصححة لعقاب العبد إذا خالف مولاه في التكليف الذي ثبتت حجّته لديه، وأنّ للمولى أن يحتج بهذا الثبوت للتكليف على عبده.

ومعنى كونها «معذرة»: أن تكون نافية لاستحقاق العقاب على العبد إذا خالف ما يريده المولى نتيجة عمله بالدليل الذي ثبتت حجّته، فلو قطع العبد مثلاً - والقطع حجّة - بأنّ هذا الماء الذي أمامه طاهر فشربه - وكان هو في الواقع نجساً - لكان معذوراً، وله أن يحتج بقطعه هذا يوم القيامة بين يدي المولى تبارك وتعالى.

فهذا هو الهدف والغرض الأصيل للأصولي من هذا العلم، أي البحث في ثبوت الحجّة للأدلة وعدمها، والمقصد الذي بين أيدينا يتكفّل بتنقيح ما يصلح أن يكون دليلاً وحجّة على الأحكام الشرعية لتتوصل - من خلاله - إلى براءة الذمّة أمام المولى سبحانه من حيث التجيز والتعذير.

وكل ما فعلناه في المقصدين الأول والثاني إنما هو لغرض تشخيص صغريات قياس الاستنباط الذي يتكفل هذا المقصد - الذي بين أيدينا - بتنقيح كبراه.

فإننا في المقصد الأول كنا قد بحثنا عن جملة من الألفاظ وما يستفاد لها من ظهورات، فإننا كنا قد بحثنا - مثلاً - : أنَّ صيغة «افعل» هل هي ظاهرة في الوجوب، وأنَّ الجملة الشرطية هل هي ظاهرة في المفهوم، وأنَّ كلمة «كل» هل هي ظاهرة في العموم، وهكذا نحوها من المباحث التي ذكرت في المقصد المذكور، إلَّا أنَّ الظهورات المذكورة - لو ثبتت - لا تكون لها قيمة فقهياً، ولا يمكن للفقيه أن يستند إليها في استنباط حكم شرعي ما لم تثبت حجيتها، فإنَّ إثبات ظهور صيغة «افعل» في الوجوب - مثلاً - لا قيمة له ما لم تثبت حجية هذا الظهور. وإثبات الحجية هو ممَّا يتكفل به هذا المقصد الذي بين أيدينا.

فإننا بعد أن ثبت في هذا المقصد - إن شاء الله تعالى - حجية مطلق الظواهر اللفظية يمكننا أن نشكل قياساً نستنبط من خلاله حكماً شرعياً، نقول فيه:

صيغة «افعل» ظاهرة في الوجوب (الصغرى)

وكل ظاهر حجة (الكبرى)

إذن: صيغة «افعل» حجة في الوجوب (النتيجة)

وبالتالي إذا وردت صيغة «أفعل» في آية أو رواية يمكننا أن نستنتج من ذلك وجوب متعلقها.

وهكذا الحال بالنسبة للمقصد الثاني المتعلق بالملازمات العقلية، فإننا بعد أن بحثنا في المقصد المذكور عن صغريات أحكام العقل، نبحت هنا عن حجية حكم العقل، فإذا ثبت عندنا - في هذا المقصد - أنَّ حكم العقل حجة أمكننا أن نشكل قياساً منطقياً نستنتج منه حكماً شرعياً.

مثال ذلك: أننا قد ذكرنا - في مقصد الملازمات - أنَّ من جملة صغريات حكم العقل هو الحكم بالإجزاء للمأمور به حال الاضطرار، وذلك وفق القياس

التالي:

هذا المأتي به مأمور به في حال الاضطرار (الصغرى)
وكلّ مأتي به في حال الاضطرار - وهو مأمور به - يلزمه
عقلاً الإجزاء عن المأمور به حال الاختيار (الكبرى)
ينتج: فهذا المأتي به حال الاضطرار يجزئ عقلاً عن المأمور به حال
الاختيار.

وهذه النتيجة الحاصلة من هذا القياس تقع بدورها صغرى لقياس آخر كبراه
حجّة العقل، فنقول:

العقل يحكم بالإجزاء (الصغرى)

وحكم العقل حجّة (الكبرى)

فحكم العقل بالإجزاء حجّة (النتيجة)

وهكذا في بقية الموارد.

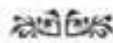
ولكن هل يقتصر البحث في هذا المقصد على خصوص ما تمّ تنقيح صغراه
في مباحث الألفاظ، أو مباحث الملازمات العقلية؟

الجواب: سوف لا تقتصر مهمة هذا المقصد على إثبات الحجّة وعدمها
لصغريات الظواهر اللفظية، أو صغريات الملازمات العقلية، بل سيتعدّى البحث إلى
كلّ ما قيل أو يمكن أن يقال باعتباره وحجّته، وذلك كي يكون البحث وافياً
وشاملاً لكلّ ما يمكن أن يحقّق لنا العذر أمام الله سبحانه وتعالى، من أتباع ما يصحّ
اتباعه، وطرح ما لا يثبت اعتباره؛ ولذا سيشتمل البحث هنا على جملة من المباحث
لم يتمّ التطرّق إليها سابقاً كالإجماع، والشهرة، والسيرة، والقياس، ونحو ذلك من
المباحث التي وقعت محلّاً للأخذ والرد بين الأصوليين - خاصّة وعامة - من حيث
الحجّة وعدمها.

قوله عليه السلام: «وسياتي بيان أنّه كيف نكون معذورين، وكيف يصحّ وقوع

الخطأ... إلخ».

أقول: سيأتي - إن شاء الله تعالى - في محله من هذا المقصد التعرض إلى أجوبة الأصوليين على هذا التساؤل، مع الرد على شبهات أخرى طرحت في المقام، منها شبهة ابن قبة المعروفة في اعتراضه على جعل الأحكام الظاهرية الموجبة لتحليل الحرام وتحريم الحلال، على حد قول الشيخ الأنصاري رحمته الله في تقريره للشبهة المذكورة^(١).



(١) انظر: فوائد الأصول ١: ١٠٥.

المقدمة

وفيه مباحث:

١ _ موضوع المقصد الثالث:

قوله ﷺ: من التمهيد المتقدم في بيان المقصود من «مباحث الحجة»
يتبين لنا أن الموضوع لهذا المقصد... إلخ.

أقول: ذكر المناطق أن أجزاء العلم ثلاثة، هي:

المسائل، والموضوع، والمبادئ.

أما المسائل فالمراد منها: المطالب التصديقية أو المحمولات التصديقية التي يراد من وضع الفن أو العلم حصول التصديق بها.

وأما الموضوع فهو ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية، والمراد بالعوارض – كما عن بعض المحققين^(١) – هي مطلق الخارج عن الشيء المحمول عليه.

وأما المبادئ فهي ما يتوقف عليه التصديق بمسائل الفن، فإن كانت تصديقات سميت مبادئ تصديقية^(٢)، وإن كانت تصورات سميت مبادئ تصوّرية^(٣).

فإذا عرفت هذا، وكنت قد علمت قبل قليل بأن الهدف من هذا العلم – علم

(١) راجع: منتهى الدراية ١: ١٦.

(٢) كما في المقدمات التي يتوقف عليها تشكيل القياس.

(٣) كما في لحاظ ذات الموضوع وذات المحمول في كل علم.

الأصول - هو البحث في ثبوت الحجية للأدلة وعدمها، ينبثق تساؤل كنا قد عرضنا له في أول مباحث هذا العلم بأنه: ما هو موضوع علم الأصول، هل هو: ذات الدليل، أم: الدليل بما هو دليل؟

والوجه في التساؤل المذكور، مع أننا كنا قد تعرضنا مفصلاً لهذا البحث في أوائل شرح هذا الكتاب، أن هذا البحث يرتبط بالمقصد الذي بين أيدينا بأنه هل يعد من مباحث علم الأصول أو لا؟

توضيح ذلك: لو فرض أننا اخترنا الشق الثاني، كما ذهب إلى ذلك المحقق القمي رحمته الله، الذي قال بأن موضوع علم الأصول هو: الأدلة الأربعة بما هي أدلة^(١)، فهذا القول مفاده: أن يكون الموضوع لعلم الأصول هو الدليل بما هو دليل، وهذا لازمه خروج جملة من المباحث عن علم الأصول، منها مباحث هذا المقصد الذي بين أيدينا؛ فإن البحث في هذا المقصد إنما هو بحث عن حال ما ليس بدليل، أي أنه بحث عن إثبات الدليلية لما من شأنه أن يكون دليلاً، فهو بحث عن نفس الموضوع لا عن عوارض الموضوع، فإن الخبر لو كان أحد الأدلة الأربعة لا يكون البحث عن دليليته بحثاً عن عوارضه، لأن البحث عن عوارض الموضوع لا بد وأن يكون بعد الفراغ عن موضوعيته، ولما كان الموضوع هو الدليل بوصف كونه دليلاً، فالبحث عن دليلية الدليل بحث عن نفس الموضوع لا عن عوارضه، وبالتالي سوف لا ترتبط مسائل هذا المقصد - على ما اختاره المحقق القمي - بموضوع علم الأصول.

وبعبارة ثانية: أنه بناءً على ما اختاره المحقق القمي رحمته الله من تحديد لموضوع علم الأصول سوف تكون مسائل مثل مباحث الحجّة - أي مباحث هذا المقصد - من المبادئ التصورية لعلم الأصول لا من مسائله.

فإنّ البحث عن حجّة خبر الواحد - مثلاً - إنّما هو بحث عن أصل وجود الموضوع وثبوته، أي هو بحث عن إثبات عنوان الدليل لا بحث عن عوارضه، والمعروف عند أهل الفن - أي المناطق - أنّ البحث عن وجود الموضوع - أي موضوع كان، سواء كان موضوع العلم أو موضوع أحد أبوابه ومسائله - إنّما هو من مبادئ العلم التصوّرية، لا من مسائله.

وإن شئت قلت: إنّ البحث في المسائل بحث عن مفاد كان الناقصة بخلاف البحث في المبادئ فإنّه بحث عن مفاد كان التامة^(١)، وحيث أنّ البحث عن حجّة خبر الواحد بحث عن مفاد كان التامة فلا يكون ذلك من مسائل العلم بل من مبادئه، فلاحظ ذلك.

عدول صاحب الفصول عمّا أفاده المحقّق القمي:

ومن أجل هذا الإشكال عدل الشيخ صاحب الفصول رحمته الله عمّا أفاده المحقّق القمي في موضوع علم الأصول؛ وقال: إنّ موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة بما هي هي لا بما هي أدلة^(٢). وبالتالي يمكن القول بأنّ البحث عن حجّة الأدلة هو بحث عن عوارض الأدلة، فيكون البحث فيها من المسائل الأصولية.

ولكن مع ذلك، تبقى هذه الخطوة التي خطاها الشيخ صاحب الفصول لتفادي ما وقع فيه المحقّق القمي ناقصة وليست تامة؛ إذ يقال: إذا كان البحث عن موضوع علم الأصول هو البحث عن ذوات الأدلة بما هي هي فما المسوّغ

(١) مفاد كان الناقصة يعني البحث عن إثبات شيء لشيء، بخلاف مفاد كان التامة، فإنّه يعني البحث عن أصل ثبوت الشيء وتحقّقه، فإذا كان البحث عن أصل وجود شخص ما في المكان فذلك بحث عن مفاد كان التامة، أمّا إذا فرض الفراغ عن تحقّق وجوده وكان البحث عن كونه رجلاً أو امرأة فذلك بحث عن مفاد كان الناقصة.

(٢) راجع: الفصول الغروية: ١٢.

لحصرها في الأدلة الأربعة إذن؟ بل كان المناسب هو توسعة دائرة الموضوع بحيث يكون شاملاً لكل ما يصلح أن يكون دليلاً وحجة وتكون الأدلة الأربعة ضمن هذا العنوان العام، وأما حصر الموضوع بالأدلة الأربعة فهذا يستكشف منه أنه قد لوحظت هذه الأدلة – في مرحلة سابقة – موضوعاً للعلم بما هي أدلة، لا بما هي هي.

ومن هنا نلاحظ أن كلام الشيخ صاحب الفصول رحمته يفضي إلى التزامين لا يمكن الجمع بينهما:

فهو قد التزم من جانب بأن موضوع علم الأصول هو خصوص الأدلة الأربعة، ومن جانب آخر التزم بأن هذه الأدلة الأربعة هي موضوع علم الأصول بما هي هي لا بما هي أدلة. وهذا الالتزام الثاني يناهض الالتزام الأول ويدفعه؛ إذ يقال: إن حصر الموضوع بالأدلة الأربعة معناه أن هذه الأدلة قد ثبتت دليليتها في مرحلة سابقة حتى تكون موضوعاً لعلم الأصول، وإلا ما الوجه في تحديد الموضوع بهذه الأربعة دون غيرها، وهذا يناهض دعوى الالتزام – الثاني – من كونها موضوعاً لعلم الأصول بما هي هي لا بما هي أدلة.. فلاحظ وتدبر.

ولذا نقول: بأن هذا الأمر، أي عدم الجمع بين الالتزامين المتقدمين في كلام الشيخ صاحب الفصول رحمته هو أحد الشواهد على تعميم موضوع علم الأصول لغير الأدلة الأربعة.. وهو الأمر الذي سبقت الإشارة إليه في أول الكتاب عند حديثنا عن موضوع علم الأصول، فراجع.

والنتيجة: أن الموضوع لهذا المقصد – الثالث – هو: كل شيء يصلح أن يدعى أنه دليل وحجة، أي أنه بحث عن ذات الدليل، بما هو في نفسه، لا بما هو دليل، فيدخل فيه البحث عن حجة خبر الواحد، والظواهر، والشهرة، والإجماع المنقول، والقياس، والاستحسان ونحو ذلك، بالإضافة إلى البحث عن أصل الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل.

فما ثبت أنه حجّة من الأمور أخذنا به، وما لم يثبت طرحناه..

قوله رحمته: «كما يدخل فيه أيضاً البحث عن مسألة التعادل والتراجيح...».

أقول: يبحث الأصوليون تحت هذا العنوان _ أي تحت عنوان: التعادل والتراجيح _ مسألة التعارض بين الأدلة. والمقصود من التعادل هو تكافؤ الدليلين المتعارضين في المزايا، كأن يكون كل منهما صحيح السند، واضح المعنى، غير مخالف لكتاب الله عز وجل.

وأما الترجيح فالمقصود منه هو اشتغال أحد الدليلين المتعارضين على مزية يفقدها الآخر كأن يكون واجداً للمرّجّح السندي أو الدلالي أو الجهتي أو غير ذلك كما ستأتي الإشارة إليه في محله إن شاء الله تعالى.

ومن الواضح أنه على التحديد الأول لموضوع علم الأصول الذي اختاره المحقق القمي رحمته يخرج هذا المبحث عن علم الأصول؛ لأنه ليس بحثاً عن الأدلة الأربعة، فيجب خروجه عن علم الأصول، بينما على التحديد الذي ذكره الشيخ المصنّف رحمته القائل بأن موضوع علم الأصول هو ذات الدليل بما هو بغض النظر عن كونه دليلاً بالفعل أو لا، فيدخل هذا المبحث ضمن مباحث علم الأصول؛ لأنّ البحث فيه يرجع إلى ثبوت الحجّة لأحد الدليلين، وإثبات الحجّة للأدلة هو من أهم المسائل التي يتكفّل ببحثها علم الأصول، إن لم يكن هو الهدف والغرض الأصيل من هذا العلم كما تقدّم بيانه قبل قليل.

٢ - معنى الحجّة،

قوله عليه السلام: الحجّة لغة: كلُّ شيء يصلح أن يُحتجّ به على الغير.

أقول: الذي يبدو من تتبّع موارد استعمال كلمة (الحجّة) لدى الأصوليين وغيرهم يجد أنّ لهم فيها اصطلاحات، ولكن قبل بيان ذلك، لا بأس بالوقوف على معنى الحجّة لغة.

الحجّة لغة،

يطلق اللغويون كلمة الحجّة على كلِّ شيء يصلح أن يحتجّ به على الغير، سواء أفاد علماً بمدلوله أم لم يفد، شريطة أن يكون مسلماً لدى المحتجّ عليه ليكون ملزماً له.

قال الأزهري: «الحجّة: الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة، وإنّما سميت حجّة لأنّها تحجّ، أي تقصد»^(١). انتهى
وأما الظفر على الغير فهو يكون على نحوين:
١ - إمّا بإسكاته وقطع عذره وإبطاله.

٢ - أو إلجائه على عذر صاحب الحجّة، فتكون الحجّة معذرة له لدى الغير.

الحجّة اصطلاحاً،

يوجد في الاصطلاح العلمي لكلمة «الحجّة» معنيان:

١ - الحجّة عند المناطقة:

وهي كلّ ما يتألف من قضايا تنتج مطلوباً، أي مجموع القضايا المترابطة التي يتوصّل بتأليفها وتربطها إلى العلم بالمجهول، سواء كان في مقام الخصومة مع

أحد أم لم يكن.

وقد يطلقون _ أي المناطق _ الحجّة على نفس الحدّ الأوسط في القياس، وذلك من جهة أنّه يحتجّ به في إثبات النسبة بين الحدّين، أعني الحدّ الأصغر والحدّ الأكبر^(١).

قال في عناية الأصول: «إنّ الحجّة باصطلاح المنطقي هي المعلوم التصديقي الموصل إلى المجهول التصديقي كقولنا: العالم متغير، وكلّ متغير حادث، الموصل إلى قولنا: فالعالم حادث.

وإن شئت قلت: أنّ الحجّة باصطلاح المنطقي هي الوسط الذي يحتجّ به على ثبوت الأكبر للأصغر كالتغير الذي يحتجّ به على إثبات الحدوث للعالم»^(٢). انتهى

٢ _ الحجّة عند الأصوليين:

أما الحجّة عند الأصوليين فهي: كلّ شيء يكون مثبتاً لمتعلّقه ولا يبلغ درجة القطع، بحيث يمكن عند قيامها _ أي عند قيام الحجّة _ تشكيل قياس، كما في المثال التالي: هذا مظنون الخمرية، وكلّ مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه^(٣).

فالظن هنا واسطة في إثبات الحكم لمتعلّقه، وهذا بخلاف القطع؛ فإنّه لا يصحّ جعله وسطاً بوجه من الوجوه ولا يمكن تأليف القياس منه _ حتّى ولو بنحو القياس

(١) راجع: المنطق _ للعلامة المظفر - ٢٤٢.

(٢) عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ٣: ٧.

(٣) انظر: أجود التقريرات ٢: ٦، وفوائد الأصول ٣: ٨.

الصوري^(١)؛ إذ تلك العناية التي كانت في الظن^(٢) لم تكن في العلم، لعدم جعل الشارع طريقاً إلى إثبات متعلقه، لما سيأتي بيانه من أن طريقة القطع غير قابلة لأن تنالها يد الجعل التشريعي، لا نفيّاً ولا إثباتاً؛ فإنه لا معنى لتشريع ما هو حاصل بذاته، ومنجعل بنفسه، وما لم يكن هناك جعل شرعي لا يكون حجة باصطلاح الأصولي^(٣).

الفرق بين اصطلاح الحجة عند المناطق والأصوليين؛

الملاحظ على المناطق والأصوليين أنهم يطلقون الحجة على الوسط في الإثبات، إلّا أنه يوجد هناك فارق بين الاثنين، فالمناطق يطلقون الحجة على الوسط الذي يكون بينه وبين الأكبر - الذي يراد إثباته للأصغر - علاقة وربط ثبوتي بنحو العلّة أو المعلولية أو التلازم، كما في التغير في قولك: العالم متغير وكل متغير حادث.

وأما الأصوليون فهم يطلقون الحجة على الأدلة الشرعية من الطرق والأمارات

(١) يرى البعض - كالشيخ النابني رحمته - أن القياسات التي تشكّلها الأدلة الشرعية لا يصح تأليف قياس حقيقي منها، بل المؤلف هو صورة قياس أشبه بالمغالطة، ففي المثال المتقدم (مثال: مظنون الخمرية) المؤلف هو قياس صوري لا واقع له؛ لأنّ الذي يجب الاجتناب عنه هو الخمر الواقعي لا المظنون الخمرية، وإنّما كان الظن طريقاً شرعياً إلى الخمر، وواسطة في الإثبات دون الثبوت، ومعه لا يصح تأليف القياس الحقيقي من الظنّ إلّا بنحو التأويل بعناية جعل الشارع الظنّ طريقاً إلى الخمر ومثبتاً له في الظاهر، وهذا بخلاف القطع فإنه لا يصحّ جعله وسطاً بوجه من الوجوه، ولا يمكن تأليف القياس منه حتّى على نحو القياس الصوري؛ إذ ليس له العناية المذكورة من الشارع بجعله طريقاً لإثبات متعلقه لأنّ يد الجعل لا تنال، لا إثباتاً ولا نفيّاً. انظر: فوائد الأصول ٣، ٧.

(٢) أي بجعل الشارع الظنّ طريقاً إلى الخمر ومثبتاً له في الظاهر.

(٣) المصدر السابق.

التي تقع وسطاً لإثبات متعلقاتها بحسب الجعل الشرعي من دون أن تكون بينها وبين المتعلقات علفة ثبوتية بوجه من الوجوه، فإنّ متعلقاتها إن كانت من الموضوعات الخارجية فعدم ثبوت العلفة بينهما واضح؛ إذ لا علفة بين الظنّ بخمرية شيء - في المثال المتقدم - وبين الخمر نفسه، لا علفة التلازم ولا علفة العلّة والمعلولة.

وإن كانت من الأحكام الشرعيّة، فلائنّ الأحكام الشرعيّة مترتبة على موضوعاتها الواقعية لا على ما أدى إليه الطريق، إلّا بناءً على التصويب الذي لا نقول به الطائفة.

ولكن مع ذلك يمكن القول: إنّ كلا الإطلاقين - المنطقي والأصولي - يمكن عدّهما من صغريات ما يصحّ الاحتجاج به عقلاً، وقد ضيقاً لحاجة في الاصطلاح.

وبهذا اللحاظ تكون الحجّة اللغوية هي أوسع نطاقاً ممّا عند المناطق والأصوليين لصدقها - بحكم ما يتبادر منها - على كلّ ما يصحّ الاحتجاج به علماً كان أو أمانة أو أصلاً.. فلاحظ ذلك^(١).

قوله عليه السلام: «ونعني بكونه مثبتاً له: أنّ إثباته له يكون بحسب الجعل من الشارع لا بحسب ذاته».

أقول: تقدّمت الإشارة في الملاحظة السابقة إلى أنّه ينبغي التفرقة بين إطلاق كلمة الحجّة على العلم أو القطع - عند قولنا: العلم حجّة - وبين إطلاقها على الأمانة، فإنّ إطلاقها على الأوّل - أي: على العلم - لا يحتاج إلى توسط شيء، وإطلاقها على الثاني - أي: على الأمانة - يحتاج إلى توسط جعل من شارع أو عقل، وبهذا يصحّ تقسيم الحجّة إلى قسمين: ذاتية، ومجعولة.

(١) وللتوسعة انظر: فوائد الأصول ٣: ٧، والأصول العامة للفقّه المقارن: ٢٨.

والمراد من الحجّة الذاتية، هي: تلك الحجّة التي لا تحتاج إلى جعل جاعل، وهي تختصّ بخصوص (القطع)؛ لأنها من اللوازم العقلية له التي يستحيل تخلفها عنه. وتنضح هذه الملازمة إذا علمنا بأن القطع في واقعه هو كشف للواقع وطريقاً له، وطريقته من لوازمه الذاتية، بل أنها عين القطع على حدّ قول بعض الأصوليين^(١)، ومن الواضح أن ثبوت الشيء لنفسه ضروري، والماهية - أي ماهية القطع - هي بنفسها فلا معنى لتوهم جعل الطريقة لها.

وإذا ثبت أن العلم عين الطريق، وأنّ الطريقة من لوازمه الذاتية كان ثبوت الحجّة له من اللوازم العقلية قهراً؛ إذ ليس وراء الرؤية الكاملة للشيء يلزم بصحة الاحتجاج بأكثر ممّا كشفت عنه، فمن قطع بأنّ هذا السائل خمر، يلزمه - عقلاً - الاجتناب عنه، ولا مجال للمخالفة في ذلك؛ لأنّه حينئذ يكون مستحقاً للعقاب بلا خلاف.

قال المحقّق الخراساني^(٢): «لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً، ولزوم الحركة على طبقه جزماً، وكونه موجباً لتنجّز التكليف الفعلي فيما أصاب باستحقاق الذمّ والعقاب على مخالفته، وعذراً فيما أخطأ قصوراً، وتأثيره في ذلك لازم، وصريح الوجدان به شاهد وحاكم»^(٣). انتهى

وأما الحجّة المجهولة فهي: تلك الحجّة التي لا تنهض بنفسها في مقام الاحتجاج بل تحتاج إلى من يسندها من شارع أو عقل^(٤).

وهي إنّما تتعلق فيما عدا العلم من الأمارات والأصول، أي فيما ثبتت له الطريقة الناقصة التي لا تكشف عن الواقع إلّا في حدود ما، أو لم تثبت له لعدم

(١) فوائد الأصول ٣، ٦.

(٢) كفاية الأصول: ٢٥٨.

(٣) الأصول العامة للفقه المقارن: ٣٢.

كشفه عنه.

وإنما احتجنا إلى من يسندها من شارع أو عقل، إمّا لعدم توقّر الطريقة الذاتية لها لنقصان في كشفها فيما إذا كانت أمانة أو أصلاً محرراً على قول^(١)، أو لعدم توقّر الطريقة لها فيما إذا كانت أصلاً غير محرر^(٢).

ومتى ما انعدمت الطريقة الذاتية انعدم لازمها العقلي - كما مرّ عن المحقّق صاحب الكفاية^(٣) - وهو صحّة الاحتجاج بمضمونها بماله من المعذرية والمنجزية وغيرها من اللوازم.

وسياتي في البحوث القادمة - إن شاء الله تعالى - الإشارة إلى أنّه لأجل إثبات تمامية الكشف للأمانة احتجنا إلى من يتبنّى تشييم كشفها من شارع أو عقل. قوله: «... مرادفة لكلمة «الأمانة» كما أن كلمة «الدليل»...».

أقول: تنبغي الإشارة هنا إلى أنّ كلمة «الدليل» كانت تطلق في كتب القدماء من الأصوليين وحتى زمان الخواجة الطوسي^(٤)، بل إلى زمان الشيخ الأنصاري^(٥) على كلّ ما يفيد القطع، بينما كلمة «الأمانة» تطلق على كلّ ما يفيد الظن، جاء في التجريد: «وملزوم العلم دليل والظن أمانة»^(٦).

(١) الأصل العملي المحرز، هو: الأصل العملي الشرعي الذي يكون لسان الدليل فيه معبراً عن جعل الشارع مورد الأصل علماً تنزيلاً، كما في مورد الاستصحاب، حيث جعل الشارع الشك السابق علماً تنزيلاً، وقد ادّعى السيد الخوئي^(١) أنّ الملحوظ حين تنزيل مورد الأصل منزلة العلم هو الطريقة والكاشفة، خلاف الشيخ النابني^(٢) الذي ادّعى أنّ الملحوظ هو الجري العملي. انظر: فوائد الأصول ٤: ٤٨٦، ومصباح الأصول ٣: ١٥٤.

(٢) الأصل العملي غير المحرز، هو: الأصل الذي يستفاد منه جعل الوظيفة العملية فقط من دون تنزيل للمشكوك منزلة الواقع، ولا تنزيل الاحتمال منزلة اليقين، فيكون المجهول فيه مجرد المنجزية والمعذرية دون جعل الطريقة كما في أصل البراءة مثلاً.

(٣) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٦٢ (تحقيق الزنجاني).

أما عند المتأخرين، فالمقصود من الأمانة ما يوجب الظن، فإن قام دليل على اعتباره فحكمه حكم القطع، وإن لم يقد فغير معتبر، فالأمانة عندهم هو الظن المعتبر.

قوله **رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ**: «... أو مباحث الطرق، وكلها تؤدي معنى واحداً».

أقول: بعد أن تبين لنا المراد من الحجّة بالمعنى الأصولي فيمكن أن نسمي هذه المباحث التي تنطوي تحت اسم: مباحث الحجّة، باسم: مباحث الأمارات^(١)، أو: مباحث الأدلة^(٢)، أو: مباحث الطرق^(٣)؛ إذ كلها تؤدي معنى واحداً، وهو الكاشفة عن شيء آخر، والحكاية عنه على وجه يكون مثبتاً له.



(١) كما في: كفاية الأصول: ٢٥٥.

(٢) كما في: دروس في علم الأصول - للشهيد الصدر - ١: ١٩١ و ٢: ٤٥.

(٣) كما في: فوائد الأصول ٣: ٨٨.

٢ - مدلول كلمة (الأمانة) و(الظنّ المعتبر):

قوله ﷺ: بعد أن قلنا: إنّ الأمانة مرادفة لكلمة «الحجة» باصطلاح الأصوليين ينبغي أن ننقل الكلام... إلخ.

أقول: الأمانة في اللغة هي العلامة^(١)، وهي في المصطلح الأصولي تعني الأدلة الظنيّة النوعية والتي لها نحو كشف عن الواقع إلّا أنّ هذا الكشف ليس تامّاً. بمعنى أنّ المطلّع عليها لا يصل لمرتبة اليقين والقطع بمطابقة مدلولها للواقع. وقلنا إنّها «نوعية»، وذلك للاحتراز بها عن الوسائل غير العقلانية والتي قد تورث الظنّ في حالات محدودة ولعوامل غالباً ما تكون نفسية وغير مطردة عند العقلاء. فهذه الوسائل الشخصية لا يُعبّر عنها في المصطلح الأصولي بالأمانة. ويمكن التمثيل للأمانة بخبر الواحد وبالإجماع المنقول وبالشهرة الفتوائية وبالظهورات العرفية والقياس والاستقراء، فإنّ كلّ واحد من هذه الأمارات وسيلة من الوسائل العقلانية والتي لا تُعطي الإراءة التامة عن الواقع. ولهذا لا يصحّ التعويل عليها واستكشاف الحكم بواسطتها إلّا مع قيام الدليل القطعي على حجّيتها ودليليتها.

هل تطلق الأمانة على الظنّ المعتبر فقط؟

قد تطلق «الأمانة» ويراد بها «الظنّ المعتبر»، أي الظنّ الذي اعتبره الشارع، وجعله حجة، وهذا الإطلاق يوهم أنّ الأمانة والظنّ المعتبر مترادفان ويؤذيان معنى واحداً، مع أنّ الأمر ليس كذلك.

فالأمانة لا تختص - من ناحية البحث العلمي عند الأصوليين - بالدليل الظنيّ الذي قام الدليل القطعي على حجّيته - كما قد يُتوهم -؛ فإنّ الأمانة عندهم تطلق على الأعمّ

(١) راجع: معجم مقاييس اللغة - لابن فارس - ١: ١٣٩، مادة «أمر».

من الدليل الظنيّ المعبر شرعاً وغير المعبر كالقياس والاستقراء ولهذا فهم يستعرضون الأمارات واحدة تلو الأخرى للبحث عن صلاحيتها للكشف عن الحكم الشرعي وعدم صلاحيتها لذلك، فإن قام الدليل القطعي على صلاحية واحدٍ منها للكشف والدليلية على الحكم الشرعي غيروا عن تلك الأمانة بالأمانة المعتبرة أو الظنّ المعتبر، وإلا فهي أمانة غير معتبرة، وما يترأى من تعبيرات بعض الأصوليين - عند التفريق بين الأمانة والأصل - من أن الأمانة هي المعتبرة شرعاً فغير مراد جزماً حيث إنهم يبحثون هناك عما هو المجمعول في الأمانة، هل هو نفس الحجية بمعنى المنجزية والمعدريّة، أم هو الحكم الطريقي، بمعنى جعل الحكم على طبقها - أي على طبق الأمانة - بعنوان أنه هو الواقع، أم المجمعول فيها هو الحكم النفسي، وهو المنسوب إلى المشهور لظاهر قولهم: إن ظنيّة الطريق لا تنافي قطعية الحكم^(١).

وهذا المعنى - أي: البحث عما هو المجمعول في الأمانة - إنما يكون بعد الفراغ عن حجبتها، فهي مرحلة متأخرة عن تحديد معنى الأمانة.

قوله رحمته: «... هذا تسامح في التعبير منهم على نحو المجاز في الاستعمال».

أقول: من الواضح أن استعمال كلمة (الأمانة) بمعنى الظنّ، الذي هو الحالة الذهنية الخاصة إنما هو استعمال مجازي؛ إذ هو استعمال في غير ما وضعت له هذه الكلمة لغة واصطلاحاً.

والمصحح للمجازية هنا هي علاقة السبب والمسبب، التي هي أحد علائق المجاز المعروفة، فإنّ الظنّ ناتج ومسبب عن الأمانة، ومن هنا يصح إطلاق أحدهما على الآخر من جهتين: من جهة إطلاق السبب على المسبب فيسمى الظنّ المسبب: «أمانة»، ومن جهة إطلاق المسبب على سببه، فنسمى الأمانة - التي هي

(١) انظر: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ٥: ١٧٦.

سبب الظنّ - : «ظناً».

قوله رحمته: «... أن السرّ في اعتبار الأمانة وجعلها حجّة...».

أقول: سيأتي - إن شاء الله تعالى - في محله بيان السرّ في اعتبار الأمانة وجعلها حجّة وطريقاً، وذلك لإفادتها الظنّ دائماً أو غالباً.

قال المحقّق النائيني رحمته في فوائد الأصول عند تعرّضه لبيان ما تمتاز به الأمارات عن الأصول: «أما امتيازها من حيث الموضوع فبأمور... الأمر الثاني: الأمانة إنّما تكون كاشفة عن الواقع مع قطع النظر عن التعبدّ بها، بخلاف الأصول العملية، غاية أن كشفها ليس تاماً كالعلم، بل كشفاً ناقصاً يجامعه احتمال الخلاف، فكلّ أمانة ظنيّة تشارك العلم من حيث الإحراز والكشف عمّا تحكي عنه، والفرق بينهما إنّما يكون بالنقص والكمال...»

الأمر الثالث: الأمانة إنّما يكون اعتبارها من حيث كشفها وحكايتها عمّا تؤدّي إليه، بمعنى أن الشارع لاحظ جهة كشفها في مقام اعتبارها...^(١) انتهى.. وسيأتي مزيد بيان لهذا المعنى في البحوث القادمة إن شاء الله تعالى.

بسم الله الرحمن الرحيم

٤ - الظن النوعي:

قوله رحمه: ومعنى «الظن النوعي»: أن الأمانة تكون من شأنها أن تفيد

الظن... إلخ.

أقول: ورد «الظن» في اللغة والقرآن الكريم بمعنى: الاعتقاد الذي لا يستند إلى دليل، قال تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(١)، وقد يجيء بمعنى العلم، قال تعالى: ﴿أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ﴾^(٢)، كما توجد له استعمالات أخرى بمعنى الكذب والتهمة^(٣).

أما في المنطق فالظن أضيق دائرة منه في اللغة، فهو يطلق على خصوص: الاعتقاد الراجح مع تجويز الطرف الآخر^(٤).

وأما عند الأصوليين فالظن يطلق على الأعم من الظن المنطقي والشك والاحتمال المنطقيين؛ فمطلق ما ليس بيقين يُعبر عنه عندهم بالظن. وهذا التعميم نفهمه من خلال تقسيمهم للظن بلحاظ مناشئه إلى: ظن نوعي، وظن شخصي. فإن الظن حينما ينشأ عن مبررات عقلانية منتجة للظن عند نوع العقلاء لو اتفق وقوفهم على تلك المبررات، فإن هذا النحو من الظن يُعبر عنه به الظن النوعي. فهم بهذا اللحاظ يطلقون الظن النوعي على خصوص الظن المنطقي المقابل للشك والاحتمال المنطقيين، وأما تقيده بالنوعي فهو لغرض الاحتراز به عن الظن الشخصي. أما حينما ينشأ الظن بواسطة الحدس أو لأسباب لا تنتج الظن عند نوع العقلاء،

(١) يونس: ٣٦.

(٢) المطففين: ٤.

(٣) راجع: مجمع البحرين ٣: ٩٨.

(٤) راجع: المنطق - للعلامة المظفر - ١٨، ٣٣٩.

فإنّ هذا النحو من الظنّ يعبر عنه بـ الظنّ الشخصي.

والنسبة بين الاثنين العموم من وجه، فهما قد يتوافقان وقد يفترقان، فإنّ العادل إذا أخبرك _ مثلاً _ بوجوب صلاة الجمعة، وكان ظنّك الشخصي الوجوب أيضاً، فقد اجتمعا وتوافقا، أمّا إذا كان ظنّك الشخصي بحرمتها فقد اختلفا وافترقا.

ويوجد هنا سؤال، مفاده: هل يشترط في الأخذ بالأمانة _ كخبر العادل في المثال المتقدم _ أن يكون هناك ظنّ فعلي للشخص الذي قامت عنده الأمانة، أم يكفي في حجّيتها وجود الظنّ النوعي وإن لم يكن هناك ظنّ شخصي بها؟

الجواب: قد تقدّم في الفقرة السابقة بيان السرّ في اعتبار الأمانة، وجعلها حجّة وطريقاً، وقلنا إنّ ذلك إنّما هو لأجل إفادتها الظنّ غالباً، أي إفادتها للظنّ النوعي دون الشخصي _ الفعلي _، فإننا في باب الظهورات _ مثلاً _ كما سيأتي بيانه سنكتفي بالظنّ النوعي في حجّية الظاهر دون الفعلي وذلك لسبب رئيسي، حاصله: أنّ الظنّ الفعلي لا يمكن ضبطه، فقد يكون ما يفيد الظنّ الفعلي لشخص لا يفيد عند شخص آخر، وبالتالي يكون كلام واحد حجّة بالنسبة لشخص، غير حجّة بالنسبة إلى شخص آخر، وهو كما ترى.

تعدّدت الألفاظ والمقصد واحد:

قد يعبر الأصوليون أحياناً بتعابير مثل: الظنّ الخاص، أو: الظنّ المعبر، أو: الظنّ الحجّة، والمقصود في الجميع واحد هو سبب الظنّ، أي الظنّ الناشئ عن الأمارات التي قام الدليل القطعي على حجّيتها وإن لم تعد ظناً فعلياً، وذلك مثل الظنّ الناشئ عن خبر الثقة أو الخبر الموثوق، ونحو ذلك.

٥ - الأمانة والأصل العملي،

قوله رحمه الله: واصطلاح الأمانة لا يشمل «الأصل العملي»، كالبراءة،

والاحتياط، والتخير... إلخ.

أقول: تبغي الإشارة هنا إلى أن الأدلة التي يستعين بها الفقيه في مقام الاستنباط هي على قسمين: أمارات، وأصول عملية.

وقد تقدّم في المبحث السابق التعرض إلى أن المراد من «الأمانة» في المصطلح الأصولي، هو: الأدلة الظنية النوعية التي لها نحو كشف عن الواقع. فهي بهذا اللحاظ تفرق عن «الأصول العملية»، كالبراءة، والاحتياط، والتخير، والاستصحاب؛ إذ لا يوجد في هذه الأصول جنبه كاشفية عن الحكم الشرعي الواقعي، بل غاية ما يرجو منها هو تحديد الوظيفة العملية للمكلف عند فقدان الدليل المحرز، الأعم من القطعي والظني المعبر.

وهذا يعني أن مرجعية الأصل العملي إنما تكون بعد است فراغ الوسع في البحث عن الأدلة المحرزة، فإن عثر على ما يصلح للكشف عن الحكم الشرعي الواقعي - من دليل قطعي أو ظني معتبر - فهو المعتمد، وإلّا فالمرجع هو الأصل العملي. فموضوع الأصل العلمي الذي يترتب على تنقّحه جريان الأصل، هو فقدان الدليل الكاشف عن الحكم الواقعي.

فمثلاً إذا شكّ الفقيه أو المكلف بأنّ التدخين حرام أو لا، فإن كان لديه دليل قطعي أو أمانة - كخبر الثقة مثلاً - تدلّ على الحرمة ثبتّ عنده حينذاك الحكم الشرعي وهو أنّ التدخين حرام، أمّا إذا لم يتوفّر لديه ذلك ووقع في الحيرة من حيث العمل، أي هو في مقام العمل لا يدري ماذا يفعل: هل يُدخّن أو لا. فهنا نصب الشارع أصولاً عملية تحدّد له الوظيفة الشرعية في مثل المورد المذكور من حيث جواز الفعل وعدمه.

إذن الأصول العملية يأتي دورها بعد العجز عن تحديد الحكم الشرعي، فهي

لا تحدّده بل بلسان حالها كأنها تقول إذا كنت عاجزاً عن تحديد الحكم الشرعي ولم تعرفه فوظيفتك العملية إباحة التدخين مثلاً أو الاحتياط، وسيأتي مزيد بيان لهذا المبحث في محله إن شاء الله تعالى^(١).

إطلاق الحجّة على (الأصول العملية):

تقدّمت الإشارة إلى أنّ الملحوظ حين جعل الحجّة للأمارات هو صفة الكشف وإحراز الواقع، أمّا في الأصول العملية فالأمر ليس كذلك، بل الملحوظ فيها هو مجرد الجري العملي على طبقها، فأصل البراءة - مثلاً - يقول: إنّ وجوب صلاة الجمعة ما دام مجهولاً فوظيفتك العملية اتجاهاه ليس هو الاحتياط بل البراءة، ولا يقول إنّ صلاة الجمعة حكمها الشرعي - واقعاً أو ظناً معتبراً - هو الوجوب أو عدم الوجوب.

وبعبارة ثانية: أنّ الأصول العملية لا تفيد سوى التنجيز والتعذير دون الكشف والطريقة، فأصل البراءة - مثلاً - يفيد العذر للمكلّف والأمن من العقاب من مخالفة الحرمة أو الوجوب فيما لو كانا ثابتين، وأصل الاحتياط - مثلاً - يفيد التجزّ - بمعنى استحقاق العقوبة على المخالفة - للحرمة أو الوجوب فيما لو كانا ثابتين واقعاً.

وبهذا المعنى يكون إطلاق الحجّة على «الأصول العملية» من حيث المعنى اللغوي لا الاصطلاح - الأصولي -، الذي يراد به: كلّ شيء يكون مثبتاً لمتعلّقه ولا يبلغ درجة القطع؛ فإنّ الأصول العملية لا تثبت متعلّقاتها، لأنّ ليس لسانها لسان إثبات الواقع والحكاية عنه، وإنّما هي في حقيقتها مرجع للمكلّف في مقام العمل عند الحيرة والشك في الواقع، وعدم ثبوت حجّة عليه وغاية شأنها أنّها تكون معذرة للمكلّف. ومن هنا ناسب إطلاق الحجّة عليها

(١) يأتي في المقصد الرابع من مقاصد الكتاب.

بمعناها اللغوي؛ إذ المراد من الحجّة لغة هي: كلّ شيء يصلح أن يحتجّ به على الغير، والأصول العملية تفيد هذا المعنى، فهي في موارد البراءة - مثلاً - تصلح أن تكون عذراً للمكلّف عند المولى فيما إذا عمل بها وأخطأ الواقع، وفي موارد الاحتياط تصلح أن تكون حجّة يحتجّ بها المولى على المكلّف فيما إذا خالفها ولم يعمل بها وفوّت الواقع المطلوب.

وهذا هو معنى المعذريّة والمنجزية اللتين تفيدهما «الأصول العملية»، ومن هنا نجد أنّ البعض قد استشكل حول دخول مباحث الأصول العملية كالبراءة والاشتغال في حريم المسألة الأصولية وطالب بجعلها في خاتمة علم الأصول، مع أنّ عليها مدار البحث الأصولي وركائز الاستنباط في الفروع^(١).

والوجه في الاستشكال المذكور: أنّ المسألة الأصولية هي ما كانت نتيجتها تحقّق الحجّة على حكم العمل، والمراد بالحجّة البيان الكاشف عن حكم الشارع، ومن المعلوم أنّ الأصول العملية لا كاشفية لها عن الحكم الشرعي فلا تسمى حجّة ولا يكون البحث فيها أصولياً.

ومن هنا يكون لازماً علينا - كي تدخل هذه المباحث في علم الأصول - أن نتوسّع في المراد من الحجّة في الاصطلاح الأصولي، أي كما أفاده السيد السيستاني (دام ظله) عند تعليقه على الاستشكال المذكور:

«الملاحظ على هذا التعليل أنّ الحجّة عرفاً واصطلاحاً هي المنجزية والمعذرية، فالحجّة ما كان مفيداً لهما، ومن الواضح صحّة إطلاق الحجّة بهذا المعنى على الأصول العملية، حيث إنّ مفاد البراءة المعذرية عن الحكم المجهول، ومفاد الاشتغال مثلاً منجزية الواقع، ومفاد التخيير منجزية

(١) المستشكل هو المحقّق الأصفهاني قدس سره، انظر: بحوث في علم الأصول - للمحقّق

أحد الاحتمالين أو المحتملين، وليست الحجّة خصوص البيان الكاشف عن المراد الشرعي فإنه بلا مخصص، بل هي كلّ ما يحتج به المولى على العبد وبالعكس^(١). انتهى

الفرق بين الأصول والأمارات،

أقول: لا بأس بالإشارة هنا _ ولو إجمالاً _ إلى بعض الفوارق التي ذكرها الأصوليون بين الأمارات والأصول، فنقول:
ذكر الأصوليون جملة من النقاط التي يفترق بها الأصل العملي عن الأمانة، منها:

١ _ أن الأصول قد أخذ الشك في موضوعها^(٢)، ولم يؤخذ في موضوع الأمارات، نعم الشك مورد لجريانها والتمسك بها.
قال المحقق النائيني رحمته الله في مقام التفرقة:

«الأول: عدم أخذ الشك في موضوع الأصل، فإن التعبد بالأصول العملية إنما يكون في مقام الحيرة والشك في الحكم الواقعي...
بخلاف الأمارات، فإن أدلة اعتبارها مطلقة لم يؤخذ الشك قيداً فيها، كقوله عليه السلام: «العمري ثقة فما أذى إليك عني فعني يؤدي».

نعم، الشك في باب الأمارات إنما يكون مورداً للتعبد بها، لأنه لا يعقل التعبد بالأمانة وجعلها طريقاً محرزاً للواقع مع انكشاف الواقع

(١) الرافد في علم الأصول - تقارير بحث السيد السيستاني للقطيفي - ١١٨.

(٢) فإن قوله عليه السلام: «رفع عن أمتي تسعة أشياء... وما لا يعلمون...». الوسائل ١٥: ٣٦٩، الذي هو من أدلة البراءة أخذ فيه عدم العلم، وهو شامل للشك والوهم، وأما الظن المفيد للاطمئنان فهو ملحق بالعلم تعبداً.

والعلم به، فلا بدَّ وأن يكون التعبد بالأمانة في مورد الجهل بالواقع وعدم انكشافه لدى من قامت عنده الأمانة، لكن كون الشكَّ مورداً غير أخذ الشكَّ موضوعاً كما لا يخفى^(١).

٢ _ أن الأمارات _ في حدِّ ذاتها ومع قطع النظر عن حجيتها شرعاً _ قد أخذت فيها حيثية الكشف عن الواقع، فهي بمنزلة العلم من هذه الجهة، لكنها أقلَّ مرتبة منه، لأنَّ كشف الأمانة ليس مثل كشف العلم.

وهذا بخلاف الأصول، فإنها لم تلاحظ فيها هذه الجهة.. قال المحقق النائيني:
«الثاني: الأمانة إنما تكون كاشفة عن الواقع مع قطع النظر عن التعبد بها بخلاف الأصول العملية، غايته أن كشفها ليس تاماً كالعلم، بل كشفاً ناقصاً يجامعه احتمال الخلاف، فكلَّ أمانة ظنيّة تشارك العلم من حيث الإحراز والكشف عمّا تحكي عنه، والفرق بينهما إنما يكون بالنقص والكمال...
فالأمارات الظنيّة تقتضي الكشف والإحراز بذاتها مع قطع النظر عن التعبد بها، وإنما التعبد يوجب تتميم كشفها»^(٢).

٣ _ أن الأمارات حاکمة على الأصول، بمعنى أنها رافعة لموضوع الأصول وهو الشك، فإن أصل البراءة من التكليف إنما يجزي فيما إذا المكلف شاكاً في التكليف، ولكن إذا ثبت التكليف بأمانة شرعية لم يبق للمكلف شك حتى يجري في حقه أصل البراءة، قال الشيخ الأنصاري:

«ومما ذكرنا: من تأخر مرتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي _ لأجل تقييد موضوعه بالشك في الحكم الواقعي _ يظهر لك وجه تقديم الأدلة على الأصول، لأن موضوع الأصول يرتفع بوجود الدليل، فلا معارضة

(١) فوائد الأصول ٤: ٤٨١.

(٢) فوائد الأصول ٤: ٤٨١ - ٤٨٢.

بينهما، لا لعدم اتحاد الموضوع، بل لارتفاع موضوع الأصل _ وهو الشك _ بوجود الدليل^(١). انتهى

ومقصوده من الأدلة هي الأمارات

الاستصحاب أصل أم أمانة؟

وبلحاز ما تقدّم من أنّ الأمارات قد أخذت فيها حيثية الكاشفية عن الواقع، وأنّ الأصول العملية لا توجد فيها الحيثية المذكورة أختلف في الاستصحاب: هل هو أصل أم أمانة؟

والوجه في الاختلاف المذكور: أنّه توجد في الاستصحاب حيثيتان:

الأولى: حيثية الجري العملي التي مفادها: (إبقاء ما كان على ما كان).

الثانية: حيثية الحكاية عن الواقع وإحرازه في الجملة؛ لأنّ اليقين السابق غالباً ما يورث الظنّ ببقاء المتيقّن في الزمان اللاحق.

فمن يرى أنّ الشارع لاحظ الحيثية الأولى وحكم من خلالها في حجة الاستصحاب كان الاستصحاب عنده أصلاً عملياً لا أمانة.

ومن يرى أنّ الشارع لاحظ الحيثية الثانية وحكم بها كان الاستصحاب عنده أمانة لا أصل عملي.

ومن يرى أنّ الشارع لاحظ الحثيتين معاً قال بأنّ الاستصحاب أصل محرز للواقع، أي أنّه أصل من جهة الجري العملي، ومحرز للواقع لما فيه من جنبه الكاشفية والحكاية عن الواقع.

والذي يبدو من الشيخ الأنصاري رحمته الله أنّ ظاهر أكثر المتقدّمين عليه حتّى زمان الشيخ صاحب المعالم رحمته الله أنّه أمانة عندهم، وأمّا هو فقد اختار كونه أصلاً، وبذلك

صار قدوة لمن بعده.

وقد جعل - الشيخ رحمه الله - المعيار في كون الاستصحاب أمانة أو أصلاً، كيفية الاستدلال عليه، فإن استدل عليه بالعقل وكان حجة من باب إفادته الظن، كان دليلاً اجتهادياً كالقياس والاستقراء - بناءً على القول بحجتيهما -، وإن استدل عليه بالأخبار واستفيد منه حكم ظاهري ثابت للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم، كالبراءة والاشتغال والتخيير كان أصلاً.

قال رحمه الله: «إنَّ عدَّةَ الاستصحاب من الأحكام الظاهرية الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم، نظير أصل البراءة وقاعدة الاشتغال، مبني على استفادته من الأخبار.

وأما بناءً على كونه من أحكام العقل فهو دليل ظني اجتهادي، نظير القياس والاستقراء على القول بهما.

وحيث إنَّ المختار عندنا هو الأوَّل ذكرناه في الأصول العملية المقررة للموضوعات بوصف كونها مشكوكة الحكم»^(١). انتهى

ولمَّا كان الأكثر من زمن السيد المرتضى حتَّى زمن الشيخ صاحب المعالم لم يمتسكوا في حجة الاستصحاب بالأخبار، فهو أمانة عندهم^(٢).

وأما المتأخرون عنهم فلمَّا كان عمدة الأدلة على الاستصحاب عندهم هي الأخبار، واستفيد منها حكم ظاهري ثابت للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم، وهو التعبد ببقاء ما كان، والجري العملي على طبقه، وعدم جواز نقضه، فكان عندهم من الأصول.

(١) فرائد الأصول ٣: ١٣.

(٢) الظن: معالم الدين: ٢٤٩ - ٢٥٣، ومعارج الأصول: ٢٠٦ - ٢٠٧، والغنية «الجوامع الفقهية»:

وبالجملة: أنّه بناءً على ما ذكره الشيخ رحمته الله من المعيار لكون الاستصحاب أصلاً أو أمانة، وكذلك بناءً على ما تقدّم ذكره من فارق أساسي بين الأمانة والأصل يكون الاستصحاب أصلاً، للوجهين التاليين:

الأول: أنّه لم تلاحظ في دليله الطريقية والكاشفية، وإن كانت موجودة إلى حدّ ما، والأخبار لم تجعل حجّيته من حيث كاشفيته - كما في خبر الثقة - ليكون أمانة، بل من باب التعبد بالبقاء، أي ببقاء المتيقّن سابقاً في الزمان اللاحق، ولعلّ هذا - أي البناء على بقاء اليقين السابق - صار سبباً للتعبير عن الاستصحاب بكونه «أصلاً محرراً»، وتقديمه على سائر الأصول، وذلك لوجود نوع كشف وإحراز فيه^(١).

الثاني: أنّه قد أخذ في لسان دليله عنوان «الشك»^(٢).. وهذا معيار آخر لعدّة الاستصحاب أصلاً لا أمانة، فلاحظ ذلك.

وسياتي شرح ذلك كلّ، مع بيان القول الحقّ الذي يذهب إليه الشيخ المصنّف رحمته الله، وذلك في محله من المقصد الرابع، إن شاء الله تعالى.

فصل في الاستصحاب

(١) وقد يكون هذا هو السبب الذي دعا السيد الخوئي رحمته الله لعدّة الاستصحاب أمانة لا أصلاً، وإن كانت الأمارات الأخر تتقدّم عليه، فإنّ الأمارات قد يتقدّم بعضها على بعض. انظر: مصباح الأصول ٣: ١٥٠ - ١٥٤.

(٢) كما في قوله رحمته الله: «ولا تنقض اليقين بالشك...». وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، أبواب نواقض الوضوء، الباب الأول، الحديث الأول.

٦. المناط في إثبات حجبة الأمانة،

قوله رحمه الله: مما يجب أن نعرفه _ قبل البحث والتفتيش عن الأمارات التي هي حجة _ أن المناط في إثبات حجبة الأمانة... إلخ.

أقول: تعرض المصنف رحمه الله في هذا المبحث _ من مباحث المقدمة لهذا المقصد _ إلى جملة من المطالب نستعرضها في نقاط:

النقطة الأولى: مقتضى القاعدة الأولية في الظن،

قبل التعرض إلى أدلة وقوع التعبد بالظن في الشريعة الإسلامية يجب الوقوف على ما هي القاعدة الأولية في العمل بالظن، هل هي حرمة العلم بالظن إلا ما خرج بالدليل؟ أو أن الأصل هو جواز العمل بالظن إلا ما خرج بالدليل؟

فعلى الأول يكون الأخذ بواحد من أقسام الظنون كالخبر الواحد وقول اللغوي والشهرة الفتوائية وغيرها متوقفاً على وجود الدليل، وإلا فالأصل هو الحرمة، والأمر بالعكس على القول الثاني، أي يكون الأصل والقاعدة هو حجبة كل ظن إلا ما قام الدليل على حرمة كالقياس والاستحسان.

ومرادنا من القاعدة أو الأصل هنا هو مقتضى الأدلة الاجتهادية، ويعبر عنها بمقتضى القاعدة الأولية وليس المراد منها الأصل العملي، مع ملاحظة بأن الكلام في مقتضى القاعدة الأولية في المقام يكون من جهتين وليس من جهة واحدة، أي يكون من جهة التعويل على الظن في إثبات الواقع، ومن جهة أخذ الظن مناطاً وحجة في إثبات أحكام الله تعالى.

وفي هذا الجانب نقول: اتفقت كلمة المحققين _ من الأصوليين ^(١) _ على

(١) انظر: الأصول العامة للفقه المقارن: ٣٣، والوسيط في أصول الفقه ٢: ٥٠، مبحث: ما هو الأصل

في العمل بالظن؟

حرمة العمل بالظن - تعويلاً واحتجاجاً - إلّا أن يقوم الدليل القطعي على حجّيته، فقد جاء في القرآن الكريم آيات كثيرة تنهى عن اتّباع الظن، نذكر منها:

قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(١).

وقوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾^(٢).

وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾^(٣).. وغير ذلك من

الآيات.

فالآية الأولى نجدتها صريحة في عدم جواز التعويل على الظن في إثبات

الواقع.

أمّا الآية الثانية فقد ذمّت اتّباع الظن بما هو ظن، خاصّة بعد جعله عديلاً للخرص، الذي يعني - أي: الخرص - التخمين والحدس بل الكذب^(٤)، الأمر الذي يستفاد منه أنّه لا اعتبار بالقول أو الفعل المستند إلى الظن.

وأما الآية الثالثة فقد قسّمت الأحكام المنسوبة إلى الله تعالى إلى قسمين: الأول: قسم أذن الله تعالى به، فهو يجوز العمل به والأخذ بمقتضاه، والثاني: قسم لم يأذن الله به، بل هو افتراء على الله، وهذا يحرم الأخذ به والعمل على مقتضاه.

وهذا التقسيم يفهم من المقابلة بين الاثنين في الآية الكريمة، أي المقابلة بين ما أذن الله به وبين الافتراء عليه. فالحكم الذي لا يأذن الله به يكون افتراءً عليه بحكم المقابلة المذكورة، فلو نسبنا الحكم إلى الله تعالى من دون إذن منه فلا

(١) النجم: ٢٨، يونس: ٣٦.

(٢) الأنعام: ١١٦، يونس: ٦٦.

(٣) يونس: ٥٩.

(٤) الخرص في الأصل بمعنى التخمين، وأطلقت هذه الكلمة أولاً على تخمين مقدار الفاكهة، ثم أطلقت على كلّ حدس وتخمين، ولمّا كان الحدس والتخمين يخطئ أحياناً ولا يطابق الواقع، فقد استعملت هذه الكلمة بمعنى الكذب. انظر: تفسير الأمل ٦: ٤٠٣، ١٦: ٢٣٢.

محالة يكون افتراءً مذموماً بمقتضى الآية الكريمة.

ولا شك في أن العمل بالظن والالتزام به على أنه من الله ومثبت لأحكامه يكون من نوع نسية الحكم إليه من دون إذن منه، فيدخل في قسم الافتراء المحرم.

وبعبارة أخرى: أن العمل بالظن عبارة عن صحة إسناد مؤداه إلى الشارع في مقام العمل، ومن المعلوم أن إسناد المؤدى إلى الشارع والعمل به إنما يصح في حالة الإذعان بأنه حكم الشارع وإلا يكون الإسناد تشريعاً محرماً.

وعلى هذا التقرير، فالقاعدة الأولية تقتضي أن الظن - بما هو ظن - لا يجوز العمل على مقتضاه، هذا أولاً، ولا يجوز الأخذ به لإثبات أحكام الله ثانياً، مهما كان سبب الظن ومنشأه، لأنه لا يغني عن الحق شيئاً، ولكونه خرساً باطلاً وافتراءً محرماً.

نعم، لو قام الدليل القطعي على حجية ظن خاص، وأن الشارع جعله طريقاً لأحكامه واعتبره حجة عليها أمكن حينئذٍ الأخذ بالظن المذكور، فيخرج هذا الظن عن مقتضى القاعدة الأولية في المقام، وهو ما سنتعرض إلى بيانه في النقطة التالية.

النقطة الثانية: إمكان التعبد بالظن؛

تقدم في مباحث سابقة بأن الظن لا يكشف عن الواقع كشفاً تاماً، ومن هنا لا تكون الحجية له ذاتية، كما أن احتمال منافاة متعلّقه للواقع تستلزم قابليته للمنع عن ترتيب الأثر عليه شرعاً، وهو ما أشارت إليه الآيات الكريمة سابقاً.

ومن هنا كان ثبوت الحجية للظن مفتقراً للجعل الشرعي؛ إذ بواسطة الجعل والاعتبار الشرعي يكون - الظن - صالحاً للدليلية، إلا أن ثبوت الجعل منوط بإمكان جعل الحجية للظن؛ إذ مع عدم إمكان ثبوت الحجية له لا معنى للبحث الإثباتي كما هو واضح.. وبهذا اللحاظ نجد الميرر عند الأصوليين حين يبحثون أولاً عن إمكان التعبد بالظن وذلك بعد عدم اقتضائه للحجية عقلاً.

نعم، بناءً على الحكومة حين انسداد باب العلم والعلمي يكون العقل حاكماً

بثبوت الحجّة للظنّ فلا معنى للمبحث عن إمكانه ثبوتاً، وهذا المعنى سيتمّ التعرّض له ضمن المبحث الثامن من بحوث هذه المقدّمة: «مقدّمات دليل الانسداد»، إن شاء الله تعالى.

وكيف كان فقد وقع الخلاف فيما هو المراد من إمكان التعبد بالظنّ، فهل المراد منه الإمكان الذاتي أو الإمكان الاحتمالي أو الإمكان الوقوعي^(١) الذي عليه جمع من الأعلام، منهم السيد الخوئي رحمته الله، أنّ المراد من الإمكان في المقام هو الإمكان الوقوعي؛ وذلك لأنّ التعبد بالظنّ ممكن ذاتاً بلا ريب لعدم اقتضائه في حدّ نفسه ضرورة التعبد به كما أنّه _ أي الظنّ _ لا يقتضي التعبد به.. هذا بالنسبة للإمكان الذاتي.

وأما الإمكان الاحتمالي فكونه ليس مراداً في المقام، لوضوح أنّ الاحتمال أمر تكويني غير قابل للنزاع؛ إذ هو من الأمور الوجدانية نظير العلم، فهو لا يحتاج في إثباته إلى إقامة البرهان بل يكفي فيه الرجوع إلى الوجدان، وحيث كان كذلك فهو يبعد وقوعه محلاً للنزاع. وهذا خلاف المقام، حيث وقع الإمكان المذكور محلاً للنزاع بين الأعلام.

(١) المراد من الإمكان الاحتمالي هو أن يحتمل العقل ثبوت شيء لشيء وانتفاؤه عنه دون أن يكون هناك برهان عقلي نشأ عنه هذا الاحتمال، وهذا بخلاف الإمكانيات الأخرى كالإمكان الخاص والإمكان الوقوعي فإنّها جميعاً مفتقرة إلى البرهان العقلي المقتضي لنفي الضرورة بما يناسب كلّ واحد منها.

وأما الإمكان الذاتي، فهو المقابل لامتناع الشيء لذاته عقلاً مع قطع النظر عمّا هو خارج عنها كاجتماع النقيضين.

وأما الإمكان الوقوعي، فهو المقابل لامتناعه مطلقاً ولو بلحاظ ما هو خارج عن ذاته من المحاذير الواقعية حتّى المغفول عنها، فالممكن بهذا المعنى ممّا لا محذور فيه واقعاً. انظر: المحكم في أصول الفقه ٣: ١٢٢.

ومن هنا يتعين كون المراد من الإمكان في المقام هو الإمكان الوقوعي، حيث يقع البحث عن أن التعبد بالظن هل يلزم من فرض وقوعه محذور عقلي كاجتماع الضدين أو المثلين، بعد الفراغ عن إمكانه ذاتاً.. فإذا قادنا البحث إلى استلزام التعبد بالظن لاجتماع الضدين أو المثلين فإن ذلك يقتضي استحالة التعبد بالظن بنحو الاستحالة الوقوعية^(١).

وبشكل عام يمكن القول هنا بأن المشهور ذهب إلى إمكان التعبد بالظن، قال الشيخ أبي جعفر بن قبة^(٢)، الذي ذهب إلى الاستحالة، وقد تعرض الأعلام - في سياق إثبات الحجية للظن الخاص - إلى الشبه التي أثارها ابن قبة وأجابوا عليها، كما تعرضوا - في الوقت نفسه - إلى شبه بعض الأخباريين الذين شنعوا على الأصوليين أخذهم بالظنون الخاصة، وهو الأمر الذي ستكفل بيانه النقطة الرابعة الآتية، بعد التعرض إلى بيان العلاقة بين أدلة حجية الأمارات وعمومات النهي.

النقطة الثالثة: العلاقة بين أدلة حجية الأمارات وعمومات النهي:

في قوله: «وخروجه من القاعدة يكون تخصيصاً بالنسبة على آية النهي...» أشار الشيخ المصنف رحمته إلى مطلب جرى الكلام فيه بين الأصوليين بأنه ما هو وجه تقدم أدلة حجية الأمارات على العمومات الناهية عن العمل بالظن، المتقدم ذكرها، هل هو التخصيص أم التخصّص أم هو شيء آخر غير ذلك؟

يوجد في هذا الجانب مذهبان:

الأول (وهو للشيخ الأنصاري وتابعه عليه الشيخ المصنف)^(٣): أن وجه التقدم هو التخصيص، فإن مقتضى هذه الآيات هو حرمة العمل بالظن، إلّا ما خرج بالدليل، فتكون نسبة أدلة الحجية إلى تلك العمومات هي نسبة المخصّص إلى

(١) انظر: مصباح الأصول ٢: ٨٩.

(٢) انظر ترجمته في: رجال النجاشي: ٣٧٥، تحت رقم: ١٠٢٣.

(٣) انظر: فرائد الأصول ١: ١٢٣.

العام.

الثاني (وهو للمحقق النائيني ووافقه عليه السيد الخوئي)^(١): أن وجه التقديم هو الحكومة، أي أن دليل الأمانة حاكم على عمومات النهي؛ وذلك لأن مفاد دليل حجّة الأمانة هو جعلها علماً تعبدّاً، فيخرجها عن الأدلة المانعة موضوعاً، فهو نافر للحكم بلسان نفي الموضوع وتخصيص بلسان الحكومة، وذلك لأن موضوع هذه الأدلة المانعة هو غير العلم، بينما مفاد دليل حجّة الأمانة هو جعلها علماً بالتعبد، لذا تخرج هذه الأمارات من موضوع العام، أي موضوع عموم الآيات الناهية عن العمل بالظنّ بالتعبد؛ لذا عند الشكّ في حجّة شيء لا يصحّ التمسك بالعمومات المانعة، لكون الشبهة مصداقية، باعتبار أن يحتمل أن يكون هذا الشيء علماً بالتعبد.

قوله عليه السلام: «ويكون تخصيصاً بالنسبة إلى آية الافتراء».

أقول: ووجه التفريق بين الآيات الناهية عن العمل بالظنّ وآية الافتراء، بحيث يكون تقدّم أدلة حجّة الأمارات على تلك الآيات تخصيصاً وعليها تخصّصاً^(٢) هو اختلاف موضوع تلك الآيات عن موضوع آية الافتراء.

فإن موضوع تلك الآيات هو حرمة مطلق الظنّ، بينما موضوع آية الافتراء هو حرمة ظنّ خاص، وهو الظنّ المقرون بعدم الإذن من الشارع، وقد تقدّم - في

(١) انظر: فرائد الأصول ١، ٢: ٥٥٩، ومصباح الأصول ٢: ١١٣، ١١٤.

(٢) والفرق بين التخصيص والتخصّص هو أن خروج بعض الأفراد من حكم العام تارة يكون على نحو الخروج الحكمي، بمعنى أن الخارج يكون داخلاً من البداية تحت عنوان العام ولكنه يخرج منه بدليل خاص، وهذا ما نسميه بالتخصيص، وأخرى يكون الخروج خروجاً موضوعياً، بمعنى أن الخارج لم يكن من البداية داخلاً تحت عنوان العام، كما في أكرم العلماء، فإنّ الجاهل ليس مشمولاً بالحكم المذكور، لعدم دخوله تحت عنوان العام من البداية، إذ هو خارج عنه موضوعاً، وهذا ما نسميه بالتخصّص.

النقطة الأولى - أن آية الافتراء قد قسّمت الأحكام المنسوبة إلى الله تعالى -
بمقتضى المقابلة - إلى قسمين:

قسم أذن الله تعالى به، فهو يجوز العمل به والأخذ بمقتضاه. وقسم لم يأذن الله
به، بل هو افتراء عليه سبحانه.

ومن الواضح أن دليل حجّة الأمانة يثبت وجود إذن من الشارع بالعمل بهذا
الظنّ، فتصبح الأمانة - حينئذٍ - ممّا أذن الله به، فتكون خارجة عن موضوع آية
الافتراء تخصّصاً.

النقطة الرابعة: الأخذ بالظنّ المعتبر هو أخذ بالقطع واليقين؛

من الشبهات التي أثّرت في المقام هو ما أثاره بعض الأخباريين بحقّ
الأصوليين حول أخذهم ببعض الظنون الخاصة كخبر الواحد ونحوه، قال
الأمين الاسترآبادي في فوائده عند استعراضه للوجوه التي يبطل من خلالها
التمسك بالاستنباطات الظنيّة في نفس أحكامه تعالى: «الوجه الثاني: قوله
تعالى: ﴿أَلَمْ يُوْخَذْ عَلَيْهِمْ مِّيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا
الْحَقَّ﴾^(١)، مع قوله عزّ وجل: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(٢)،
وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿إِنْ هُمْ
إِلَّا يَظُنُّونَ﴾^(٤)، و﴿وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾^(٥)، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ

(١) سورة الأعراف: ١٦٩.

(٢) يونس: ٣٦.

(٣) الإسراء: ٣٦.

(٤) الجاثية: ٢٤.

(٥) الأنعام: ١١٦.

يَحْكُمُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ^(١)، وغيرها من الآيات الشريفة. وتخصيص تلك الآيات بأصول الدين - كما وقع من الأصوليين - بناءً على أن الضرورة ألجأت إلى التمسك في الفروع بالظنّ إمّا مطلقاً [بعد النبي ﷺ] ولمن بعد عنه في زمانه] كما هو زعم العامة، أو في زمن الغيبة الكبرى كما هو زعم جماعة من متأخري أصحابنا^(٢) ولمن بُعد عن الإمام عليه السلام في زمن حضوره كما هو زعم الفاضل المدقّق الشيخ علي^(٣) من وافقه من تبعته، خيال ضعيف، سيجيء جوابه في كلامنا إن شاء الله تعالى^(٤). انتهى

وفي الجواب عن هذه الشبهة نقول: إنه بعد أن دلت الأدلة القطعية - كالسيرة العقلانية الممضاة شرعاً - على جواز الأخذ ببعض الظنون - مثل خبر الواحد الثقة - فإنّ الأخذ بها يكون أخذاً بالقطع واليقين لا أخذاً بالظنّ أو التخمين.

فإنّ هذه الظنون لا قيمة ولا اعتبار لها لولا قيام الدليل القطعي على حجّيتها، فالحجّة إذن هي للقطع لا للظنّ، وحجّة القطع ذاتية كما سيأتي بيانه في الأمر - السابع - القادم، ولأجل هذا سمّيت الأمارات والطرق الظنيّة التي دلّ الدليل القطعي على حجّيتها بن «الطرق العلمية»، نسبة إلى العلم القائم على اعتبارها وحجّيتها؛ فإنّ حجّيتها إنّما هي ثابتة بالعلم والقطع لا بالظنّ والتخمين. وأمّا الآيات المشار إليها في أصل هذه الشبهة فإنّ مساقها يدلّ على حرمة العمل

(١) المائدة: ٤٤.

(٢) كالمحقّق والعلامة. انظر: معارج الأصول: ١٤٠، ومبادئ الوصول: ٢٠٣.

(٣) أي المحقّق الكركي، انظر: رسالة الجمعة (رسائل المحقّق الكركي) ١: ١٤٣.

(٤) الفوائد المدنية: ١٨٥ و ١٨٦.

بالظنّ في باب العقائد وأصول الدين، وعلى فرض تسليم عمومها لمطلق الأحكام الشرعية، فغايتة أن تكون دلالتها على المنع عن الظنّ الحاصل من الخبر الواحد ونحوه بالعموم، فلا بدّ من تخصيصه بما سيأتي من الأدلة الدالة على جواز العمل بخبر الواحد، بل يمكن أن يقال - كما تقدّمت الإشارة إليه عن الشيخ النائيني في الفوائد^(١) - أن نسبة تلك الأدلة إلى الآيات ليست نسبة التخصيص بل نسبة الحكومة، بمعنى: أن تلك الأدلة التي دلّت على جواز العمل بخبر الواحد تقتضي إلقاء احتمال الخلاف وجعل الخبر محرراً للواقع، فيكون حاله حال العلم في عالم التشريع، فلا يمكن أن تعمّه الأدلة الناهية عن العمل بالظنّ لاحتياج إلى التخصيص، حتّى يقال: إن مفاد الآيات الناهية آية عن التخصيص.

هذا في غير السيرة العقلانية القائمة على العمل بالخبر الموثوق به. وأمّا السيرة العقلانية فيمكن بوجه أن تكون نسبتها إلى الآيات الناهية نسبة الورود بل التخصّص؛ لأنّ عمل العقلاء بخير الثقة ليس من العمل بالظنّ، لعدم التفاتهم إلى احتمال مخالفة الخبر للواقع، فالعمل بخير الثقة خارج بالتخصّص عن العمل بالظنّ، فلا تصلح الآيات الناهية عن العمل به لأن تكون رادعة عن السيرة العقلانية القائمة على العمل بخير الثقة^(٢).

النقطة الخامسة: ما هو الأصل عند الشكّ في الحجية؟

أشار المصنّف رحمه الله بقوله: «ولا نحتاج في مثل هذه الأمور إلى الدليل على عدم اعتبارها - إلى قوله - وبعدم صحّة التعويل عليه»، إلى تسالم الأصوليين على قاعدة مفادها، وهي: أنّ الأصل في الشكّ عند الحجية يساوق القطع بعدم

(١) انظر: فوائد الأصول ٣: ١٦١.

(٢) المصدر السابق.

الحجّة.

بمعنى: أن الأصل فيما لم يُعلم اعتباره بالخصوص شرعاً هو عدم حجّيته جزماً، أي عدم ترتّب آثار الحجّة عليه، ويكون حاله حال القطع بعدم حجّة الدليل^(١)، فكما أن القطع بعدم حجّة دليل ما يقتضي عدم ترتيب أي أثر على ذلك الدليل المقطوع بعدم حجّيته فكذلك الحال لو وقع الشك في حجّة دليل^(٢)، فإن ذلك يقتضي عدم ترتيب آثار مؤدّي الدليل المشكوك الحجّة، فإن الحجّة إذا كانت ثابتة يكون لها أثران:

الأول: صحّة الاستناد إليها في مقام العمل:

فلو كان مؤدّي الدليل - الذي ثبتت حجّيته - الترخيص فإن المكلف يكون معذوراً في تركه للفعل، ولو كان مؤداه الإلزام فإن المكلف يكون مسؤولاً عنه.

الثاني: صحّة إسناد مؤداهها إلى الشارع:

فلو كان مؤداهها الحرمة فإن للمكلف أن ينسب الحرمة إلى الشارع. وهذان الأثران لا يترتبان مع الشك في الحجّة؛ لأن الاستناد إلى مشكوك الحجّة في مقام العمل، وإسناد مؤداه إلى الشارع تشريع عملي وقولي دلت على حرمة الأدلة الأربعة.

ومن الواضح أن هذين الأثرين إنّما هما للحجّة الواصلة - أي التي وصل علمها إلى المكلف - دون الحجّة بوجودها الواقعي التي لم يصل علمها إلى المكلف؛ إذ الحجّة لا تكون حجّة بالفعل إلّا إذا كانت واصله، فإنّه بدون الوصول والعلم لا تصحّ المواخذة على مخالفة التكليف، فموضوع الحجّة الفعلية مركّب

(١) انظر: تنقيح الأصول: ٣٠، ومصباح الأصول ٢: ١١١، ودروس في علم الأصول (الحلقة الثانية) ١: ١٧٢.

(٢) وهو الذي عبّر عنه المصنّف رحمه الله بقوله: «عدم حصول القطع بحجّة شيء...».

من أمرين: الأول: جعل الحجية، الثاني: الوصول. ومن البديهي أن المركب ينتفي بانتفاء أحد أجزائه، ومع الشك في الحجية لا وصول لها، وحيث انتفى أحد الجزأين انتفى المركب، وهو الحجية الفعلية، فلا مورد - حينئذٍ - لترتب آثار الحجية على الدليل المشكوك في حجته.. فلاحظ ذلك.

النقطة السادسة: حجية الظن عرضية فلا بد أن تنتهي إلى ما هو

بالذات:

وفي ختام هذا الأمر - السادس - أشار المصنف رحمته الله إلى دليل مركب من ثلاث مقدمات، مفاده: أن المناط في إثبات حجية الأمانة هو العلم، الذي تنتهي إليه حجية كل حجة، لأن حجته ذاتية.

وهذه المقدمات هي:

أولاً: أن الظن بما هو ظن ليس هو حجة بذاته.

وهذه المقدمة واضحة وقطعية؛ إذ لو كان الظن حجة بذاته لما وقع النهي عن اتباعه؛ لأن ما هو حجة بذاته يستحيل النهي عن الأخذ به، لأنه يستلزم الجمع بين المتنافيين كما سيأتي بيانه في المبحث القادم - مبحث حجية القطع -، وقد ثبت وقوع النهي عن اتباع الظن في الشريعة المقدسة في آيات متعددة، الأمر الذي يعني أن الظن ليس حجة بذاته.

ثانياً: إذا لم يكن الظن حجة بذاته، فحجته تكون عرضية - أي أنها تكون مستفادة من الغير -، فننقل الكلام إلى ذلك الغير - الذي استفدنا منه حجية الظن -، فإن كان هو القطع، فذلك هو المطلوب، فإن القطع حجته ذاتية، وإليه تنتهي حجية كل حجة. وإن لم يكن قطعاً فما هو؟

إنه لا يمكن أن يفرض في المقام شيئاً سوى الظن؛ إذ لا ثالث - غير القطع والظن - يمكن فرض حجته، وقد تقدم - في المقدمة الأولى - أن حجية الظن

ليست ذاتية، الأمر الذي يعني أنّ حجّة هذا الظنّ - الثاني - قائمة بالغير، فننقل الكلام إلى هذا الغير الذي قامت به حجّة الظنّ - الثاني - فإن كان القطع فهو، وإلّا كانت حجّته قائمة بالغير، فننقل الكلام إلى هذا الغير، وهكذا إلى غير نهاية، ولا ينقطع التسلسل إلّا بالانتهاء إلى ما هو حجّة بذاته، وليس هو إلّا العلم.

ثالثاً: فانتهى الأمر بالأخير إلى العلم، وهو المطلوب.

فتحصل ممّا تقدّم: أنّ المناط في إثبات حجّة الطرق والأمارات إنّما هو العلم والقطع، وحجّة القطع ذاتية لا يمكن أن تنالها يد التشريع لا سلباً ولا إيجاباً، كما سيأتي بيانه؛ إذ القطع يعني انكشاف المقطوع به للقاطع، وما كان كذلك كانت الحجّة حاصلة له بالذات، ولا معنى لتحصيل ما هو حاصل بالذات، كما لا معنى لسلبها. وبالتالي فإنّ الأمارات والطرق الظنيّة التي تكون حجّتها عرضية تؤول - بالنتيجة - إلى ما هو حجّة بالذات أخذاً بالقاعدة العقلية المعروفة القائلة: (إنّ كلّ ما بالعرض لا بدّ أن ينتهي إلى ما بالذات وإلّا تسلسل).

قوله ﷺ: «وإلّا لو كان الظنّ حجّة بذاته لما جاء النهي... على نحو الموجبة الجزئية».

أقول: قرّر في محله - من علم المنطق^(١) - بأنّ نقيض السالبة الكليّة هو الموجبة الجزئية، والنقيضان لا يجتمعان، فإذا صدقت إحداهما بطلت الأخرى. فإذا صدق في المقام: أنّ بعض الظنّ لا يجوز العمل به، فهذا يلزمه أن تبطل السالبة الكليّة التي تقابل هذه الموجبة الجزئية، أي يلزمه أن تبطل هذه القضية: كلّ ظنّ ليس يمكن سلب الحجّة عنه. وبذلك تبطل دعوى الحجّة الذاتية للظنّ، لأنّ الظنّ

(١) راجع: المنطق - للعلامة المظفر - ١٩٧.

لو كان حجة بذاته لكان لازمه صدق السالبة الكلية المذكورة، فإن ما كان حجة بذاته لا يصح سلب الحجية عنه ولو في مورد واحد، وقد علمت بطلانها، فيبطل ملزومها أيضاً.



٧ - حجية العلم ذاتية:

قوله ﷺ: كررنا في البحث السابق القول: بأن «حجية العلم ذاتية»
ووعدنا ببيانها، وقد حلّ هنا الوفاء بالوعد... إلخ.

أقول: تعرّض المصنّف ﷺ في هذا الأمر - السابع - إلى جملة من المطالب
تتعلق بمبحث القطع، نستعرضها في نقاط:

النقطة الأولى: معنى كون حجية الشيء ذاتية:

الحجّية: مصدر جعلي، مأخوذ من «الحجّة»، ويقصد بها أثر البرهان والدليل، وهو:
الانكشاف والظهور، المستيع وجوب العمل على وفقه ولزوم الحركة على طبقه، بحيث
يقطع به العذر، ويغلب به الخصم، فكلّ ما وجدت فيه هذه الآثار فهو «حجّة» اصطلاحاً.
وهذه الحجّة تارة تكون ذاتية للشيء، وأخرى تكون جعلية - كما في جعل
الحجّة للأمارات - والمراد يكون حجّية الشيء ذاتية هو أنّ ذات الشيء - أو
الدليل - بنفسه يقتضي ثبوت الحجّية له، وذلك في مقابل الدليل الذي تكون
دليلته وكاشفيته منوطة بالجعل الشرعي.

ولكن قد تسأل: هل ثمة دليل ادّعي ثبوت الحجّية الذاتية له؟

الجواب: لم يوجد دليل ادّعي ثبوت الحجّية الذاتية له سوى العلم.

فالعلم - الذي هو انكشاف للواقع - كونه موجباً للعمل، وملزماً للحركة على
طبقه، وقاطعاً للعذر، وموجباً للغلبة على الخصم، فإنّ هذه الأمور تكون ثابتة فيه
بذاته استقلالاً، ويكفي حصوله ووجوده في ترتبها عليه من دون توقّف على التزام
آخر، من حاكم أو آمر، وفي نفس الوقت ليس لأحد - مهما كان - المنع من
كشفه ووضوحه بأيّ شكل من الأشكال، إلّا بإيراد الشبهة في مقابل البديهة أو

التشكيك في حصوله، وهذا هو معنى قول القائل بأن: «حجبة العلم ذاتية»^(١).
 وها هنا ملاحظة: أنه ينبغي التفرقة - في المقام - بين إطلاق كلمة «الحجة» على العلم أو القطع - عند قولنا: العلم حجة - وبين إطلاقها على الأمانة، فإن إطلاقها على الأول - أي على العلم أو القطع - لا يحتاج إلى توسط شيء، وإطلاقها على الثاني - أي على الأمانة - يحتاج إلى توسط جعل من شارع أو عقل.. وبهذا اللحاظ - أيضاً - نفهم التقسيم المتقدم للحجة حين قلنا بأن الحجة تنقسم إلى قسمين: حجة ذاتية، وحجة مجعولة، فلاحظ ذلك.

النقطة الثانية: وجوب متابعة القطع، هل هو مجعول أو لا؟

صرح الشيخ الأعظم رحمته في فرائده بأنه: «لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه ما دام موجوداً؛ لأنه بنفسه طريق إلى الواقع، وليس طريقته قابلة لجعل الشارع إثباتاً أو نفيًا»^(٢). انتهى
 وهذا الكلام من الشيخ رحمته يوجد فيه شيء من الغموض، وقد اختلفت

(١) أشار المصنف رحمته في هامش الكتاب إلى أن المراد من العلم في هذا المبحث هو «القطع»، أي الجزم الذي لا يحتمل الخلاف، ولا يعتبر فيه أن يكون مطابقاً للواقع في نفسه، وإن كان في نظر القاطع ليس إلاً مطابقاً للواقع.

وبعارة ثانية: أن الجهة التي تلاحظ في القطع هنا هي جهة القاطع نفسه، الذي يرى أن قطعه هذا لا يحتمل الخلاف، وإن كان في واقعه هو جهل مركب، دون جهة المقطوع به من حيث الإصابة - للواقع - وعدمها. فيكون القطع - باللحاظ المذكور - شاملاً لليقين والجهل المركب.

(٢) فرائد الأصول ١: ٢٩.

تعبيرات الأصوليين - الذي جاءوا بعد الشيخ رحمته الله - في بيان المراد منه ^(١).

وجهة الغموض في الكلام المذكور من ناحيتين:

الأولى: أنه رحمته الله قد استدلّ على وجوب متابعة القطع والعمل على وفقه بتعليل أنه: «بنفسه طريق إلى الواقع». والحال بأن المراد من كونه طريقاً: أنه واجب الاتّباع، فهو نفس المدّعى فلا معنى لجعله تعليلاً ^(٢).

ولكن يمكن دفع هذا الإيراد بأن يقال: إنه توجد لدينا كبرى مسلّمة، وهي وجوب إطاعة حكم المولى وحرمة معصيته، وغرض الشيخ رحمته الله تطبيق هذه الكبرى على مورد القطع.. ومن الواضح تعارف تعليل ثبوت الحكم في مورد باندراجة تحت كبرى معلومة. فمثلاً لو ثبت وجوب إكرام الفاضل، صحّ أن يقال: أكرم زيداً لأنه فاضل.

وبالجملة: القطع وإن كانت حقيقته الانكشاف والطريقة، ولكن لا يمتنع أن يعلّل وجوب إتباعه ببيان حقيقته وإيضاحها لغرض درجة في كبرى عقلية ^(٣).

والناحية الثانية: تعبيره رحمته الله بوجوب متابعة القطع، وأنه بنفسه طريق إلى الواقع، فهل مراده: أن وجوب متابعة القطع هو أمر ذاتي للقطع كما أن طريقته ذاتية، أم ماذا؟

وبتعبير آخر: أنه يوجد عندنا في مبحث القطع مسألتان:

الأولى: مسألة وجوب متابعة القطع.

الثانية: مسألة طريقة القطع.

(١) انظر: لمحات الأصول: ٤٢١، ونهاية الأصول: ٤٠٠، وتهذيب الأصول - للسيد الخميني -

(٢) راجع هذا الإيراد من السيد الروحاني قدس سره في: منتقى الأصول ٤: ٢٩.

(٣) المصدر السابق.

وقد أراد الشيخ المصنف رحمته عند تعرضه لعبارة الشيخ فذكر - الأنفة الذكر - أن يتعرض لبيان المسألة الأولى، بعد عدم تعرض الشيخ فذكر لها بشكل واضح وصریح في كلامه، حيث اكتفى فذكر بالحديث عن المسألة الثانية، أي الحديث عن مسألة طريقية القطع، وأنها غير قابلة للجعل والرفع إثباتاً ونفيًا.

ولتوضيح هذه المسألة - الأولى - أي أن وجوب متابعة للقطع هل هو أمر ذاتي له أم مجعول؟ نقول^(١):

توجد في هذه المسألة، أي في وجوب متابعة القطع من حيث كونه ذاتياً له أو لا، ثلاثة اتجاهات:

الأول: أن حجّة القطع - التي هي عبارة ثانية عن وجوب المتابعة^(٢) - ثابتة له بناء العقلاء، إبقاءً للنوع وحفظاً للنظام، فتكون من القضايا المشهورة باصطلاح المنطقيين، وهذا البناء قد أمضاه الشارع، لذلك يجب إتباعه.

وقد استدل أصحاب هذا الاتجاه على حجّة القطع بعبارة مختصرة حاصلها: أن العمل به عدل ومخالفته ظلم.

قال المحقق الأصفهاني رحمته: «إن استحقاق العقاب ليس من الآثار القهرية واللوازم الذاتية لمخالفة التكليف المعلوم قطعاً، بل من اللوازم الجعلية من العقلاء، لما سيأتي عما قريب إن شاء الله تعالى أن حكم العقل باستحقاق العقاب ليس مما اقتضاه البرهان، وقضيته غير داخله في القضايا الضرورية البرهانية بل داخله في القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء

(١) وسيأتي - إن شاء الله تعالى - التعرض إلى المسألة الثانية (وهي: طريقية القطع هل هي ذاتية له أم لا) في النقطة التالية.

(٢) التعبير به حجّة القطع هو عبارة ثانية عن وجوب متابعة القطع، وكما يعبر عنه أيضاً بـ: ثبوت المنجزية للقطع، فهذه تعبيرات ثلاثة، وهي: وجوب المتابعة للقطع، وحجّة القطع، وثبوت المنجزية للقطع، وهي كلها تؤذي معنى واحداً.

لعموم مصالحها، ومخالفة أمر المولى هتك لحرمة وهو ظلم عليه والظلم قبيح، أي مما يوجب الذم والعقاب عند العقلاء، فدخل القطع في استحقاق العقوبة على المخالفة الداخلة تحت عنوان الظلم بنحو الشرطية، جعلي عقلي، لا ذاتي فهري كسائر الأسباب الواقعية والآثار الفهرية^(١). انتهى
وهذا الاتجاه هو الذي تبناه الشيخ المصنف رحمته وانتصر له كما هو ظاهر عباراته وتعليقته في الهامش، ومن هنا نجد أنه يدعو أن وجوب متابعة القطع هو أمر ذاتي له.. فلاحظ.

الاتجاه الثاني: أن الحجّة ثابتة للقطع بحكم العقل وإلزامه، بمعنى أن العقل هو القاضي بلزوم ترتيب الأثر على القطع، أي هو القاضي بمنجزيته ومعدّريته.
وهذا الاتجاه وإن كان ظاهراً من بعض العبارات^(٢)، إلا أن السيد الخوئي رحمته أشكل على أصحاب الاتجاه المذكور بأن العقل ليس من شأنه الحكم والإلزام وإنما تنحصر وظيفته في الإدراك فحسب، كما هو محرّر في محلّه.
نعم، الإنسان يتحرّك نحو ما يراه نفعاً له، ويحذر ممّا يراه ضرراً عليه، وليس ذلك بإلزام من العقل، بل المنشأ فيه حبّ النفس، ولا اختصاص له بالإنسان بل الحيوان أيضاً بفطرته يحبّ نفسه ويتحرّك إلى ما يراه نفعاً له، ويحذر ممّا أدرك ضرره^(٣).

الاتجاه الثالث: (وهو اتجاه المشهور)^(٤): أن الحجّة الثابتة للقطع هي من اللوازم الذاتية له، وذلك بمقتضى ما يدركه العقل من التلازم بين القطع وبين

(١) نهاية الدراية ٢: ٣٥.

(٢) كما في: درر الفوائد في الحاشية على الفرائد - للمحقّق الخراساني - ٢٥.

(٣) انظر: مصباح الأصول ٢: ١٨.

(٤) انظر: دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ٢: ٣٥.

المنجزية والمعدرية.

قال المحقق صاحب الكفاية رحمته الله: «لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً، ولزوم الحركة على طبقه جزماً، وكونه موجباً لتنجز التكليف الفعلي فيما أصحاب باستحقاق الذم والعتاب على مخالفته، وعذراً فيما أخطأ قصوراً، وتأثيره في ذلك لازم، وصريح الوجدان به شاهد وحاكم، فلا حاجة إلى مزيد بيان وإقامة برهان.

ولا يخفى أن ذلك لا يكون بجعل جاعل، لعدم جعل تألفي حقيقة بين الشيء ولوازمه، بل عرضاً بتبع جعله بسيطاً^(١). انتهى
وحاصل هذا الكلام: أن الحجية للقطع هي لازم ذاتي له، نابعة عن مقام ذاته وإن كانت مباينة لذات القطع، فهي محمول خارج عن ذات القطع لازمه له، كالزوجية بالنسبة للأربعة، ودور العقل متمحض في إدراك هذا التلازم.

تنويه:

ينبغي التفرقة في البحث بين حجية القطع، التي تعني وجوب العمل على طبق القطع، بمعنى منجزيته في صورة المطابقة للواقع، ومعدريته في صورة المخالفة، وبين طريقتيه، التي تعني انكشاف المقطوع به بالقطع.
فقد جرى البحث عند الأصوليين في كلا المسألتين، أي مسألة وجوب العمل على طبق القطع، هل هو مجعول أو لا؟
وكذلك مسألة طريقية القطع، هل هي قابلة للجعل، أو لا - كما سيأتي التعرض له في النقطة التالية إن شاء الله تعالى -؟
وكلام المصنف رحمته الله - المشار إليه سابقاً - كان يدور حول المسألة الأولى من

البحث، وهي: وجوب متابعة القطع، هل هو مجعول أو لا؟ وقد ادّعى رحمته كما هي دعوى المحقق الأصفهاني بأنه قابل للجعل، لأنه من الأمور الجعلية، بينما ادّعى المشهور إلى أنه من الأحكام العقلية التي لا تقبل الجعل، لأنه من لوازم القطع، ويمتنع الجعل التأليفي بين الشيء ولوازمه.

والملاحظ على الشيخ رحمته - الأنصاري - أنه لم يتعرّض في كلامه (محلّ البحث) إلى بحث المنجزية وإنما تعرّض إلى بحث طريقة القطع فقط، ومن هنا نجد الشيخ المصنّف رحمته يشير إلى هذه النقطة في كلام الشيخ رحمته، ويقول: «ولم يتعرض في التعليل لنفس الوجوب»، أي لم يبحث الشيخ رحمته في موضوع حجّة القطع، ووجوب العمل على طبقه، هل منشأه: تباني العقلاء، أم منشأه: حكم العقل، أم: كونها - أي الحجّة ووجوب العمل على طبق المقطوع به - لازم عقلي للقطع كالزوجة بالنسبة للأربعة.. بل اقتصر رحمته على خصوص طريقة القطع الذاتية، وأنها غير قابلة للجعل نفيًا وإثباتًا^(١).

ومن هنا اقتضى التنويه والإشارة إلى هذه الناحية، كي نتجنب الخلط الذي وقع فيه البعض عند تعرّضه لمباحث القطع، حين خلط بين مبحثين: مبحث المنجزية، ومبحث الطريقة.

بل ربّما نجد مثل هذا الخلط - أيضاً - في كلام المصنّف رحمته، وذلك حينما قاس البحث في هاتين الجهتين: المنجزية والطريقة، على مبحث الظن، ثم استدرك حول بعض التعابير الواردة في مبحث الظن بأن تطلق على مبحث القطع أيضاً، والمحال أن هذا القياس والاستدراك نحن في غنى عنه في المقام، فإنّ كلا الجهتين قد تعرّض إليهما الأصوليون في مبحث القطع، فلا نحتاج إلى القياس

(١) ألهم إلّا إن يقال أن الشيخ رحمته يرى أن الطريقة والحجّة هما شيء واحد، كما استفاده من كلمات الشيخ رحمته، شارح الرسائل الشيخ علي المروّجي في كتابه: تمهيد الوسائل ١: ٢٢، فراجع.

المذكور حتى نعرف المجالات التي يمكن بحثها في مبحث القطع.
فقد تصافت كلمة الأصوليين بأن للقطع جهتين بل ثلاث:
الأولى: انكشاف الواقع به، وهذا المعنى من اللوازم الذاتية للقطع كالحرارة
لنار، بل هو عين القطع^(١).
الثانية: كونه حجة، أي قاطعاً للعدر وموضوعاً لحكم العقل بتنجز الواقع به.
الثالثة: لزوم ترتيب آثار الواقع على المقطوع بمجرد القطع؛ إذ عدم وجوب
ترتيبها مستلزم للتناقض بعد فرض كون الآثار آثاراً للواقع، وانكشاف الواقع به.
وقد يضيف البعض جهة رابعة للقطع فيقول: إنه من مقولة الكيف النفساني وله
وجود خاص وحقيقة مخصوصة^(٢).

النقطة الثالثة: طريقتي القطع، هل هي قابلة للجعل أو لا؟

في هذه النقطة يمكننا أن نقول بكلمة واضحة ومختصرة: أن طريقتي القطع غير
قابلة للجعل أو الرفع، لأنها من ذاتيات القطع أو عين ذاته، ومن الواضح امتناع جعل
الذاتي لما هو ذاتي كما يمنع رفعه عنه.
وهذا المعنى - كما تراه - واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان، ولكن لما تجشم البعض
- كالشيخ المصنف رحمته الله - عناء توضيحه، أدخلنا في مباحث لا محيص من التعرض لها،
فنقول:
إن حقيقة القطع حقيقة مرآية، فالقطع عين الطريقة، لا شيء لازمه ذلك^(٣)،
ومن الواضح أنه لا جعل تألفي بين الشيء ونفسه. وقد اشتهر عن الفلاسفة قولهم:

(١) وهذه الجهة سنشير إليها بالتفصيل في النقطة التالية.

(٢) انظر: نهاية الدراية في شرح الكفاية ٢: ٥٦، ومنتهى الأصول ٢: ٧٤.

(٣) وهذا ما صرح به المحققون الثلاثة: الأصفهاني، والثائبي، والعراقي، كما صرح به غيرهم
من الأصوليين. انظر: نهاية الدراية ٢: ٣٢، وفوائد الأصول ٣: ٥، ونهاية الأفكار ٣: ٦.

بأنّ الذاتي لا يعلّل. قال الحكيم السبزواري في منظومته، في أرجوزة المنطق:

ذاتي شيء لم يكن معلّلاً وكان ما يسبقه تعقّلاً

وفي أرجوزة الحكمة:

وعندنا الحدوث ذاتي ولا شيء من الذاتي جا معلّلاً

والمراد من الذاتي الذي لا يعلّل هنا هو الذاتي المتداول في باب البرهان، وهو ما لا يمكن انفكاكه عن الذات، وهو أعمّ من الذاتي في باب الإيساغوجي، لشموله أجزاء الماهية ولوازمها، ويقابله العرضي في باب البرهان، كما أنّه أخصّ من العرضي في باب الإيساغوجي، لاختصاصه بالمفارقات^(١).

والوجه في عدم كون الذاتي _ في هذا الباب _ معلّلاً، هو: أنّ مناط الافتقار إلى العلّة هو الإمكان، كما أنّ مناط الغناء عنها هو الوجوب، فأی محمول يلاحظ ويقاس إلى موضوعه لا يخلو من إحدى الجهات الثلاث المعروفة، التي هي: الإمكان والوجوب والامتناع. فإن كان نسبته إليه الإمكان ففي اتّصافه به يحتاج إلى العلّة، لأنّ ما يمكن أن يتصف بشيء وأن لا يتصف به لا يمكن أن يتصف به بلا علّة، للزوم الترجيح بلا مرجّح، وهو محال لرجوعه إلى اجتماع النقيضين.

فالإنسان لما كان ممكن الوجود واجب الحيوانية ممتنع الحجرية، يكون (وجوده) مفتقراً إلى العلّة دون (حيوانيته) و(عدم كونه حجراً)، لتحقّق مناط الافتقار في الأوّل، ومناط الاستغناء عن العلّة في الآخرين، وذلك لفرض أنّ الحيوانية شيء ضروري الثبوت للإنسان، وكونه حجراً ضروري العدم له، وما دام الشيء ضروري الثبوت لشيء، وضروري العدم له، فهو ممّا لا يمكن انفكاكه عنه، وبالتالي لا يفتقر في اتّصافه بذلك الشيء إلى العلّة.

وهذا المعنى يمكن تطبيقه في أمثلة كثيرة، كأن نقول: الأربعة ممكنة الوجود،

(١) انظر: شرح المنظومة، قسم المنطق: ٣٠.

واجبة الزوجية، ممتنعة الفردية.. وهكذا غيرها من الأمثلة.

وقد تسأل: هل أن عدم تعليل الممكن في ذاته ولوازمه يخرجها عن الإمكان؟

الجواب: كلا؛ لأن الماهية ولوازمها اعتبارية لا حقيقة لها؛ فإن العقل إنما ينتزعها بعد ملاحظة الموجودات، فهي بلوازمها دون الجعل^(١).

وبلحاظ ما تقدم يمكن القول: إن الجعل التأليفي^(٢) إنما يتصور في المحمولات المفارقة للعالم والعاقل المحمولين على زيد، دون المحمولات التي تكون من لوازم موضوعاتها ولا تنفك عنها بل هي ضرورية الثبوت لها، فإنها لا تقبل الجعل أصلاً، وذلك كالحيوانية للإنسان، والزوجية للأربعة، حيث إنها مجعولة بنفس جعل الإنسان والأربعة.

وعليه، فلا معنى لفرض جعل الطريقة للقطع جعلاً تأليفاً، بأي نحو فرض هذا الجعل، سواء كان جعلاً تكوينياً أم جعلاً تشريعياً؛ وذلك لأن الغرض من الجعل – كما تقدم بيانه – إيجاد محمول الموضوع، بحيث يستند وجود المحمول إلى الجعل، وهذا الغرض – في طريقة القطع – حاصل بدونه، فيصير لغواً لعدم تأثيره في وجود المحمول

(١) انظر: الحكمة المتعالية ١: ٧٤، وشرح المنظومة: ١٠ – ١٥، قسم المنطق.

(٢) يوجد عندنا نحوان من الجعل:

الأول: الجعل البسيط: وهو الإيجاد بمفاد (كان) التامة، كجعل الإنسان – أي: إيجاده – وهذا الجعل ليس محلاً للكلام هنا؛ إذ لا ريب في أن القطع مجعول بهذا المعنى، ضرورة كونه حادثاً لا قديماً.

الثاني: الجعل التأليفي: وهو الإيجاد بمفاد (كان) الناقصة، بمعنى جعل شيء لشيء، ويتحقق ذلك في الأعراض المفارقة والمحمولات غير الضرورية، كجعل زيد عالماً أو عادلاً – أي إثبات العلم والعدالة له – وهذا الجعل لا يتصور في المحمولات البينة الثبوت للموضوعات، بحيث تكون ذات الموضوع علة تامة لوجود المحمول، كما لا يعقل في المحمولات الممتنعة الثبوت للموضوعات. والجعل المذكور هو محل الكلام في المقام.. فلاحظ ذلك.

للموضوع.

ومن هنا نجد المحقق النائيني رحمته الله يقول في تعليقه لوجوب متابعة القطع وأن هذا الوجوب ليس وجوباً شرعياً؛ بأن: «طريقة القطع ذاتية له لا تنالها يد التشريع؛ إذ لا معنى لتشريع ما هو حاصل بذاته ومنجعل بنفسه، فإن الجعل التشريعي إنما يتعلّق بما يكون تكوينه عين تشريعه لا ما يكون متكوناً بنفسه، وطريقة القطع تكون كذلك».

ثمّ يعلّل رحمته الله كون طريقة القطع كذلك، فيقول: «وطريقة العلم لا بدّ وأن تكون ذاتية له، لأنّ كل ما بالغير لا بدّ وأن ينتهي إلى ما بالذات وإلّا لزم التسلسل»^(١). انتهى

هذا ما أفاده المحققون في حقّ طريقة القطع وكونها ذاتية له، أي هي عين القطع، ولكن على تقدير النزول عن هذا القول، فلا أقلّ أن تكون الطريقة من لوازم ذات القطع التي لا تنفك عنه، ويكون حالها حال الزوجية بالنسبة للأربعة، فإنّ لوازم الذات كالأدات يستحيل جعلها بالجعل التأليفي كما تقدّم بيانه قبل قليل، وإنّما يكون جعلها بنفس جعل الذات جعلاً بسيطاً، لا بجعل آخر وراء جعل الذات، وقد أوضح المصنّف رحمته الله هذا المعنى في كتابه: الفلسفة الإسلامية، فراجع ثمة^(٢).

ومما ذكرنا يُعلم: أنّ نفي الطريقة عن القطع أيضاً لا يُعقل؛ إذ لا يمكن - عقلاً وشرعاً - سلب ما هو ذاتي أو من لوازم الذات، مضافاً إلى لزوم التناقض إمّا واقعاً أو في نظر القاطع؛ لأنّ التصرف بطريقة القطع ينتهي إلى أن يكون ما قطع به من الوجوب مثلاً غير واجب عليه، ومعنى ذلك اجتماع الوجوب وعدمه.. هذا إن

(١) فوائد الأصول ٣: ٥.

(٢) الفلسفة الإسلامية - للشيخ المظفر رحمته الله - ٣١، ٣٢ (الدرس الحادي عشر).

صادف قطعه للواقع، وأما إذا لم يصادفه فهو يلزم اجتماعهما في نظره؛ لقطعه بوجود الوجوب واقعاً وعدم وجوده، واجتماع القطعين بالنفي والإثبات بالنسبة لشيء واحد محال.

وهنا قد تسأل وتقول (وهذه مسألة تُثار غالباً في مبحث قطع القطاع): بأن الإنسان - في بعض الأحيان - يكون له علم إجمالي (غير مختص بنوع معين أو بزمان معين) بخطأ بعض قطوعاته، فهل مثل هذا العلم يصلح لأن يكون مانعاً للقاطع من العمل بقطعه أو لا؟

الجواب: أنه لا يصلح لذلك؛ وذلك لأن القاطع حينما يتوجه لكل قطع بخصوصه فإنه يقطع بمطابقته للواقع، وهذا العلم الإجمالي - بمنافاة بعض قطوعاته للواقع - لا يشمل هذا القطع - الذي هو محل التوجه - فعلاً؛ وبهذا لا يمكن منعه من العمل بقطعه.

نعم، لو احتمل القاطع خطأ أحد قطوعاته لا على التعيين ولكن بشكل محصور وفي زمان محدد فهنا لا بد وأن تزول عنه صفة القطع بها جميعاً، لأن بقاء قطعه بها جميعاً وتطرق احتمال خطأ واحد منها لا على التعيين لا يجتمعان.

والخلاصة: أن القطع يستحيل جعل الطريقة له، تكويناً وتشريعاً، كما يستحيل نفيها عنه، مهما كان السبب الموجب لذلك وإن كان منشأه خفقان جناح أو مرور هواء - على حد قول الشيخ المصنف رحمته الله - .

النقطة الرابعة: هل يمكن التصرف في القطع من خلال التصرف

بأسبابه، أو لا؟

اتضح مما تقدم أن القطع يعني - بالنسبة للقاطع - الانكشاف التام، والرؤية الواضحة لمعلّقه، والتي لا يشوبها أدنى شك مهما تضاءل، وهو تعبير آخر عن الجزم والعلم واليقين، فليس للأصوليين معنى خاصاً يختلف عن المعنى المتعارف

للفظ القطع وفي المتفاهم العرفي، فهو الجزم الذي لا يشوبه احتمال الخلاف، بقطع النظر عن منشأ الجزم وآنه نشأ عن برهان أو عن مبررات عقلانية أو شخصية، بل حتى لو كان من خفقان جناح أو مرور هواء كما تقدّمت الإشارة إليه.

هذا، ولكن البعض حاول أن يتصرف في القطع _ بمعنى عدم جواز الأخذ به _ من خلال التصرف بأسبابه، كأن يقول: إذا كان سبب القطع هو مقدمات عقلية فلا يجوز الأخذ به.. وهذه الدعوى تنسب إلى بعض الأخباريين.

وقد تقدّم في مقصد الملازمات العقلية، مبحث: غير المستقلّات العقلية الإشارة إلى هذه الأقوال واستفادات العلماء منها، فراجع ثمة.

ولكننا نقول هنا: إنّ هذه الدعوى مردودة؛ لأنّ لازمها حصول التناقض في نظر القاطع على الأقل، كما تقدّم بيانه، ومن هنا لا يمكن النهي عن القطع مهما كان سببه.

وقد يقال أيضاً: إنّهُ يمكن التصرف في القطع من جهة الأشخاص، كما يستفاد ذلك من كلام الشيخ كاشف الغطاء رحمته الله، حين قال:

«والأمور العادية تجري على نحو الشرعية، فمن كان من عادته الاستنجاء أو الاستبراء مثلاً كان شكّه فيهما كالشكّ في العبادة في وجه قوي وكثير الشكّ عرفاً، ويُعرف بعرض الحال على عادة الناس، لا اعتبار بشكّه، وكذا من خرج عن العادة في قطعه أو في ظنّه فيلغوا اعتبارهما في حقّه» ^(١). انتهى

بمعنى: عدم الاعتبار بقطع القطّاع _ وهو الذي يحصل له القطع كثيراً وإن كان بمبررات غير عقلانية _ قياساً على كثير الشكّ الذي حكم الشرع بعدم الاعتبار بشكّه في ترتّب أحكام الشك.

والجواب هو الجواب.

وكذلك لا يمكن التصرف في القطع من جهة الأزمنة، فسواء حصل القطع في زمن اتسداد باب العلم أم انفتاحه، وسواء حصل قبل الفحص عن المخصص أم بعده، وسواء حصل في أول الشهر أو في وسطه أو في آخره، وسواء حصل في زمان الواجب أم بعده، وذلك كما لو عرّض القطع نفسه لأسباب القطع بعد دخول الوقت، فنشأ عن ذلك القطع بعدم الوجوب، كل ذلك لا يؤثر في حجبة القطع وطريقته.

وكذلك لا يمكن التصرف فيه من جهة المتعلق^(١)، كأن يقال: إذا كان متعلق القطع موضوع الحكم، فهو معتبر، وأما إذا كان متعلقه الحكم، فليس بمعتبر. فإن كل ذلك لا يشكل خصوصية في التصرف بالقطع، فإن مقتضى تعلق القطع بالحكم أن يكون الحكم ثابتاً للموضوع، وإلا يلزم اجتماع النقيضين في نظر القاطع كما تقدم بيانه.

وهكذا الحال في تعلق القطع بالموضوع، فإنه إذا تعلق القطع بخمرية شيء فترتب عليه حكم الخمر فتكون مخالفته حراماً، والحرمة المذكورة قد جاءت من ناحية الموضوع.

وفي هذا الجانب يقول الشيخ الأعظم رحمته الله: «لا يفرق بين خصوصيات القطع من حيث:

— القاطع^(٢).

— والمقطوع به^(٣).

(١) تعلق القطع قد يكون بالموضوع، وقد يكون بالحكم، أما تعلقه بالموضوع كما لو قطع بخمرية شيء، وأما تعلقه بالحكم، فمثاله كما إذا قطع بوجوب صلاة الجمعة.

(٢) أي سواء كان القاطع مجتهداً، أم مقلداً متعارفاً، أم قطعاً، فلا خصوصية للقاطع أصلاً.

_ وأسباب القطع^(١).

_ وأزمانه^(٢).

إذ المفروض كونه [أي: القطع] طريقاً إلى متعلّقه، فيترتب عليه أحكام متعلّقه^(٣). انتهى

نعم، يمكن لنا في هذا الجانب أن نفعل شيئاً واحداً، وهو: أن نُلَفِّت نظر القاطع المخطئ في قطعه إلى وجود خلل في مقدّمات قطعه، فإذا تنبّه إلى الخلل في سبب قطعه، فإنّه لا محالة سيتبدّل قطعه، إمّا إلى احتمال الخلاف أو إلى القطع بالخلاف، ولكن هذا غير التصرّف في القطع كما لا يخفى.

وبما تقدّم من بيان اتّضحت عندنا جملة من الأجوبة على جملة من المسائل التي ترتبط بهذا المبحث، ولم يتعرّض إليها الشيخ المصنّف رحمته الله بشكل واضح وصريح، وذلك مثل مسألة: أن قطع القطّاع حجّة أو لا؟

ومسألة: أن المتجري^(٤) هل يستحق العقاب أو لا؟ وهكذا نحوهما.

فقد تبين لنا من خلال العرض المتقدّم أنّه لا يمكن التصرّف في القطع، لا من

(١) أي سواء كان المقطوع به حكماً من الأحكام الأصولية أم الفرعية.

(٢) أي سواء حصل القطع من الأدلّة الأربعة، أو من الرمل، أم من الجفر، أم من النوم، أم من الاستخارة وغيرها.

(٣) أي سواء حصل القطع في زمن انسداد باب العلم أم انفتاحه، وسواء حصل في أول الشهر أم في وسطه أو في آخره.

(٤) فرائد الأصول ١: ٣١.

(٥) المتجري: هو من يأتي بالفعل بلحاظ قطعه هو، ويكون الواقع على خلاف قطعه، وذلك كمن قطع بأن السائل الذي أمامه خمر فشربه، وهو في الواقع ليس خمراً بل كان شرباً مباحاً، وفرقه عن العاصي هو في مطابقة الواقع وعدمه، فالعاصي يرتكب المحرّم الواقعي، بينما المتجري يرتكب المحرّم الافتراضي، أي ما افترضه هو بأنّه الواقع.

خلال أسبابه، ولا من خلال أشخاصه، ولا من خلال أزمانه ومتعلّقه، ومن هنا يمكن القول _ بالنسبة للمسألة الأولى _: أنّ قطع القطّاع حجة عليه، وكذلك الحال _ بالنسبة للمسألة الثانية _: أنّ المتجرّي مستحق للعقاب.

هذا ما يمكننا التعرّض له في المقام، والتفصيل موكول إلى متون أخرى^(١).

❦

(١) انظر: فوائد الأصول ٣: ٣٧ و٦٣، ودروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ٢: ٤٠.

٨ موطن حجية الأمارات،

قوله ﷺ: قد أشرنا في مبحث الإجزاء إلى أن جعل الطرق والأمارات يكون في فرض التمكن... إلخ.

أقول: قبل التعرّض إلى بيان المطلب المذكور نشير إلى بعض الاصطلاحات التي ذكرها المصنّف ﷺ في المقام وما يتعلّق بها، مثل: انفتاح باب العلم، و: دليل الانسداد، فنقول:

المراد من انفتاح باب العلم هو: إمكان الوصول إلى الأحكام الواقعية.. وهذا المعنى يمكن أن يُبحث في موردَيْن: باب الأحكام الاعتقادية، وباب الأحكام الشرعية.. أمّا المورد الأول فلا إشكال في انفتاح باب العلم وإمكان الوصول إلى الأحكام الواقعية الاعتقادية _ عقلية كانت أو نقلية _ كوجوب معرفة الباري جلّ شأنه، ومعرفة أوصافه، ووجوب معرفة الأنبياء والأئمة ﷺ، وأصل المعاد وبعض خصوصياته، فلنا أدلة كثيرة عقلية وسمعية توجب العلم بتلك الأحكام. فباب العلم بالأحكام الاعتقادية مفتوح، والعلماء فيها انفتاحيون. وأمّا الأحكام الشرعية الفرعية من التكليفية والوضعية والواقعية والظاهرية، فقد اختلفت فيها آراء العلماء.

فمنهم: من يدّعي إمكان الوصول إليها علماً وأنّ إليها طريقاً حقيقياً منجلاً وهو العلم، ولا فرق بين حال حضور الإمام ﷺ وإمكان التشرف بحضرته وبين حال الغيبة، فلنا ظواهر قطعية وأخبار متواترة تورث للمتبع العلم الوجداني بالأحكام كلّها أو جلّها.. وليس هذا المعنى انفتاحاً حقيقياً. والقائل بذلك هم جماعة من علمائنا في الصدر الأول كالسيد المرتضى وغيره ممّن كانوا قريبي العهد من عصر بعض الأئمة ﷺ وكان يمكنهم تحصيل العلم والاطّلاع على الأحكام.

ومنهم: من ينكر الوصول بنحو العلم، ويدّعي انفتاح باب العلمي إلى غالب الأحكام، بمعنى أن لنا طرقاً وأدلة مجعولة من طرف الشرع والعقل موصلة إلى معظمها أو جميعها وافية في إثباتها، كخبر الثقة والإجماع المحصل والمنقول والشهرة الفتوائية وحكم العقل، وتلك الطرق مقطوعة الاعتبار، ويطلق عليها العلمي، للعلم باعتبارها وكون دليل اعتبارها قطعياً، فالقائل بهذا القول يدّعي انفتاح باب العلمي دون العلم.. وليسم هذا المعنى انفتاحاً حكماً، والقول به مشهور شهرة عظيمة تقرب من الاتفاق.

ومنهم: من يدّعي الانسداد وأنه لا طريق إلى الواقع لا علماً ولا علمياً ويطلق على هذا المعنى الانسداد وعلى قائله بالانسداد.

ثم أعلم أن للقائل بالانسداد عند الشك في التكاليف الواقعية دليلاً عقلياً يطلق عليه: دليل الانسداد، وعلى مقدماته: مقدمات الانسداد، ونتيجة هذا الدليل هو وجوب العمل بكل ظن تعلق بثبوت الأحكام الواقعية أو بسقوطها سواء حصل من ظواهر الكتاب والسنة أو غيرهما، ويعبرون عن كل ظن ثبت حجته بهذا الدليل بالظن المطلق في مقابل الظن الخاص الذي ثبت حجته بغير هذا الدليل^(١).

ويسمى هذا الدليل بدليل الانسداد الكبير وهو مبني على خمس مقدمات، يأتي التعرض إليها في المبحث العاشر - القادم - إن شاء الله تعالى.

وهناك دليل آخر يسمى: دليل الانسداد الصغير، يأتي التعرض إليه في نهاية هذا المبحث إن شاء الله.

فإذا عرفت هذا نقول: ما هو موطن حجة الأمارات، هل هو خصوص مورد انسداد باب العلم، أو أن الأمانة حجة مطلقاً، أي حتى في ظرف انفتاح باب العلم وتمكن المكلف من اللقاء المباشر بالمعصوم^(٢)؟

(١) راجع فيما تقدم: اصطلاحات الأصول - للمشككي - ٨٨ - ٨٩.

الجواب: أنّ الأمانة حجّة مطلقاً، أي حتّى فيما لو كان الشخص _ الذي قامت عنده الأمانة _ متمكناً من تحصيل العلم بالواقع، الذي اصطللنا عليه بـ انفتاح باب العلم، وذلك كمن يستطيع أن يرجع إلى المعصوم عليه السلام مباشرة، ويأخذ عنه الحكم مشافهة على سبيل اليقين، فإنّه في مثل هذه الحالة يجوز له _ أيضاً _ الاعتماد على خبر الثقة والأخذ به، ولا يجب عليه الرجوع إلى المعصوم.

ولكنّك قد تقول هنا، بل قيل ^(١): إنّ تجويز الأخذ بالأمانة _ من قبل الشارع _ مع انفتاح باب العلم فيه تفويت للواقع، وهو قبيح يستحيل ثبوته في حقّ الشارع. نقول: سنأتي الإجابة على هذه الدعوى بالتفصيل في المبحث الثاني عشر إن شاء الله تعالى، ولكن على سبيل العجالة نقول هنا: إنّ المراد من انفتاح باب العلم هو إمكان الوصول إلى الواقع بالسؤال من شخص الإمام عليه السلام لا فعلية الوصول، فإنّ انفتاح باب العلم بهذا المعنى ممّا لا يمكن دعواه، بل المراد من الانفتاح هو إمكان الوصول وهو غير فعلية الوصول.. فلا تلازم بين الانفتاح وبين عدم الوقوع في خلاف الواقع.

بل يمكن أن يقال: إنّ الأمارات من حيث الإصابة والخطأ هي كالعلم، إذ هي طرق عقلانية عرفية يدور عليها رحي معاش الناس ومقاصدهم، وهي عندهم من حيث الإتقان والاستحكام كالعلم، أي حالها عندهم حال العلم من حيث الإصابة والخطأ، والشارع قد قرّر العقلاء على الأخذ بها ولم يردع عنها، لعدم ما يقتضي الردع عنها، ولغرض التسهيل على العباد كما سيأتي بيانه بالتفصيل إن شاء الله تعالى.

فإذا عرفت هذا، وعلمت أنّ موطن حجّة الأمارات هو أعمّ من فرض التمكن من تحصيل العلم وانفتاح بابه ومن فرض انسداد بابه يظهر لك وجه المناقشة مع من

(١) فيما يظهر من كلمات الشيخ قدس سره في: فرائد الأصول ١: ١٠٩ و ١١٠.

استدل على حجية خبر الواحد بالخصوص بدليل انسداد باب العلم، كالشيخ صاحب المعالم رحمته، الذي قال حين استعراضه للوجوه التي يمكن أن يستدل بها على حجية خبر الواحد:

«الرابع: أن باب القطعي بالأحكام الشرعية التي لم تعلم بالضرورة من الدين أو من مذهب أهل البيت عليه السلام في نحو زماننا هذا منسد قطعاً؛ إذ الموجود من أدلتها لا يفيد غير الظن، لفقد السنة المتواترة، وانقطاع الاطلاع على الإجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد، ووضوح كون أصالة البراءة لا يفيد غير الظن، وكون الكتاب ظنيّ الدلالة.

وإذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعاً. والعقل قاضٍ بأن الظن إذا كان له جهات متعددة يتفاوت بالقوة والضعف. فالعدل عن القوي منها إلى الضعيف قبيح. ولا ريب أن كثيراً من أخبار الآحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الأدلة، فيجب تقديم العمل بها»^(١). انتهى

ووجه المناقشة مع هذا الكلام قد اتضح ممّا سبق، فإنه يقال: إن الأصوليين حينما يشتون الحجية للخبر الواحد إنما يشتونها بالسيرة القطعية الممضاة، أي بالسيرة المعاصرة للمعصوم عليه السلام، وهذا معناه أن الخبر الواحد هو حجة مطلقاً، حتى في فرض انفتاح باب العلم والتمكّن من تحصيله، ولا يختص بحال الانسداد. وعليه؛ لا يبقى معنى للاستدلال على حجية خبر الواحد بدليل الانسداد.

على أن دليل الانسداد إنما يثبت به حجية مطلق الظن من حيث هو ظن كما سيأتي بيانه في المبحث العاشر القادم، ولا يثبت به حجية ظن خاص كخبر الواحد بعنوان كونه خبراً واحداً، فإنه لا توجد ملازمة بين إثبات حجية مطلق الظن وبين إثبات الظنون

الخاصّة جميعها، فقد ثبتت حجّة مطلق الظنّ - بدليل الانسداد كما سيأتي بيانه - ولكن يخرج عنه جملة من الظنون الخاصّة، كالقياس مثلاً، لما دلّ الدليل - القطعي - على بطلانه.

الاستدلال بدليل الانسداد الصغير،

نعم، قد استدلّ البعض^(١) على حجّة خبر الواحد بدليل الانسداد الصغير، وذلك من خلال ترتيب مقدّماته في خصوص الأخبار المودعة بأيدينا من الكتب لاستنتاج حجّة الظنّ بالصدور.

وقبل التعرّض إلى كيفية الاستدلال بالدليل المذكور على حجّة خبر الواحد، نبيّن ما هو المراد من: دليل الانسداد الصغير، فنقول:

الانسداد الصغير يعني عدم وجود طريق قطعي أو علمي على حجّة شيء دخیل في عملية الاستنباط للحكم الشرعي مع افتراض انفتاح طريق القطع والظنّ المعترف بمستوى يمكن معه الوصول إلى معظم الأحكام الشرعية.

فالانسداد الصغير يقع في مقابل الانسداد الكبير والذي يفترض فيه عدم وجود أي طريق قطعي أو علمي للوصول للأحكام الشرعية.

والانسداد بكلا قسميه يتمسك به لإثبات حجّة الظنّ، غاية أنه الانسداد الكبير يُنتج بحسب الدعوى حجّة مطلق الطرق الموجبة للظنّ بالحكم الشرعي، وأمّا الانسداد الصغير فهو يثبت حجّة الظنّ لخصوص الطريق الذي لم ينسّر إثبات حجّته بواسطة الطرق القطعية أو الظنيّة المعترف.

فمثلاً قول الرجالي عندما لا نجد طريقاً خاصاً لإثبات حجّته فهذا معناه انسداد باب العلم في خصوص قول الرجالي، ومعه ينغلق عنّا طريق مهم للوصول

(١) وهو الشيخ الأعظم قدس سره. راجع: فراند الأصول ١: ٣٨٦.

لبعض الأحكام الشرعية، وذلك لأن قول الرجالي في التعديل والجرح لو كان معتبراً لكان طريقاً لتصحيح الكثير من الروايات المتضمنة لبيان الأحكام الشرعية. ومن هنا يقال بصحة التمسك بالظن الحاصل من قول الرجالي، وذلك بدليل الانسداد الصغير والذي يتقوم بثلاث مقومات أساسية:

الأولى: عدم وجود طريق قطعي أو ظني معتبر لإثبات حجية قول الرجالي مثلاً.

الثانية: العلم الإجمالي بمطابقة قول الرجالي في بعض ما أفاده للواقع، وهذا معناه العلم الإجمالي بصحة بعض الروايات المتضمنة لبيان الأحكام الشرعية.

الثالثة: إن الاحتياط بالعمل بجميع الروايات المتوقف تصحيحها وتضعيفها على قول الرجالي غير ممكن لاستلزامه مجموعة من المحاذير، منها عدم إمكان الاحتياط في نفسه لتبيان مضامين بعض الروايات، ومنها أنه قد ينشأ عن ذلك العسر والحرج كما لو كان مفاد بعض الروايات التكفير ببقرة، ومفاد الأخرى التكفير بيدنة، ومفاد الثالثة التكفير بشاة فإن الاحتياط يقتضي التكفير بكل ذلك. وإذا تمت هذه المقدمات تكون النتيجة هي حجية الظن الحاصل من قول الرجالي^(١).

الفرق بين دليل الانسداد الكبير والانسداد الصغير:

ومما تقدم يتبين لنا وجه الفرق بين دليل الانسداد الكبير والصغير، حيث إن مقدمات الانسداد الكبير - الآتي بيانها في المبحث العاشر القادم - إنما تجري في جميع الأحكام من جهة السنة وغيرها ليستنتج منها حجية مطلق الظن فيها. وأمّا مقدمات الانسداد الصغير فهي إنما تجري عند انسداد باب العلم من جهة معينة مع انفتاح باب العلم في الطرق الأخرى.

(١) انظر: المعجم الأصولي ١: ٣٧٥، ٣٧٦.

الاستدلال بدليل الانسداد الصغير على حجّية خبر الواحد،

فإذا علمت ما تقدّم نقول: يمكن الاستدلال بدليل الانسداد الصغير على حجّية خبر الواحد بالبيان التالي:

أنّه لا إشكال في أنّنا نعلم إجمالاً بصدور كثير من الأخبار المودعة فيما بين أيدينا من الكتب، ولا سبيل إلى منع العلم الإجمالي بذلك، فإنّ من تتبع حال الرواة وكيفية اهتمامهم في ضبط الأخبار وأخذها من الكتب المعتمدة يعلم علماً وجدانياً بصدور كثير منها عن الأنمة عليه السلام. ولا إشكال - أيضاً - بأنّا مكلفون بما تضمنته هذه الأخبار من الأحكام الشرعية، فلا يجوز إهمالها، ولا يجب الاحتياط فيها لعدم إمكانه أو تعرّره، ولا يجوز - أيضاً - الرجوع إلى الأصول العملية لمنافاتها للعلم الإجمالي - على ما سيأتي بيانه في مقدّمات الانسداد -، فلا بدّ حينئذٍ من الأخذ بمضمون الصدور، فيثبت بذلك حجّية خبر الواحد، وهو المطلوب.

ولك أن ترتّب هذا الاستدلال على شكل مقدّمات خمس فنقول:

١ - إنّنا نعلم إجمالاً بصدور جملة من الأخبار الدالة على الحكم الشرعي الواقعي.

٢ - انسداد باب العلم والعلمي بهذه الأخبار، حيث لا يمكننا تمييز ما هو الصادر عنهم عليهم السلام من غير الصادر، ولو بمعونة القرائن.

٣ - لا يوجد عندنا طريق آخر لمعرفة هذه الأحكام الموجودة في الأخبار.

٤ - نعلم أنّنا مكلفون بهذه الأحكام المودعة في هذه الأخبار وأنّه لا يجوز إهمال هذه الأحكام حتّى بعد انسداد باب العلم بها.

٥ - أنّه لا يجوز الرجوع إلى الاحتياط؛ إمّا لعدم التمكن منه أو لتعرّره، ولا إلى البراءة لمنافاتها للعلم الإجمالي المتقدم.

فينتج من هذه المقدّمات لزوم الاكتفاء بالأخبار الظنيّة في معرفة الأحكام،

وهو يعني حجة خبر الواحد. فيثبت المطلوب^(١).

وهذا الاستدلال لم يستبعد المصنف رحمته صحته لإثبات حجة خبر الواحد، وإن كانت فيه جملة من المناقشات أعرضنا عنها خشية الإطالة^(٢).

❦

(١) انظر بيان هذا التفريب في: فوائد الأصول ٣: ١٩٦ - ١٩٨.

(٢) انظر: المصدر السابق.

٩. الظن الخاص والظن المطلق،

قوله رحمه الله: تكرر منّا التعبير _ بالظن الخاص والظن المطلق، وهو اصطلاح للأصوليين المتأخرين، فينبغي بيان ما يعنون بهما... إلخ.

أقول: قد تقدّم أنّ الأصوليين يطلقون الظنّ على الأعمّ من الظنّ المنطقي والشكّ والاحتمال المنطقيين، فمطلق ما ليس بيقين يُعبّر عنه عندهم بالظنّ.. ولهم في ذلك تقسيمات متعدّدة:

منها تقسيمهم إياه إلى: ظنّ شخصي، وظنّ نوعي، وقد تقدّم الحديث عن هذين الاصطلاحين في المبحث الرابع.

ومنها تقسيمهم إياه إلى: ظنّ خاص، وظنّ مطلق.

والمراد من الظنّ الخاص: هو الظنّ الناشئ عن الأمارات التي قام الدليل القطعي على حجّيتها _ دون دليل الانسداد الكبير _ كالظنّ الناشئ عن خبر الثقة أو الخبر الموثوق.

ومنشأ التعبير عن هذا الظنّ بالظنّ الخاص هو للاحتراز به عن الظنون الأخرى الناشئة عن الأمارات التي لم يقم الدليل القطعي على حجّيتها.

وقد تقدّمت الإشارة إلى أنّ حجّية الظنّ المذكور مطلقة، أي أنّه حجّة حتّى في ظرف انفتاح باب العلم، وهو قد يسمّى _ أيضاً _ بنّ العلمي. نسبة إلى العلم القائم على اعتباره وحجّيته، فإنّ حجّيته إنّما هي ثابتة بالعلم والقطع لا بالظنّ والتخمين كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك سابقاً في المبحث السادس.

وأما الظنّ المطلق، فهو: كلّ ظنّ قام دليل الانسداد على حجّيته واعتباره، فيكون المراد منه الأمانة التي هي حجّة في خصوص حال انسداد باب العلم والعلمي، أي انسداد باب نفس العلم بالأحكام، وباب الطرق العلمية المؤدّية إليها.

أقول: وما تقدّم بيانه هو خصوص ما ذكره المصنّف رحمته الله عند تعريفه للظنّ المطلق، ولكن ينبغي الملاحظة هنا بأنّه لا يقتصر في إثبات حجّة الظنّ المطلق على خصوص دليل الانسداد، بل هناك وجوه وأدلة أخرى كان قد ذكرها الأصوليون لإثبات حجّته، وهي باختصار.

الأول: أنّ الظنّ بالتكليف معناه الظنّ بالضرر عند عدم امتثال التكليف المظنون، والعقل حاكم بلزوم دفع الضرر المظنون.

الثاني: أنّ عدم العمل بما هو مقتضى الظنّ بالتكليف معناه ترجيح للمرجوح على الراجح، وهو قبيح عقلاً.

الثالث: هو وجود علم إجمالي بثبوت تكاليف إلزامية وجوبية وتحريمية، وهذا ما يقتضي الاحتياط التام، إلّا أنّه لما كان الاحتياط التام موجباً للوقوع في العسر والحرّج يتعين التبعض في الاحتياط وهو يقتضي الأخذ بالمظنونات دون المحتملات؛ إذ أنّ الأخذ بالمحتملات دون المظنونات يكون من ترجيح المرجوح. وهذا الدليل هو أحد مقدّمات دليل الانسداد^(١).

لا حاجة للاستدلال بدليل الانسداد مع انفتاح باب العلم والعلمي،

أقول: حرص المصنّف رحمته الله في هذا الكتاب على الاقتصار على البحث في خصوص الظنون الخاصة دون الظنون المطلقة، حيث لم يتعرض إليها.. والوجه في ذلك:

أنّه بعد ثبوت حجّة جملة من الأمارات لا تصل النوبة إلى البحث عن حجّة مطلق الظنّ بدليل الانسداد، وإنّما تصل النوبة إلى ذلك إذا منعنا عن حجّة ظواهر

(١) انظر تفصيل هذه الأدلة في: مصباح الأصول ٢: ٢١٥.

الكتاب والأخبار بالخصوص، والحال أنّه لا سبيل إلى منع ذلك، بل هما معاً ثبت حجّيته، كما سيأتي بيانه في محلّه، فلا نحتاج للدليل المذكور في إثبات حجّة مطلق الظنّ.

قوله رحمته: إنَّ الدليل المعروف بـ«مقدمات الانسداد» يتألف من مقدمات

أربع... إلخ.

أقول: تعرّض المصنّف رحمته إلى بيان هذه المقدمات من باب تنوير الأذهان، وإلّا فالحاجة متّفة إلى الاستدلال بها في إثبات حجّة مطلق الظنّ بعد ثبوت حجّة جملة من الظنون الخاصّة التي عليها مدار الاستنباط في الأحكام، كما تقدّم بيانه في الأمر - التاسع - السابق.

وهذا الدليل هو أحد الأدلّة التي يُستدلّ بها على حجّة الظنّ المطلق لا أنّه الدليل الوحيد في المقام، كما تقدّمت الإشارة إليه.

والمراد من الانسداد هو انسداد باب العلم والعلمي بالأحكام الشرعية، بمعنى عدم وجود طرق تورث العلم بالأحكام الشرعية، وعدم وجود طرق ظنيّة خاصّة قام الدليل القطعي على حجّتها.

وهذا الدليل يتكوّن من أربع مقدمات، حسبما أفاده الشيخ الأعظم رحمته ^(١)، إلّا أن الشيخ صاحب الكفاية رحمته أضاف مقدّمة خامسة، وهي: العلم الإجمالي بثبوت التكليف ^(٢).

وقد اعترض المحقّق النائيني رحمته على هذه الإضافة قائلاً:

«إنَّ المراد من العلم بثبوت التكليف، إن كان هو العلم بثبوت الشريعة وعدم نسخ أحكامها فهذا من البديهيات التي لا ينبغي عدّها من المقدمات، فإنّ العلم بذلك كالعلم بأصل وجود الشارع. وإن كان المراد من العلم بثبوت التكليف العلم الإجمالي بثبوتها في الوقائع المشبهة التي لا يجوز إهمالها، فهو

(١) انظر: فرائد الأصول ١: ٣٨٤.

(٢) انظر: كفاية الأصول: ٣١١.

أيضاً ليس من مقدّمات دليل الانسداد، بل هو من أحد الوجوه الثلاثة التي تبتني عليها المقدّمة الثانية (على ما سيأتي بيانه)^(١)، فالأولى الاقتصار على ما ذكره الشيخ رحمته من المقدّمات الأربع». انتهى

وكيفما كان، فالمقدّمات الأربع لدليل الانسداد هي:

المقدّمة الأولى: انسداد باب العلم والعلمي

وحاصل هذه المقدّمة: عدم وجود طرق تُورث العلم بالأحكام الشرعية، وعدم وجود طرق ظنيّة خاصّة قام الدليل القطعي على حجّيتها واعتبارها، وهذا هو معنى انسداد باب العلم والعلمي بالأحكام الشرعية.

ومدرك هذه المقدّمة هو أنّ الأحكام الواصلة لنا بواسطة العلم الوجداني قليلة جداً، حيث إنّ نسبتها إلى الكم الهائل من الأحكام الشرعية المتصلة بحياة الإنسان الخاصّة والعامة ضئيلة جداً لا تكاد تُذكر، والوسيلة الوحيدة التي يمكن الاتكال عليها في مقام التعرّف على الأحكام الشرعية هي الروايات المودعة في الكتب المعتمدة عند الطائفة، وهي وإن كانت مستوعبة - تقريباً - لتمام الأحكام المتّصلة بحياة الإنسان الخاصّة والعامة إلّا أنّ المشكلة في طريقتيها لإثبات الأحكام

(١) ذكر المحقّق النائي فدّيه في هذه المقدّمة - الثانية - أنّه يمكن الاستدلال على المقدّمة الثانية من مقدّمات الانسداد (وهي: عدم جواز إهمال التكاليف المعلومة بالإجمال) بثلاثة وجوه: الأوّل: الإجماع القطعي على عدم جواز إهمال الوقائع المشبهة عند انسداد باب العلم والعلمي والرجوع إلى البراءة.

الثاني: الرجوع إلى البراءة يلزمه الخروج عن الدين والوقوع في المخالفة الكثيرة القطعية وذلك لقلة الأحكام المعلومة بالتفصيل.

الثالث: العلم الإجمالي بثبوت التكاليف الوجوبية والتحريمية في الوقائع المشبهة.

وبالنّالي يكون العلم بثبوت التكاليف هو أحد الوجوه التي تبتني عليها المقدّمة الثانية كما أفاده فدّيه لا أنّه مقدّمة مستقلّة. راجع: فوائد الأصول ٣: ٢٣٠ و ٢٣١.

الشرعية، بمعنى أن طريقتيها وحجبتها منوطة بتعامية دعويين:
الأولى: حجة أخبار الثقات، ثم إثبات وثاقة الواقعيين في طرق هذه الروايات.
الثانية: حجة ظواهر هذه الآيات، أي حجة ما يفهمه العرف من متون هذه
الأخبار.

ومع سقوط كلا الدعويين أو إحداهما تكون النتيجة هي انسداد باب العلمي.
وأما إذا أثبتنا انفتاح باب الظن الخاص، بل أثبتنا انفتاح باب العلم في معظم أبواب
الفقه، فإن هذا الدليل ينهار من أساسه؛ لأن عمدة مقدماته هي هذه المقدمة
الأولى، وبانهارها ينهار الدليل بكامله.

المقدمة الثانية: عدم جواز إهمال التكاليف المعلومة بالإجمال.
وحاصل هذه المقدمة: أنه يوجد عندنا علم إجمالي بثبوت تكاليف بالغة
مرتبة الفعلية، وهذا معناه مسؤولية المكلف عن التصدي لامثالها ولا يجوز له
إهمالها وتجاوزها.

وهذه المقدمة مكوّنة من دعويين:
الأولى: هي العلم الإجمالي بوجود تكاليف شرعية.
الثانية: هي أن هذه التكاليف المعلوم ثبوتها إجمالاً بالغة مرتبة الفعلية والتنجز.
والشيخ الآخوند صاحب الكفاية رحمته الله فصل بين الدعويين، وجعل الدعوى
الأولى هي المقدمة الأولى، وجعل الدعوى الثانية المقدمة الثالثة، ولذلك صارت
مقدمات دليل الانسداد - بنظره رحمته الله - خمس مقدمات لا أربع، كما تقدّمت
الإشارة إليه.

والحاصل: أن هذه التكاليف المعلومة بالإجمال لا يتصور طرحها وإهمالها إلا
بفرضين:

الأول: أن نعتبر أنفسنا غير مكلفين، ويكون حالنا حال البهائم والأطفال.
الثاني: أن نرجع إلى أصالة البراءة وأصالة عدم التكليف في كل موضع لا

يُعلم وجوبه وحرمته.

وهذان الفرضان كما ترى؛ فإنّ بطلانهما من الضرورة بمكان.

المقدمة الثالثة: انحصار براءة الذمة بفروض أربعة لا غير.

وحاصل هذه المقدمة: أنّه بعد أن تبين لنا انسداد باب العلم والعلمي -

بحسب المقدمة الأولى -، وأن هناك تكاليفاً معلومة بالإجمال وجب التعرف إليها

- بحسب المقدمة الثانية -، فإننا في مثل هذه الحالة نكون أمام حالات أربع - لا

خامس لها - لتحصيل فراغ الذمة، وهذه الحالات هي:

الأولى: تقليد من يرى انفتاح باب العلم.

الثانية: الأخذ بالاحتياط في كلّ مسألة.

الثالثة: الرجوع إلى الأصل العملي الجاري في كلّ مسألة، من نحو

البراءة، والاحتياط، والتخير، والاستصحاب، وذلك حسبما يقتضيه حال

المسألة.

الرابعة: الرجوع إلى الظنّ في كلّ مسألة فيها ظنّ بالحكم، وفيما عداها

يُرجع إلى الأصول العملية.

هذه هي الحالات المتصورة في المقام لتحصيل فراغ الذمة من التكاليف

المعلومة بالإجمال في حال انسداد باب العلم والعلمي. وبما أنّ الحالات الثلاث

الأول لا يصحّ الأخذ بها - كما يأتي بيانه - فيتعين الأخذ بالحالة الرابعة، وهي

الرجوع في كلّ مسألة فيها ظنّ بالحكم.

أما كيف أنّ الحالات الثلاث الأول لا يصحّ الأخذ بها؛ وذلك لأنّ الحالة

الأولى - وهي تقليد من يرى انفتاح باب العلم، أي: تقليد الانفتاحي الذي يرى

انفتاح باب العلم والعلمي وأنّ الروايات تامّة عنده جهة وسنداً - خلف الفرض،

لأنّ القائل بالانسداد لا يرى انفتاح باب العلم والعلمي، وهو يعتبر أنّ الانفتاحي

مخطأ في مذهبه، ومعه كيف يصحّ الرجوع إليه؟!

وأما الحالة الثانية - وهي الأخذ بالاحتياط في كل مسألة وذلك بأن يأتي المكلف بكل ما يحتمل وجوبه وترك كل ما يحتمل حرمة - فهي إما غير لازمة أو غير جائزة، أما كونها غير لازمة فذلك فيما لو كان الاحتياط متعذراً، فيكون التكليف حينئذٍ تكليفاً بغير المقدور، أو يكون الالتزام به موجباً للوقوع في العسر والحرص المنفيين شرعاً. وأما كونها غير جائزة فذلك فيما لو كان الالتزام به موجباً لاختلال النظام.

وأما الحالة الثالثة - وهي الرجوع إلى الأصول العملية -؛ فلأن العمل بالأصول العملية في كل مسألة ينافي العلم الإجمالي - المفروض ثبوته بحسب المقدمة الثانية -؛ فإن وجود العلم الإجمالي بوجود المحرمات والواجبات في جميع المسائل المشكوكة الحكم يمنع من إجراء أصل البراءة والاستصحاب، ولو في بعضها.

فإذا بطلت هذه الحالات الثلاث، تعين الأخذ بالحالة الرابعة، وهي الرجوع إلى الظن في كل مسألة فيها ظن بالحكم، وفيما عداها يرجع إلى الأصول العملية. هذا هو تمام المقدمة الثالثة من مقدمات الانسداد.

المقدمة الرابعة: عدم العمل بمطلق الظن يستلزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً.

وحاصل هذه المقدمة: أن المكلف لما كان يعلم بثبوت تكاليف بالغة مرتبة الفعلية وكان الاحتياط متعذراً أو موجباً لاختلال النظام أو الوقوع في العسر والحرص، وكان الرجوع إلى الأصول العملية ينافي العلم الإجمالي، فالعمل حينئذٍ بغير الظن لا يكون إلّا عملاً بالشك أو الوهم.. ومن الواضح أن الأخذ بمقتضاهما وترك ما يؤدي إليه الظن من ترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيح عقلاً.

وعليه؛ فيتعين الأخذ بالظن ما لم يقطع بعدم جواز الأخذ به، كالقياس، وهو

المطلوب^(١).

وقد تسأل: في فرض الظنّ المقطوع بعدم حجّيته، وفرض المسائل المشكوكة التي لا يقوم فيها ظنّ أصلاً، إلى ماذا يرجع المكلف؟
الجواب: يرجع المكلف - في مثل الفرضين المذكورين - إلى الأصول العملية، ولا ضير في ذلك؛ لانحلال العلم الإجمالي - حينئذٍ - إلى علم تفصيلي بالأحكام التي قامت عليها الحجّة، وشكّ بدوي في الموارد الأخرى، فتجري فيها الأصول^(٢).

هذه هي خلاصة «مقدمات دليل الانسداد» وفيها أبحاث دقيقة، طويلة الذيل، تعرّضت لها المتون الأصولية، لا حاجة للخوض فيها، بعد عدم وجود ثمرة عملية للمبحث المذكور^(٣).

(١) أقول: ولكن ها هنا قد يُطرح سؤال في المقام، ونحن نظرحه بدورنا كتمرين علمي، فيقال: قد تقدّم أنّ دليل الانسداد إنّما هو دليل عقلي، حيث أنّا أبطلنا بعض الفروض وأثبتنا البعض الآخر بحكم العقل. والدليل العقلي - كما هو معلوم - لا يقبل التخصيص، وحيث إنّ نتيجة دليل الانسداد هي الرجوع إلى كلّ ظنّ، وهذا معناه الرجوع حتّى إلى القياس، فكيف تستقيم إذن دعوى خروج القياس عن النتيجة المذكورة كما أشير إليه أعلاه؟!

وإذا لم ينقدح في ذهن الأخوة الأعزّاء جواب ما، فيمكنهم مراجعة: فراند الأصول ١: ٤٦٣، وكفاية الأصول: ٣٢٥، وفوائد الأصول ٣: ٣٢، ونهاية الأفكار ٣: ١٧٩. للإطلاع على بعض الأجوبة في هذا الجانب.

(٢) المراد من انحلال العلم الإجمالي هو سقوطه عن منجزية تمام أطرافه، بقطع النظر عمّا هو المنشأ لسقوطه عن المنجزية، وفي فرض كلامنا يكون المنشأ للسقوط هو القطع بعدم حجّية ظنّ خاص كالقياس، أو خلوّ المسألة من ظنّ يقوم بها. فلا يبقى مجال - بعد هذا - لتنجز المعلوم بالإجمال بمقتضى دليل الانسداد المتقدّم.

(٣) ومن أراد التوسعة في المطلب، فليراجع: كفاية الأصول: ٣٣١ - ٣٣٣، وفوائد الأصول ٣:

١١ - اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل،

قوله عليه السلام: قام إجماع الإمامية على أن أحكام الله تعالى مشتركة بين العالم والجاهل بها... إلخ.

أقول: توجد في هذا المبحث جملة من المطالب نستعرضها في نقاط:

النقطة الأولى: تحرير محل النزاع:

تقدّمت الإشارة في مبحث سابق^(١) إلى أن للحكم مراتب أو مراحل أربع، هي: مرتبة الملاك، ومرتبة الجعل والإنشاء، ومرتبة الفعلية، ومرتبة التنجيز^(٢)، والذي ينبغي الالتفات إليه هنا إلى أن محلّ الكلام ليس هو في مرحلة الفعلية فضلاً عن مرتبة التنجيز واستحقاق العقاب على المخالفة، فإنّ هاتين المرحلتين متقومتان بالوصول والعلم كما هو واضح، فيختصّ الحكم فيهما بالعالم دون الجاهل، فقد تطابقت آراء العقلاء جميعاً على قبح العقاب بلا بيان، كما أنّه - في المقابل - يتمّ انقطاع عذر المكلف ببلوغ الحكم إليه وقدرته عليه، فإذا علم المكلف بالحكم وهو متمكن من امتثاله فقد تنجّز عليه التكليف ولا عذر له في تركه، فإذا خالفه وعصاه استحقّ عليه العقاب عقلاً^(٣).

وإنّما البحث هنا بلحاظ مرتبة الملاك والتشريع، بمعنى أن الأحكام التي شرّعها المولى سبحانه كوجوب الصلاة والصوم ونحو ذلك هل هي تختص بخصوص العالم بها أو أنّها تعمّ جميع الناس بما فيهم الجاهل؟

فالبحث هنا إنّما هو بلحاظ عالم التشريع، بمعنى عند تشريع الحكم هل خصّص بالعالم أو لا، بعد الفراغ عن اختصاصه في مرحلة الفعلية والعقاب

(١) مبحث الأمر الاضطراري.

(٢) انظر فيما تقدّم بيانه من هذه المراتب في: الظفر الجزء الثالث.

(٣) نعم، توجد منازعة في أن العلم هل هو شرط لتنجّز التكليف أم هو علّة تامّة له، يأتي

التعرّض إليها في النقطة الثالثة من هذا البحث.

بالعالم.

وقد تسأل: ما هي الثمرة من إثبات كون الحكم ثابتاً في عالم الواقع والتشريع بحقّ الجاهل ما دام هو لا يعاقب عليه؟
نقول: سيأتي التعرّض إلى بيان الثمرة في ذلك في النقطة الخامسة من نقاط هذا البحث، فانتظر.

النقطة الثانية: الأقوال في المسألة:

يوجد في مسألة اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل قولان:
الأول (وهو مذهب الإمامية): أن أحكام الله تعالى شاملة للعالم والجاهل.
وهذا القول ممّا أجمعت عليه الطائفة الحقّة، بل يعدّ من ضروريات المذهب^(١).

وقد ادّعى غير واحد من أرباب العلم تواتر الاختيار بالمعنى المذكور^(٢).
الثاني (وهو قول أكثر العامة): أن الأحكام إنما تثبت لخصوص العالم بها، أو من قامت عنده الحجّة، فمن لم يعلم بالحكم ولم تقم لديه الحجّة، لا حكم في حقّه حقيقة وواقعاً^(٣).

ومن هؤلاء - أي أصحاب القول الثاني - من ذهب إلى أن كلّ مجتهد مصيب^(٤)، وأنه لا حكم ثابتاً في نفسه، بل الله تعالى ينشأ أحكامه على طبق ما أدّت إليه الأمانة، فيكون قيام الأمانة سبباً في حدوث مصلحة في جعل الأحكام

(١) انظر: فوائد الأصول ٣: ١٢، ومصباح الأصول ٢: ٢٥٧.

(٢) انظر دعوى التواتر هذه في: الفصول الغروية: ٤٢٧ - ٤٣٣، وفرائد الأصول ١: ١١٣، وكفاية الأصول: ٤٦٩.

(٣) راجع: الإحكام في أصول الأحكام - للآمدي - ١: ٢١٥، والمستصفى - للغزالي - ١: ٨٣.

(٤) وهو مذهب جماعة من الأشاعرة، وقد تقدّم التعرّض إلى القول المذكور في الجزء الثالث من كتابنا هذا، وستأتي الإشارة إليه ثانية في مبحث: المصلحة السلوكية.

واعتبارها على طبق مؤديات _ أي: متعلقات _ تلك الأمارات^(١).
فهذا الوجه من التصويب يفرض أن الله سبحانه لم يسجل في حق الجاهل شيئاً من الأحكام، وإنما ينتظر أخذ المكلف بالأمانة، فإن أخذ بها وقالت إن صلاة الجمعة واجبة مثلاً سَجَّلَ في حق الإنسان المذكور وجوب صلاة الجمعة، وإن قالت بحرمتها سَجَّلَت الحرمة^(٢).

النقطة الثالثة^(٣): علاقة العلم بالحكم في تنجيز الحكم:
بعد أن بين المصنّف أن العلم بالحكم إنما هو دخیل في مرحلة تنجيز الحكم لا في مرحلة تشريعه صارح رحمه الله بصدد بيان العلاقة بين العلم والتنجيز، هل هي علاقة العلية التامة، بحيث أنه بمجرد وصول الحكم وعدم امتثاله _ بغض النظر عن الشروط الأخرى _ يكون العبد مستحقاً للعقاب، أم أن هناك شروطاً أخرى تدخل في تنجيز الحكم واستحقاق العقاب، غير العلم بالحكم، كاشتراط القدرة مثلاً؟
هكذا طرحت المسألة في متن الكتاب، ولكن الملاحظ على هذا الطرح من المصنّف رحمه الله، وبهذا الشكل، أنه يوجد فيه خلط بين مطلبين:

الأول: علاقة العلم بالتنجيز.

الثاني: علاقة التنجيز باستحقاق العقاب.

ونشير أولاً إلى المراد من هذين المطلبين، ولو بشكل مجمل، ثم نبين جهة الخلط في كلام المصنّف رحمه الله.

أما المطلب الأول، فإنه من المتسالم بين الأصوليين أن علاقة العلم بالتنجيز

(١) راجع: إرشاد الفحول - للشوكاني - ٢٦١، وفوائد الأصول ٣: ٩٥.

(٢) صرح الشيخ صاحب المعالم رحمه الله بأنه لوضوح فساد هذا القول تبرأ منه كل واحد من الأشاعرة والمعتزلة ونسبه إلى صاحبه. فانظر: معالم الدين: ٧٢، مبحث الواجب التخييري.

(٣) تكفل هذه النقطة شرح قوله رحمه الله: «فالعلم وما يقوم مقامه... إلى: عقاباً بلا بيان، وهو فيج عقلاً».

علاقة العلّة التامة؛ إذ التنجيز يعني الوصول الكامل للتكليف، فيكون العلم وما يقوم مقامه هو العلّة التامة للتنجيز؛ إذ بوصول التكليف إلى المكلف يصل التكليف إلى مرتبته الأسمى إلى المكلف.. وهذا ممّا لا خلاف ولا نقاش فيه بين الأصوليين، ومن الغريب أن ينسبه المصنّف رحمه الله إلى الشيخ صاحب الكفاية رحمه الله وحده.

قال المحقّق النائيني رحمه الله: «إن التنجيز إنّما يكون بالوصول، والموجب للوصول ليس هو إلّا العلم، وما يقوم مقامه»^(١). انتهى

فإذا علمت هذا المطلب يأتي بحث آخر، فيقال: هل أنّ التنجيز - الذي هو الوصول الكامل للتكليف - هو العلّة التامة لاستحقاق العقاب، بحيث أنّه بمجرد وصول التكليف (وبغض النظر عن الشروط الأخرى) يكون العبد مستحقاً للعقاب فيما لو لم يمثل، أم أنّ هناك شروطاً أخرى - إضافة إلى الوصول الكامل للتكليف - لها دخالة في استحقاق العقاب، كالقدرة وعدم النسيان ونحو ذلك؟ وفي الجواب عن هذا التساؤل نقول: إنّ من الواضح أنّ التنجيز ليس هو العلّة التامة لاستحقاق العقاب، فقد ذكر الفقهاء والأصوليون شروطاً أخرى لها دخالة في استحقاق العقاب، كالقدرة ونحوها، الأمر الذي يكشف على أنّ وصول التكليف بمجرده لا يعدّ العلّة التامة لاستحقاق العقاب.

قال المحقّق العراقي رحمه الله: «إنّ المقصود من تنجيز الخطاب إنّما هو كونه منشأً لاستحقاق العقوبة على المخالفة، وهذا [أي استحقاق العقوبة على المخالفة] كما أنّ للوصول دخل فيه كذلك للقدرة دخل فيه؛ إذ لا يترتب ذلك على مجرد الوصول محضاً»^(٢). انتهى

فإذا عرفت هذين المطلبين - ولو بنحو الإجمال - تبين لك محل الخلط

(١) فوائد الأصول ٤: ٦٤.

(٢) نهاية الأفكار ٣: ٣٤٧.

الحاصل في كلام المصنف رحمه الله حين حمل مقتضى العلاقة القائمة في المطلب الثاني على العلاقة القائمة في المطلب الأول؛ إذ صرح بأن العلم هو شرط للتنجيز لا علة تامة له، والحال أنه لا يوجد خلاف بين الأصوليين في كون العلم هو علة تامة للتنجيز كما تقدم بيانه.. فلاحظ ذلك.

نعم، يمكن أن يقال إن المصنف رحمه الله قد فسر التنجيز بتفسير آخر، غير التفسير المتقدم، وهو الوصول الكامل للتكليف، أي أنه فسره - كما هو ظاهر جماعة من الأصوليين - باستحقاق العقاب، ولعل هذا المعنى يظهر من قوله رحمه الله: «... لا يتنجز عليه التكليف الواقعي يعني لا يعاقب المكلف...»، وبهذا اللحاظ يكون تنجز التكليف هو عين استحقاق العقاب على المخالفة، أو هو العلة التامة لاستحقاق العقاب، فإذا وجدنا من يصرح بأن التنجز مشروط بالقدرة، كالسيد الخونئي رحمه الله الذي يقول في مصباح الفقاهة: «أما الأحكام التكليفية وجوبية كانت أم تحريرية، فإن تنجزها على المكلفين ووصولها إلى مرتبة الفعلية لتبعثهم على الإطاعة والامتثال مشروطة بالقدرة العقلية والشرعية»^(١). انتهى

فيكون من المناسب - بعد هذا - للمصنف رحمه الله أن يقول إن العلم ليس هو العلة التامة لاستحقاق العقاب عند المخالفة، بل استحقاق العقاب يحتاج إلى شروط أخرى كالقدرة ونحوها.

وبالتالي يكون الخلاف الحاصل بين الشيخ المصنف رحمه الله وغيره في هذه المسألة إنما هو خلاف في الاصطلاح لا غير، أي في أن المراد من التنجيز هل هو الوصول الكامل للتكليف أم أنه استحقاق العقاب.. ولا ينبغي الخلاف في الاصطلاح.

(١) مصباح الفقاهة ١: ٦٢٩.

قوله عليه السلام: «وإلّا لكان العقاب عليه عقاباً بلا بيان».

أقول: هذا بناءٌ على مسلك المشهور في تنجيز التكليف، فهو مبنيٌّ على القاعدة العقلية التي تقول: قبح العقاب بلا بيان، وعلى هذا الأساس لا يتحقّق استحقاق للعقاب إلّا بعد تحقّق البيان وهو العلم وما يقوم مقامه، وهذا هو معنى التنجيز بالعلم.

أمّا إذا رفضنا هذه القاعدة _ كما فعل الشهيد الصدر عليه السلام _ وقلنا إنّ الاحتمال منجّز أيضاً، قضاءً لحقّ المولوية والعبودية، فلا يتمّ البناء المذكور، وتكون التكاليف منجّزة من دون حاجة للعلم بها، ويسمّى هذا المسلك بـ«مسلك حقّ الطاعة»^(١).

النقطة الرابعة: أدلة القائلين بالاشتراك:

تقدّم أنّ القول بالاشتراك هو ممّا أجمعت عليه الطائفة الحقّة، فالحكم الشرعي يشمل العالم والجاهل به على سواء، فإذا أمر المولى بالصلاة فإنّ الخطاب يكون موجّهاً للثنين معاً: العالم والجاهل.

نعم، لا يكون الحكم منجّزاً بحقّ الجاهل، بمعنى أنّه لا يستحقّ العقاب على تركه للتكليف، وذلك لكون العلم شرطاً لتنجيز التكليف^(٢)، وإنّما الكلام هو في مرحلة التشريع كما تقدّم بيانه في النقطة الأولى. هذا، وقد استدلّ للاشتراك بوجوه عدّة:

الوجه الأوّل: استفاضة الأخبار، بل تواترها.

ادّعى جماعة من الأصوليين بأنّ الأخبار الدالة على اشتراك الأحكام بين العالم

(١) انظر: دروس في علم الأصول (الحلقة الثانية) ١: ١١٧.

(٢) وهذا بناءٌ على ما ذهب إليه الشيخ المصنّف عليه السلام من تفسير التنجيز بأنّه استحقاق العقاب.

والجاهل متواترة، منهم الشيخ الأعظم رحمته، الذي قال في فرائده: «قد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل الأخبار والآثار»^(١).
 وصرح بهذا المعنى أيضاً الشيخ الخراساني رحمته، وذلك ضمن حديثه عن التخطئة والتصويب في مبحث: الاجتهاد والتقليد^(٢)، وهكذا غيرهما^(٣).
 هذا، ولكن أشكل الشيخ الثاني رحمته على دعوى التواتر هذه، وقال:
 «ادّعي تواتر الأدلة على اشتراك الأحكام في حق العالم والجاهل، ونحن وإن لم نعثر على تلك الأدلة سوى بعض أخبار الآحاد التي ذكرها صاحب الحقائق في مقدمات كتابه، إلا أن الظاهر قيام الإجماع بل الضرورة على ذلك، ومن هنا كان الجاهل المقصر معاقباً إجماعاً»^(٤). انتهى
 إلّا أنه يمكن القول بأن دعوى التواتر المعنوي للاشتراك ليست ببعيدة، فانظر ما ورد في بيان ثبوت حكم خاص لكل شيء في نفس الأمر^(٥)، وكذلك ما ورد في عدم قبول اعتذار غير العامل بالتكليف إذا كان جاهلاً به^(٦)، وما ورد في التخطئة والتصويب، وهذه أخبار مذكورة في كتب الفريقين^(٧).

(١) فرائد الأصول ١: ١١٣.

(٢) كفاية الأصول: ٤٦٦.

(٣) انظر الفصول الغروية: ٤٢٧ - ٤٣٣.

(٤) فوائد الأصول ٣: ١٢.

(٥) أصول الكافي ١: ٥٩ باب الرد إلى الكتاب والسنة.

(٦) بحار الأنوار ١: ١٧٨ ح ٥٨... ونحو ذلك.

(٧) انظر: صحيح البخاري ٨ ١٥٧ كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، ومسنّد أحمد بن حنبل ٤: ١٩٨..

أقول: وأخبار التخطئة والتصويب هذه هي من أبلغ الأدلة على الاشتراك وأثبتها لوجودها عند الفريقين، فإن قوله عليه السلام: «إن المجتهد إذا أصاب فله أجران» يكشف عن وجود حكم واقعي عام شامل للعالم والجاهل، وإلّا فما معنى التعبير بالإصابة هنا؟!!

ومن باب التبرك سنشير إلى بعض تلك الروايات:

— ما ورد في الكافي بسنده عن سليمان بن هارون، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «ما خلق الله حلالاً ولا حراماً إلّا وله حدّ كحدّ الدار، فما كان من الطريق فهو من الطريق، وما كان من الدار فهو من الدار حتّى أرش الخدش فما سواه، والجلدة ونصف الجلدة»^(١).

— وعن البحار عن مجالس المفيد بسنده عن مسعدة بن زياد، قال: سمعت جعفر بن محمد الصادق عليه السلام وقد سُئل عن قول الله تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾^(٢)، فقال عليه السلام: «إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبيدي أكنّت عالماً؟ فإن قال: نعم، قال: أفلا عملت بما علمت؟ وإن قال: كنت جاهلاً، قال له: أفلا تعلّمت حتّى تعمل؟ فيخصمه، وذلك الحجّة البالغة لله عزّ وجلّ على خلقه»^(٣).

ومحلّ الاستدلال هو قوله عليه السلام: «وإن قال: كنت جاهلاً، قال له: أفلا تعلّمت؟»؛ إذ هو صريح في أنّ الجاهل ليس معذوراً في جهله بالأحكام، وإنّما كان عليه السؤال لكي يتعلّم أحكام دينه كي يعمل بها، فمؤاخذه الجاهل على جهله هنا لا تتمّ إلّا على شمول الأحكام الشرعية للعالم والجاهل على السواء.

— ما ورد في الكافي بسنده عن يونس بن عبد الرحمن عن بعض أصحابه، قال: سُئل أبو الحسن عليه السلام: «هل يسع الناس ترك المسألة عمّا يحتاجون إليه قال: لا»^(٤).

— ما ورد في الكافي بسنده عن يونس بن عبد الرحمن عن أبي جعفر الأحول عن

(١) أصول الكافي ١: ٩، باب الرد إلى الكتاب والسنة، الحديث الثالث.

(٢) الأنعام: ١٨٩.

(٣) بحار الأنوار ١: ١٧٨، كتاب العلم، الباب الأول: فرض العلم ووجوب طلبه.

(٤) أصول الكافي ١: ٣٠، باب فرض العلم، الحديث الثالث.

أبي عبد الله الصادق عليه السلام، قال: «لا يسع الناس حتى يسألوا أو يتفقهوا ويعرفوا إمامهم..»^(١).

— ما ورد عن زرارة ومحمد بن مسلم وبريد العجلي، قالوا: قال أبو عبد الله الصادق عليه السلام لحران بن أعين في شيء سأله: «إنما يهلك الناس بأنهم لا يسألون»^(٢).

فلو كان الجاهل معذوراً وليس مشمولاً للأحكام الشرعية، فلماذا يهلك الناس من عدم السؤال من أئمة أهل البيت عليه السلام؟!

الوجه الثاني: الإجماع.

استدلَّ على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل بقيام الإجماع، بل الضرورة على ذلك، وقد تقدَّمت الإشارة إلى ذلك في كلام المحقق النائيني رحمه الله المتقدم، كما أشار — أيضاً — إلى دعوى الإجماع هذه المحقق الخراساني رحمه الله، الذي قال: «فلو كان غرضهم من التصويب هو الالتزام بإنشاء أحكام في الواقع بعدد الآراء، فهو وإن كان خطأً من جهة تواتر الأخبار وإجماع أصحابنا الأخيار على أنَّ له تبارك في كلِّ واقعة حكماً يشترك فيه الكلُّ إلَّا أنَّه غير محال»^(٣). انتهى

الوجه الثالث: استحالة اختصاص الحكم بالعالم به.

أقول: وهذه الاستحالة يمكن بيانها من عدة وجوه:

(١) أصول الكافي ١: ٤٠، باب سؤال العلم وتذاكره، الحديث الرابع.

(٢) المصدر السابق، الحديث الثاني.

(٣) كفاية الأصول: ٤٦٩.

الأول: لزوم الدور (وهو ما أفاده جملة من الأعلام)^(١)، وحاصله:

إنّ الحكم إذا كان ثابتاً لخصوص العالم به كان معنى ذلك توقف الحكم على العلم بالحكم، مع أنّه من الواضح توقّف العلم بالحكم على ثبوت نفس الحكم،
بيان:

من المعلوم أنّ العلم من الصفات الحقيقية ذات الإضافة، أي أنّه يحتاج في الرتبة السابقة إلى متعلّق ليتعلّق به، وهذا معناه أنّه ينبغي ثبوت الحكم في الرتبة السابقة كي يصحّ تعلّق العلم به، فإذا قلنا إنّ ثبوت الحكم يتوقف على العلم بالحكم، فهذا يلزم منه الدور الصريح، لأنّه لا علم بالحكم إلّا بعد أن يثبت الحكم، ولا ثبوت للحكم إلّا بعد أن يُعلم بالحكم، وبالتالي يتوقف ثبوت الحكم على ثبوت الحكم، وهو دور صريح.

الثاني: لزوم الخلف (وهو ما أفاده المحقّق الأصفهاني رحمته وأشار إليه الشيخ المصنّف رحمته)^(٢)، وحاصله:

إنّنا ينبغي أن نعرف في مرحلة سابقة أنّ الأحكام إنّما تتعلق بطبيعي الأشياء لا بحصّة خاصّة منها (كالشيء الكذائي المعلوم الحرمة) أو (الشيء الكذائي المعلوم الوجوب) فإنّ الشارع إذا أراد أن يجعل - مثلاً - وجوب الصلاة على المكلف، فإنّ هذا الوجوب يتعلّق بطبيعي الصلاة لا بحصّة خاصّة منها (أي لا يتعلّق بالصلاة المعلومه الوجوب).

فإذا فرضنا - بعد ذلك - أنّ الشارع قال للمكلف: «إذا قطعت بوجوب الصلاة وجبت عليك الصلاة»، فهذا معناه: تعلّق الوجوب بـ«الصلاة المعلومه الوجوب» لا بـ«طبيعي الصلاة»، إذ لو كان تعلّق الوجوب بـ«طبيعي الصلاة» كان التعليق - في الجملة الشرطية المتقدّمة - لغوياً؛ لأنّ الوجوب لطبيعي الصلاة ثابت للصلاة سواء

(١) راجع: كفاية الأصول: ٢١٧، وفوائد الأصول ١، ٢: ١٤٦، ومصباح الأصول ٢: ٤٤، ودروس

في علم الأصول (الحلقة الثانية) ١: ٢٩٩.

(٢) انظر: نهاية الدراية ٢: ٧٦ طبعة انتشارات سيد الشهداء عليه.

علم المكلف به أو لم يعلم، فلا محيص من تعلّق هذا الوجوب بحصّة خاصّة من الصلاة، وهي الصلاة المعلومة الوجوب، وهو خلاف الفرض، لأن المفروض - كما علمناه في أوّل هذا الوجه - أن الوجوب يتعلّق بطبيعي الصلاة لا بحصّة خاصّة منها.

الثالث: استحالة حصول نفس الحكم (وهذا الوجه أشار إليه الشيخ

المصنّف رحمه الله أيضاً^(١))، وحاصله:

من المعلوم أن ثبوت أيّ حكم يتوقّف على ثبوت موضوعه، فإذا استحال ثبوت الموضوع يستحيل ثبوت الحكم تبعاً له.

وهنا إذا فرضنا أن الحكم يكون معلقاً على العلم به، فهذا معناه أن موضوع الحكم هو العلم بالحكم، فيأتي السؤال حينئذٍ: وهل يمكن ثبوت مثل هذا الموضوع للحكم؟

الجواب: قد تقدّم عند بيان الوجه الأوّل من هذه الوجوه أن العلم هو من الصفات الحقيقية ذات الإضافة، أي أنه يحتاج إلى متعلّق يتعلّق به في الرتبة السابقة، فإذا تعلّق العلم بالحكم، فهذا لازمه أن الحكم ينبغي أن يكون ثابتاً في مرتبة سابقة كي يصحّ تعلّق العلم به، ولكن الحكم لم يثبت بعد، لعدم ثبوت موضوعه وهو العلم بالحكم، فيكون عندنا دور صريح، كما تقدّم بيانه في الوجه الأوّل، فإذا استحال ثبوت موضوع الحكم - بسبب الدور الصريح المشار إليه - استحال ثبوت نفس الحكم، لتوقّف ثبوت الحكم على ثبوت موضوعه في رتبة سابقة.

أقول: بهذه الوجوه ونحوها^(٢) يثبت استحالة تقييد الحكم بالعلم به، وإذا استحال ذلك، تعيّن أن يكون الحكم مشتركاً بين العالم والجاهل، وفقاً لإطلاقات أدلة الأحكام الواقعية، كقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾، و﴿آتُوا الزَّكَاةَ﴾، حيث لم تقيّد بخصوص

(١) من قوله: «وبيان آخر في وجه استحالة تعليق الحكم على العلم به... إلخ».

(٢) كلزوم اجتماع النقيضين، كما أفاده المحقّق البروجردي قدس سره في: نهاية الأصول: ٤٠٣.

العالمين بها، وعدم تقييدها هذا يثبت أنها شاملة للعالم والجاهل بها على السواء.

إشكال وجوابه،

هذا، ولكن قد يُطرح هنا إشكال حاصله: أنكم قد ذكرتم في بحوث سابقة أن التقابل بين الإطلاق والتقييد هو من قبيل العدم والملكية، وهذا معناه أنه إذا استحال التقييد في مورد ما استحال معه الإطلاق أيضاً، فكيف _ إذن _ استكشفتُم اشتراك الأحكام من إطلاق أدلتها لامتناع تقييدها بالعلم، والحال أن الإطلاق يكون محالاً كالتقييد في المقام؟! وهذا الإشكال الذي طرحه الشيخ المصنّف رحمته الله على نفسه هنا، كان الشيخ الثاني رحمته الله قد تفصّل _ أي تخلص _ منه بفكرة «متعمّ الجعل»، فإنه رحمته الله بعد تقريره لامتناع التقييد والإطلاق في أدلة الأحكام بالنسبة للعلم، وذلك لكون العلم بالحكم هو من الانقسامات الثانوية للحكم التي يمتنع فيها أن يكون الدليل المتكفل لبيان الحكم مطلقاً بالإضافة إليه [أي إلى العلم] أو مقيداً^(١)، اقترح لإثباته إنشاء دليل ثان سماه بـ «متعمّ الجعل».

ثم بيّن رحمته الله أن المتعمّ للجعل تارة ينتج نتيجة الإطلاق، وأخرى ينتج نتيجة التقييد، فالأول: كمسألة اشتراك الأحكام بالنسبة إلى العالم والجاهل، والثاني: كمسألة قصد الامتثال في موارد اعتباره، ومسألة الجهر والإخفات والقصر والتمام.

أما كيف تستفاد هاتان النتيجةتان، أي نتيجة الإطلاق والتقييد من متعمّ الجعل، فهذا يمكن توضيحه باختصار، فنقول:

إن متعلّق الأمر الأوّل يكون مهماً، لا إطلاق فيه ولا تقييد، فعندئذٍ إن دلّ دليل من الخارج على اعتبار قصد القرية _ مثلاً _، أفاد نتيجة التقييد.

(١) راجع مبحث الإطلاق والتقييد من شرحنا هذا: الظفر الجزء الأول، الانقسامات الأولية والثانوية للواجب.

بمعنى: أنه إذا كان غرض المولى مترتب على الصلاة بداعي القربة، فلا بد له أن يُنشأ أمرين: أمر متعلق بذات الصلاة، وأمر آخر متعلق بإتيانها بقصد القربة، وهذا نتيجته تقييد الإتيان بالصلاة بقصد القربة لا مطلقاً. وأما إذا دلّ دليل على أن الجعل لا يحتاج إلى متمم، فإنه يفيد نتيجة الإطلاق، كما هو الحال في أدلة الأحكام بالنسبة للعلم^(١). وهنا قد تسأل وتقول: ما هو الفرق - إذن - بين استكشاف الإطلاق من عدم ذكر متمم الجعل الذي أفاده المحقق الثاني رحمته الله، وبين استكشاف الإطلاق في سائر المقامات؟

الجواب: إن من عدم ذكر القيد في سائر المقامات نستكشف أن مراد المولى من الأمر هو الإطلاق، وهذا بخلاف المقام، فإن من عدم ذكر متمم الجعل لا يستكشف أن مراده من الأمر هو الإطلاق، لما عرفت: من عدم إمكان الإطلاق في المقام، بل من عدم ذكر متمم الجعل يستكشف أنه ليس له مراد آخر سوى ما تعلّق به الأمر. وبعبارة أخرى: من عدم ذكر متمم الجعل في مرتبة وصول النوبة إليه يستكشف أن الملاك لا يختصّ بالعالم في مورد اشتراك الأحكام وعدمه، بل يعمّ الاثنين معاً: العالم والجاهل، فيحصل نتيجة الإطلاق^(٢).

جواب المصنّف على الإشكال المتقدم:

هذا، ولكن الشيخ المصنّف رحمته الله يرى أن النوبة لا تصل إلى متمم الجعل في التفصّي من الإشكال المتقدم؛ وذلك لأن امتناع التقييد في المقام لم يكن من جهة بيانية وفي مرحلة الإنشاء في دليل نفس الحكم، حتّى يصار إلى الاستعانة بدليل آخر يكون

(١) راجع: فوائد الأصول ١، ٢: ١٦٠ - ١٦٢، ٣: ١١ - ١٢.

(٢) انظر هذا الجواب للشيخ الثاني رحمته الله على التساؤل المتقدم في: فوائد الأصول ١، ٢: ١٦٠.

متمماً للجعل، وإنما كان الامتناع من جهة حكم العقل، لما عرفته سابقاً من استلزام تقييد الحكم بالعلم به للدور أو الخلف أو استحالة حصول نفس الحكم ونحو ذلك، هذا أولاً.

ثم إن هذا الامتناع - أي امتناع تقييد الأحكام بالعالم بها - هو جار في المقام على نحو السالبة المحصّلة، وبالتالي هو يكفي في استفادة اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، من دون حاجة إلى مؤنة زائدة لإثبات الإطلاق، أو إثبات نتيجة الإطلاق بتمم الجعل ونحوه، وذلك لأنّ التقابل بين اشتراك الأحكام واختصاصها بالعالم بها إنما هو من قبيل تقابل السلب والإيجاب، لا من باب تقابل العدم والملكية؛ لأن المراد من الاشتراك هو نفس عدم الاختصاص بالعالم، فإذا لم يقيد الحكم كما في قوله ﷻ: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ بالعالم بالحكم، فنفس عدم التقييد يستفاد منه عدم اختصاص الأحكام بالعالم، فيثبت الاشتراك، لمحل التقابل بين الاشتراك والاختصاص بالسلب والإيجاب^(١).

نعم، ينبغي التفرقة في المقام بين ما إذا كان امتناع التقييد في مقام الإثبات عنه

(١) أقول: وقد يكون في قول المصنّف بأنّ السلب الحاصل في المقام إنما هو على نحو السالبة المحصّلة جواب على توهم حاصله: بأنّ السلب في المقام هو على نحو القضية المعدولة المحمول.

وقد تسأل: وهل ثمة فرق بين السلبين؟

الجواب: نعم، يوجد فرق واضح بين الاثنين، ففرق بين سلب الشيء عن موضوع - الذي هو مفاد السالبة المحصّلة - وبين إثبات السلب له - الذي هو مفاد المعدولة المحمول - فإنّك في القضية المعدولة المحمول تثبت حصول الأمر للشيء، كما في قولك: زيدٌ أعمى، حيث أثبت حصول الأمر العدمي لزيد وهو عدم البصر، ممّا يعني أنّ التقابل بين محمولات هذه القضية - المعدولة المحمول - هو من نوع تقابل الملكية والعدم، وهذا بخلافه في السلب البسيط أو المحصّل، الذي يراد به سلب الحمل عن الموضوع وليس حمله عليه، حيث يكون التقابل بين محمولاته من قبيل تقابل السلب والإيجاب.. والسلب في مقامنا هو من قبيل الثاني (أي السلب المحصّل)، لا الأول (المعدولة المحمول).. فلاحظ ذلك.

في مقام الثبوت، فإنه إذا كان في مقام الإثبات، فهذا يعني أن امتناع التقييد مانع من ظهور الكلام في الإطلاق، فلا يكون بياناً على سريان الحكم، بل يكون مجعلاً من هذه الناحية، فنحتاج - حينئذٍ - لغرض استكشاف الواقع من حيث الإطلاق والتقييد إلى بيان آخر نسميه «متعم الجعل».

وهذا بخلافه في مقام الثبوت حيث لا نحتاج إلى البيان المذكور، بل من نفس امتناع تقييد الأحكام بخصوص العالم نستفيد الاشتراك، لمحل التقابل بين السلب والإيجاب كما تقدم بيانه.

وقد تسأل: وكيف نحرز أن امتناع التقييد في مقام ما كان من جهة الإثبات لا من جهة الثبوت أو بالعكس؟

الجواب: إن هذا يُعرف بالقرائن، فإذا استفدنا من القرائن أن المتكلم لم يبين تمام مراده لتقية ونحوها، علمنا أن الامتناع في المقام كان من جهة الإثبات، وإلا فيكون الامتناع من جهة الثبوت.

جواب آخر على الإشكال المتقدم:

ويوجد جواب آخر على الإشكال المتقدم، وهو جواب ظريف كان قد ذكره السيد الخوئي رحمته الله، ونحن بدورنا نذكره للأخوة الأعزاء من باب الفائدة العلمية، حاصله:

سلمنا أن المقابلة بين الإطلاق والتقييد هي مقابلة العدم والملكة، وافترضنا أن التقييد في محل الكلام مستحيل لتامة الوجوه المتقدمة، ولكننا نقول: هل استحالة التقييد تستلزم استحالة الإطلاق.. إننا لا نسلم بذلك.

بيان هذا المعنى: إن استحالة التقييد بشيء في مرحلة الثبوت تستلزم أحد أمرين: إما ضرورة الإطلاق أو ضرورة التقييد بخلافه. وهذا المعنى يمكن توضيحه من خلال مقدمتين:

الأولى: أن التقابل بين التقييد والإطلاق وإن كان من تقابل العدم والملكة، إلّا أنّه لا يعتبر في تقابل العدم والملكة القابلية في كلّ مورد بشخصه، بل تكفي القابلية في الجملة، ألا ترى أن الإنسان غير قابل للاتّصاف بالقدرة على الطيران مثلاً، ومع ذلك صحّ اتّصافه بالعجز عنه، فيقال إنّ الإنسان عاجز عن الطيران، وليس ذلك إلّا لكفاية القابلية في الجملة، فإنّ الإنسان قادر بالنسبة إلى بعض الأشياء، وإن لم يكن قابلاً للاتّصاف بالقدرة على خصوص الطيران.

فلو كانت استحالة أحد المتقابلين بتقابل العدم والملكة تستلزم استحالة الآخر لكانت استحالة القدرة في مفروض المثال تستلزم استحالة العجز، مع أن الأمر ليس كذلك.

وهكذا الحال فيما يختصّ بالعلم بالذات الإلهية، فإنّ الإنسان غير متّصف بالعلم بذات الحقّ سبحانه وتعالى، فإنّه لا يمكن الإحاطة بكنه ذاته سبحانه حتّى لنبيّنا ﷺ، وذلك لاستحالة إحاطة الممكن بالواجب، ومع هذا يتّصف الإنسان بالجهل بحقيقة الذات الإلهية.

فلو كانت استحالة أحد الطرفين في المقام تستلزم استحالة الآخر للزم استحالة الجهل في مفروض المقام، مع أنّه - أي الجهل - ضروري وجداناً.

الثانية: أن الإهمال في الواقعيّات مستحيل، وذلك لأنّ الغرض الداعي إلى جعل الحكم واعتباره لا يخلو: من أن يقوم بالطبيعي الجامع بين خصوصياته من دون مدخلة شيء منها فيه، أو يقوم بحصّة خاصّة منه، ولا ثالث لهما.

فعلى الأوّل: لا محالة يلاحظه المولى في مقام جعل الحكم واعتباره على نحو الإطلاق.

وعلى الثاني: لا محالة يلاحظ تلك الحصّة الخاصّة منه فحسب.

وعلى كلا التقديرين فالإهمال في الواقع غير معقول، فالحكم على الأوّل مطلق، وعلى الثاني مقيد.

فإذا عرفت هذا نقول: _ بالنسبة لمسألتنا _: إن الأحكام إما أن تكون مشتركة بين العالم والجاهل، أو تكون مقيدة بالعالم بها، أو مقيدة بالجاهل بها، ولا يتصور رابع، لأن مرد الرابع إلى الإهمال بالإضافة إلى هذه الخصوصيات، وهو غير معقول، كيف؟ حيث إن مرجعه إلى عدم علم المولى بمتعلق حكمه أو موضوعه من حيث السعة والضيق وتردده في ذلك، مما يستلزم تردده في نفس حكمه وهو غير معقول.

فعندئذ إذا افترضنا استحالة تقييد الأحكام بالعلم لما عرفت من استلزامه الدور أو الخلف، فبطبيعة الحال تعين أحد الأمرين الآخرين: إما الإطلاق، أو التقييد بخلافه. وإذا افترضنا أن التقييد بخلافه (وهو الجهل بالأحكام) مستحيل أيضاً، لعين تلك المحاذير، فلا محالة يتعين الإطلاق، وبذلك يثبت المطلوب من اشتراك الأحكام بين الجاهل والعالم بها على السواء^(١).

إشكال تقييد وجوب القصر والإتمام والجهر والإخفات بالعلم:

بعد أن ثبت أن الأحكام مشتركة بين الجاهل والعالم، وأنه لا فرق _ واقعاً _ في ثبوت التكاليف بحق الجاهل بالحكم والعالم به على السواء، يأتي الإشكال من ناحية مسألتنا القصر والإتمام والجهر والإخفات حيث قام الدليل على اختصاص الحكم فيهما بالعالم دون الجاهل.

بمعنى: أن من صلى قصرأ في مورد التمام عن جهل لا شيء عليه، ولا يجب عليه إعادة صلاته، وهكذا الحال في مورد الجهر والإخفات^(٢).

(١) انظر: محاضرات في أصول الفقه ٢: ١٧٤ - ١٧٧، ومصباح الأصول ٢: ٥٨ و ٥٩.

(٢) يمكن مراجعة جانب من هذه الروايات والأدلة الواردة بالنسبة لمورد القصر والتمام في الوسائل، الجزء الثاني، أبواب صلاة المسافر، الباب ١٧، ومنها هذه الرواية الصحيحة السند عن منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سمعت يقول: إذا أتيت بلدة

ومن هنا عدّ المحقق النائيني رحمته هذه الأدلة الواردة في الموردين المذكورين شاهداً على كلامه المتقدم، بأنّ متمم الجعل ينتج في بعض الموارد نتيجة التقييد، وفي المقام قد أخذ العلم شرطاً في ثبوت الحكم بنحو النتيجة المذكورة^(١).
وقد ناقشه المحقق العراقي رحمته قائلاً: «بأنّ عدم الإعادة في الموردين^(٢) عند الجهل يُحتمل أن يكون من باب جعل البدل المفوّت لبقية المصلحة، كما ربّما يشهد له ما ينسب إلى ظاهر الأصحاب كما في مصباح الفقيه^(٣) وغيره باستحقاق الجاهل المقصّر للعقوبة في الفرعين المزبورين. وإلّا فبناء على التقييد بالعلم ولو بنحو متمم الجعل لا يبقى مجال لاستحقاق العقوبة، لعدم تصوّر حينئذٍ في حقّ

فأزمنت المقام عشرة أيام فأتّم الصلاة، فإن تركه رجل جاهلاً فليس عليه إعادة».

وأما بالنسبة للجهر والإخفات، فيمكن مراجعة ما ورد في الباب السادس والعشرين من أبواب القراءة، الجزء السادس من الوسائل، ومنها هذه الرواية الصحيحة السند، المروية عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه وأخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه، فقال: .. فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه، وقد تمّت صلاته».

ومن أقوال العلماء يمكن مراجعة: العروة الوثقى - للسيد البزدي رحمته - المسألة السادسة من مسائل أحكام صلاة المسافر، ومنهاج الصالحين للسيد الخوئي رحمته، مسألة: ٦١٨، ٩٤٩.. هذا، وقد صرح العلامة الحلي رحمته في التذكرة: أنّ من أتمّ جاهلاً بوجوب القصر لا يعيد مطلقاً عند أكثر علمائنا. انظر: تذكرة الفقهاء ٤: ٤٠٧.

(١) راجع: فوائد الأصول ٣: ١٣.

(٢) أي من صلّى بنحو الإخفات في مورد الجهل وبالعكس، ومن قصر في مورد الإتمام وبالعكس.

(٣) الدورة الاستدلالية للفقيه الأصولي المحقق آغا رضا الهمداني المتوفى سنة ١٣٢٢ هـ.

الجاهل^(١).

وقال السيد الخوئي رحمته في تعليق له على ما أفاده المحقق النائيني: إن الأمر ليس كما أفاده رحمته؛ إذ غاية ما يستفاد من الأدلة هو إجزاء أحدهما عن الآخر، وإجزاء التمام عن القصر عند الجهل بالحكم، لا اختصاص الحكم بالعالم، فإن اجتزاء الشارع - في مقام الامتثال بالجهل في موضع الإخفات أو بالعكس - لا يدل على اختصاص الحكم بالعالم. ويدل عليه أن العنوان المذكور في الرواية هو الجهر فيما ينبغي فيه الإخفات، أو الإخفات فيما ينبغي فيه الجهر^(٢). وهذا التعبير ظاهر في ثبوت الحكم الأولي للجاهل أيضاً، ويؤيده نسلم الفقهاء على أن الجاهل بالحكمين مستحق للعقاب عند المخالفة فيما إذا كان جهله عن تفصير، فإنه على تقدير اختصاص الحكم بالعالم لا معنى لكون الجاهل مستحقاً للعقاب^(٣).

وبما أفاده هذان العلمان في ردّهم على الكلام المتقدم للشيخ النائيني رحمته حول إشكال تقييد موردي الجهر والإخفات والقصر والتمام بالعلم، أجاب الشيخ المصنّف رحمته في الرد على الكلام المذكور، فلا حاجة للإعادة.

النقطة الخامسة: ثمرة اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل:

بعد أن عرفنا استحالة اختصاص الحكم بالعالم نخرج - في ختام البحث - على بيان ثمرة البحث المذكور، خاصة وقد يسأل ويقال: إنه ما دمنا قد أثبتنا سابقاً أن الجاهل لا يعاقب على عدم الامتثال، حيث أن التجز واستحقاق العقوبة مشروط بالعلم كما تقدّم، فما هي الثمرة المترتبة على البحث هنا؟

نقول: ذكر الأصوليون ثمرتين للبحث المذكور:

(١) انظر: نهاية الأفكار ٣: ١٧.

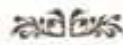
(٢) راجع الرواية المتقدمة في الهامش السابق عن أبي جعفر عليه السلام.

(٣) انظر: مصباح الأصول ٢: ٥٨ و ٥٩.

الأولى: أن اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل يصحّح لنا المسلك المعروف بمسلك المخطئة _ الذي سار عليه الإمامية _ دون المسلك الذي سار عليه البعض والمعروف بمسلك المصوِّبة.

بيان ذلك: أن الأحكام إذا كانت مشتركة بين العالم والجاهل فلازم ذلك أن الأمانة والأصل اللذين يتمسك بهما المكلف حال جهله بالحكم الواقعي قد تصيبان وقد تخطئان، فإن الأحكام الواقعية ما دامت ثابتة حالة الجهل فالأمانة وهكذا الأصل قد تصيبهما وقد لا تصيبهما، غاية الأمر في حالة عدم الإصابة يكون المكلف معذوراً وغير مستحقّ للعقاب لأنّه أتبع ما جعله الشارع حجّة عليه. وتسمّى هذه الحالة _ أي حالة تكون فيها الأمانة مصيبة تارة ومخطئة أخرى _ بمسلك التخطئة أو المخطئة، وهذا بخلافه على مسلك التصويب _ بقسميه الأشعري والمعتزلي _ الذي مرت الإشارة إليه سابقاً^(١)، القائل بعدم وجود أحكام مشتركة بين العالم والجاهل، وأنّ المجتهد مصيب دائماً^(٢).

الثانية^(٣): صحّة معاقبة الجاهل المقصّر، فقد تقدّم في بعض الروايات أن الجاهل يتوجّه إليه السؤال يوم القيامة، فيقال له: «أفلا تعلّمت حتّى تعمل، فيخصمه، وذلك الحجّة لله عزّ وجلّ على خلقه»^(٤).



(١) راجع: الظفر ٣: ١٩٦.

(٢) ويمكن مراجعة هذه الثمرة في: الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني - للأيرواني - ١: ٤٥.

(٣) وهذه الثمرة ذكرها السيد البجنوردي، فانظر: منتهى الأصول ٢: ١٣.

(٤) راجع: بحار الأنوار ١: ١٧٨، كتاب العلم، باب فرض العلم ووجوب طلبه.

قوله رحمته: بعدما ثبت أن جعل الأمانة يشمل فرض انفتاح باب العلم...

الخ.

أقول: البحث في هذه النقطة يدور حول هذه المسألة، وهي: أنه هل تصح دعوى التعبد بالأمانة مع انفتاح باب العلم؟ فإن المكلف - في فرض الانفتاح - يمكنه تحصيل الواقع، ومن هنا فقد يثار هذا الإشكال ويقال: إنه لا موجب لإحالة على الأمانة التي قد تفوت عليه الواقع في حال خطئها وعدم إصابتها، فإن مثل هذه الإحالة - على حد قول الشيخ الأعظم رحمته ^(١) - تعدّ أمراً قبيحاً عقلاً، لا يقدم الحكيم على مثله؟!

وهذا الإشكال - في الواقع - هو واحد من جملة محاذير تكتنف دعوى التعبد بالأمانة، أثارها ابن قبة - من علماءنا المتقدمين -، ثم أخذت طريقها في التهذيب والتشذيب حتى وصلت إلى ما وصلت إليه اليوم، وهذه المحاذير هي:

١ - لزوم اجتماع الضدين أو المثلين:

حاصل هذا المحذور: أن التعبد بالأمانة يلزم منه اجتماع الضدين من الوجوب والحرمة عند عدم الإصابة، أو اجتماع المثلين عند الإصابة، وكلا الأمرين محال.

فإن الأمانة إذا أدت إلى وجوب شيء وهو في الواقع كان حراماً فهذا يؤدي إلى اجتماع الضدين، وأما إذا كان واجباً فهو يؤدي إلى اجتماع المثلين. هذا بناءً على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل. وأما بناءً على عدم الاشتراك وأن الحكم الفعلي في حق الجاهل هو مؤدى الأمانة فيقع التصويب

الباطل.

٢ - لزوم نقض الغرض:

حاصل هذا المحذور: أنّه بعد تعلّق الإرادة الجدّية للمولى بإيجاد عمل ما أو تركه يكون الأمر بالتعبّد بالأمانة المؤدّية إلى خلاف الواقع نقضاً منه لغرضه، وهو مستحيل.

ووجه الاستحالة: أنّ نقض الغرض مساوق لانفكّاك المعلول عن علّته، باعتبار أنّ الغرض علّة غائية لما اشتمل عليه من فعل أو ترك، والالتفات إليه يحرك الفاعل نحو الفعل أو الترك، فإذا التفت المولى إلى غرضه الواقعي ولم يتحرك نحو ترك هذا الجعل - أي ترك جعل الأمانة التي تفوّت عليه غرضه - فإنّ ذلك يعني انفكّاك المعلول عن علّته، وهو مستحيل^(١).

الملاحظ على هذه المحاذير:

وقبل الإجابة على هذه المحاذير، نوّد أن نسجّل عليها الملاحظات التالية: الملاحظة الأولى: أنّها ليست على نسق واحد، فبعضها من مدركات العقل النظري، كمحذور اجتماع الضدّين أو المثلين، ونقض الغرض، وبعضها من مدركات العقل العملي، كشبهة تفويت الواقع والإلقاء في المفسدة، وهو المحذور الأوّل الذي ذكرناه في مستهلّ البحث.

والفارق بين الحالتين، أي بين أن تكون المحاذير من مدركات العقل النظري أو العملي، هو في جهة الامتناع. فإنّ جهة الامتناع في المحاذير التي تكون من مدركات العقل النظري هي الاستحالة الذاتية، وهذا بخلافه في المحاذير التي تكون من مدركات العقل العملي، فإنّ جهة الامتناع فيها تكون من ناحية الاستحالة

(١) راجع بيان هذه المحاذير في: نهاية الأفكار ١، ٢: ٥٩ و ٦٠، وفوائد الأصول ١، ٢: ٨٨ -

٩٠، ودروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ٢: ١٧.

الوقوعية، أي أن هذا الفعل لا ينبغي أن يقع من الحكيم، لأنه لا يليق بحكمته، وإن كان ممكناً ذاتاً^(١).

الملاحظة الثانية: أن هذه المحاذير منها ما يرجع إلى المحذور الملاكي، ومنها ما يرجع إلى المحذور الخطابي والتكليفي.

أما ما يرجع إلى الملاك فهو خصوص تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة؛ إذ أن الأمانة ربما تقوم على وجوب ما هو مباح واقعاً، أو على حرمة ما هو كذلك، ولازم حجية الأمانة في الموردين المذكورين هو الإلزام بشيء من الفعل أو الترك، من دون أن تكون فيه مصلحة ملزمة أو مفسدة ملزمة، مع أننا نقول بتبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد، وهذا هو المراد من قولهم عند بيان هذه المحاذير أنها تستلزم تحريم الحلال، وتحليل الحرام^(٢).

وقد يكون العكس، أي قد تقوم الأمانة على إباحة شيء والترخيص فيه مع أن حكمه الواقعي هو الإلزام بالفعل أو الترك، فيلزم من حجية الأمانة تفويت المصلحة الملزمة أو الإلقاء في المفسدة الملزمة.

وأما ما يرجع - من هذه المحاذير - إلى الخطاب والتكليف، فهما شبهتي: التضاد، ونقض الغرض؛ إذ مع فرض تعلق الإرادة بشيء يستحيل التكليف بشيء يوجب تفويت الحرام^(٣).

الملاحظة الثالثة: أن هذه المحاذير ليست على نسق واحد من حيث الجريان في ظرفي الانفتاح والانسداد، وعلى مسلكي السببية والطريقة.

توضيح ذلك: إنه في فرض الانسداد يجعل الأمانة طريقاً إلى الواقع لا

(١) انظر: بحوث في علم الأصول - للشهيد الصدر قدس سره - ٤: ١٨٨.

(٢) كما جاء في: فرائد الأصول - للشيخ الأعظم قدس سره - ١: ١٠٥ و ١٠٦.

(٣) انظر: فوائد الأصول ١، ٢: ٨٩، ومصباح الأصول ٢: ٩١ و ٩٢.

يجري شيء من هذه المحاذير.

أما شبهة اجتماع الضدين أو المثلين فعدم جريانها واضح؛ وذلك لأن مقتضى التعبد بالأمانة — على الطريقية — ليس إلّا مجرد تنجيز الواقع عند الإصابة، والإعذار عند عدم الإصابة، من دون أن يكون في العمل بالأمانة أو سلوكها مصلحة، فلا يكون في البين إنشاء حكم من المولى كي يلزم منه محذور اجتماع المثلين أو الضدين.

وأما شبهة نقض الغرض وتفويت المصلحة فهما غير جاريتين في فرض الانسداد؛ لأن فوت الغرض والمصلحة في مثل الظرف المذكور يكون أمراً قهرياً لازماً، وهو لا يستند إلى التعبد بالأمانة، كما هو واضح.. هذا بناءً على الطريقية. وأما بناءً على السببية فيمكن القول بأن المحذور الوحيد الذي يجري في الفرض المذكور — أي فرض الانسداد — هو خصوص شبهة: اجتماع الضدين أو المثلين.

أما شبهتي: نقض الغرض، وتفويت الواقع، فهما غير واردتين في المقام، لما عرفت قبل قليل من أن النقض والفوت في مثل الفرض المذكور يكونان قهريين، وغير مستندين إلى التعبد بالأمانة.. بل يمكن أن يقال: إن التعبد بالأمانة — في مثل الفرض المذكور — موجباً لحفظ غرض المولى وللمصالح الواقعية في موارد إصابة الأمانة للواقع، وذلك لما تقدّم بيانه — في مبحث مقدمات دليل الانسداد — من تعيين الأخذ بالطريق الظني الموصل إلى الواقع بعد بطلان الفروض الأخرى المحتملة في المقام، فراجع ثمة.

هذا كلّه في فرض الانفتاح، والتمكّن من تحصيل العلم بالواقع، فبناءً على السببية يمكن القول بتوجّه المحاذير الثلاثة المتقدمة.

وأما على الطريقية فلا يتوجّه إلّا شبهتي: تفويت الواقع، ونقض الغرض، دون شبهة اجتماع الضدين أو المثلين كما هو ظاهر؛ إذ مقتضى التعبد بالأمانة — بناءً

على الطريقية - ليس إلّا مجرد تنجيز الواقع عند الإصابة، والإعذار عند عدم الإصابة، من دون أن يكون في العمل بالأمانة أو سلوكها مصلحة، فلا يكون في البين إنشاء حكم من المولى كي يلزم منه محذور اجتماع المثليين أو الضدين^(١).
أقول: فإذا عرفت هذه المحاذير الثلاثة، والملاحظات عليها، نأتي الآن إلى الجواب على خصوص المحذور الذي ذكره الشيخ المصنّف رحمته الله، وهو: المصلحة والإلقاء في المفسدة، ونترك الإجابة على بقية المحاذير إلى متون أخرى^(٢).

محذور تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة،

بلحاظ ما تقدّم من ملاحظات يمكن القول بأن المحذور المذكور يتوقف على مقدمات ثلاث:

الأولى: الالتزام بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد.

الثانية: الالتزام بأن المَجْعُول في باب الأمارات هو الطريقية المحضة دون السببية، ولو بناءً على المصلحة السلوكية، وإلّا لم يلزم تفويت الملاك من التعبد بالأمانة، كما تقدّم بيانه قبل قليل.

الثالثة: اختصاص المحذور بصورة انفتاح باب العلم وإمكان الوصول إلى الواقع، وأمّا في صورة الانسداد فلا يلزم محذور التفويت، بل لا بدّ من التعبد بالأمانة، فإنّ المكلف لا يتمكن من استيفاء المصالح حال انسداد باب العلم إلّا بالاحتياط التام، وليس مبنى الشريعة على الاحتياط في جميع الأحكام كما تقدّم بيانه سابقاً في مبحث مقدمات الانسداد.

فإذا عرفت هذا نقول:

(١) انظر: نهاية الأفكار ١، ٢: ٥٩ و ٦٠.

(٢) انظر على سبيل المثال: دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة)، مبحث: الحكم الواقعي والظاهري.

إنّ الإجابة على محذور تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة يجب أن تنطلق من خلال ملاحظة حقيقة واقعية وثابتة، وهي أنّ الأمانة قد قام الدليل القطعي على حجّيتها، وهذا معناه أنّ جعلها من قبل الشارع هو أمر مفروغ منه، وعليه فالكلام يكون في توجيه الجعل المذكور بما يدفع هذا المحذور أو المحاذير الأخرى.

وعند التأمل نجد أنفسنا أمام توجيهين لا ثالث لهما، يصحّحان لنا الجعل المذكور، وكلّ منهما جائز عقلاً، ولا مانع منه.

التوجيه الأول: أنّه يمكن أن يكون الشارع قد علم أنّ الأمانة من حيث الإصابة والخطأ هي كالعلم عند العرف، فأمضى العمل بها من هذه الناحية.

بتقريب: أنّ الأمارات الغير العلمية هي كلّها طرق عقلانية عرفية يدور عليها رحي معاش الناس ومقاصدهم ومعاشراتهم، وليست هي من الطرق المخترعة من الشارع ليس منها عند العقلاء عين ولا أثر، بل جميعها من الطرق العقلانية، وتلك الطرق من حيث الإتقان والاستحكام عند العقلاء كالعلم، أي حالها عندهم حال العلم من حيث الإصابة والخطأ، والشارع قرّر العقلاء على الأخذ بها ولم يردع عنها، لعدم ما يقتضي الردع عنها كما ردع عن القياس - مثلاً - مع أنّه من الطرق العقلانية التي يعتمدون عليها في مقاصدهم الدنيوية، إلّا أنّ الشارع ردع عنه في الأمور الدينية؛ لأنّ القياس مبني على استخراج الملاك، وذلك لا يخلو عن إعمال نظر واجتهاد، وهو في الموضوعات الخارجية قليل الخطأ، لأنّ غالب الأمور الخارجية المتشابهة تحت جامع واحد وكانت مناطاتها بأيدي العقلاء، فإعمال النظر وتخريج المناط لا يضر بمقاصدهم، وهذا بخلاف الأحكام الشرعية، فإنّ مناطاتها ليست ممّا تنالها الأفهام، لأنّ مبنى الشرع على تفريق المجتمعات وجمع المتفرقات، فكان القياس كثير الخطأ في الشرعيات ولذلك نهى الشارع من إعماله، وأين ذلك من سائر الطرق العقلانية غير المبينة على النظر والاجتهاد؟ فإنّ الخطأ فيها ليس بأكثر من خطأ العلم عند العقلاء، ولذا يعتمدون عليها في مقام اعتمادهم على العلم، والشارع قرّرهم على ذلك واكتفى

بها في إثبات أحكامه^(١).

هذا هو خلاصة التوجيه المذكور، وهو توجيه صحيح ومستنده واضح أيضاً. التوجيه الثاني: لو تركنا عن التوجيه السابق وسلمنا أنَّ الأمانة هي أقرب إلى الخطأ من العلم لكونها في مظنة الوقوع في خلاف الواقع، إلّا أنَّ ذلك لم يمنع الشارع من إمضاءها وتجويزه الأخذ بها، رغم خطئها وعدم إصابتها للواقع في بعض الأحيان؛ وذلك لوجود مصلحة أهم وهي مصلحة التسهيل على العباد، وهذه المصلحة هي مصلحة نوعيّة مقدّمة على المصلحة الشخصية، رغم تفويتها - في بعض الأحيان - المصلحة الشخصية بإصابة الواقع، فإنّ المعلوم من الشريعة الإسلامية أنَّها بُنيت في تشريعها على التيسير والتسهيل لا على العسر والحرج، قال (تعالى): ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(٢).

والوجه في التوجيه المذكور: أنَّ تكليف كلِّ واحد من الناس بالرجوع إلى المعصوم أو الاستعانة بالأخبار المتواترة في تحصيل جميع الأحكام أمرٌ فيه ما لا يوصف من الضيق والمشقة، خاصّة وأنَّ ذلك هو خلاف ما جرت عليه طريقتهم في معرفة ما يتعلّق بشؤونهم الدنيوية؛ لذا يكون من القريب جداً أن يرخّص الشارع في اتباع الأمارات الخاصّة لغرض تسهيل الأخذ بأحكامه.

كلمات الأعلام بأنّ تشريع الأمانة كان وفق مصلحة أهم:

ونذكر في هذا المجال جانباً من كلمات الأعلام (قدهم) بأنّ تشريع الأمانة كان وفق مصلحة هي أهم من مصلحة تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة. قال المحقق الأصفهاني رحمته الله في نهاية الدراية ما حاصله: إنّ تفويت

(١) انظر: فوائد الأصول ٣: ٩١ و ٩٢.

(٢) البقرة: ١٨٥.

المصلحة والإلقاء في المفسدة ليس من العناوين القبيحة ذاتاً وبنحو العلة التامة للقبح، بل هي بالنسبة إلى القبح بنحو الاقتضاء فقد بطراً عليها عنوان يوجب حسنها نظير الكذب النافع. وعليه، فإذا فُرض وجود جهة حسنة في التعبد بالأمانة تغلب على مفسدة تفويت الواقع، فلا مانع من التعبد بها، والأمر في المقام كذلك، لأنّ تحصيل العلم بالأحكام يشتمل على مفسدة غالبية على ما يفوته من المصلحة أو يقع فيه من المفسدة، فالتعبد بالأمانة يوجب صرفه عن تحصيل العلم المستلزم لذلك، فتكون جهة حسنة أقوى من مفسدة التفويت أو الإلقاء^(١).

وقال المحقق السيد الخوئي رحمته الله في المصباح: «إنّ إلزام المكلفين بتحصيل العلم وإن فُرض انفتاح بابه حرج على نوع المكلفين، ومناف لكون الشريعة المقدسة سهلة سمحة، فلو قدّم الشارع الحكيم مصلحة التسهيل على النوع على مصلحة الواقع الفاتنة عند مخالفة الأمر للواقع لا يتصور منه قبح، وكم للشارع أحكام مجعولة لغرض التسهيل على النوع مع اقتضاء المصلحة الواقعية خلافها، كالحكم بطهارة الحديد، ومقتضى الروايات الدالة على أنّ في الحديد بأساً شديداً هو الحكم بنجاسته، إلّا أنّ الله سبحانه وتعالى حكم بطهارته تسهلاً على العباد، لتوقّف كثير من أمور معاشهم على استعمال الحديد، فكان الحكم بنجاسته موجباً للعسر والحرج على المكلفين»^(٢). انتهى

فتحصّل لنا من التوجيهين المتقدمين: أنّ تفويت المصلحة الواقعية أو الإلقاء في المفسدة أحياناً لا يوجب امتناع التعبد بالأمانة لكونها _ أي الأمانة _

(١) انظر: نهاية الدراية في شرح الكفاية ٢: ١٢٩ و ١٣٠.

(٢) مصباح الأصول ٢: ٩٨.

من حيث الإصابة والخطأ كالعلم، أو أن التعبد بها يكون لمصلحة أهم هي مصلحة التسهيل على العباد.

وهذا معناه أن الأمانة تكون كالقطع، أي أنها تكون معذرة للمكلف فلا يستحق العقاب في مخالفة الحكم كما هو الحال في عدم استحقاقه لذلك عند المخالفة في خطأ قطعه، فإن الحجية - التي تعني المنجزية والمعدرية - كما تكون للقطع حال حصوله للمكلف تكون للأمانة حال العمل بها، فلا يوجد فرق من هذه الناحية.

الاحتياط في الدماء والفروج خير شاهد على صحة التوجيهين

المتقدمين:

ويمكن لنا أن نبرز هنا شاهداً على صحة التوجيهين المتقدمين، حاصله: أن الشارع في الموارد التي يريد فيها المحافظة على تحصيل الواقع على كل حال لم يحيل على الطرق الظنية، بل أمر بالاحتياط، كما هو الحال في موارد الدماء والفروج.. ومن هنا نعلم أن إمضاء الشارع للأمانة كان مبتنياً على نكات ومناشئ هي غير تحصيل الواقع يقيناً، وإلا لكان أمر بالاحتياط كما أمر به في موارد الدماء والفروج.. فتدبر ذلك.

العجز عن توجيه جعل الأمانة قاد البعض إلى القول بالسببية:

هذا، ولكن بعض الأصوليين^(١) لما عجز عن تصحيح جعل الأمانة بنحو الطريقة ذهب إلى القول بأن الأمانة مجعولة بنحو السببية ليتفصى - أي يتخلص - من المحذور المتقدم.

(١) كالشيخ الأعظم قدس سره حينما ذهب إلى القول بالمصلحة السلوكية بعد عجزه عن توجيه جعل الأمانة وفق مسلك الطريقة، وسيأتي التعرض إلى هذا القول في الفقرة التالية إن شاء الله تعالى.

حيث أثبت _ بناءً على النحو المذكور _ أن في إتباع الأمانة مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع على تقدير خطئها، وبالتالي لا يكون هناك تفويت للمصلحة، ولا إلقاء في المفسدة.

والحال، أننا في غنى عن الأخذ بالمسلك المذكور _ السببية _ لأجل دفع الشبهة المتقدمة، بعد إمكان دفعها على مسلك الطريقة وفق التوجيهين المتقدمين. وقد ذكر المحقق النائيني رحمته الله عند بيانه لأنواع السببية، القول المشار إليه آنفاً حيث قال: «وثانيهما: ما ينسب إلى بعض الإمامية، وهو أن قيام الأمانة على وجوب الشيء أو حرمة وإن لم تكن من العناوين المغيرة للمصلحة أو المفسدة ولا يقتضي وجوب المؤدى أو حرمة، إلّا أن في سلوك الأمانة والتطرق بها مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع عند عدم إصابة الإمامة له.

وهذا المعنى من السببية لا ينافي التخطئة، فإن المصلحة السلوكية في طول الواقع لا في عرضه، فلم يجتمع في المؤدى مصلحتان أو حكمان متماثلان أو متضادان، بل المؤدى بعدُ باقٍ على ما هو عليه، غايته أن في سلوك الأمانة مصلحة تداركية، فالسببية بهذا المعنى لا ترجع إلى التصويب ولا تنافي الطريقة (إلى أن يقول: إن من التزم بالمصلحة السلوكية كالشيخ رحمته الله لم يلتزم بها مطلقاً، بل إنّما يلتزم بها في خصوص انفتاح باب العلم وتمكّن المكلف من تحصيل الواقع، لمكان قبح التعبد بالأمارات مع تمكّن المكلف من استيفاء المصلحة الواقعية، فلا بد وأن يكون في سلوك الأمارات مصلحة تداركية.

(إلى أن يقول: ونحن قد منعنا عن المصلحة السلوكية حتى في صورة انفتاح باب العلم وقلنا بكفاية مصلحة التسهيل في صحة التعبد بالأمارات

ولو مع تمكّن المكلف من إدراك الواقع، فراجع ما ذكرناه في مبحث
الظن^(١). انتهى

❦

قوله ﷺ: قد أشرنا في البحث السابق إلى مذهبي السببية والطريقة في الأمانة، وقد عقدنا هذا البحث لبيان هذا الخلاف... إلخ.

أقول: من المسائل التي وقعت محلًا للرد والبدل بين الأصوليين هو هذه المسألة التي تقول: إن الأمانة هل هي حجة مجعولة على نحو الطريقة، أو أنها حجة مجعولة على نحو السببية؟

والمراد من كون الأمانة حجة بنحو الطريقة، أن الشارع أعطى للأمانة دور الطريقة والكاشفة والمحركة للواقع، فهي وإن لم تكن محركة وكاشفة عن الواقع بذاتها إلا أنها بواسطة الجعل الشرعي تأهلت لهذا الدور.

ومعنى كونها حجة مجعولة بنحو السببية: أن الأمانة تكون سبباً لحدوث مصلحة في مؤداها تقاوم تفويت مصلحة الأحكام الواقعية على تقدير الخطأ، فينشئ الشارع حكماً ظاهرياً على طبق ما أدت إليه الأمانة.

فمثلاً إذا أخبر العادل بوجوب صلاة الجمعة، أو بحرمة العصير العنبي تولد من الأول حكم واقعي متعلق بصلاة الجمعة، ومن الثاني حكم تحريمي متعلق بشرب العصير.

فالفارق بين الاثنين _ الطريقة والسببية _، هو: أنه على الأول لا يكون هناك حكم تكليفي يكون هو الواقع أو يتبدل لصالحه الواقع _ كما سيأتي تفصيله بعد قليل عند التعرض لأنواع السببية _، وإنما الشارع يجعل الأمانة علماً تعدياً تنزيلاً ليرتب عليها آثار العلم من تنجيز الواقع في صورة الإصابة والعذر عند المخالفة في صورة الخطأ.

فالمجعول في الأمانة على مسلك الطريقة هو حكم وضعي لا تكليفي، وهذا بخلافه في النحو الثاني _ مسلك السببية _؛ فإن قيام الأمانة على حكم أو موضوع

يكون سبباً لحدوث حكم تكليفي نفسي ظاهري على طبقها، سواء كانت الأمانة مصيبة أو مخطئة.

مذهب المتأخرين في المسألة:

ذهب أكثر المتأخرين^(١) إلى أن المَجْعُول في الأمارات هو الطريقية، خلاف الشيخ الأنصاري رحمته، الذي ذهب إلى أن المَجْعُول هو السببية. وقد تقدّم في المبحث السابق الإشارة إلى منشأ هذا القول عند الشيخ الأعظم رحمته، إنما هو للفرار من الإشكال الذي أثاره ابن قبة - من علماءنا المتقدمين - حول التعبد بالظن وأنه يستلزم تفويت مصلحة الواقع على المكلف كما يوجب إيقاعه في المفسدة، فيما لو اتفق منافاة مؤدَى الأدلة الظنية للواقع. فأجاب الشيخ رحمته للتخلص من الإشكال المذكور: إننا نسلم أن الله جلّ وعلا أحكاماً واقعية تابعة لملاكات واقعية في متعلقاتها، وأن هذه الملاكات لا تنتفي بقيام الأمارات على خلاف الواقع، إلّا أن قيام الأمانة يقتضي نشوء مصلحة في سلوك الأمانة والجري على وفقها، هذه المصلحة يُتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع^(٢).

والمسلك المذكور - للسببية - الذي نحاه الشيخ الأعظم رحمته يختلف عما ذهب إليه كل من الأشاعرة والمعتزلة عند تبيينهم للمسك المذكور في جعل الأمارات.

فقد ذهب الأشاعرة - كما أشرنا إلى ذلك سابقاً^(٣) - إلى أنه ليس لله جلّ وعلا

(١) كالمحقق الخراساني في: الكفاية: ٤٤٠، والمحقق النابيني في: فوائد الأصول ٣: ١٠٨،

والمحقق العراقي في: نهاية الأفكار ١، ٢: ١١١.

(٢) انظر: فوائد الأصول ١: ١١٠.

(٣) انظر: الظفر الجزء الثالث.

أحكام وراء قيام الأمارات، بمعنى أنّه ليس ثمة أحكام واقعية تابعة لملاكات في متعلقاتها، والموجود إنّما هو أحكام مستفادة من مؤديات الأمارات، وأنّ قيامها يكون سبباً في حدوث مصلحة في جعل الأحكام واعتبارها على طبق مؤديات تلك الأمارات.

وهذا القول _ من الأشاعرة _ لازمه أن يكون كلّ مجتهد مصيباً^(١)، بالإضافة إلى تعدّد الأحكام بالنسبة إلى الموضوع الواحد؛ وذلك لأنّ المعوّل عليه في المقام إنّما هو على ما أدّت إليه الأمانة، والمفترض أنّ ليس ثمة واقع وراء الأمانة حتّى نحتمل عدم مطابقتها له، فالأحكام إنّما تولدها الأمارات، وعليه فالمجتهد الذي بنى رأيه على هذه الأمانة يكون رأيه هو الواقع، والمجتهد الآخر الذي بنى رأيه على أمانة أخرى تكون مخالفة للأولى، وفي نفس الموضوع، يكون رأيه هو الواقع أيضاً، وهكذا تتعدد الأحكام في الموضوع الواحد، وتكون كلّها مصيبة، لأنّها تكون هي الواقع بنفسها..

وهذا الرأي _ من الأشاعرة _ ردّه الإمامية، ولم يقبلوه، لما ثبت عندهم من تظافر النصوص الدالة على أنّ الله عزّ وجلّ أحكاماً واقعية يشترك فيها العالم والجاهل، وأنّ له سبحانه في كلّ واقعة حكم كما تقدّم بيانه سابقاً في مبحث: اشتراك الأحكام.

أمّا المعتزلة فقد ذهبوا إلى رأي هو أخفّ وأهون من سابقه، فهم سلّموا بوجود أحكام واقعية تجاه الوقائع، ولم ينكروا ذلك كما فعل الأشاعرة، وأنّ هذه الأحكام ناشئة عن مصالح ومفاسد في متعلقاتها، إلّا أنّ هذه الأحكام إنشائية غير بالغة مرحلة الفعلية والتنجز، ولا تبلغ هذه المرحلة إلّا أن تقوم الأمانة على طبقها. ولكن حينما تكون الأمانة مؤدية لمعنى غير ما عليه الواقع، فإنّ قيامها يكون سبباً في

(١) ومن هنا سُمّي الأشاعرة بالمُصوّبة، والمسلك المذكور به التصويب الأشعري.

نشوء مصلحة في مؤداها أقوى من مصلحة الواقع.
 بمعنى أن الحكم في حق المكلف - على رأي المعتزلة - يتبدل لصالح ما
 أدت إليه الأمانة على حساب الواقع، ويبقى الحكم الواقعي حكماً إنشائياً لا يصلح
 لأن يتعبد به بعد أن كان مرجوحاً بسبب قيام الأمانة على خلافه^(١).
 والرأي المذكور لم يقبله الإمامية - أيضاً -، وإن كان ممكناً في نفسه؛ إذ هو
 منافي لإجماع الطائفة بأن الأحكام مشتركة بين العالم والجاهل، وأنها لا تتبدل في
 حق الجاهل بعد انكشاف الخلاف.
 ومن هنا يمكن عدّ هذا المعنى - أي اشتراك الأحكام - هو أحد الشواهد القوية
 على أن المجعول في باب الأمارات هو الطريقة لا السببية، كما تقدّمت الإشارة إليه
 سابقاً.

ملامح الفرق بين التصويب الأشعري والمعتزلي؛

وبما تقدّم يمكننا أن نسجل بعض الملاحظات لبيان الفرق بين التصويب
 الأشعري والتصويب المعتزلي:

- ١ - أنه قبل قيام الأمانة لدى الجاهل لا حكم في الواقعة أصلاً على الأول
 (أي: التصويب الأشعري) وله حكم واقعي كالعالمين على الثاني (التصويب
 المعتزلي).
- ٢ - أن قيام الأمانة الموافقة يؤثر في توليد المصلحة والمفسدة والحكم على
 الأول ولا تأثير له فيها على الثاني.
- ٣ - أنه بعد قيام الأمانة المخالفة لا مقتضى لغير حكم الأمانة على الأول دون الثاني، فإن
 فيه قد يكون ملاك الحكم الواقعي موجوداً وإن كان غير مؤثر شيئاً ومغلوباً لملاك حكم
 الأمانة.

(١) وهذا النحو من السببية قد اصطلح عليه به التصويب المعتزلي.

وكيفما كان، يأتي السؤال عن المستفاد من الأدلة الدالة على حجّة الأمارات من السيرة العقلانية والأدلة الشرعية، هل هو الطريقية أم السببية؟

وفي الجواب نقول: إنّ المستفاد من السيرة العقلانية - التي هي الركن الركين في إثبات حجّة الأمارات - أنّ العقلاء لا يعملون بأخبار الثقة عندهم أو بظاهر الكلام - مثلاً - إلّا لتوقّع الوصول إلى الواقع المحكي بهما، فلا مصلحة عندهم في تبعيتها إلّا نيل الواقع، ولا مفسدة لديهم في مخالفتها إلّا فوت الواقع من دون نفسية في سلوكها ومصلحة تعبدية في موافقتها.

كما أنّ العرف أيضاً لا يفهمون من ظواهر الأدلة الشرعية المثبتة لحجّتها والباعثة على العمل على طبقها إلّا إمضاء عمل العقلاء وتثبيت ما هم عليه، وهذا هو الطريقية^(١).

ولكن قد يقال: إنّ كون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، حيث إنّ المولى لم يشرّع وجوب الصلاة إلّا لوجود مصلحة فيها، ولم يحرم الخمر إلّا لوجود مفسدة فيه، فهذا المعنى يقتضي بنفسه أن يكون في وجوب إتباع الأمانة مصلحة، حتّى وإن كانت الأمانة على خطأ في الواقع، وهذا هو السببية بعينها.

قلنا: كون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، فإنّ هذا لا يلزم منه أن يكون في نفس إتباع الأمانة مصلحة، بل يكفي أن ينبعث وجوب الإتباع - الذي دلّت عليه الأدلة - من نفس مصلحة الواقع، أي أن يكون الوصول إلى الواقع والمحافظة عليه هو الموجب لجعل الحجّة للأمانة وليس شيئاً آخر. والمعنى المذكور هو المستفاد من أدلة جعل الأمانة كما تقدّمت الإشارة إليه^(٢).

(١) راجع التوجيه الأول لـ تصحيح جعل الأمانة، من المبحث السابق.

(٢) أقول: وهذا الذي أفاده المصنّف رحمه الله هنا بأنّه «يكفي أن ينبعث الوجوب من نفس مصلحة الواقع...»، يقترب كثيراً من نظرية التزاحم الحفظي التي أوضح معالمها الشهيد

والحاصل: أن كون الأمانة حجة إنما هو لبناء العقلاء، ومن الواضح أن بناء العقلاء على الأخذ بخير العادل أو الثقة إنما هو لكونه طريقاً إلى الواقع، لا لأن مؤداه هو الواقع واقعاً. ومن هنا نقول: إننا إذا استطعنا أن نثبت أن المناط في جعل الأمانة حجة إنما هو لكونها طريقاً إلى الواقع، لا تصل النوبة حينئذٍ للتثبت بفكرة السببية ونحوها في تصحيح الجعل المذكور بغية التخلص من محذور تفويت الواقع ونحوه، خاصة بعد أن طرحنا التوجيهين المتقدمين في تصحيح الجعل المذكور.. فتدبر ذلك.

الفوارق العملية للقوليين المتقدمين:

وفي الختام لعلك تسأل هل ثمة فوارق عملية للقول بأن الأمانة مجعولة بنحو السببية دون الطريقية أو لا يوجد فارق البتة؟
الجواب: نعم، توجد ثمة فوارق عملية بين الأخذ بأحد المسلكين، نشير إلى بعضها:

الأول: وجود مصلحة في تبعية الأمانة وترتيب الأثر عليها على الأول - القول بالسببية -، وهذه المصلحة هي التي أوجبت جعل الحكم النفسي على وفقها، بخلاف الثاني - القول بالطريقية - فإنه لا مصلحة في سلوكها غير إدراك الواقع لو اتفق.

الثاني: جعل الحكم التكليفي النفسي على طبقها بناءً على الأول، وجعل الحكم الوضعي على الثاني.

الثالث: سقوط الحكم الواقعي عن الفعلية في صورة إصابة الإمانة وخطئها

على الأول؛ إذ يستلزم بقاءه على الفعلية مع فرض كون الحكم الظاهري فعلياً أيضاً اجتماع المثليين أو الضدين؛ وهذا بخلاف الثاني فإنه عليه يتنجز الواقع لدى الإصابة ويسقط عن الفعلية لدى المخالفة.

الرابع: كون مخالفة الأمانة أصابت أم أخطأت، عصياناً للشارع ناشئاً من جهة مخالفة الحكم الظاهري بلا محذور من ناحية الواقع على الأول، وكونها عصياناً من جهة مخالفة الواقع في صورة الإصابة وكونها تجريباً في صورة الخطأ على الثاني.

الخامس: حصول الإجزاء في بعض الموارد على الأول دون الثاني؛ فإذا أخبر العدل بعدم جزئية السورة للصلاة أو عدم مانعية لبس الحرير فيها ثم انكشف الخلاف بعد العمل صحّت على الأول وبطلت على الثاني^(١).



(١) راجع: اصطلاحات الأصول - للمشكيني - ١٣٩.

قوله رحمه الله: ذهب الشيخ الأنصاري رحمه الله إلى فرض المصلحة السلوكية في
الأمارات لتصحيح جعلها... إلخ.

أقول: توجد في هذا المبحث جملة من المطالب نستعرضها في نقاط:

النقطة الأولى: المراد من المصلحة السلوكية:

المصلحة السلوكية هي أحد الوجوه التي طرحت لتصحيح جعل الأمارات من
قبل الشارع، وذلك قبال الطريقة المحضة التي ذهب إليها أكثر المتأخرين من
الأصوليين من الإمامية، وأيضاً قبال السببية المحضة التي ذهب إليها كل من
الأشاعرة والمعتزلة كما تقدم بيانه في المبحث السابق، وقد تقدم من المصنف رحمه الله
التعرض إلى هذا المبحث (أي: مبحث المصلحة السلوكية) في مبحث سابق، وهو
مبحث: الإجزاء، إلا أنه رحمه الله يريد هنا تسليط الأضواء على نفس كلمات الشيخ
الأعظم رحمه الله، الذي تبنى القول المذكور، وحمل عليه كلام الشيخ الطوسي في
«العدة»، والعلامة في: «النهاية».

كلمات الشيخ الأعظم في تبنيه للمصلحة السلوكية:

قال الشيخ الأعظم رحمه الله في المقصد الثاني من الفرائد في معرض رده على
إشكال ابن قبة القائل باستحالة العمل بمطلق الظن: «وإن أراد [أي: ابن قبة]
الامتناع مع انفتاح باب العلم والتمكن منه في مورد العمل بالخبر، فنقول:
إن التبدد بالخبر حينئذ ينصور على وجهين:

أحدهما: أن يجب العمل به لمجرد كونه طريقاً إلى الواقع وكاشفاً ظنيّاً
عنه، بحيث لم يلاحظ فيه سوى الكشف عن الواقع، كما قد يتفق ذلك حين
انسداد باب العلم وتعلق الغرض بإصابة الواقع، فإن العمل بالظن الخبري أو

غيره لا يحتاج إلى مصلحة سوى كونه كاشفاً ظنيّاً عن الواقع.

الثاني: أن يجب العمل به لأجل أنه يحدث فيه - بسبب قيام تلك الأمانة - مصلحة راجحة على المصلحة الواقعية التي تفوت عند مخالفة تلك الأمانة للواقع، كأن يحدث في صلاة الجمعة - بسبب إخبار العادل بوجوبها - مصلحة راجحة على المفسدة في فعلها على تقدير حرمتها واقعاً.

أمّا إيجاب العمل بالخبر على الوجه الأول، فهو وإن كان في نفسه قبيحاً مع فرض انفتاح باب العلم - لما ذكره المستدل من تحريم الحلال وتحليل الحرام - لكن لا يمتنع أن يكون الخبر أغلب مطابقة للواقع في نظر الشارع من الأدلة القطعية التي يستعملها المكلف للوصول إلى الحرام والحلال الواقعيين، أو يكونا متساويين في نظره من حيث الإيصال إلى الواقع.

إلّا أن يقال: إنّ هذا رجوع إلى فرض انسداد باب العلم والعجز عن الوصول إلى الواقع؛ إذ ليس المراد انسداد باب الاعتقاد ولو كان جهلاً مركباً، كما تقدّم سابقاً.

فالأولى: الاعتراف بالقبح مع فرض التمكن من الواقع.

وأما وجوب العمل بالخبر على الوجه الثاني، فلا قبح فيه أصلاً، كما لا يخفى.

قال في «النهاية» في هذا المقام - تبعاً للشيخ رحمته الله في «العدة» -: إنّ الفعل الشرعي إنّما يجب لكونه مصلحة، ولا يمتنع أن يكون مصلحة إذا فعلناه ونحن على صفة مخصوصة، وكوننا ظانين بصدق الراوي صفة من صفاتنا، فدخلت في جملة أحوالنا التي يجوز كون الفعل عندها مصلحة.

انتهى موضع الحاجة.

فإن قلت: إن هذا يوجب التصويب.... (إلى آخر كلامه) ^(١).

والملاحظ على ما أفاده الشيخ رحمته أن المصلحة في سلوك الأمانة تثبت بواسطة
مقدمتين:

الأولى: الأدلة الموجبة لإتباع الأمانة.

الثانية: قبح تفويت مصلحة الواقع.

إذ المستفاد من مجموعهما أن الأمانة سبب في نشوء مصلحة في سلوكها
والجري على وفق مؤداه فتكون هذه المصلحة جابرة للمصلحة الواقعية الفاتنة،
وبما أنها - أي المصلحة السلوكية - نشأت عن ذلك فتكون النتيجة هي اختصاص
اشتمال السلوك على المصلحة بالمقدار الذي يفوته سلوك الأمانة من مصلحة
الواقع.

فمثلاً لو صلى المكلف صلاة الجمعة ^(٢) استناداً إلى الأمانة ثم انكشف له أن
الواقع هو وجوب صلاة الظهر، فتارة يكون الانكشاف بعد أول الوقت وحينئذ يكون
ما تداركته المصلحة السلوكية بمقدار ما فات من مصلحة الواقع والذي هو في الفرض
مصلحة وقت الفضيلة لصلاة الظهر، فلا تقتضي المصلحة السلوكية تدارك مصلحة
أداء صلاة الظهر في الوقت، ومن هنا يلزم المكلف أداء صلاة الظهر في الوقت؛ إذ لا
يقتضي أداء صلاة الجمعة أكثر من تدارك ما فات من مصلحة أول الوقت.

أما لو انكشف الواقع بعد انتهاء وقت صلاة الظهر فإن المصلحة السلوكية
تقتضي حينئذ تدارك ما فات من مصلحة الوقت، ولا تقتضي تدارك مصلحة أصل
الصلاة، ولهذا يلزم المكلف قضاء صلاة الظهر بعد الوقت، نعم لو لم ينكشف

(١) فرائد الأصول ١: ١٠٩ - ١١٠.

(٢) وهذا المثال كان الشيخ الأعظم رحمته قد أشار إليه في الفرائد ١: ١١٧ - ١١٨، فراجع ثمة.

الواقع فإنّ مصلحة سلوك الأمانة تقتضي تدارك ما فات من مصلحة أصل الصلاة.
هذا هو حاصل المراد من المصلحة السلوكيّة التي ذهب إليها الشيخ
الأنصاري رحمته الله.

النقطة الثانية: وجه الذهاب إلى المصلحة السلوكيّة:

عند العودة إلى كلمات الشيخ رحمته الله - المتقدم ذكرها - نجده قد حصر وجه
التعبّد بالأمارات بمسلكين لا ثالث لهما، وهما: الطريقيّة والسببيّة، فإذا بطل أحدهما
تعيّن الثاني لا محالة.

وهو عند ذكره لمسلك الطريقيّة أشكل عليه بإشكالات لم يجد حلولاً لها،
قال:

«أما القسم الأوّل [أي: مسلك الطريقيّة] فالوجه فيه لا يخلو من أمور:
أحدها: كون الشارع العالم بالغيب عالماً بدوام موافقة هذه الأمانة
للواقع وإن لم يعلم بذلك المكلف.

الثاني: كونها في نظر الشارع غالب المطابقة.

الثالث: كونها في نظره أغلب مطابقة من العلوم الحاصلة للمكلف
بالواقع، لكون أكثرها في نظر الشارع جهلاً مركّباً.

(قال رحمته الله): والوجه الأوّل والثالث يوجبان الأمر بسلوك الأمانة ولو مع
تمكّن المكلف من الأسباب المفيدة للقطع. والثاني لا يصحّ إلّا مع تعذّر
باب العلم، لأنّ تفويت الواقع على المكلف - ولو في النادر - من دون
تداركه بشيء، قبيح»^(١). انتهى

وتفصيل ما أفاده رحمته الله:

أنّ وجه التعبّد بالأمانة على جهة الطريقيّة لا يخلو من أمور، وهي عند

التفصيل نجدها ثلاثة عشر أمراً^(١)، أهمها ثلاثة (وهي التي اقتصر على ذكرها الشيخ رحمه الله):

الأول: أن تكون الأمانة الموافقة للواقع دون القطع.
 الثاني: أن تكون الأمانة غالبية المطابقة، والقطع دائم المطابقة.
 الثالث: أن تكون الأمانة أغلب مطابقة من العلوم الحاصلة للمكلف بالواقع.
 بأن تكون مثلاً الأمانة غالبية المطابقة والقطع نادر المطابقة.
 والوجه الأول والثالث يوجبان الأمر بسلوك الأمانة، ولو مع تمكن المكلف من الأسباب المفيدة للقطع، أي سواء انفتح باب العلم أو انسد.
 والوجه في ذلك واضح: أما الأول فلوضوح أن دائم المطابقة لا يكون أقل مرتبة مما ليس كذلك، وأما الثالث فلأن المفروض فيه كون الأمارات أغلب مطابقة من القطع، فلا شبهة في أن أغلب المطابقة يقتضي أمر الشارع بسلوك الأمانة؛ إذ لو لم يأمر به لكان موجباً لتفويت المصلحة في الموارد وهو قبيح.
 وأما الوجه الثاني فلا يصح الأمر بالعمل بالأمانة على المسلك المذكور (أي مسلك الطريقة)؛ وذلك لأن التعبد بها يوجب تفويت الواقع في صورة المخالفة مع فرض انفتاح باب العلم، وتفويت الواقع مع إمكان تحصيله - ولو نادراً - من دون تدارك قبيح عقلاً.

وبعبارة ثانية (بالنسبة للوجه الثاني الذي هو محل الكلام عند الشيخ رحمه الله):
 إذا لم يكن في الأمانة مصلحة غير الطريقة، وكانت هي بالنسبة إلى القطع أقل موافقة، وكان القطع ممكناً - لكونه في فرض الانفتاح -، ففي مثل الفرض المذكور يقبح إيجاب العمل بالأمانة للزوم تفويت المصلحة في بعض الموارد

بلا تدارك^(١).

ولأجل هذا المحذور - أي محذور تفويت الواقع بلا تدارك - صار الشيخ رحمته الله إلى القول بالمصلحة السلوكيّة، ولكن على النحو الذي تمت الإشارة إليه سابقاً، أي بعد رفضه لكلا التفسيرين: الأشعري والمعتزلي في كيفية قيام المصلحة في الأمانة.

هذا، وقد تقدّمت الإجابة على هذه الدعوى من الشيخ المصنّف رحمته الله في المبحثين السابقين، فلا حاجة للإعادة.

النقطة الثالثة: هل المصلحة السلوكيّة هي نفسها مصلحة التسهيل؟!

قد يقال: إنّ القول بالمصلحة السلوكيّة التي طرحها الشيخ الأعظم رحمته الله في تصحيح جعل الأمانة هي نفس ما ذكر من فرض مصلحة التسهيل التي تقدّم الحديث عنها في تصحيح الجعل المذكور على مسلك الطريقة.

ولكننا نقول: إنّهُ يوجد فارق بين الاثنين، فإنّ الغرض من القول بالمصلحة السلوكيّة هو أن تحدث مصلحة، تعود تلك المصلحة لشخص المكلف لتدارك ما يفوته من مصلحة الواقع، بينما الغرض من مصلحة التسهيل هو المصلحة النوعيّة التي قد لا تعود لشخص من قامت عنده الأمانة. وتلك المصلحة النوعيّة مقدّمة في مقام المزاحمة - عند الشارع - على مصلحة الواقع التي قد تفوت على شخص المكلف كما تقدّم بيانه.

ومن هنا يمكن القول بأنّ المصير إلى القول بالمصلحة السلوكيّة إنّما يأتي في المرتبة الثانية للقول بمصلحة التسهيل.

وبعبارة ثانية: أنّ القول بها - أي بالمصلحة السلوكيّة - إنّما يصحّ فيما لو لم

(١) انظر: تمهيد الوسائل في شرح الرسائل - للمروجي - ١: ٣٦٢، وشرح الرسائل - للاعتماد - ١: ١٣٢، ١٣٣.

ثبت عندنا مصلحة التسهيل في تصحيح جعل الأمانة في مرحلة سابقة، وكذلك لم يثبت عندنا في مقام التزاحم تقدم المصلحة النوعية على المصلحة الشخصية، وكذلك لم يصحّ عند العرف والعقلاء - الذين يعدّ بناءهم الركن الركين للقول بحجية الأمارات - احتمال مساواة خطأ الأمارات للعلوم^(١).

إنه بعد انتفاء كلّ ذلك يسوغ اللجوء إلى المصلحة السلوكية، إذا أمكن تصحيحها، فراراً من الوقوع في محذور نفويت الواقع.

ولكنّا بعد أن ثبت عندنا بأن مصلحة التسهيل في جعل الأمانة تفوق المصالح الشخصية ومقدّمة عليها عند الشارع، وبعد أن ثبت أن المصلحة النوعية مقدّمة على المصلحة الشخصية، وأنّ الشارع أمضى سلوك العقلاء بأخذهم للأمارات مع احتمال خطأها، أصبحنا في غنى عن فرض مثل المصلحة السلوكية.

قال المحقّق النائي رحمته الله: «.. فلا وجه للالتزام بالمصلحة السلوكية في صورة انسداد باب العلم، بل المصلحة السلوكية تختص بصورة انفتاح باب العلم إن لم نقل: إنه يكفي في صحّة التعبد بالأمارات مصلحة التسهيل، وإلّا فمنع عن المصلحة السلوكية حتّى في صورة انفتاح باب العلم»^(٢). انتهى

النقطة الرابعة: اضطراب عبارات الشيخ رحمته الله في المراد من المصلحة السلوكية:

ذكر الشيخ رحمته الله في كتابه: فرائد الأصول، في بيان مراده من المصلحة السلوكية ما نصّه: «الثالث [من أنواع السببية بعد ذكره للسببية الأشعرية والمعتزلية]: أن لا يكون للأمانة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الذي تضمنت الأمانة حكمه ولا

(١) وهو ما تقدّم بيانه في مبحث: تصحيح جعل الأمانة، عن المحقّق النائي رحمته الله في: فوائد الأصول ٣.

٩١، ٩٢، فراجع ثمة.

(٢) فوائد الأصول ٤: ٦٩٠.

تحدث فيه مصلحة، إلّا أنّ العمل على طبق تلك الأمانة والالتزام به في مقام العمل على أنّه هو الواقع وترتيب الآثار الشرعيّة المترتبة عليه واقعاً، يشتمل على مصلحة، فأوجبه الشارع^(١). انتهى

إلّا أنّه ورد في بعض نسخ الفرائد إضافة كلمة «الأمر» على قوله: «إلّا أنّ العمل على طبق تلك الأمانة»، فتصير العبارة هكذا: «إلّا أنّ الأمر بالعمل...». جاء في فوائد الأصول: «تنبيه: نقل شيخنا الأستاذ (مد ظله) أنّ العبارة التي صدرت من قلم الشيخ رحمته في الوجه الثالث كانت هكذا: «الثالث: أن لا يكون للأمانة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الذي تضمنت الأمانة حكمه ولا تحدث فيه مصلحة، إلّا أنّ بالعمل على طبق الأمانة والالتزام به في مقام العمل على أنّه هو الواقع وترتيب الآثار الشرعيّة المترتبة عليه واقعاً يشتمل على مصلحة... إلخ».

ولم يكن في أصل العبارة لفظ «الأمر»، وإنّما أضافها بعض أصحابه، وعلى ذلك جرت نسخ الكتاب^(٢). انتهى

ومن هنا لا ندري ما هو مقصود الشيخ رحمته، هل مقصوده أنّه توجد في نفس العمل مصلحة سلوكيّة، أم أنّ المصلحة السلوكيّة توجد في الأمر به؟ وقد تسأل: وهل يوجد ثمة فرق بين ما إذا كانت المصلحة السلوكيّة في نفس العمل، أو كانت في الأمر به؟

(١) فرائد الأصول ١: ١١٤ و ١١٥.

(٢) فوائد الأصول ٣: ٩٨.

أقول: وقد ذكرت اللجنة المحقّقة لتراث الشيخ الأعظم رحمته أنّ هذه الزيادة موجودة في النسخة الموجودة للمحقّق الهمداني، على ما هو ظاهر تعليقه على الرسائل، فراجع: حاشية الهمداني: ٣٣.

الجواب: نعم يوجد ثمة فارق بين الحالتين.. أشار إليه المحقق النائيني رحمته الله، على ما جاء في تقارير بحثه: «إن زيادة لفظ «الأمر» مما لا حاجة إليه لو لم يكن مخلاً بالمقصود، ولعلّ نظر من أضافها إلى أن المَجْعُول في باب الأمارات نفس الحجية والطريقة، وهي من الأحكام الوضعية لا تتعلق بعمل المكلف ابتداءً، فليس في البين عمل يمكن اشتماله على المصلحة، بل لا بدّ وأن تكون المصلحة في نفس الأمر والجعل»^(١). انتهى

فالملاحظ على من أضاف كلمة «الأمر» أنه لاحظ أن المَجْعُول في باب الأمارات هو نفس الحجية والطريقة، والحجّة هي حكم وضعي، والحكم الوضعي لا يتعلق بفعل المكلف مباشرة، لذا كان من المناسب أن تكون المصلحة في نفس الجعل والأمر حيث لا يوجد عمل مباشر للمكلف يشتمل على المصلحة. إلّا أنّ التوجيه المذكور مرفوض منقوض، بأيّ معنى فسرنا الأحكام الوضعية، أي سواء قلنا إنها منتزعة من الأحكام التكليفية، كما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمته الله، أم إنها متصلة في الجعل، كما ذهب إليه الشيخ النائيني رحمته الله، أو إنه يوجد تفصيل في المقام، كما ذهب إليه المحقق الخراساني والشهيد الصدر (قدهما)^(٢)، فإنّه على الجميع تكون المصلحة في المَجْعُول لا في الجعل، فمثل النجاسة والطهارة، اللذين

(١) المصدر السابق.

(٢) توجد ثلاثة أقوال في الأحكام الوضعية:

الأول: أنها منتزعة من الأحكام التكليفية، وهذا ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمته الله.

الثاني: أنها مجعولة استقلالاً، وهذا ما ذهب إليه المحقق النائيني رحمته الله.

الثالث: التفصيل، بعضها منتزع، وبعضها مجعول بالاستقلال، وهو ما ذهب إليه المحقق الخراساني والشهيد الصدر (قدهما).

وسأنتفي في المبحث القادم: الحجية أمر اعتباري أو انتزاعي، التعرّض إلى هذه الأقوال وبيانها بالتفصيل.

هما حكمان وضعيان، مجعولان على نفس المفسدة والمصلحة، لا أنّ المصلحة في نفس جعل النجاسة والطهارة، وكذا الحال في سائر الأحكام الوضعية^(١).

قد يقال: إنّ إضافة كلمة «الأمر» قد جاء من بعض تلامذة الشيخ رحمته الله، وذلك ليجعل المصلحة تعود إلى نفس الأمر، لا إلى متعلّقه، فلا يقع تراحم بين مصلحة السلوك ومصلحة ذات الفعل؟

بمعنى: إنّنا لا نتعلّل لعنوان السلوك عنواناً مستقلاً في وجوده عن ذات الفعل، فعنوان السلوك ليس هو إلّا عنواناً للفعل الذي تؤدّي إليه الأمانة، فإذا قلنا بأنّ المصلحة تكون في السلوك لا في الأمر به نكون قد حاكينا القائلين بالسببية المحضة الذين يرون أنّ المصلحة قائمة بذات الفعل، والحال أنّنا قد فررنا من قولهم هذا وقلنا ببطلانه لأنّه يفضي إلى التصويب الباطل، وعليه فلا مناص من القول بأنّ المصلحة تعود إلى نفس الأمر بالعمل بالأمانة لا إلى متعلّق العمل، كي لا يقع تراحم بين مصلحة السلوك ومصلحة الفعل.

قلنا: أولاً: هذا المعنى بعيد جداً عن مراد الشيخ رحمته الله وعباراته الأخرى، فلا مجال لحمل مراده عليه.

وثانياً: حتّى لو سلّمنا به، فإنّه يبقى إشكال عدم تعلّل عنوان مستقلّ للسلوك في وجوده عن ذات الفعل قائماً بنفسه، الأمر الذي يبقى معه فهم المراد من المصلحة السلوكية محل إشكال وتأمّل.

ووجه عدم التعقل يمكن ملاحظته من جهتين:

الأولى: أنّه ليس للسلوك ومتابعة الأمانة وجود آخر مستقلّ غير وجود الفعل المستند إلى الأمانة، وعليه كيف يمكن أن نتصوّر وجوداً آخر يستند إلى عنوان السلوك غير عنوان ذات الفعل؟!

(١) انظر: فوائد الأصول ٣: ٩٩، وشرح الحلقة الثالثة - للسيد كمال الحيدري - ١: ٢٢٣.

نعم، إذا قلنا إنَّ المقصود من الاستناد إلى الأمانة هو الفعل القسدي الجوانحي، كأن يقصد المكلف _ بجوانحه _ متابعة الأمانة، فهنا يمكن القول بأنَّ للسلوك وجوداً آخر، غير وجود ذات الفعل، يراد به الفعل القلبي.

إلّا أنَّ التفسير المذكور للسلوك بعيد جداً من غرض الشيخ رحمته الله، لأنَّ الفعل القلبي المذكور إنما يصحَّ في خصوص الأمور العبادية، ولا معنى للالتزام بوجوب القصد في جميع أفعال الإنسان المستند فعلها إلى الأمانة.

الثانية: إنَّه على تقدير تسليم اختلاف الوجودين، أي وجود السلوك ووجود ذات الفعل، فإنَّ قيام المصلحة بشيء إنما يدعو إلى تعلق الأمر به، باعتبار أنَّ الأوامر والنواهي تدور مدار المصالح والمفاسد، لا بشيء آخر غيره وجوداً. وعليه؛ فكيف يصحَّ توجيه الأمر إلى ذات الفعل، والمفروض أنَّ له وجوداً آخر لم تقم به المصلحة؛ إذ المصلحة _ بحسب المصلحة السلوكية _ قائمة بالسلوك لا بذات الفعل.. الأمر الذي يتحصَّل معه: إنَّ ما قامت به المصلحة لم يتوجَّه إليه الأمر، وما توجَّه إليه الأمر لم تقم به المصلحة.. فلاحظ وتدبّر.

قوله ﷺ: من الأمور التي وقعت موضع البحث أيضاً عند المتأخرين
مسألة أن الحجية هل هي من الأمور الاعتبارية... إلخ.

أقول: يشتمل المبحث المذكور على جملة من المطالب نستعرضها في نقاط:

النقطة الأولى: المراد من «الحجية» محل الكلام:

المراد من «الحجية» في عنوان البحث هي الحجية الأصولية، التي تعني: الأدلة الاجتهادية المعتبرة شرعاً، والتي تكون طريقاً ووسطاً لإثبات متعلقاتها، ولا يكون بينها وبين متعلقاتها أي رابطة واقعية، بمعنى أن دور الأدلة الاجتهادية المعتبرة شرعاً يتمحض في الكشف دون أن يكون بينها وبين متعلقاتها علاقة التلازم أو العلية مثلاً، فإنه من الواضح أن لا ارتباط بين الظن بخمرية شيء وبين الخمر الواقعي لا على نحو العلية والمعلولية ولا على نحو التلازم لأن الظن بخمرية ماء مثلاً لا يكون علة في تحويل ذلك الماء إلى خمر واقعي كما أنه لا تلازم واقعاً بين هذا الظن وثبوت مؤذاه.

هذا بالنسبة للموضوعات الخارجية التي تقوم عليها الأمانة، وأما في الأحكام فأمرها أوضح؛ لأن الأحكام إنما ترد على موضوعاتها الواقعية لا على ما قام عليه الظن^(١).

النقطة الثانية: المراد من «الاعتبار» و«الانتزاع» في المقام:

قبل التعرض إلى بيان كون الحجية هي أمر اعتباري أو انتزاعي نشير إلى المراد من «الاعتبار»، و«الانتزاع» في المقام، وذلك لوقوع الخلط في بعض الكلمات بين الأمور الاعتبارية والانتزاعية، فنقول:

(١) انظر: فوائد الأصول ٣: ٧، والأصول العامة للفقه المقارن: ٢٨.

إن الشيء الذي يتَّصف بالموجودية هو على أنحاء:

النحو الأول: الأمر الحقيقي، وهو عبارة عما له ما يازاء في عالم التكوين والخارج، كما أن وجوده يستند لأسبابه التكوينية من دون دخل للجعل التشريعي والاعتباري فيه. وبعبارة أخرى: هو ما يكون وجوده متأصلاً في ظرفه المكاني كالجواهر والأعراض.

النحو الثاني: الأمر الاعتباري، وهو ما ليس له منشأ انتزاع في الخارج، وإنما أمره بيد جاعله ومعتبره، بحيث إذا تجرّد عن اعتبار المعتبر لا يبقى له وجود، كالملكية التي لا يوجب اعتبارها أو عدمه زيادة أو نقصان في الخارج، بل هي تابعة لاعتبار المعتبر وباقية ببقائه.

وبعبارة أخرى: ما يكون وجوده متأصلاً في عالم الاعتبار، بحيث إذا تجرّد عن اعتبار المعتبر لا يبقى له وجود، كالقيمة النقدية للدنانير والدراهم المسكوكة، فإنها لا وجود لها في غير عالم الاعتبار^(١).

النحو الثالث: الأمور الانتزاعية، وهي التي يكون وجودها بوجود منشأ انتزاعها وليس لها وجود وراء ذلك، وهي على قسمين:

القسم الأول: وهي التي ينتزعها الذهن من الأمور الخارجية المتأصلة، أي التي يقع منشأ انتزاعها في عالم الواقع، من قبيل جزئية الجزء في المركب الخارجي؛ إذ لا وجود لها إلّا بوجوده.

القسم الثاني: وهي التي ينتزعها الذهن من الاعتباريات، فيكون منشأ انتزاعها عالم

(١) وبهذا اللحاظ نفهم أن المراد من الأمور الاعتبارية في كلمات الفقهاء والأصوليين هي تلك الأمور التي يعتبرها ويفرضها الشارع أو العقلاء في عالم الفرض والاعتبار، مثل «الملكية»، فإنها علفة بين الإنسان وما يملكه، وهذه العلفة ليس لها وجود خارجي، وإنما هي موجودة في ظرف الاعتبار، فلذلك يقال: «الملكية أمر اعتباري».

الاعتبار، من قبيل جزئية الجزء في المركّب الاعتباري، فالصلاة مثلاً، مركّب اعتباري، بمعنى أنّ الشارع هو الذي اعتبرها مركّبة من أجزاء، ونتيجة لهذا الاعتبار انتزع الذهن جزئية الركوع. وهكذا السبيّة والشرطية المنتزعة من بعض القيود التي أخذها الشارع في تكاليفه وأحكامه من قبيل سببيه الدلوك لصلاة الظهر^(١).

نقول: فإذا عرفت هذا التصنيف لأنحاء الشيء الذي يتصف بالموجودية، فإننا نلاحظ أنّه قد وقع خلط في جملة من الكلمات بين الأمور الاعتبارية والأمور الانتزاعية، حتّى أنّ الشيخ الأعظم رحمته الله عبّر عن الأمور الاعتبارية بالانتزاعية، وجعل الانتزاعيات مرادفة للاعتباريات^(٢).

والتحقيق: أنّ الأمور الاعتبارية تباين الأمور الانتزاعية من جهتين رئيسيتين:
الأولى: أنّ الأمور الاعتبارية لها نحو تفرّر ووجود في عالم الاعتبار بخلاف الانتزاعية، فإنّه ليس لها وجود متّصل، بل الوجود إنّما هو لمنشأ انتزاعها الذي ينتزع منها العنوان الانتزاعي سواء كان موجوداً في عالم العين أو الاعتبار.

الثانية: أنّ الأمور الاعتبارية بحاجة إلى وجود معتبر ولاحظ - كالشارع المقدّس أو العرف - وأمّا الأمور الانتزاعية فهي بحاجة إلى منشأ انتزاعها^(٣).

النقطة الثالثة: الأقوال في حقيقة الأحكام الوضعية:

صرّح المصنّف رحمته الله بأنّ النزاع في «الحجّة» كونها أمراً اعتبارياً أو انتزاعياً يرجع - في واقع الأمر - إلى النزاع في أصل الأحكام الوضعية، هل هي انتزاعية أم معتبرة؟ ومن هنا كان من المناسب التعرّض إلى الأقوال في المسألة المذكورة، ولو

(١) انظر: الأصول العامة للفقّه المقارن: ٦٩، والمحكم في أصول الفقه ١: ٥٠، وشرح الحلقة

الثالثة - للسيد كمال الحيدري - ١: ٢٢٦، ٢٢٧.

(٢) كما يشير إليه في: شرح الحلقة الثالثة، المصدر السابق.

(٣) وللتوسعة انظر: نهاية الدراية ٣: ١٧ - ١٩، وفوائد الأصول ٤: ٣٨١.

بشكل مجمل، فنقول:

افترق الأصوليون في حقيقة الأحكام الوضعية إلى ثلاثة مذاهب:
الأول (وهو مذهب الشيخ الأعظم رحمته الله): أن الأحكام الوضعية كلها منتزعة عن
التكاليف التي في مواردنا، فالملكية - مثلاً - تنتزع من حرمة تصرف الغير في
المال، والزوجية تنتزع من جواز وطئ الزوج وحرمة نكاح الغير لها، وهكذا سائر
الأحكام الوضعية، كلها منتزعة عن التكاليف في مواردنا^(١).
الثاني (وهو مذهب المحقق النائيني رحمته الله): أن الأحكام الوضعية كلها مجعولة
بالاستقلال.

قال المحقق النائيني رحمته الله في معرض تعليقه على المذهب الأول - للشيخ
الأعظم رحمته الله -: «قد أتعب [الشيخ رحمته الله] نفسه الزكوة في كثير من الموارد في
تعيين ما هو المنشأ لانتزاع بعض الوضعيات، كالطهارة والنجاسة ولزوم العقد
والحجية ونحو ذلك، لأنه ليس في هذه الموارد حكم تكليفي قابل لأن يكون
منشأ لانتزاعها؛ إذ ما من حكم تكليفي إلّا ويشترك فيه مورد آخر: فأَيَّ حكم
تكليفي يمكن انتزاع لزوم العقد منه؟ فإن حرمة التصرف فيما انتقل عنه يشترك
فيها الغصب أيضاً، فلا يمكن أن تكون حرمة التصرف فيما انتقل عنه منشأ
لانتزاع لزوم العقد، إلّا بأن يقيد عدم جواز التصرف بما بعد الفسخ.
وبالجملة: ليس من الأحكام الوضعية ما يختص بحكم تكليفي لا
يشاركه غيره فيه، فكيف يكون منشأ لانتزاعه بخصوصه؟

(إلى أن يقول: وليت شعري: أنه ما الداعي إلى تبعيد هذه المسافة
وإتعاب النفس بتلك المثابة؟ وما المانع من أن تكون هذه الأمور متأصلة
بالجعل في وعاء الاعتبار ويكون وجودها التكويني بعين وجودها

(١) انظر: فرائد الأصول ٣: ١٢٦، طبعة مجمع الفكر الإسلامي.

الاعتباري؟ والذي يدلّ على ذلك هو أنّ مثل هذه الاعتباريات متداولة عند من لم يلتزم بشرع وشريعة كالدّهري والطبيعي مع أنّه ليس عنده إلزام وتكليف يصحّ انتزاع هذه الأمور منه.

فالتحقيق: أنّ الاعتباريات العرفية ليس من المتزعات، بل هي متأصلة بالجعل قد أمضاها الشارع، والتكليف إنّما يتزاع منها، وقد استقصينا الكلام في ذلك في باب الأمارات^(١). انتهى

وهذا القول أو المذهب هو الذي انتصر له الشيخ المصنّف رحمه الله، كما سيأتي بيانه في النقطة الرابعة.

الثالث (وهو مذهب الشهيد الصدر رحمه الله والمحقّق الخراساني رحمه الله): أنّ الأحكام الوضعية على نحوين بل ثلاثة:

النحو الأوّل: ما كان واقعاً موضوعاً للحكم التكليفي كالزوجية الواقعة موضوعاً لوجوب الإنفاق، وهذه هي المجعلولة بالجعل الاستقلالي كالحكم التكليفي. وهذا النحو من الأحكام الوضعية لا تنفك عن وجود أحكام تكليفية إلى جانبها؛ لوجود الارتباط الوثيق بينها، إذ لا يوجد حكم وضعي إلّا ويوجد إلى جانبه حكم تكليفي. فالزوجية مثلاً حكم شرعي وضعي توجد إلى جانبه أحكام تكليفية وهي وجوب إنفاق الزوج على زوجته ووجوب التمكين على الزوجة ونحوهما.

النحو الثاني: ما كان منتزعاً من الحكم التكليفي كجزئية السورة للواجب المنتزعة من الأمر المركّب منها - أي من السورة - وهذا النحو من الأحكام الوضعية لا ينبغي الشكّ فيه أنّه ليس مجعولاً للمولى بالجعل الاستقلالي، وإنّما هو منتزع عن جعل الحكم التكليفي، فإنّ إيجاب مركّب خاصّ - كالصلاة -

يوجب قهراً اتصاف كل واحد من أجزائه بالجزئية للواجب^(١).

وأضاف المحقق الخراساني لهذا المذهب (أي مذهب التفصيل لحقيقة الأحكام الوضعية) نحواً ثالثاً، وهو: ما لا يكون مجعولاً بالجعل الشرعي أصلاً لا استقلالاً ولا تبعاً للتكليف، وإن كان مجعولاً بالجعل التكويني تبعاً لجعل موضوعه، وقد جعل عليه السلام من مصاديقه: السببية والشرطية والمانعية والدافعية بالنسبة لما هو سبب التكليف وشرطه ومانعه ورافعه، كسببية الدلوك لوجوب الصلاة، فإنها غير مجعولة للدلوك استقلالاً ولا تبعاً، بمعنى أن الشارع لا يمكنه أن يوجد السببية بقوله: جعلت الزوال سبباً، كما لا يمكن أن تنتزع من مثل قوله تعالى: ﴿اقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾^(٢).

ونظير ذلك كون الشيء مانعاً من أصل التكليف كمانعية الحيض لوجوب الصلاة، فهذا ليس حكماً شرعياً وإنما أمر تكويني، بمعنى أن الذي خلق الحيض خلق مانعيته أو رافعيته للصلاة^(٣).

النقطة الرابعة: الحجية اعتباري أم انتزاعي؟

بعد أن تبين لنا المراد من الأمر الاعتباري والانتزاعي يمكننا أن نقول إن الأمر الاعتباري هو ذلك الأمر المجعول أولاً وبالذات في مقابل الأمر الانتزاعي المجعول ثانياً وبالعرض، فالملكية لو قلنا - مثلاً -: إنها انتزاعية، فهذا يعني أن المجعول أولاً وبالذات هو الحكم التكليفي بإباحة تصرف الشخص بالشيء المملوك. وهذا الحكم التكليفي ينتزع منه عنوان مالك، أي أن الجعل ينسب ثانياً وبالعرض إلى الملكية، فيقال عن الملكية أنها مجعولة بالعرض.

(١) وهذان النحوان هما محل اتفاق كل من المحقق الخراساني، والشهيد الصدر، انظر: كفاية

الأصول: ٤٠١، ودروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ٢: ١٤.

(٢) الإسراء: ٧٨.

(٣) انظر: كفاية الأصول: ٤٠١.

وأما إذا قلنا عن الملكية بأنها اعتبارية، فهذا يعني أنها هي المجعلولة أولاً وبالذات للشارع أو للعرف، وليست منتزعة من حكم تكليفي.

نقول: فإذا كان المراد في المقام من: «الاعتبار»، و«الانتزاع»، هو هذا المعنى، كما هو الظاهر من كلمات أكثر المتنازعين في المسألة، فالحق أن الحجّة هي أمر اعتباري، وكذلك سائر الأحكام الوضعية، شأنها في ذلك شأن الأحكام التكليفية المسلّم فيها أنها من الاعتباريات الشرعية، ولكنها تختلف عن التكليفية من جهة التأسيس والإمضاء، فالأحكام التكليفية الخمسة ليس لها من عين ولا أثر عند العرف والعقلاء وإنما الشارع هو الذي أوجدها واعتبرها، وهذا بخلافه في مثل الزوجية والملكية والرقية والحرية ونحو ذلك من الأحكام الوضعية، فهي أمور عرفية اعتبرها العرف والعقلاء، وهي ثابتة عند عامّة الناس قبل الشرع والشرعة، والشارع قد أمضاها بمثل قوله: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١)، ﴿أَوْقُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٢)، ونحو ذلك من الأدلّة الواردة في الكتاب والسنة.

فهي إذن أمور اعتبارية عرفية أمضاها الشارع بزيادة بعض القيود والخصوصيات وليست هي من الأمور الانتزاعية.

وهذا المعنى يكشف لنا على أن مجعولات الشارع على نحوين:

١ - تأسيسية: وهي المجعولات التي لا يوجد لها من أثر ولا عين عند العرف والعقلاء كالأحكام التكليفية الخمسة.

٢ - إمضائية: وهي المجعولات التي لها ثبوت عند العرف والعقلاء، والشارع قد أمضاها مع زيادة لبعض القيود والخصوصيات، كالأحكام الوضعية مثل الملكية والزوجية ونحوهما.

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) المائدة: ١.

ولزيادة التوضيح حول المراد من مجعولات الشارع، نقول: إن حقيقة الجعل هو الإيجاد، وهو على نحوين:

الأول: الجعل التكويني: والمراد به إيجاد الشيء حقيقة في الخارج.
الثاني: الجعل الاعتباري: والمراد به إيجاد الشيء اعتباراً وتنزيلاً، وذلك بتنزيله منزلة الشيء الخارجي من جهة ترتيب أثر من آثاره عليه، كما في قول القائل: زيد أسد، فإنه من الواضح أنه لا يريد به أنه أسد حقيقة، وإنما المراد اعتباره أسداً وتنزيله منزلة الأسد؛ وذلك لوجود خصوصية مشتركة بينه وبين الأسد الحقيقي وهي الشجاعة.

وهكذا الحال في مجعولات الشارع بشقيها التأسيسي والإمضائي، فالشارع عندما يريد أن يأمر أحداً ويوجهه نحو فعل ما يُنشئ الأمر بداعي جعل الداعي، فيكون هذا الإنشاء للأمر دفعاً وتحريكاً اعتبارياً، تنزيلاً له منزلة الدفع الخارجي باليد، وكذلك النهي، فهو زجر اعتباري، ينزله الشارع منزلة الردع والزجر الخارجي باليد مثلاً.

هذا بالنسبة للأحكام التكليفية، وأما الأحكام الوضعية فلا يختلف الحال فيها، فعندما يقال إن الشارع جعل الأمانة حجةً، فهذا معناه أن الشارع بعد ملاحظته للقطع بأنه موصل إلى الواقع حقيقة، وطريقاً بنفسه إليه، أنزل الأمانة منزلة القطع بالواقع، وذلك بعد إلغاء احتمال الخلاف، فتكون الأمانة قطعاً اعتبارياً، وطريقاً تنزيلياً.

وبلحاظ ما تقدّم نقول: إنه إذا أمكن أن تكون الحجية هي المعتبرة أولاً وبالذات كما تقدّم بيانه، فما الذي يدعو إلى فرضها مجعولة ثانياً وبالعرض، حتى تكون أمراً انتزاعياً؟!

قال المحقق النائيني رحمته الله - فيما تقدّم من كلامه - عند استعراض المذاهب في الأحكام الوضعية -: «... ما المانع من أن تكون هذه الأمور [أي: الأحكام

الوضعية] متأصلة بالجعل في وعاء الاعتبار، ويكون وجودها التكويني بعين وجودها الاعتباري؟ والذي يدلّ على ذلك هو أنّ مثل هذه الاعتباريات متداولة عند من لم يلتزم بشرع وشريعة كالدّهري والطبيعي مع أنّه ليس عنده إلزام وتكليف يصحّ انتزاع هذه الأمور منه^(١). انتهى

نعم، إذا أريد من «الانتزاعي» معنى آخر، كالجعل بالتبع^(٢)، أي ما يستفاد من دليل الحكم على نحو الدلالة الالتزامية، كأن تستفاد الحجّة للأمانة من الأمر بإتباعها، كما لو قال الإمام عليه السلام: «صدّق العادل»، الذي يدلّ بالدلالة الالتزامية على حجّة خبر العادل، واعتباره عند الشارع. فهذا المعنى للانتزاع صحيح، إلّا أنّه بعيد عن مرام المتنازعين في المقام؛ إذ هو لا يقابل الأمر الاعتباري بالمعنى الذي شرحناه، بل — بهذا اللحاظ — يكون كلا الأمرين مجعولين بالذات، كما هو الحال في كلّ موجود ولوازمه؛ حيث يكونان مجعولين بجعلين ذاتيين، لاقتضاء تعدّد الوجود — بالذات — تعدّد الإيجاد بالذات، فإنّه عندما يقال: إنّ وجوب المقدّمة مجعول بتبع وجوب ذبيها، لا يراد به أنّه وجوب واحد ينسب إلى ذي المقدّمة بالذات، وإلى مقدّمته بالعرض، وإنّما يراد: كما أنّ وجوب ذي المقدّمة مجعولاً بالذات، كذلك يكون وجوب المقدّمة، تبعاً لوجوب ذبيها^(٣).

وكيفما كان، لا موجب لدعوى انتزاعية الحجّة، بل سائر الأحكام الوضعية، خاصّة وأنّه ليس من الأحكام الوضعية ما يختصّ بحكم تكليفي لا يشاركه فيه غيره، كما تقدّم بيانه عن المحقّق النائيني رحمته الله، هذا فضلاً عن أنّه في بعض المقامات لا يوجد حكم تكليفي أصلاً، حتّى يمكن انتزاع حكم وضعي منه، كما

(١) فوائد الأصول ٤: ٣٨٧.

(٢) كما يشير إليه المحقّق الأصفهاني في: نهاية الدراية ٢: ١٢٥.

(٣) انظر: المصدر السابق.

هو الحال في الحجية والطريقية، فإنه لا يوجد في موردها حكم تكليفي قابل لانتزاع الحجية منه.

هذا، وقد أضاف السيد الشهيد رحمته الله وجهاً آخر لاستقلالية جملة من الأحكام الوضعية، حاصله:

إن مقتضى وقوع بعض الأحكام الوضعية كالملكية والزوجية موضوعاً للأحكام التكليفية عقلاً وشرعاً^(١) هو كونها مجعولة بالاستقلال، لا أنها منتزعة عن الحكم التكليفي، لأن كون الحكم الوضعي موضوعاً للحكم التكليفي، يقتضي سبقه عليه رتبة، لأن الحكم متأخر رتبة عن موضوعه تأخر المعلول عن علته، فلو فرض أن الحكم الوضعي ينتزع من الحكم التكليفي مطلقاً - كما هو مدعى أصحاب الاتجاه الأول - لزمه تأخر الحكم الوضعي عن الحكم التكليفي، لتأخر كل أمر انتزاعي عن منشأ انتزاعه، وهذا يستلزم ما يشبه الدور^(٢).

قوله رحمته الله: «... وليس له واقع إلّا الاعتبار والتنزيل».

أقول: تنبغي الملاحظة هنا بأن ليس كل اعتبار من الشارع يكون تنزيلاً، فإن اعتبارات الشارع في الأحكام الوضعية من حيث التنزيل وعدمه تكون على نحوين: الأول: مثل اعتبار الملكية والزوجية وما يشبهها من الأمور الوضعية، فإن حقيقتها اعتبار معنى مقولي من المقولات، ومثل هذا الاعتبار محقق للموضوع الذي يترتب عليه الآثار وليس بابه باب التنزيل؛ إذ ليس للملك المقولي أثر عرفي أو شرعي حتى يكون من باب تنزيل المعتبر منزلة المقولة في الأثر، بل تمام ما هو موضوع حقيقي للأثر نفس هذا المعنى المعتبر.

(١) وذلك حين يقال: الزوجة يجب الإنفاق عليها، والشيء المملوك يحرم التصرف فيه بغير إذن مالكة، وهكذا.

(٢) انظر: دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ٢: ١٥.

الثاني: اعتبار المؤدّي واقعاً، كما في اعتبار الأمانة علماً بإنشاء الحكم المعامل للواقع أو للأثر المترتب على العلم بعنوان أنّه الواقع أو بعنوان أنّه علم، وبابه باب تنزيل المؤدّي منزلة الواقع في الأثر أو تنزيل الأمانة منزلة العلم في أثره^(١). قوله عليه السلام: «... وإن كان نفس الاعتبار أمراً واقعياً حقيقياً لا اعتبارياً».

أقول: نفس الاعتبار هو أمر واقعي حقيقي قائم في نفس المعتبر، وقد تقدّم في النقطة الثانية عند الحديث عن الفارق بين الأمور الاعتبارية والانتزاعية بأنّ الأمور الاعتبارية لها نحو تقرر ووجود في وعاء الاعتبار بخلاف الانتزاعية، فإنّه ليس لها وجود متأصل، بل الوجود إنّما هو لمنشأ انتزاعها الذي ينتزع منه العنوان الانتزاعي سواء كان موجوداً في عالم العين أو الاعتبار.



(١) انظر: نهاية الدراية في شرح الكفاية ٢: ٦٥.

1. The first part of the document is a letter from the President of the United States to the Congress, dated January 1, 1801.

2. The second part is a report from the Secretary of the Treasury, dated January 1, 1801.

3. The third part is a report from the Secretary of the Navy, dated January 1, 1801.

4. The fourth part is a report from the Secretary of the War, dated January 1, 1801.

5. The fifth part is a report from the Secretary of the Interior, dated January 1, 1801.

6. The sixth part is a report from the Secretary of the State, dated January 1, 1801.

7. The seventh part is a report from the Secretary of the War, dated January 1, 1801.

8. The eighth part is a report from the Secretary of the Navy, dated January 1, 1801.

9. The ninth part is a report from the Secretary of the Treasury, dated January 1, 1801.

10. The tenth part is a report from the Secretary of the State, dated January 1, 1801.

11. The eleventh part is a report from the Secretary of the War, dated January 1, 1801.

12. The twelfth part is a report from the Secretary of the Navy, dated January 1, 1801.

13. The thirteenth part is a report from the Secretary of the Treasury, dated January 1, 1801.

14. The fourteenth part is a report from the Secretary of the State, dated January 1, 1801.

15. The fifteenth part is a report from the Secretary of the War, dated January 1, 1801.

16. The sixteenth part is a report from the Secretary of the Navy, dated January 1, 1801.

17. The seventeenth part is a report from the Secretary of the Treasury, dated January 1, 1801.

18. The eighteenth part is a report from the Secretary of the State, dated January 1, 1801.

19. The nineteenth part is a report from the Secretary of the War, dated January 1, 1801.

20. The twentieth part is a report from the Secretary of the Navy, dated January 1, 1801.



الباب الأول

■ الكتاب العزيز



الباب الأول،

الكتاب العزيز

تمهيد

قوله ﷺ: إِنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ هُوَ الْمَعْجَزُ الْخَالِدُ لِنَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ ﷺ،
والموجود بأيدي الناس... إلخ.

أقول: توجد في هذا التمهيد جملة من المطالب نعرض لها بشكل موجز في نقاط:
النقطة الأولى: تحديد مفهوم الكتاب:

القرآن الكريم غني عن التعريف، ومع ذلك فقد ذكر له الأصوليون عدة تعاريف، منها جاء في: الأصول العامة للفقهاء المقارن: «هو كتاب الله عز وجل، الذي أنزله على نبيه محمد ﷺ ألفاظاً ومعاني وأسلوباً، واعتبره قرآناً دون أن يكون للنبي ﷺ دخل في انتقاء ألفاظه أو صياغته»^(١).

وبهذا التعريف يخرج:

١ _ ما أنزله الله تعالى على نبيه الأكرم ﷺ من الأحكام وأدائها بأسلوبه الخاص، والتي يصطلح عليها بالأحاديث النبوية، فالأحاديث النبوية ليست قرآناً، وإن كان موحى بها من الله تعالى؛ لأنه ﷺ ما ينطق عن الهوى، إلاً أن الموحى به هو معانيها وليست ألفاظها وأسلوبها.

٢ _ الحديث القدسي، وهو ما أثر نزوله على النبي ﷺ ولم يثبت نظمه من

(١) الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٩٩.

قبله في سلك القرآن.

٣ - الكتب السماوية التي نزلت على الأنبياء السابقين كالطوراة والإنجيل والزبور، فهي لا تعتبر قرآنًا.

وها هنا سؤالان:

وبلحاظ ما تقدم طرح السؤالين هذين:

الأول: هل تعتبر ترجمة القرآن إلى اللغات غير العربية قرآنًا؟

الجواب: كلاً، لا تعتبر ترجمة القرآن إلى اللغات غير العربية قرآنًا؛ لأن ألفاظ الترجمة لم تنزل على النبي ﷺ^(١).

الثاني: هل يعتبر تفسير القرآن قرآنًا؟

الجواب: كلاً، لا يعتبر تفسير القرآن قرآنًا، لاختلاف اللفظ، وإن اتحد المعنيان، فلا تجري عليه أحكام القرآن الخاصة، وأما ثبوت الحجية للتفسير إذا كان صادراً عن النبي ﷺ، أو أهل بيته، فإنما هو لاعتبار كونه - أي التفسير - من السنة لا من الكتاب.

النقطة الثانية: القرآن هو خصوص ما بين الدفتين:

من الأمور المهمة التي ينبغي التطرق إليها قبل الحديث عن حجية القرآن، هو: أن ما بين دفتي الكتاب العزيز منقول عن النبي ﷺ بالتواتر^(٢).

(١) وهذا الأمر لا يوجد فيه خلاف، سوى ما نسب إلى أبي حنيفة في تجويزه القراءة بالفارسية في الصلاة لمن لا يعرف العربية ولا يقدر على القراءة بها، ووافقه بعضهم على ذلك، وقيل إنه عدل عن ذلك وأفتى لمن لا يقدر على القراءة بها أن يصلي ساكناً. انظر: علم أصول الفقه - لخلف - ٢٤.

(٢) الخبر المتواتر: هو الخبر المنقول عن جماعة لا يحتمل تواطئهم على الكذب بحيث يفيد بنفسه العلم.

فهذا الذي بين أيدينا من كتاب الله العزيز هو كله كلام الله تعالى وليس فيه زيادة من أحد كما ليس فيه نقیصة. قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ ﴿١﴾ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٢﴾﴾. وقال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿٣﴾﴾.

فالآية الكريمة _ الثانية _ تدل على أن الله سبحانه عناية كاملة بصيانة ما أنزله على نبيه ﷺ من آيات بينات، صيانة من الزيادة، وصيانة من النقيصة، وصيانة من التغير في صورته وسياقه، وصيانة من كل ما يُبطل كونه ذكراً منزلاً من الله عز وجل، فهو ذكر محفوظ من التحريف بجميع أقسامه ليبقى ذكراً خالداً بخلود الرسالة التي جاء ليانها وإثباتها^(٣).

النقطة الثالثة: القرآن معجزة النبي ﷺ الخالدة:

القرآن هو معجزة نبينا الأكرم ﷺ الخالدة، والمراد بالمعجزة هي الفعل الخارق لنواميس الطبيعة، الذي يأتي به المدعي لمنصب إلهي شاهداً على صدق دعواه^(٤).

وجوانب الإعجاز في القرآن الكريم متعددة، ونقتصر هنا على ذكر جوانب منها بشكل مجمل:

(١) فصلت: ٤١ - ٤٢.

(٢) الحجر: ٩.

(٣) انظر: البيان في تفسير القرآن: ١٩٣ - ٢٥٩، والميزان في تفسير القرآن ١٢: ١٠١ - ١٣٣.

(٤) انظر: البيان في تفسير القرآن: ٣٥. أقول: وبهذا التعريف يخرج صنفان من الخوارق أو الأفعال. الأول: الخارق أو الفعل الذي يأتي به الإنسان ولا يقدر عليه غيره من الناس عادة، ولكنه يكون ضمن قوانين الطبيعة، فمثل هذا الفعل لا يعد معجزة.

الثاني: الخارق لنواميس الطبيعة، إلا أنه لم يكن شاهداً على صدق دعوى ترتبط بتبليغ سماوي، فهذا لا يسمى معجزة أيضاً.

- أ - إعجازه في بلاغته وفصاحته.
- ب - إعجازه فيما أتى به من معارف وعلوم متنوعة أدهشت مفكري العالم على مختلف الاختصاصات.
- ج - إعجازه في استقامته في البيان وعدم تناقضه واختلافه بالرغم من تناوله لمختلف الشؤون من عقائدية وأحكام فرعية وسياسات مدنية ونظم اجتماعية ونحو ذلك.
- د - إعجازه في إتقان معانيه، فإنه مع خوضه لشتى العلوم والفنون والمعارف، لم يتطرق لحقائقه التي جاء بها أيُّ فساد أو بطلان.
- هـ - إعجازه في إخباراته الغيبية التي تبين صدقها بعد حين، مثل إخباره عن غلبة الروم، وغيره.

و - إعجازه في إشاراته الكثيرة من أسرار الخليفة وسنن الكون ونواميس الطبيعة، ممّا لا سبيل إلى العلم به وقت نزول القرآن من غير طريق الوحي الإلهي. ومن هذه الإشارات ما دلّ منه على كروية الأرض وحركتها، وزوجيّة النبات واختلاف النسب في تركيب بذوره ونحوها^(١).

النقطة الرابعة: آيات الأحكام في القرآن:

تبلغ آي القرآن الكريم ستة آلاف وثلاثمائة واثنين وأربعين آية، حوت علوماً جمّة، منها ما هو مختصّ بأمور الاعتقاد التي يتناول دراستها والبحث فيها علم الكلام، ومنها ما هو مختصّ بتهذيب النفس وتركيتها، والتي يتناول دراستها علم الأخلاق.

ومنها ما هو مختصّ بأفعال المكلفين، التكاليفية منها والوضعية، ويتناول دراستها علم الفقه، كما يتناول بحث حجّة دلالة آياتها علم الأصول. وتسمّى هذه

(١) وللتنفصيل راجع: البيان في تفسير القرآن: ٤٣ - ٩١، ومفتاح الوصول إلى علم الأصول ٢:

الآيات بآيات الأحكام ويبلغ عددها خمسمائة آية.

وقد أفرد لها بعض الباحثين تأليفاً مستقلاً في مجلدات، مثل الجزائري^(١) في كتابه: قلائد الدرر في بيان آيات الأحكام بالأثر، حيث ذكر منها (٣٥٥) آية في ثلاثة مجلدات، وقد وزع فيها هذه الآيات على الأبواب الفقهية المعروفة، فقد ذكر (١٢٢) آية في العبادات من طهارة وصلاة وزكاة وخمس وصوم وحج، و (٣٣) في الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، و (١٤٠) في المعاملات من بيع وإجارة ودين ورهن وضمان وصالح ووكالة وكفالة وشركة ومضاربة وإيداع وعارية وغصب وإقرار ووصية وحجر وعتق ونكاح وطلاق وخلع ومباراة وظهار وإيلاء ولعان، و (٩) آيات في النذور والعهد واليمين، و (١٤) آية في الأطعمة والأشربة، و (٢٤) آية في الجنايات والحدود وموجباتها، و (١٣) آية في القضاء والشهادات.

وذكر بعض الباحثين^(٢) نحواً من (١٠) آيات في الأحكام المتعلقة بنظام الحكم الحكم وواجبات كل من الحاكم والمحكوم، ونحو من (٢٥) آية في علاقة الدولة مع الدول الأخرى ومع رعاياها، ونحو (١٠) آيات تتعلق بموارد الدولة ونفقاتها. وهناك آيات متفرقة أخرى تتعلق بأحكام فقهية متفرقة مثل حكم الغيبة والحسد والتجسس ونحوها^(٣).

النقطة الخامسة: دلالة القرآن الكريم:

القرآن الكريم قطعي الصدور عن النبي ﷺ لتواتر نقله عنه تواتراً يوجب العلم بصدوره. وقطعي الصدور عن الله تعالى للجزم بعصمة النبي ﷺ في مجال

(١) أحمد بن إسماعيل بن الشيخ عبد النبي الجزائري النجفي، المتوفى سنة ١١٥١ هـ انظر: الذريعة ١٧: ١٦١.

(٢) علم أصول الفقه - لخلّاف - ٧٠ وما بعدها.

(٣) انظر: مفتاح الوصول ٢: ٢١، ٢٢.

التبليغ عن الله تعالى^(١).

وأما دلالة على الأحكام فمنه آيات مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ^(٢).

فالمحكم ما لا يحتمل إلّا وجهاً واحداً، والمتشابه ما يحتمل وجهين فصاعداً^(٣).

ومع احتمال أكثر من وجه في الآية فإمّا أن يكون أحد الوجوه ظاهراً مظنوناً دون غيره وإمّا أن لا يكون ظهور لوجه دون آخر. وعلى هذا تنقسم آيات الأحكام من حيث العلم بدلالاتها وعدمه إلى ثلاثة أقسام:

الأول: الآيات التي تدلّ على معنى واحد دلالة قطعية، ولا يحتمل فيها غيره، فتكون (نصاً) فيه، مثل قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ...﴾^(٤).

فهذه الآية الكريمة من حيث دلالتها على أن حصّة الولد الذكر ضعف حصّة الأنثى في الميراث ممّا لا تحتمل إلّا معنى واحداً لا غير. وكذلك هي بالنسبة إلى بيان ميراث البنّتين فصاعداً دون أن يشاركهنّ ولد للميت، فلهنّ الثلثان.

(١) العصمة في التبليغ مجمع عليها بين المسلمين، وإنما اختلفوا في العصمة المطلقة، وهذا البحث موكول لمحلّه في علم الكلام.

(٢) آل عمران: ٧.

(٣) هذا التعريف للجبائي كما ذكر ذلك السيد محمّد تقي الحكيم في: الأصول العامة للفقه لمقارن: ١٠١، وتوجد هناك تعاريف أخرى يمكن مراجعتها في المصدر المذكور.

(٤) النساء: ١١.

وكذلك حصّة البنت الواحدة دون مشاركة ولد للميت، وكذا نصيب كل من الأبوين مع وجود أولاد للميت.

الثاني: الآيات التي يُحتمل فيها الدلالة على أكثر من معنى مع ظهور أحد المحتملات بحيث يكون أحد المعاني مظلوناً دون غيره، مثل قوله تعالى في آية الصوم: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(١).

فالآية - من دون تقدير لفظ أجنبي عنها - قد رتبت القضاء [فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ] على المرض أو السفر معاً، ممّا يدلّ - بحسب الظاهر - على أنّ المرض والسفر لا يصحّ معهما الصوم ويجب معهما الإفطار ثمّ القضاء، لاسيّما أنّ قوله تعالى من شهد منكم الشهر (أي حضر) فليصمه، يدلّ على أنّ المسافر لا يصوم، ويحتمل فيه معنى آخر: وهو: أنّ المسافر يختلف عن المريض، فإنّه إن فطر وجب القضاء وإن لم يفطر جاز له الصوم ولا القضاء، فهو مخير في السفر بين الصوم والإفطار مع القضاء.

غير أنّ هذا المعنى يتوقّف على تقدير لفظ من خارج الآية، وهو ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ﴾ فأفطر. والتقدير خلاف الظاهر؛ لأنّ الأصل عدمه والمعنى يتمّ بدونه.

فالآية وإن احتملت المعنيين إلّا أنّ المعنى الأول الذي لا يقتضي تقديراً هو الظاهر المظنون.

الثالث: الآيات المحتمل فيها أكثر من معنى دون ظهور لها بنفسها بأحد المعاني المحتملة دون غيره، مثل قوله تعالى في عدّة المطلقة: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ

يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ^(١).

ولمّا كان القراء في اللغة مشتركاً بين معنيين؛ الطهر والطمث، ولا ظهور للآية بأحدهما دون الآخر، فلا يكون أحد المعنيين مظهرين، فتكون الآية مجعولة من هذه الناحية، ويرجع في بيان هذا الإجمال إلى السنة الشريفة^(٢).

النقطة السادسة: حجّيته:

قد تقدّم أن المراد من الحجّة عند الأصوليين، هي: (الأدلة الشرعية من الطرق والأمارات التي تقع وسطاً لإثبات متعلقاتها بحسب الجعل الشرعي من دون أن يكون بينها وبين المتعلقات علاقة ثبوتية بوجه من الوجوه).

فالمقصود بحجّية الكتاب دلالة على الحكم الشرعي وإثباته له. وإذا قد علمنا ممّا سبق أن الكتاب مقطوع الصدور عن الله تعالى بتواتره عن النبي ﷺ وعصمة النبي في إخباره عن الله تعالى، وبإعجاز القرآن الذي يؤكّد كونه كلام الله. بعد هذا كلّه تكون حجّية الكتاب ممّا لا ينبغي لمسلم أن يشكّ فيها.

غير أن دلالة الكتاب لمّا كانت على ثلاثة أقسام: قطعية وظنيّة ومشكوكة، كما تقدّم بيانه في النقطة السابقة، كان علينا أن نتحدّث عن حجّية كلّ قسم من هذه الأقسام.

١. حجّية ما كان نصّاً في المعنى:

لا خلاف في حجّية كلّ آية في مدلولها الذي لا يُحتمل فيها غيره من المعاني، لأنّها والحالة هذه تفيد القطع بإرادة هذا المدلول، والقطع ليس هو إلّا انكشاف الواقع ورؤية المقطوع به، ومثل هذه الآية لا تحتاج إلى إمضاء وجعل حتّى من الشارع المقدّس، لأن الاستدلال عليها بأيّ نوع من أنواع الاستدلال لا

(١) البقرة: ٢٢٨.

(٢) راجع: مفتاح الأصول ٢: ٢٦ - ٢٨.

يكون أقوى من القطع، فإذا كانت الدلالة قطعية فهي غنية في ثبوتها عن أي دليل آخر، وهذا المعنى قد تقدم بيانه سابقاً، حيث تبين لنا أن حجّة القطع ذاتية، أي أنها مستمدة من القطع ذاته، ولا نفتقر إلى ما يشتهى من الأدلة الأخرى. وعليه فمتى ما كانت الآية نصاً في معناها فهي حجّة فيه، ولا يحتاج إثبات حجّيتها إلى دليل، لأنها تفيد على نحو القطع والعزم أن الله أراد هذا الحكم، وما أراده الله فهو حكمه الذي يجب على الجميع اتّباعه.

٢. حجّية ما كان ظاهراً في المعنى:

بما أن ظهور الآية في بعض المعاني يفيد الظن بإرادته مع احتمال إرادة غيره من المعاني الأخرى، احتاج إثبات حجّية ظواهر الكتاب إلى الاستدلال. ومن أهم الأدلة على حجّية ظواهر الكتاب هو:

أن المشرّع لم يخترع لنفسه طريقة خاصة لإفهام مقاصده، بل تبنى نفس الطريقة التي ألفها الناس في تخاطبهم وأسلوب تفاهمهم، ومن المعلوم أن طريقة الناس في تفاهمهم هي حمل الكلام على ما يظهر من معانيه المحتملة وترتيب الأثر على هذا المعنى، وعندما يكون الكلام ظاهراً في معنى، ورتب المخاطب أثراً على هذا الظهور لا يحقّ للمتكلّم من الناس أن يؤاخذه لوجود احتمالات أخرى لكلامه؛ إذ كان عليه لو أرادها أن يجعل كلامه ظاهراً فيها بقرينة، وحيث لم تصلنا طريقة خاصّة للمشرّع في خطابه ولم يزجر الناس عن طريقتهم هذه، نستكشف أن خطابات جرت على هذه الطريقة، فتكون ظواهر كلامه حجّة يترتب عليها الأثر العلمي.

دعوى عدم حجّية الظاهر القرآني وردّها

ومع ذلك، فقد نُسب إلى جماعة من الأخباريين القول بعدم حجّية ظواهر الكتاب العزيز، وأكّدوا: أنه لا يجوز العمل بها من دون أن يرد بيان وتفسير لها من طريق أهل

اليت ^(١).

وسياتي - إن شاء الله تعالى - التعرّض إلى هذه الدعوى، والإجابة عليها في محله من مبحث: حجّة الظواهر، حجّة ظواهر الكتاب، فلنؤجل الحديث عن ذلك إلى المحلّ المذكور.

٢. حجّة المتشابه:

ذكرنا عند الحديث عن دلالة القرآن: أنّ المتشابه هو ما يحتمل وجهين فصاعداً، ونضيف هنا تعريفاً آخر وهو أنّ المتشابه: ما اشتبهت معانيه. أو هو: الذي لا يعلم المراد بظاهره حتّى يقترن به ما يدلّ على المراد منه لالتباسه ^(٢). وهو بهذا المعنى تنكافأ الاحتمالات في معانيه، ويكون الأخذ بأحدها دون الآخر أخذاً بالرأي وترجيحاً من غير مرجّح.

وقد ورد في الكتاب والسنة ذمّ العمل بالمتشابه.

قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ ^(٣).

وفي رواية: دخل قتادة بن دعامة على أبي جعفر الباقر عليه السلام فقال: يا قتادة

(١) انظر: الفوائد المدنية: ١٢٨، والدرر النجفية - للشيخ يوسف البحراني - ١٧٤.

أقول: ومن هنا نفهم المراد بمصطلح: الأخباري، فهو يراد به الذي لا يرى حجّة الظواهر القرآنية، فيعتمد في فهم القرآن على ما جاء في الروايات والأخبار فقط.

(٢) انظر جملة من التعاريف للمتشابه في: مجمع البيان ٢: ٢٣٩، ومتشابهات القرآن: ٢، وإرشاد الفحول ١: ٣٢.

(٣) آل عمران: ٧. وانظر تفسيرها في مجمع البيان ٢: ٢٣٩.

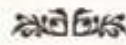
أنت فقيه أهل البصرة؟ فقال: هكذا يزعمون. فقال أبو جعفر عليه السلام: بلغني أنك تفسر القرآن؟ فقال له قتادة: نعم..

إلى أن قال عليه السلام: يا قتادة إن كنت إنما فسرّت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلك^(١).

وفي رواية أخرى عن الإمام الصادق عليه السلام: «إنما هلك الناس في المتشابه؛ لأنهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء ونبذوا قول رسول الله ﷺ وراء ظهورهم»^(٢).

فالإمام عليه السلام هنا يشير إلى ما صدر عن رسول الله ﷺ من تفسير القرآن بالرأي. مثل ما روي عنه عليه السلام: (من قال في القرآن بغير علم فليتبؤا مقعده من النار)^(٣)، و(من فسّر برأيه آية من كتاب الله فقد كفر)^(٤).

ومن هذا كله يتضح القول بعدم حجّة التشابه بأيّ معنى من معانيه المتعدّدة ما لم يستند الأخذ بأحدها إلى السنّة الشريفة^(٥).



(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٨٥، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب عدم جواز استنباط

الأحكام النظرية من ظواهر القرآن، الحديث ٢٥.

(٢) المصدر السابق، الحديث ٦٢.

(٣) المصدر السابق، الحديث ٣٥.

(٤) المصدر السابق، باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأي، الحديث ٤٥.

(٥) راجع: مفتاح الوصول ٢: ٢٨ - ٣٢.

نسخ الكتاب العزيز

حقيقة النسخ:

قوله ﷺ: النسخ اصطلاحاً: رفع ما هو ثابت في الشريعة من الأحكام

ونحوها.

أقول: من المباحث القرآنية التي ترتبط بعلم الأصول، هو مبحث نسخ القرآن الكريم، فقد أدعى نسخ الكثير من الآيات القرآنية، حتى جمعها أبو بكر النحاس في كتابه «الناسخ والمنسوخ» فبلغت «١٣٨» آية، إلا أن الدعوى المذكورة ليست تامة، فقد تتبع المحقق السيد الخوئي ﷺ في كتابه: البيان في تفسير القرآن، جملة كبيرة من هذه الآيات _ المدعى نسخها _ وأثبت أن واحدة ليست منسوخة، فضلاً عن جميعها.

وعلى أي حال، قد تقدم في مبحث سابق^(١) التعرّض إلى معنى النسخ لغةً واصطلاحاً، وذكرنا أن النسخ _ في اللغة _ يطلق على عدة معان، منها: النقل، تقول: نسخ زيد الكتاب، إذا نقله عن معارضه، أي مقابله، ومنها: التحويل مع بقاء الشيء في نفسه، كتناسخ الموارد، فإنها تنقل من قوم إلى قوم، مع بقاء أصل الميراث.

ومنها: الإزالة، والإبطال، تقول: نسخ الشيب الشباب، إذا أزاله وحل محله. ومنه نسخ آية بآية، أي إزالة حكمها، قال تعالى: ﴿مَا نَسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ

(١) الظفر الجزء الثاني، مبحث: دوران الأمر بين التخصيص والنسخ.

بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا^(١).

وأما في الاصطلاح فيعرف النسخ بأنه: رفع أمر ثابت في الشريعة المقدسة بارتفاع أمده وزمانه، سواء أكان ذلك الأمر المرتفع من الأحكام التكليفية أم الوضعية، وسواء أكان من المناصب الإلهية أم من غيرها من الأمور التي ترجع إلى الله تعالى بما أنه شارع^(٢).

ومن خلال ملاحظة هذا التعريف للنسخ، يمكننا أن نسجل الملاحظات التالية:
الأولى: أن رفع الحكم - الثابت بظهور العموم أو الإطلاق - بالدليل المخصص أو المقيّد لا يعدّ نسخاً. بل يقال له: تخصيص، أو: تقييد؛ وذلك لأنّ هذا الدليل الثاني (المخصص أو المقيّد) إنّما يكون مقدّماً على ظهور الدليل الأول من باب القرينية أو الكاشفية عن المراد الواقعي للشارع، فلا يكون رافعاً - حقيقة - للحكم، وهذا بخلاف النسخ، الذي يكون الحكم فيه رافعاً وماحياً للحكم الثابت للأفراد واقعاً^(٣).

الملاحظة الثانية: أن ارتفاع الحكم بسبب ارتفاع موضوعه خارجاً، كارتفاع وجوب الصوم بانتهاء شهر رمضان، أو ارتفاع مالكية شخص لماله بسبب موته لا يعدّ نسخاً؛ وذلك لأنّ المراد من رفع الأمر الثابت في الشريعة هو رفع الحكم عن موضوعه المفروض وجوده في عالم التشريع والجعل، دون عالم الفعلية الذي يثبت الحكم فيه في حقّ المكلف - في الخارج - بلحاظ ثبوت موضوعه، وينتفي

(١) البقرة: ١٠٦.

(٢) انظر: البيان في تفسير القرآن: ٢٧٧، محاضرات في أصول الفقه ٥: ٣٢٨، وزبدة الأصول - للروحاني

- ٢: ٣٧٦.

(٣) وللوقوف على هذه الملاحظة الأولى بشكل أكثر تفصيلاً راجع: الظفر الجزء الثاني، بيان

الفرق بين التخصيص والنسخ.

بانتفائه^(١).

الملاحظة الثالثة: أن مجال النسخ هو المجعولات الشرعية، سواء أكانت أحكاماً تكليفية أم وضعية أم مناصب إلهية، وغيرها من الأمور التي ترجع إلى الشارع بما هو شارع، ولا يشمل المجعولات التكوينية التي بيده سبحانه رفعها ووضعها بما هو خالق الكائنات، وإنما يسمّى - هذا النحو الثاني - من الرفع بالبداء في التكوينات، أي في الأفعال قبل النسخ الذي يسمّى أحياناً بد البدء في التشريعات، أي في الأحكام^(٢).

وبهذا اللحاظ، أي كون مجال النسخ هو المجعولات الشرعية، فهو يشمل نسخ تلاوة القرآن الكريم، على القول به، باعتبار أن القرآن من المجعولات الشرعية التي ينشئها الشارع بما هو شارع، ولكن قبل التعرّض إلى بيان أنواع هذا النسخ، أي نسخ التلاوة، نشير - ولو على نحو الإجمال - إلى شرائط وقوع النسخ، وأن دعوى وقوع النسخ هذه لا تتم إلا إذا اتفق توفّر جملة من الشرائط في المقام.

شرائط وقوع النسخ:

هناك جملة من الشرائط التي ذكرها علماء الإسلام - خاصة وعامة - في وقوع النسخ لأي نص شرعي كان، قرآني أو غيره، اتفقوا على بعضها واختلفوا في البعض الآخر، ونحن هنا سنقتصر على خصوص المتفق عليه ونحيل الطالب العزيز في بقية الشرائط إلى المصادر.

الشرائط المتفق عليها في وقوع النسخ:

١ - التعارض المستحكم بين الدليلين، بحيث لا يمكن الجمع بينهما بأي وجه،

(١) وللتوسعة في هذه الملاحظة راجع: المصدر السابق.

(٢) انظر: عناية الأصول ٢: ٣٣٥.

وهذا الاشتراط لا يحتاج إلى إثبات، لأن حقيقة النسخ رفع الحكم الثابت، ومع الجمع بين الدليلين لا رفع فلا نسخ.

٢ _ أن يكون المنسوخ حكماً شرعياً فرعياً، فرفع التكوينات ليس نسخاً في الاصطلاح، وأحكام أصول الدين لا يطرأ عليها النسخ، مثل وجوب الإيمان بالله وبرسله وبشرائعه، وحرمة الكفر بهذه الأصول، وكذا الأحكام التي أجمع عليها العقلاء بما هم عقلاء كحُسن العدل وقُبْح الظلم.

٣ _ أن لا يكون الحكم مقترناً بما يدل على تأييده، مثل ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: (الجهاد ماض إلى يوم القيامة، أو: حتى يقاتل آخر أمتي الدجال)، كما في رواية أخرى^(١)، فإن النص على التأيد يأبى النسخ، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾^(٢)، يناقضه نسخه بعد حين.

٤ _ أن يكون النسخ بدليل معتبر شرعاً، مع بقاء موضوعه، فارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه أو أحد متعلقاته لا يسمى نسخاً، كارتفاع التكليف بالموت أو الجنون أو الإغماء، وكذا بانتفاء شرط التكليف أو قيد من قيود الحكم.

٥ _ أن لا يكون الحكم مقترناً بما يدل على التوقيت، مثل قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾^(٣)، فانتفاء جواز الأكل والشرب بطلوع الفجر ليس نسخاً.

٦ _ أن يكون الدليل الشرعي الناسخ منفصلاً عن المنسوخ؛ إذ ليس من الحكمة رفع الحكم وقت إصداره، لخلو الأمر _ والحالة هذه _ عن الحكمة

(١) هذا بحسب روايات القوم، كما في: سنن أبي داود ١: ٥٦٩، وبحسب رواياتنا ما جاء عن أبي جعفر عليه السلام: «إِنَّ الْخَيْرَ كُلَّ الْخَيْرِ مَعْقُودٌ فِي نَوَاصِي الْخَيْلِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»، الكافي ٥: ٥٩ كتاب الجهاد، باب فضل الجهاد.

(٢) النور: ٤.

(٣) البقرة: ١٨٧.

الناشئة من نفس التكليف والحكمة الناشئة من العمل وتغير الظروف والمصالح.
٧ - أن يكون الدليل الناسخ متأخراً عن الدليل المنسوخ؛ لأن النسخ رفع، والرفع لا يتحقق إلا بعد الوضع، فكما لا يجوز اعتبار المقارن ناسخاً لا يجوز اعتبار المتقدم ناسخاً أيضاً.

٨ - أن يكون الناسخ بقوة المنسوخ، كالمتواترين، أو الآحاد حين ما يُنسخ بالمتواتر. فلا يُنسخ الأقوى بالأدنى منه قوة، كالمتواتر بالآحاد، ومن جوزه قياساً على التخصيص لا يعاب بخلافه^(١).

نسخ التلاوة:

من الأمور التي وقعت محلًا للكلام في مبحث نسخ القرآن هو موضوع: نسخ التلاوة، والمراد به نسخ القرآن بالقرآن، فقد قسّم الجمهور النسخ المذكور إلى ثلاثة أقسام:

١ - نسخ التلاوة دون الحكم.

٢ - نسخ التلاوة والحكم معاً.

٣ - نسخ الحكم دون التلاوة.

أما القسم الأول فقد مثلوا له بآية الرجم، وهي التي ورد أن عمر ادّعى كونها من القرآن، وقد رويت بعدة وجوه، منها: «الشيخ والشيخة إذا زينا فارجموهما البتة»^(٢).

فقالوا إن هذه الآية كانت من القرآن ثم نسخت تلاوتها وبقي حكمها.
وأما القسم الثاني فقد مثلوا له بما ورد عن عائشة أنها قالت: «كان فيما أنزل من

(١) انظر: مفتاح الوصول ١: ٤٣٥ - ٤٣٧. ونواسخ القرآن - لابن الجوزي - ٢٤، والإحكام -

للأمدي - ٣: ١١٤.

(٢) سنن ابن ماجه ٢: ٨٥٤ الحديث ٢٥٥٣.

القرآن عشر رضعات معلومات يُحرّم من ثمّ نسخن بن خمس معلومات، فتوفي رسول الله ﷺ وهنّ فيما يُقرأ من القرآن»^(١).

وأما القسم الثالث، فهو المتعارف بين العلماء والمفسرين، وقد ألفت فيه كتب مستقلة، وقد تقدّمت دعوى أبي بكر النحاس وقوعه في القرآن في حوالي «١٣٨» آية، وهذه الدعوى قد ردّها المحققون، كالسيد الخوئي رحمته الله، كما أشرنا إليه سابقاً، الذي أثبت أن النسخ في القرآن لم يقع إلّا لبضع آيات، ولكلّ من الفريقين أدلته ومناقشته، وسيأتي التعرّض إلى هذا القسم من حيث الإمكان والوقوع في المبحث القادم: إمكان نسخ الكتاب، ولكن الذي يهّمنا الحديث عنه في هذا البحث هو عن القسمين الأولين: نسخ التلاوة دون الحكم، ونسخ التلاوة والحكم معاً؛ إذ يلزم من هذين القولين - بدون دليل قطعي لدعوى النسخ هذه - وقوع التحريف في القرآن الكريم، لأنّ مؤداهما هو سقوط بعض الآيات من القرآن الكريم لا محالة. إلّا أن المتابع لهذه الروايات، المدّعى فيها حصول النسخ المذكور، يجدها كلّها - والحمد لله - من أخبار الآحاد، وقد تقدّم في شرائط النسخ: أن يكون الناسخ بقوة المنسوخ، وأنّه لا يصحّ أن يُنسخ الأقوى بالأدنى منه قوة، كالمتواتر بالآحاد. وعليه فهذا النسخ المدّعى وقوعه لا يكون من نوع نسخ الكتاب بالكتاب، بل من نوع نسخ الكتاب بخبر الواحد، وقد اتفق العلماء أجمع على عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد، وقد صرح بذلك جماعة في كتب الأصول وغيرها^(٢)، بل قطع الشافعي وأكثر أصحابه، وأكثر أهل الظاهر بامتناع نسخ الكتاب بالسنة المتواترة، وإليه ذهب أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه، بل أن جماعة ممّن قال بإمكان نسخ الكتاب بالسنة المتواترة منع وقوعه^(٣).

(١) صحيح مسلم ٤: ١٦٧ باب التحريم بخمس رضعات.

(٢) انظر: الموافقات - للشاطبي - ٣: ١٠٦.

(٣) انظر: الإحكام في أصول الأحكام - للآمدي - ٣: ٢١٧.

هذا إذا سلمنا أن هذا النسخ - أي نسخ التلاوة - وقع من رسول الله ﷺ، ولكن توجد في المقام جملة كبيرة من الروايات تثبت أن دعاوى الإسقاط هذه - أي الآيات المدعى سقوطها من القرآن الكريم - قد وقعت بعد رسول الله ﷺ، كالرواية المتقدمة عن عائشة، وهذا يثبت القول بالتحريف عند أهل السنة لا محالة، أي يثبت أن هناك آيات سقطت من القرآن الكريم وكانت مما يُقرأ على عهد رسول الله ﷺ، وقد توفي رسول الله ﷺ وهنَّ مما يُقرأ من القرآن.. فالقول بهذه الدعوى يثبت النقيصة في القرآن الكريم، وما لم تثبت دعوى النسخ هذه بدليل قطعي، وهي ليست ثابتة، فالقول بالتحريف لازم للقائلين بالنسخ المذكور لا محالة، إلّا أن يرجعوا إلى الصواب، ويضربوا بهذه الروايات وأمثالها عرض الجدار^(١).

هذا، ولكن قد يدعى أن في القرآن الكريم ما يُشعر بوقوع نسخ التلاوة، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنْزَلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ﴾^(٢).

ومثل قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾^(٣). والجواب: أن الآيتين ليستا صريحيتين بوقوع ذلك، بل ولا ظاهرتين فيه، وإنما أكثر ما تدلّان عليه هو إمكان الوقوع لا الوقوع نفسه^(٤)، هذا أولاً.

(١) وللتفصيل راجع: البيان في تفسير القرآن: ٢٠٥ و ٢٠٦.

(٢) النحل: ١٠١.

(٣) البقرة: ١٠٦.

(٤) هناك عدة احتمالات ووجوه في تفسير الآيتين الكريمتين:

منها: أن يكون النسخ في الآية - ١٠٦ من البقرة - المراد به المعنى اللغوي، أي النقل الذي مقابله النسيء وهو التأخير.

ومنها: أن يكون المراد هو نسخ الحكم دون التلاوة، وهناك خبر يدل عليه.

وثانياً: لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا بوقوع نسخ للتلاوة، فإن النسخ في الآيتين الكريمتين منسوب إلى الله سبحانه وتعالى، وهذا معناه أنه ينبغي أن يكون النسخ قرآنياً ومن نوع نسخ الكتاب بالكتاب، لا من نسخ الكتاب بالسنة. ولو تنزلنا عن ذلك أيضاً، وسلمنا أن نسخ الكتاب بالسنة هو من الله تعالى؛ لأنه ﷻ: ﴿مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾، إلا أن حجة النسخ بالسنة تتوقف على أن يكون مستندها قطعياً لا أخبار آحاد. وقد تقدم إجماع العلماء على عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد، والحال أن الأخبار الواردة في المقام كلها أخبار آحاد وليست متواترة، هذا فضلاً على أن الكثير منها من دعاوى غير المعصوم، أي غير النبي ﷺ.. فلا تتم حجيتها على أي حال.



إمكان نسخ القرآن،

قوله رحمه الله: قد وقعت عند بعض الناس شبهات في إمكان أصل النسخ، ثم

في إمكان نسخ القرآن... إلخ.

أقول: المعروف بين المسلمين وغيرهم هو جواز النسخ بالمعنى المتنازع فيه، أعني رفع الحكم عن موضوعه في عالم التشريع والإنشاء، وخالف في ذلك جماعة من اليهود والنصارى، فادّعوا استحالة النسخ، وقد ذكر الشيخ الطوسي رحمه الله في العدة، والآمدي في الإحكام أن اليهود اختلفوا في هذه المسألة على ثلاث فرق:

أحدهما (وهي الشمعنية): المنع من نسخ الشرائع عقلاً.

والثانية (وهي العنانية): جواز النسخ عقلاً، والمنع منه سمعاً.

والثالثة (وهي العيسوية): جواز النسخ عقلاً وسمعاً، وإنما الإنكار بخصوص

نبوة نبيائهم عليه السلام.^(١)

ومن المسلمين نُسب الخلاف إلى أبي مسلم عمرو بن يحيى الأصفهاني، أو محمد بن بحر الأصفهاني من المعتزلة، حيث قال: إن النسخ لا يجوز في شريعة واحدة^(٢).

ولكن الملاحظ على هذه الدعوى من هذا الرجل - الذي يعدّ من أكابر المفسرين عند المعتزلة وله كتاب مهم اسمه: جامع التأويل لمحكم التنزيل - أن خلافه يعود إلى الخلاف في التسمية لا في أصل الموضوع، حيث صرح - أي الأصفهاني - بأن ما يسميه عامة المسلمين نسخاً ما هو إلا تخصيص لعموم زمن الحكم وامتداده^(٣).

(١) انظر: عدة الأصول ٢: ٥٠٧، والإحكام - للآمدي - ٣: ١١٥.

(٢) انظر: إرشاد الفحول: ١٨٥، والإحكام - للآمدي - ٣: ١١٥، ومفتاح الوصول ١: ٤٢٠.

(٣) المصدر السابق.

فيكون النسخ - حسبما يذهب إليه الأصفهاني - هو تخصيص في الأزمان، لا رفع للحكم كما عرفوه به.

ومستند هذه الدعوى عند الأصفهاني هو: أن القول بالنسخ يتعارض مع قوله تعالى بشأن القرآن الكريم: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾^(١).

ولكن الذي فات هذا المفسر الكبير، أن القرآن الكريم نفسه مصرح بالنسخ بقوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا﴾^(٢) و﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ﴾^(٣).

وهذا النسخ والتبديل وإن كان رفعاً للآية، فليس هو بالباطل المنفي عن تنزيل الحكيم الحميد، بل هو الحق الموافق للحكمة والمستحق للحمد، لأن من بيده الوضع بيده الرفع، وهو يرعى مصالح عباده التي هي وفق المنطق الطبيعي تتغير بتغير الأحوال والأمكنة والأزمان، فما كان منها صالحاً في زمان قد لا يكون كذلك في زمان لاحق.

ثم أن الأصفهاني هل ينكر رفع حكم استقبال بيت المقدس في الصلاة لحكمة اقتضته، وهل ينكر رفع وجوب تقديم الصدقة لأجل مناجاة الرسول ﷺ، لارتفاع الغرض من تشريعه.. من الواضح أنه لا ينكر ذلك، ولكنه شاء أن يسمي هذا النسخ تخصيصاً في الأزمان.

قال السيد المرتضى في الذريعة: «ومن شذ من جملة المسلمين فخالف في هذه المسألة [أي: جواز النسخ] فإن خلافه يرجع إلى عبارة، ولا مضايقة في

(١) فصل: ٤٢.

(٢) البقرة: ١٠٦.

(٣) النحل: ١٠١.

العبارات مع سلامة المعاني، وقد ورد في الشرع من نسخ القبلة بالقبلة والعدة بالعدة ما هو واضح، وإذا كان الشرع تابعاً للمصلحة فلا بد من تغييرها بالنسخ^(١). انتهى

شبهات المانعين من النسخ:

هذا، وقد ذكر الشيخ المصنف رحمته الله أربع شبهات للمانعين من النسخ، نستعرضها تباعاً:

الشبهة الأولى: أن الثابت لا يمكن رفعه، فالنسخ مستحيل:
وحاصل هذه الشبهة: أن المرفوع - في النسخ - إما أن يكون حكماً ثابتاً، أو ما لا ثبات له، والثابت لا يمكن رفعه، وما لا ثبات له لا حاجة إلى رفعه.
وعلى هذا، فلا بد أن يؤول النسخ إلى معنى آخر، وهو: رفع مثل الحكم الثابت، لا رفع عنه. فيكون معناه، هو: انتهاء أمد الحكم، أو هو: بيان لمدة العبادة كما قال الفقهاء^(٢). انتهى

والملاحظ على هذه الشبهة أن جهة الاستحالة هي في نفس الرفع، أي أن رفع ما هو ثابت - حال ثبوته - مستحيل.

والجواب: أننا نختار الشق الأول، أي رفع ما هو ثابت، ولكن ليس بالمعنى الذي فهمه المعارض؛ فإنه من الواضح أن الثابت لا يمكن رفعه حال ثبوته، بل نقصد من الرفع هو إعدام الوجود، أي إعدام الشيء بعد ثبوته لا حال ثبوته، وهذا المعنى سائغ لا ضير فيه. وبما أن الأحكام في الشريعة هي مجعولة بنحو القضايا الحقيقية فتكون ثابتة في عالم التشريع والإنشاء بثبوت موضوعاتها فرضاً، وهي لا ترتفع إلا برفعها من

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ٤٢٦.

أقول: وهناك توجه آخر لكلام الأصفهاني ذكره الشيخ آغا بزرك الطهراني في كتابه الذريعة (٥: ٤٥) لا بأس بمراجعته.

(٢) راجع هذه الشبهة في: المستصفى - للغزالي - ٨٧

قبل الشارع نفسه، وهذا هو الذي نريده من النسخ، أي رفع الحكم الثابت في عالم التشريع والإنشاء.

الشبهة الثانية: النسخ لازمه إمّا الانقلاب، أو عدم حكمة النسخ، أو جهله بوجه الحكمة، والكل باطل:

وحاصل هذه الشبهة: أن ما أثبتته الله تعالى إنما أثبتته لحسنه، فلو نهى عنه لأدّى إلى أن ينقلب الحسن قبيحاً، والقبيح حسناً، وهو محال^(١).
أو يكون رفع الحكم بعد ثبوته ناشئ من جهل الرافع، أو عدم حكمته، وكلا الأمرين محال عليه سبحانه^(٢).

ولتقريب هذا المعنى الأخير من الشبهة نقول: إن بقاء الحكم واستمراره إمّا فيه الملاك أو ليس فيه الملاك، فإن كان الأول فهذا يلزم أن يستمر بقاءه، ويكون رفعه خلاف الحكمة، وإن كان الثاني، فيلزم كونه تعالى جاهلاً، وكلا الأمرين محال عليه سبحانه.

والجواب: قد تقدّم في المباحث العقلية من معاني الحسن والقبح أن المستحيل هو انقلاب الحسن والقبح الذاتيين، كحسن العدل وقبح الظلم، فالعدل بما هو عدل حسن أبداً، والظلم بما هو ظلم قبيح أبداً، ولا يمكن انقلابهما، أمّا المصالح والمفاسد التي تتبدل وتتغير تبعاً لتغير الأحوال والأزمان فلا معنى لقياسها على الحسن والقبح الذاتيين؛ إذ ليس من المستبعد أن يكون الشيء ذا مصلحة في زمان، ذا مفسدة في زمان آخر وإن كان لا يعلم بالمصلحة والفساد إلّا علّام الغيوب المحيط بحقائق الأشياء، فإن دخل خصوصيات الزمان في مناطات الأحكام ممّا لا يشك فيه عاقل.

(١) راجع هذا اللازم الأول من الشبهة الثانية في: المستصفى: ٨٧

(٢) راجع هذين اللازمين من الشبهة الثانية في: الفصول الغروية: ٢٣٢، وكفاية الأصول: ٢٣٩.

فإن يوم السبت - مثلاً - في شريعة موسى ^{عليه السلام} قد اشتمل على خصوصية اقتضت جعله عيداً، ومثله يوم الجمعة في الإسلام، فإنه إذا أمكن أن يكون للساعة المعينة، أو اليوم المعين، أو الأسبوع أو الشهر المعين تأثير في مصلحة الفعل أو مفسدته أمكن دخل السنة في ذلك أيضاً، فيكون الفعل مشتملاً على مصلحة في سنين معينة، ثم لا تترتب عليه تلك المصلحة بعد انتهاء تلك السنين، وهذا لا يلزم مخالفة الحكمة أو الجهل بوجهها.

الشبهة الثالثة: أن النسخ هو التخصيص ولا فرق بينهما:

وحاصل هذه الشبهة: إذا كان النسخ - كما تقولون - هو لأجل انتهاء أمد المصلحة فينتهي أمد الحكم بانتهائها، فهذا معناه أن الشارع قد علم بانتهاء أمد المصلحة من أول الأمر. وهذا هو معنى التخصيص الذي يقول به الأصوليون، فإن التخصيص عند الأصوليين هو ما يكشف عن الحكم الواقعي والمراد الجدّي من أول الأمر، غايته أن النسخ تخصيص بحسب الأوقات، والتخصيص بالمعنى المصطلح تخصيص بحسب الأحوال^(١).

والوجه في الدعوى المذكورة: أن الشارع إما أن يكون قد علم بانتهاء أمد المصلحة - في الحكم المنسوخ - من أول الأمر، وإما أن يكون جاهلاً به، والثاني باطل لأنه يستلزم البدء بالبطل المستحيل، فيتعين الأول، وهو علمه بانتهاء أمد المصلحة من أول الأمر، وهذا هو التخصيص.

والجواب: نحن نسلم أن الحكم المنسوخ ينتهي أمده في الواقع، وأن الله تعالى عالم بانتهاء أمده، إلا أن هذا لا يعني أن يكون مقيداً - من أول إنشاءه - بالوقت، فإذا برز المخصّص كشف عن المراد الجدّي والحكم الواقعي للشارع، بل نقول إن الحكم المنسوخ قد أنشئ على طبق المصلحة مطلقاً على نحو القضايا

(١) راجع هذه الشبهة في: الفصول في الأصول - للجصاص الحنفي - ١: ١٧٠.

الحقيقية، وأن المراد الجدّي فيه يكون على طبق مدلول العام بما هو عام، غاية الأمر أن الشارع لمّا علم بانتهاء أمد المصلحة رفع الحكم ونسخه، وهذا نظير أن يخلق الله (تعالى) شيئاً، ثم يرفعه بإعدامه، وهذا لا يعني أن خلقه مؤقتاً، بمعنى أن يكون التوقيت قيداً للخلق والمخلوق بما هو مخلوق.

وهذا فارق مهم بين النسخ والتخصيص؛ فإن الأفراد الخارجة عن العام على التخصيص لا تكون مرادة بالإرادة الجدّية واقعاً، ولا يكون حكم العام ممّا يشملها واقعاً، وإن كان قبل التخصيص شاملاً لها ظاهراً.

وأما على النسخ فإن الأفراد الخارجة تكون ممّا يشملها حكم العام واقعاً ومرادة بالإرادة الجدّية فيه قبل النسخ ثم تخرج بالنسخ فيكون النسخ رافعاً وماحياً للحكم الثابت للأفراد واقعاً.

فالدعوى المذكورة ليست تامة؛ إذ توجد عدّة فوارق بين النسخ والتخصيص، نذكر منها - إضافة لما ذكر أعلاه -:

١ - أن النسخ يخرج المنسوخ عن الحجّة، بخلاف التخصيص، فإنه يبقى حجّة في الباقي.

٢ - أن النسخ يجوز أن يزيل مدلول ما يرد عليه من الحكم بالمرّة بخلاف التخصيص، فإنه لا بدّ من بقاء بعض من مدلوله.

٣ - أن التخصيص لا بدّ أن يكون قبل حضور وقت العمل، لعدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهذا بخلاف النسخ، فإنه لا بدّ أن يكون بعد حضور وقت العمل به، وإلّا كان التشريع لغواً^(١).

ويوجد قبل هذا وذاك فارق عملي مهم بين النسخ والتخصيص، وهو: أنه بناءً على التخصيص وأن العام ليس مراداً جدّياً من أوّل الأمر، فإن الذي لم

يعمل بالعام لا يعدّ عاصياً بل متجرباً، وذلك لعدم العمل بما كان حجة عليه ظاهراً، وهو العام.

وأما على النسخ، وأن العام يكون حكماً واقعياً مراداً، يكون عدم العمل بالعام عصياناً؛ حيث إنّ النسخ - كما تقدّم - هو عبارة عن رفع دوام الحكم وقطع استمراره، فالعام مراد جدّي للشارع ما لم يرد ناسخ له، ومع ورود الناسخ يرتفع استمرار حكم العام، فعدم العمل به يعدّ عصياناً لا تجريباً^(١).

وهذا فارق عملي مهم بين النسخ والتخصيص يجدر الالتفات إليه.

الشبهة الرابعة: كلام الله قديم، والقديم لا يتصور رفعه:

وحاصل هذه الشبهة: إذا كان النسخ رفع ما هو ثابت، فهذا لا يتلاءم مع القول بقدم القرآن، فإنّ القديم لا يتبدّل ولا يدخله زيادة أو نقص^(٢).

والجواب: أنّه بعد التسليم بقدم كلام الله^(٣)، إلّا أنّ هذه الدعوى تختص بنسخ التلاوة ولا تشمل نسخ الحكم، أي أنّها تختص بما كان من القرآن ثمّ نسخت تلاوته وبقي حكمه، أو نسخت تلاوته وحكمه معاً، فلا تكون دليلاً على بطلان أصل النسخ، إذ من الممكن أن يكون النسخ من القسم الثالث، أي ممّا نُسخ حكمه وبقيت تلاوته، فهذه الدعوى أخصّ من المدّعي كما هو واضح. مع أنّه قد تقدّم في القرآن الكريم - نفسه - ما يدلّ على إمكان نسخ التلاوة، وإن لم يكن صريحاً في وقوعه، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ...﴾.

(١) انظر: منتهى الدراية ٨: ٢٥٦، وبداية الوصول ٤: ٢٤٤.

(٢) راجع هذه الشبهة في: المستصفى - للغزالي - ٨٧، والمحصول - للرازي - ٣: ٢٩٠.

(٣) من الثابت عند الإمامية - أدام الله مجدهم - بطلان هذا الرأي، أي كون كلامه (عزّ اسمه) قديماً، بل كلامه سبحانه حادث، دلّت على ذلك الأدلة العقلية والنقلية، والتفصيل موكول إلى محلّه من علم الكلام، عند الحديث عن صفاته سبحانه، ومنها صفة كونه (سبحانه) متكلماً.

فهذه الآية تدلّ على أحد معنيين:

الأول: أن كلامه (سبحانه) غير قديم، بمعنى أنه يمكن أن يحصل فيه تبديل وتغيير، كما هو المستفاد من ظاهرها، وإلا فإن القديم لا يتبدل ولا تعثر به نقيصة ولا زيادة.
الثاني: أن القديم يمكن رفعه.

وهما كما ترى، فإن كلا المعنيين لا يتلاءمان ودعوى المعترض.
هذا مضافاً إلى أن المراد من نسخ التلاوة _ كما يذهب إليه بعض أهل السنة _ ليس المراد منه رفع أصل الكلام، بل رفع تبليغه، وقطع علاقة المكلفين بتلاوته.
قال الجصاص في الفصول: «.. وأما نسخ الرسم والتلاوة فإنما يكون بأن ينسيهم الله تعالى إياه ويرفعه من أوهامهم، أو يأمرهم بالإعراض عن تلاوته وكتبه في المصحف فيندرس على الأيام كسائر كتب الله القديمة التي ذكرها في كتابه في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى﴾ * صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى»^(١)، ولا نعرف اليوم منها شيئاً»^(٢). انتهى

والمتحصل مما تقدم: أن الشبهات المتقدمة لا تنهض بإحالة النسخ^(٣)؛ إذ جلّها يعود إلى الجهل بحقيقة النسخ، بتخيل أن الرفع واقع في مقام الثبوت بعد وضع الحكم على الأزمان اللاحقة للعلم بالحادث بتبدل المصلحة ممّا يوجب نسبة الجهل إلى الله تعالى وتقدّس عمّا يتخيلون، بينما هو في واقعه لا يتجاوز مقام الإثبات لمصلحة التدرج في التبليغ، والحكم ابتداءً لم يجعل إلّا على قدر توفّر الملاك فيه، والمصلحة والمفسدة اللذان هما ملاكا الأحكام ممّا يتأثران بعوامل الزمان والمكان قطعاً، وقد تقدّم أنّهما _ أي المصالح والمفاسد _ ليسا من قبيل

(١) الأعلى: ١٨ و ١٩.

(٢) الفصول في الأصول ٢: ٢٤٩.

(٣) أي كونه مستحيلاً.

الحسن والقيح الذاتيين دائماً يلزم الخلف، والحكم في الأزمنة اللاحقة لم يثبت في مقام الجعل ليقال كيف يرتفع الحكم الثابت مع ما يلزم من فرض إثبات صفة الثبوت له.

والحقيقة أن النسخ لا يتجاوز الإخبار عن عدم تحقق الملاك في الأزمنة اللاحقة، الملازم لارتفاع الحكم ثبوتاً وإن أذي بصيغ الرفع في مقام التبليغ. ولقد أشار القرآن الكريم إلى إمكانه وأجمع المسلمون على وقوعه، ولم ينقل الخلاف إلا عن أبي مسلم الأصفهاني، ولم يحقق الناقلون مذهبه، وقد استظهر الخضري: أن خلاف أبي مسلم إنما هو في نسخ نصوص القرآن، فهو يرى أن القرآن كله محكم لا تبديل لكلمات الله^(١)، ولا ندري ما قيمة هذا الكلام بعد تصريح القرآن بإمكان النسخ في آياته: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾^(٢).. فلاحظ وتدبر.

بسم الله الرحمن الرحيم

(١) أصول الفقه - للخضري - ٢٤٦.

(٢) البقرة: ١٠٦.

وقوع النسخ في القرآن، وأصالة عدم النسخ،

قوله ﷺ: هذا هو الأمر الذي بهمنا إثباته من ناحية أصولية، ولا شك في أنه قد أجمع علماء الأمة الإسلامية... إلخ.

أقول: قبل الحديث عن وقوع النسخ في القرآن علينا أن نلاحظ أمرين:
الأول: أن وقوع النسخ يحتاج إلى إثبات، وإلا كان الأصل عدم النسخ.
الثاني: أن النسخ لا بد أن يكون بدليل قطعي؛ فإنه قد اجتمعت كلمة العلماء على عدم جواز نسخ القرآن بخبر الواحد^(١).

وهذا الدليل القطعي للنسخ لا يفرق فيه بين أن يكون: قرآناً، أو سنة، أو إجماعاً.. وإن كان نسخ الكتاب بالإجماع محل تأمل عند بعض علماءنا. صرح السيد المرتضى في الذريعة: «أن مصنف أصول الفقه ذهبوا كلهم إلى أن الإجماع لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً، واعتلوا في ذلك بأنه دليل مستقر بعد انقطاع الوحي، فلا يجوز نسخه ولا النسخ به»^(٢). انتهى

وحكي عن الشيخ الطوسي أنه قال: الإجماع دليل عقلي، والنسخ لا يكون إلا بدليل شرعي^(٣).

ولكن المحقق الحلّي صحّح جواز النسخ بالإجماع بناءً على أن الإجماع – عند الإمامية – هو الكاشف عن رأي المعصوم، فيجوز حصوله في زمن النبي ﷺ وحينئذ ينسخ ويُنسخ به^(٤).

وعلى أي حال، يأتي السؤال الآن: هل وقع نسخ في القرآن الكريم أم لا؟

(١) انظر: معالم الدين: ٢١٩، والإحكام – للآمدي – ٣: ٢١٩.

(٢) الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ٤٥٦.

(٣) انظر: معالم الدين: ٢٢٠.

(٤) انظر: معارج الأصول – للمحقق الحلّي – ١٧٤.

والجواب: قد تقدّمت الإشارة إلى أن الموضوع المذكور قد أفردت له كتب مستقلة من كلا الفريقين، فمن أصحابنا المتقدمين، نجد: كتاب الناسخ والمنسوخ لأبي جعفر أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري القمي، وهو من أصحاب الإمام الرضا عليه السلام، وكتاب الناسخ والمنسوخ لعلي بن إبراهيم بن هاشم (صاحب التفسير)، وهكذا كتاب الناسخ والمنسوخ للشيخ الصدوق، والناسخ والمنسوخ للسيد المرتضى، وغيرهم^(١).

ومن العامة: كتاب الناسخ والمنسوخ للنحاس، والناسخ والمنسوخ للسدوسي، والناسخ والمنسوخ لابن حزم، ونواسخ القرآن لابن الجوزي، وغيرهم.

إلا أن الكلام هل كل ما ذكر في هذه الكتب من دعاوى الآيات المنسوخة هو منسوخ حقاً؟

قال السيد الخوئي رحمته الله في كتابه: البيان في تفسير القرآن: «في كتب التفسير وغيرها آيات كثيرة ادّعى نسخها، وقد جمعها أبو بكر النحاس في كتابه «الناسخ والمنسوخ» فبلغت «١٣٨» آية. وقد عقدنا هذا البحث نستعرض جملة من تلك الآيات المدّعى نسخها ولتين فيها أنه ليست - في واقع الأمر - واحدة منها منسوخة، فضلاً عن جميعها، وقد اقتصرنا على «٣٦» آية منها، وهي التي استدعت المناقشة والتوضيح لجلاء الحق فيها، وأما سائر الآيات فالمسألة فيها أوضح من أن يستدل على عدم وجود نسخ فيها»^(٢). انتهى

أصالة عدم النسخ، هل هي من الأصول اللفظية أم العملية؟

أجمع الفقهاء ومن جميع طوائف المسلمين على أن الأصل عند الشك في نسخ حكم شرعي ثابت هو عدم النسخ.

(١) انظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢٤: ٩ - ١٤.

(٢) البيان في تفسير القرآن: ٢٧٧.

قال الفخر الرازي في تفسيره: «ولا شك أن مدار الشريعة على أن الأصل عدم النسخ؛ لأنه لو كان احتمال طريان النسخ معادلاً لاحتمال بقاء الحكم على ما كان، فحيث لا يمكن التمسك بشيء من النصوص في إثبات شيء من الأحكام لاحتمال أن يقال: إنه وإن كان ثابتاً إلا أنه زال»^(١). انتهى

هذا، ولكن الكلام في أن الأصل المذكور هل هو أصل قائم بنفسه، أي هل هو أصل لفظي، فيكون حاله حال الأصول اللفظية العقلانية، التي مستندها بناء العقل، أو أنه أصل عملي يستند إلى عمومات الاستصحاب؟

ذهب المحقق الثاني رحمته إلى أن أصالة عدم النسخ هي من الأصول العملية؛ لأنها مفاد استصحاب عدم النسخ لا أنها مفاد الإطلاق؛ إذ الدليل المتكفل لبيان أصل الحكم لا يمكن أن يكون بنفسه متكفلاً لإثبات استمراره؛ لتأخر الاستمرار رتبة عن الحكم.

قال رحمته في أجود التقريرات: «وأما أصالة عدم النسخ فهي من الأصول العملية؛ إذ لا مدرك للحكم باستمرار حكم شخصي ثابت في مورد ما عند الشك في ارتفاعه إلا الاستصحاب المجمع على حجته»^(٢). انتهى

وفي المقابل ذهب الشيخ المصنف رحمته وبعض الأصوليين^(٣) إلى أن أصالة عدم النسخ: هي أصل عقلائي قائم بنفسه لا يبتني على حجة الاستصحاب.

والوجه فيه: بناء العقل على ذلك في أمور معاشهم ومعادهم، فإن أبتناء الأمور التشريعية، قانونية كانت أو شخصية هو على البقاء ما لم ترفع، وإلا لاضطرب نظم التشريع، لعدم الضابط لاحتمال النسخ.

وأدنى نظرة في سيرة العقل الارتكازية في القوانين الوضعية الدنيوية،

(١) تفسير الرازي ٣: ٢٢١.

(٢) أجود التقريرات ٢: ٥١٠. وربما يستظهر هذا الوجه - أيضاً - من الشيخ صاحب الفصول رحمته، فانظر: الفصول الغروية: ٢٤١.

(٣) انظر: المحكم في أصول الفقه ٥: ٢٩٣.

والشريعات الدينية _ على اختلاف الأديان _ يوجب وضوح ذلك، بنحو لا يحتاج إلى تكثير الشواهد وإقامة البرهان.

وكفى بهذه السيرة حجة بعد وضوح كونها ارتكازية عامة لم يثبت الردع عنها، بل يعلم بامضاء الشارع لها وجريه على مقتضاها بملاحظة اتفاق العلماء قولاً وعملاً وسيرة المشرعة بما هم أهل دين على ذلك، من دون أن يبتني ذلك على الاستصحاب، لعدم توجههم للاستدلال به إلا في العصور المتأخرة^(١).

وهنا قد تسأل: وهل ثمة ثمرة بين كون النسخ أصلاً لفظياً أو عملياً؟

الجواب: نعم، توجد ثمرة مهمة، وهي تظهر في عدة موارد منها: مورد التعارض، فإن الأصل اللفظي يتقدم على الأصل العملي في مثل المورد المذكور، وهذه ثمرة مهمة في مقام الاستباط.





الباب الثاني



■ السُّنَّة

الباب الثاني: السّنة

تمهيد:

قوله عليه السلام: السّنة في اصطلاح الفقهاء: «قول النبيّ أو فعله أو تقريره»...

إلخ.

أقول: يوجد في هذا التمهيد جملة من المطالب نستعرضها في نقاط:

النقطة الأولى: السّنة في اللغة:

تستعمل كلمة السّنة بضم السين _ في اللغة _ بعدة معان: منها السيرة والطبيعة والطريقة والإرسال من غير تفريق.

قال الهذلي:

فلا تجزّعن من سنّة أنت سرتها فأول راضٍ سنّة من يسيرها^(١)
وجاء في الصحاح: سنتت الماء على وجهي أي أرسلته إرسالاً من غير
تفريق^(٢).

وقال الخطابي: أصلها الطريقة المحمودّة، فإذا أطلقت انصرفت إليها، وقد
تستعمل في غيرها مقبّدة، كقوله: من سنّ سنّة سيئة.

وقيل: هي الطريقة المعتادة، سواء كانت حسنة أو سيئة، كما في الحديث
الصحيح: من سنّ سنّة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة،

(١) لسان العرب ١٣: ٢٢٥، معجم مقاييس اللغة ٣: ٦١.

(٢) تاج العروس - للزبيدي - ١٨: ٢٩٩.

ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة^(١).

النقطة الثانية: السنة في عرف الفقهاء:

يُطلق لفظ السنة - عند الفقهاء - على مجموعة من المعاني:

منها: أنها تطلق على كل حكم شرعي تم التعرف عليه بواسطة النبي ﷺ، وذلك في مقابل الحكم الشرعي الذي تصدى القرآن الكريم لبيان، ويُعبر عنه بالفرض.

وبهذا فهم يطلقون - تبعاً لبعض الروايات - على الوقوف بالمشعر الحرام عنوان الفرض، وذلك لأن القرآن الكريم قد تصدى لبيان، بينما يطلقون على الوقوف بعرفات عنوان «السنة».

ومنها: أنها تطلق على كل حكم شرعي مجعول من قبل النبي ﷺ بتحويل من الله تعالى، وذلك في مقابل ما هو مجعول ابتداءً من الله جل وعلا فإنهم يطلقون عليه عنوان «الفرض».

ومثال ذلك الركعتين الأخيرتين في الصلوات الرباعية والركعة الثالثة في صلاة المغرب، فإنها من السنة لأنها مجعولة من قبل النبي ﷺ بتفويض من الله جل وعلا، وفي مقابل ذلك الركعتين الأوليين في تمام الصلوات اليومية فإنها فريضة باعتبارها مجعولة من الله تعالى ابتداءً، كما دلت على ذلك مجموعة من الروايات، وترتب على ذلك وعلى المعنى الأول مجموعة من الثمرات الفقهيّة.

ومنها: أنها تطلق على كل فعل ثبت استحبابه في الشريعة، وذلك في مقابل ما ثبت وجوبه في الشريعة، فيقال النافلة سنة وصلاة الظهر فريضة.

ومنها: أنها تطلق على كل حكم ثبت عن الشريعة، وذلك في مقابل البدعة،

(١) انظر: الأصول العامة للفقهاء المقارن: ١٢١، ومفتاح الأصول ٢: ٣٥.

وهو إسناد ما ليس من الشريعة إليها^(١).

النقطة الثالثة: السنة في اصطلاح الأصوليين:

اختلف الأصوليون _ عامة وخاصة _ في مدلول السنة من حيث السعة والضيق مع اتفاقهم على صدقها على (ما صدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير)، على ثلاثة أقوال:

الأول: أن السنة تصدق على ما صدر على النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، إذا كان صدوره في مقام التشريع، أما ما يصدر عنه ﷺ ولم يقصد به بيان الأحكام أو تشريعها، كأقواله المتعلقة بالأمور الدنيوية البحتة التي لا علاقة لها بالتشريع، وأفعاله التي تصدر منه بحسب الطبيعة البشرية كالأكل والشرب والمشي ونحوها، فلا تكون من السنة، ولا تكون دليلاً من أدلة الأحكام^(٢).

الثاني: أن السنة كما تصدق على ما صدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير تصدق أيضاً على ما صدر من الصحابة كذلك.

قال الشاطبي: «سنة الصحابة (رضي الله عنهم) سنة يعمل عليها ويُرجع إليها»^(٣).

وكلا هذين الرأيين مختصان بأهل السنة^(٤).

الثالث (وهو مختص بالإمامية): أن السنة هي كل ما يصدر عن المعصوم قولاً

(١) انظر: المعجم الأصولي ٢: ١٧٩، ١٨٠، الأصول العامة للفقهاء المقارن: ١٢١، مفتاح الوصول ٣٦: ٢.

(٢) راجع: الإحكام _ للآمدي - ١: ١٦٩ - ١٩٠.

(٣) الموافقات _ للشاطبي - ٤: ٧٤.

(٤) ومن أراد الاطلاع على مناقشة الرأيين المذكورين، فليراجع: الأصول العامة للفقهاء المقارن:

أو فعلاً أو تقريراً، من دون فرق بين أن يكون المعصوم نبياً وبين أن يكون إماماً، ومن غير فرق بين ما يصدر عنهم في شؤون الدين أو الدنيا^(١).

النقطة الرابعة: وجه التوسعة في اصطلاح السنة عند الإمامية:

تقدم قبل قليل أن مصطلح السنة عند الإمامية يعني هو كل ما يصدر عن المعصوم من قول أو فعل أو تقرير، أي أنه لم يقتصر به على خصوص قول النبي ﷺ وفعله وتقريره، بل شمل كل معصوم من آل البيت ﷺ، وأنه لا فرق في ذلك بين أن يكون الصادر عنه - أي عن المعصوم - هو من شؤون الدين أم من شؤون الدنيا.

والوجه في التوسعة المذكورة: أن المعصوم من آل البيت ﷺ يجري قوله مجرى قول النبي ﷺ من حيث كونه حجة على العباد واجب الإتيان. أما ما هي الأدلة التي تثبت أن قول المعصوم من آل البيت ﷺ وفعله وتقريره، هو حجة كقول رسول الله ﷺ وفعله وتقريره، فهذا مما يتكفل ببيانه وطرح الحجج فيه علم الكلام عند الإمامية، فهذه المقدمة تؤخذ في غير هذا العلم - أي غير علم الأصول - كما هو واضح.

ولا يتوهم أحد بأن هذه الحجية المجعولة لقول المعصومين من آل البيت ﷺ هو لكونهم رواة ينقلون الرواية عن النبي الأكرم ﷺ، فيكون قولهم حجة من هذه الناحية، أي من جهة كونهم ثقات ينقلون الرواية عنه ﷺ. كلا، ليس الأمر كذلك، فإن حجة قول الراوي الثقة الناقل عن النبي ﷺ يقتصر بها على خصوص نقله عن النبي ﷺ، بينما المدعى لأئمة أهل البيت ﷺ أن قولهم وفعلهم وتقريرهم حجة سواء نقلوا عن النبي ﷺ - بحسب الظاهر - أم لم ينقلوا.

والوجه في ذلك: هو ما تقدمت الإشارة إليه من أنهم ﷺ منصوص عليهم

(١) انظر: قوانين الأصول ١: ٤٠٩. وبداية الوصول ١: ١٥، ومصباح الأصول ٢: ١٤٧.

بالمرجعية الدينية بعد رسول الله ﷺ، فهم خلفاء الله (تعالى) في أرضه، وحججه على عباده، نصُّ على ذلك رسول الله ﷺ في روايات كثيرة متضافرة تبلغ حدَّ التواتر، فهم ﷺ مزودون بعلم لدني من عنده (سبحانه)، وشأنهم في ذلك شأن النبي ﷺ في تبليغ الأحكام الواقعية عنه (سبحانه) و(تعالى)، سوى أن النبي ﷺ يتلقى ذلك من طريق الوحي، وهم ﷺ يتلقونها عن طريق الإلهام، أو من طريق التلقي عن المعصوم قبله.

روى الكليني بسنده عن أبي حمزة الثمالي: سألت أبا عبد الله ﷺ عن العلم، أهو علم يتعلمه العالم من أفواه الرجال أم في الكتاب عندكم تقرأونه، فتعلمون به؟ قال: الأمر أعظم من ذلك وأوجب، أما سمعت قول الله عز وجل: [وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ] ^(١).

ثم قال: أي شيء يقول أصحابكم في هذه الآية؟ أيقرون أنه كان في حال ما يدري ما الكتاب ولا الإيمان؟

فقلت: لا أدري _ جعلت فداك _ ما يقولون. فقال لي: بلى قد كان في حال لا يدري ما الكتاب ولا الإيمان، حتى بعث الله تعالى الروح التي ذكر في الكتاب، فلما أوحاها إليه علم بها العلم والفهم، وهي الروح التي يعطيها الله تعالى من شاء، فإذا أعطاها عبداً علمه الفهم ^(٢).

وعن الإمام الصادق ﷺ أنه قال: «الأئمة علماء صادقون مفهّمون

(١) الشورى: ٥٢.

(٢) أصول الكافي ١: ٢٧٣، كتاب الحجّة، باب الروح التي يسدّد الله بها الأئمة ﷺ، الحديث:

محدثون»^(١).

وروى الصفار في: بصائر الدرجات، بسند صحيح عن ضريس، قال: كنت مع أبي بصير عند أبي جعفر عليه السلام فقال له أبو بصير: بم يعلم عالمكم جعلت فداك؟ قال: «يا أبا محمد أن عالمنا لا يعلم الغيب، ولو وكل الله عالمنا إلى نفسه كان كبعضكم، ولكن يحدث إليه ساعة بعد ساعة»^(٢).

النقطة الخامسة: طرق تحصيل السنة:

إذا ثبت أن السنة — بما لها من المعنى الواسع الذي عند الإمامية — هي مصدر من مصادر التشريع الإسلامي، فإن المكلف إذا تمكن من الحصول عليها بنفسه، وذلك بالسماع من نفس المعصوم ومشاهدته فهو يكون قد أخذ الحكم الواقعي من مصدره الأصلي على سبيل القطع واليقين من ناحية السند.

أما إذا لم يمكن له ذلك، كما هو الحال في عصورنا المتأخرة هذه، التي نشهد فيها غيبة المعصوم وحرماننا من حضوره المبارك الشريف، فيأتي الكلام حول الطرق الموصلة إلى السنة، وكيفية تحصيلها؟

وفي هذا الجانب ذكر الأصوليون أن الطرق التي لها أهلية الإيصال إلى السنة

هي على نحوين:

١ — قطعية.

٢ — غير قطعية.

ولكل من هذين النحوين أقسام. أما الطرق القطعية فقد ذكروا لها عدة أقسام، أهمها ستة:

١ — الخبر المتواتر.

(١) أصول الكافي ١: ٢٧١، كتاب الحجّة، باب أن الأئمة عليهم السلام محدثون مفهمون، الحديث: ٣.

(٢) بصائر الدرجات: ٣٤٥، الجزء السادس، الباب السابع، الحديث: ٢.

٢ _ الخبر المحفوف بقرائن توجب القطع بصدوره.

٣ _ الإجماع الكاشف عن رأي المعصوم.

٤ _ بناء العقلاء الكاشف عن رأي المعصوم فيه.

٥ _ سيرة المشرعة الكاشفة عن رأي المعصوم فيها.

٦ _ ارتكاز المشرعة.

وأما الطرق غير القطعية، فقد ذكروا منها:

١ _ خبر الواحد.

٢ _ الشهرة.

٣ _ حجية مطلق الظن بالسنة^(١).

وهذه الأقسام قد تعرض لها المصنف رحمته الله في متن الكتاب _ بشكل مبثر _ هنا وهناك، وسيأتي الحديث عن كل واحد منها في محله إن شاء الله تعالى.

النقطة السادسة: هل المراد من السنة وجودها الواقعي أم الحكائي؟

الذي يظهر من كلمات الأصوليين أن المراد من السنة _ الواردة في كلماتهم _ هي السنة بوجودها الواقعي دون السنة بوجودها الحكائي، فإنه كما تكون للماهية أنحاء من الوجود: خارجي، وذهني، ولفظي، وكتبي، فإن للسنة وجوداً خارجياً واقعياً: هو نفس قول المعصوم، أو تقريره، أو فعله، ووجوداً حكائياً بالخبر المتلفظ به، والمكتوب. والذي يذهب إليه مشهور الأصوليين إلى أن المراد بالسنة هي وجودها الواقعي دون الحكائي.

نعم، يمكن أن يُطلق على الوجود الحكائي أنه سنة من باب التوسعة، وذلك من جهة كونه _ أي الوجود الحكائي _ مثبتاً للسنة. ومن هنا كان من اللزوم

(١) انظر: الأصول العامة للفقهاء المقارن: ١٩١ - ٢٢٥.

البحث عن الأخبار في باب السنة، لأن هذا الأمر يتعلق بإثباتها.

وبهذا اللحاظ نجد المصنّف رحمه الله عقد هذا الفصل في أربعة مباحث، هي:

١ _ دلالة فعل المعصوم.

٢ _ دلالة تقرير المعصوم.

٣ _ الخبر المتواتر.

٤ _ الخبر الواحد.

١ _ دلالة فعل المعصوم،

قوله ﷺ: لا شك أن فعل المعصوم _ بحكم كونه معصوماً _ يدل على إباحة الفعل على الأقل... إلخ.

أقول: المعصوم _ بحكم كونه معصوماً _ لا يفعل الحرام، ولا يترك الواجب، فإن فعل فعلاً لم تدلّ القرائن على وجوبه أو استحبابه، يكون هذا الفعل مباحاً في أقل أحواله، كما أنه في المقابل إذا ترك فعلاً لم تدلّ القرائن على حرمة أو كراهته، فإن هذا الترك يدلّ على أن الفعل المذكور ليس واجباً.. وما عدا ذلك، أي ما عدا الحالة المذكورة، فإن دلالة فعل المعصوم على الحكم الشرعي يمكن تصوّرها ضمن حالات ثلاث:

الحالة الأولى: أن يصدر الفعل من المعصوم محفوفاً بقرائن حالية أو مقالية تقتضي كونه بصدد تعليم الأمة، وفي مثل هذه الحالة لا إشكال في دلالة الفعل على الحكم الشرعي ضمن حدود دلالة القرينة الحالّية أو المقاليّة، من قبيل الوضوء البياني والتعليمي الوارد عن أئمة أهل البيت عليهم السلام.

فقد روي عن زرارة أنه قال: قال أبو جعفر الباقر عليه السلام: «ألا أحكي لكم وضوء رسول الله ﷺ؟ فقلنا: بلى، فدعا بقعب فيه شيء من ماء فوضعه بين يديه، ثم حسر عن ذراعيه...» إلى آخر الرواية^(١). فهذه الرواية قد ورد فيها قرينة لفظية تدلّ على أن المعصوم بصدد البيان والتعليم، ولا إشكال في دلالة مثل الفعل المذكور على الحكم الشرعي كما أشرنا إليه.

ولكن قد يرد هنا سؤال فيقال: على أيّ نحو نحمل مثل هذه الأفعال، هل نحملها على الوجوب أم الاستحباب، أم على الجواز؟

(١) وسائل الشيعة ١: ٣٨٧، أبواب الوضوء، باب كيفية الوضوء، الحديث: ٢.

الجواب: إن مثل هذه الأفعال دلالتها صامتة، وليس لها لسان حتى يمكننا التمسك بإطلاقه وظهوره، ومن ثم علينا الأخذ بالقدر المتيقن وهو الدلالة على الجواز بالمعنى الأعم، الشامل للوجوب والاستحباب، ولا يمكن تعيين الوجوب.

الحالة الثانية: أن يصدر الفعل من المعصوم غير محفوف بالقرائن، ولكننا نعلم أنه من مختصات^(١)، وفي مثل هذه الحالة لا يدلّ الفعل على الحكم الشرعي لتعمل به الأمة من بعده اقتداءً به، لأنّ مثل قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾^(٢) لا يشمل مثل هذا الفعل الذي يكون من مختصات.

الحالة الثالثة: أن يصدر الفعل من المعصوم ولكنه غير مقترن بقرائن حالّة أو مقاليّة، كالحالة الأولى، وإنّما نشكّ في كونه بصدد تعليم الأمة أم لا، ولكننا أيضاً لا نحتمل أيضاً بأنّ الفعل من مختصات بل هو عام يشمل الجميع^(٣).

البحث وقع في موضعين:

فإذا عرفت هذه الحالات الثلاث، التي يمكن تصوّرها في دلالة فعل المعصوم على الحكم الشرعي، فإن الكلام - بين الأصوليين - وقع في موضعين:
الأول: دلالة فعل المعصوم المجرد عن القرائن على أكثر من إباحة

(١) كما هو الثابت - مثلاً - في حق النبي ﷺ من وجوب التهجّد وإباحة الوصال في الصوم والزيادة على أربع نساء في الزواج الدائم ونحو ذلك.

(٢) الأحزاب: ٢١.

(٣) انظر بيان هذه الحالات الثلاث في: قوانين الأصول: ٤٩٠، والإحكام - للآمدي - ١: ١٧٣،

وشرح الحلقة الثانية - للسيد كمال الحيدري - ٢: ١٦٩، ١٧٠.

الفعل.

الثاني: حجّة فعل المعصوم.

١ _ دلالة فعل المعصوم المجرد عن القرائن على أكثر من إباحة الفعل: وهذا البحث مختصّ بالحالة الثالثة المتقدّمة، فقد جرى الكلام حول دلالة مثل الفعل المذكور على أكثر من إباحة الفعل.

فقال بعضهم: إنّه يدلّ بمجرده على وجوب الفعل بالنسبة إلينا^(١).

وقيل: يدلّ على الاستحباب^(٢).

وقيل: إنّه لا يدلّ على أكثر من إباحة الفعل في حقنا^(٣).

وقد اختار الشيخ المصنّف القول الأخير، أي أنّ مثل الفعل المذكور لا يدلّ على أكثر من إباحة الفعل.

والوجه في ذلك: أنّ دلالة الفعل دلالة صامته ليس لها لسان ليطمسك بظهوره، ومن ثمّ فلا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقن وهو عدم الحرمة، أي الإباحة والجواز بالمعنى الأعمّ، المقابل للحرام، لأنّ المعصوم _ كما تقدّم _ لا يفعل الحرام.

وأما دلالاته على خصوص كونه واجباً أو مستحبّاً أو مباحاً _ بالمعنى الأخصّ _ أو مكروهاً _ بناءً على ارتكابه للمكروه ولو لبيان نفي حرمة _ فغير واضحة، ولذلك يقال:

(١) ذهب إليه جماعة من المعتزلة وابن سريج، وأبي سعيد الاصطخري وغيرهم من العامة.

راجع: الإحكام _ للآمدي - ١: ٢٤٨، وإرشاد الفحول: ٣٦.

ونسبه الشيخ الطوسي إلى مالك وأصحابه، وطائفة من الشافعية، فراجع العدة ٢: ٥٧٥.

(٢) قال به المحقّق القميّ، وصاحب الفصول، فانظر قوانين الأصول ١: ٤٩٠، والفصول الغروية:

٣١٣. وهذا القول قد ينسب إلى الشافعي كما في: إرشاد الفحول: ٣٧.

(٣) منسوب إلى مالك من العامة. راجع: الإحكام _ للآمدي - ١: ٢٤٨، ومبادئ الوصول: ١٦٨.

إن فعل المعصوم أعم من كونه مباحاً أو مستحباً أو مكروهاً أو واجباً، نعم لو كانت هناك قرينة على الإباحة - بالمعنى الأخص - فلا كلام، وإلا فلا دلالة على ذلك.

أدلة القائل بالوجوب:

هذا، وقد يستدل القائل بالوجوب بما ورد من الأمر بالاتباع مطلقاً، مثل قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾^(١)، الدال على وجوب التأسي والافتداء برسول الله ﷺ في أفعاله، وإن كان بالنسبة إليه ليس واجباً إلا ما دلّ الدليل على عدم وجوبه في حقنا. بل قيل - كما عن الشيخ صاحب الفصول رحمه الله -: إن مثل الآية الكريمة، إن لم تدل على وجوب الاقتداء فلا أقل أنها تدل على حسن الاقتداء واستحبابه^(٢). وأجيب: بأن الإتيان إنما يكون بالإتيان بالفعل على الوجه الذي فعله، فإذا كان الذي فعله بعنوان الإباحة، لا يكون فعله بعنوان الوجوب متابعة له. قال العلامة الحلبي رحمه الله: «معنى التأسي به: أنه عليه السلام إذا فعل فعلاً على وجه الوجوب، يجب علينا أن نفعله على وجه الوجوب، وإن تنقل به، كنّا متعبدين بالتنقل، وإن فعله على وجه الإباحة، كنّا متعبدين باعتقاد إباحته»^(٣). انتهى

ولكن الشيخ صاحب الفصول أشكل على هذا الكلام للعلامة الحلبي وقال: أنه إذا أتى به على وجه الإباحة لم يكف في صدق الأسوة فيه اعتقاد إباحته مع تركه

(١) الأحزاب: ٢١.

(٢) الفصول الغروية: ٣١٣.

(٣) مبادئ الوصول: ١٦٨.

كما يرشد إليه تفسيره لها، فإن ذلك أسوة في الاعتقاد لا في العمل^(١).
والجواب على ما أفاده صاحب الفصول واضح؛ فإن العلامة رحمته الله لم يقل بكفاية
الاعتقاد مع ترك الفعل، بل كان بصدد بيان أنه مع الإتيان بالفعل مباحاً تبعاً
للنبي صلى الله عليه وآله، أن يعتقد أنه مباح أيضاً، فإن ذلك من تمام الأسوة.. وهذا المعنى
واضح لا يحتاج إلى مزيد تأمل في عبارة العلامة الحلبي رحمته الله، ومع ذلك فقد يرد
القائل بالوجوب ويقول:

إن الآية الكريمة دلت على لزوم التأسي، لاسيما وقد ورد في ذيلها قوله تعالى:
﴿لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾، فهذا الكلام يفهم منه التهديد والوعيد
على ترك الأسوة، وذلك هو دليل الوجوب.

الجواب: قد تقدم معنى التأسي في كلام العلامة الحلبي رحمته الله، وهو متابعة الفعل
على الوجه الذي فعله المعصوم، فيكون المراد من لزوم التأسي هو لزوم المتابعة
والإتيان بالفعل على الوجه الذي فعله المعصوم، لا بعنوان الوجوب مطلقاً، كأن
يأتي المكلف بالفعل بعنوان الوجوب وإن كان المعصوم قد أتى به بعنوان الإباحة،
إن هذا ليس مراداً جزماً من الآية الكريمة ولا هو ظاهر منها.

وأما قوله تعالى: ﴿لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾ فهو ليس بتهديد ولا
وعيد؛ لأن الرجاء إنما يكون في المنافع، فكأنه (تعالى) قال: لمن كان يرجو ثواب
الله. والثواب كما يستحق بالواجب يستحق بالندب أيضاً، فلا دلالة في الآية
الكريمة على الوجوب^(٢).

هذا مضافاً إلى أن الآية المذكورة - آية التأسي - قد وردت في حادثة خاصة،
وهي واقعة الأحزاب، فهي واردة مورد الحث في التأسي به صلى الله عليه وآله في الصبر على

(١) الفصول الغروية: ٣١٣.

(٢) انظر: عدة الأصول - للطوسي - ٢: ٥٨٠.

القتال، وتحمل مصائب الجهاد في سبيل الله، فلا عموم لها بلزوم التأسي، أو حسنه في كل فعل.

لا يقال: هذا معناه أنكم تقولون بأن المورد يخصّص الوارد، وهذا خلاف المسلّم به بين الأصوليون بأن المورد لا يخصّص الوارد.

فإنّا نقول: صحيح أن المورد لا يخصّص الوارد، ولكن هذا إنّما يتمّ فيما إذا كان للوارد ظهور في الإطلاق أو العموم، ولم يمنع من التمسك بالإطلاق مانع، ونحن هنا ندّعي وجود مانع من التمسك بإطلاق الآية الكريمة، وهو كون المورد من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب، وقد تقدّم - في مبحث الإطلاق - أن الأمر المذكور مانع من التمسك بالإطلاق وإن لم يكن ظاهراً في التقييد، فراجع ثمة^(١).

والخلاصة: أن دعوى دلالة هذه الآية الكريمة على وجوب ما يفعله النبي ﷺ مطلقاً، أو استحبابه مطلقاً بالنسبة إلينا، بعيدة كل البعد عن التحقيق. وكذلك دعوى دلالة الآيات الأخر كالأمر بإطاعة الرسول ﷺ، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾^(٢). أو الأمرة باتباعه، كقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي﴾^(٤)، على وجوب كل ما يفعله النبي ﷺ في حقنا، فإن مثل هذه الدعوى هي أو هن من أن تُذكر حتى يُردّ عليها.

﴿١﴾

(١) انظر: الظفر الجزء الثاني.

(٢) النساء: ٥٩.

(٣) الحشر: ٧.

(٤) آل عمران: ٣١.

٢ _ حجّية فعل المعصوم،

هذا هو الموضوع الثاني الذي وقع محلّاً للكلام بين الأصوليين فيما يتعلّق بفعل المعصوم، وهو: حجّية فعله، بمعنى: إذا ظهر لنا الوجه في فعل المعصوم بأنّه فعله على نحو الإباحة، أو الوجوب، أو الاستحباب _ مثلاً _، فهل هو حجّة بالنسبة إلينا، أي: هل يدلّ على لزوم اشتراكنا معه وتعدّيه إلينا فيكون مباحاً لنا كما كان له مباحاً وواجباً علينا كما كان عليه واجباً؟

ومنشأ الخلاف في هذه المسألة هو ما تقدّم ذكره من الحالة الثالثة المتصورة لفعل المعصوم فيما له علاقة بالحكم الشرعي.

فإنّ المعصوم إذا علّم أنّ الفعل الذي أتى به هو من مختصّاته، فمثل الفعل المذكور لم يقع محلّاً للإشكال والتساؤل في أنّه هل يتعدّى إلى غيره أو لا، وكذلك الحال فيما إذا علّم بأنّ المعصوم كان _ في فعله _ في مقام تعليم الأمة للحكم الشرعي، فهنا لا شكّ في دلالة هذا الفعل على الحكم الشرعي ضمن حدود دلالة القرينة الحالّية أو العقليّة التي تكتنف مثل الفعل المذكور.

ولكن الكلام وقع في الحالة الثالثة، أي فيما لم يُعلم بأنّ الفعل الذي أتى به هو من مختصّاته أو لا، ولم توجد قرينة تنفي أو تثبت ذلك، فهنا هل يُحكم على الفعل المذكور بأنّه:

_ من مختصّاته؟

_ أو أنّه يعمّ الجميع؟

_ أو يكون مجملّاً لا ظهور له في أي النحويين أصلاً؟

وجوه وأقوال في المسألة.

وقد استقرب الشيخ المصنّف رحمته _ كما استقرب غيره من الأصوليين _ الوجه

الثاني.

قال المحقّق القميّ في القوانين: «وأما ما علم وجهه، بأن يُعلم أنّه واجب

عليه أو مندوب أو غيره ولم يُعلم أنه من خصائصه ﷺ، فالأظهر لزوم
إتباعه بمعنى اشتراكنا معه على الوجه الذي يفعله^(١). انتهى

والوجه في ذلك: أن المعصوم بشر مثلنا، له مالنا، وعليه ما علينا، فهو مكلف
من الله (تعالى) بما كلف به الناس، إلّا ما قام الدليل الخاص على اختصاصه ببعض
الأحكام، وبذلك فهو يكون داخلاً في عموم أدلة التكليف بمقتضى القاعدة
المعروفة بقاعدة: الاشتراك، التي تقول: إذا ثبت حكم شرعي لأحد، فالقاعدة
تقتضي اشتراك سائر المكلفين معه في ذلك الحكم، سواء كانوا ذكوراً أم إناثاً
وأحراراً أم عبيداً، ومعصومين أم غير معصومين... إلّا ما ثبت الاختصاص فيه بدليل
خاص^(٢).

وقد تسأل عن الدليل على هذه القاعدة؟

الجواب: توجد عدة أدلة لقاعدة الاشتراك هذه، نشير إلى أهمها:

١ - من الكتاب الكريم: قوله تعالى: ﴿وَأَوْحِي إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ
وَمَنْ بَلَغَ﴾^(٣).

فالآية الشريفة صريحة في أن وحي القرآن إنما هو بهدف إنذار الموجودين
آنذاك ومن بلغه القرآن، فيكون الغائب كالحاضر في الحكم.

٢ - ومن السنة: الخبر المعروف: «حلال محمد حلال أبداً إلى يوم
القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة»^(٤).

فهذه الرواية دالة على اتحاد الغائبين عن زمان التشريع - وإن كانوا في آخر

(١) قوانين الأصول ١: ٤٩٢.

(٢) انظر: القواعد الفقهية - للجنوردي - ٢: ٥٣، مائة قاعدة فقهية - للمصطفوي - ٤٣.

(٣) الأنعام: ١٩.

(٤) الكافي ١: ٥٨ باب البدع والرأي والمقاييس، الحديث: ١٩.

الزمان - مع الحاضرين. وتدلّ بالأولية على اتحاد الغائبين عن الخطاب مع الحاضرين في التكليف إذا كانوا في زمان واحد.

وأيضاً رواية أبي عمرو الزبيري عن أبي عبد الله عليه السلام، وهي طويلة جاء فيها: «... لأنّ حكم الله عزّ وجلّ في الأولين والآخرين وفرائضه عليهم سواء إلّا من علة أو حادث يكون، والأولون والآخرين أيضاً في منع الحوادث شركاء، والفرائض عليهم واحدة يسأل الآخرون من أداء الفرائض عمّا يسأل عنه الأولون، ويحاسبون عمّا به يحاسبون...»^(١).

والرواية واضحة الدلالة على الاشتراك.

٣ - الإجماع: فقد أدّعي الإجماع مستفيضاً على القاعدة، ومن ذلك ما ذكره الشيخ صاحب الجواهر رحمته الله - مستدلاً على جواز إمامة المرأة للنساء - : «لقاعدة الاشتراك الثابتة بالإجماع وغيره»^(٢). انتهى

وقال السيد الحكيم رحمته الله: «... فلأنّ العمدة في قاعدة الاشتراك الإجماع»^(٣). وقال في موضع آخر: «... لقاعدة الاشتراك المعول عليها عند الأصحاب»^(٤).

وقال السيد الخوئي رحمته الله: «... فيثبت الحكم في غيره بقاعدة الاشتراك الثابتة بالإجماع»^(٥). انتهى

٤ - سيرة المسلمين وارتكازهم: قامت سيرة المسلمين على اتحاد المكلفين

(١) الكافي ٥: ١٨، باب من يجب عليه الجهاد ومن لا يجب، الحديث الأول.

(٢) جواهر الكلام ١٣: ٣٣٧.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ٥: ٣٧١.

(٤) المصدر السابق ٥: ٤٠٣.

(٥) كتاب الصلاة ٣: ٤٢٢.

واشتراكهم في الأحكام إلا ما قام الدليل على اختصاصه بأحدهم أو بطائفة معينة منهم، ولذلك كان دأبهم: أنه لو سأل أحدهم النبي ﷺ أو الإمام عليه السلام أو العالم مسألة وأخذ جوابها، فإنه كان ينقلها إلى سائر المكلفين ليعملوا به، فلذلك صار الاشتراك في التكليف من مرتكزات المسلمين، بل هو من مرتكزات سائر المتدينين من جميع الأديان^(١).

والنتيجة: أن المعصوم - سواء كان نبياً أم إماماً - إذا صدر منه فعل ولم يعلم اختصاصه به، فالظاهر فيه أن حكمه - في هذا الفعل - حكم سائر الناس فيكون فعله حجة علينا، وحجة لنا.

لا يقال: بأن الحكم المذكور - أي حمل فعل المعصوم على العموم للجميع في مثل المورد المذكور - إنما هو من جهة قاعدة الحمل على الأغلب، بمعنى: أن الغالب اتحاد حكم المعصوم مع سائر الناس، فمتى ما شك في فعل ما كونه خاصاً أو عاماً فيحمل على العموم حملاً على الأعم الأغلب.

فإننا نقول: إن هذه القاعدة - قاعدة: الحمل على الأعم الأغلب - لم تثبت حجيتها عندنا في كل المجالات، فهي أدون من الاستقراء الناقص، على حد قول السيد الخوئي رحمه الله^(٢)، وحيث إن الاستقراء الناقص ليس بحجة، فالقاعدة المذكورة أولى بأن لا تكون حجة.

توضيح ذلك: أن الاستقراء الناقص عبارة عن تتبع أفراد الطبيعة بقدر الطاقة والتمكن، بحيث يحصل الظن من ذلك أن بقية الأفراد على هذا النسق، ثم يتشكل من ذلك القياس فيوصل بالنتيجة، ويقال: إن ما صادفنا من أفراد هذه الطبيعة، كالحیوان مثلاً يتحرك فكذلك الأسفل عند المضغ، وكل حيوان كذلك، فالحيوانات المشكوكة أيضاً كذلك ظناً، وهذا القياس بما أنه يفيد الظن فقط لا يكون حجة، فإن الظن لا يغني

(١) انظر: القواعد الفقهية - للجنوري - ٢: ٥٥.

(٢) مصباح الفقاهة ٤: ٢٠.

من الحق شيئاً.

والقاعدة المذكورة أدون من ذلك، فإن جميع ما صودف به من أفراد الطبيعة ليس على نسق واحد، لأن الفرض أنها _ أي الطبيعة _ على قسمين، غاية الأمر أن قسماً منها أقل من القسم الآخر، فلا يمكن تشكيل القياس بأن كل أفراد الطبيعة كذلك حتى وهماً، فضلاً عن الظن به، للعلم بأن قسماً منها على غير النسق الذي عليه القسم الآخر كما لا يخفى.

وبالجملة القاعدة المذكورة لم تثبت، لعدم الدليل على صدقها، ومن ثم فلو علمنا أن الأعم الأغلب في أفعال المعصوم هو اتحاد حكمها مع سائر الناس لم يمكننا الحكم على ما شككنا فيه من أفعاله بأنه خاص أو عام بأنه على العموم حملاً على الأعم الأغلب. وهذا نظير ما لو علمت بأن الأعم الأغلب في أشياء فلان هي النجاسة، فإنه لا يمكنك أن تحكم بالنجاسة على بقية أشياء المشكوكة.

فإذا عرفت ذلك، نقول: إننا حملنا فعل المعصوم المشكوك بين الخاص والعام على العموم من باب التمسك بالعام في الدوران في التخصيص بين الأقل والأكثر.

تقريب ذلك: أنه يوجد عندنا في المقام عام وخاص، والعام هو: أن المعصوم بشر مثلنا ومكلف من الله تعالى بما كلف به الناس، فحكم أفعاله حكم سائر المسلمين بمقتضى قاعدة الاشتراك المتقدمة.

والخاص: أنه قد ثبت أن بعض الأفعال هي مما يختص به المعصوم ولا يشاركه فيها غيره.

فهنا إذا شككنا في فعل ما للمعصوم بأنه من مختصات، فلا يجب علينا فعله، أو أن حكمه فيه كحكم سائر الناس، فيكون فعله حجة علينا وحجة لنا، فالوجه فيه هو الحمل على العموم تمسكاً بأصالة العموم في المقام.

والوجه في ذلك^(١): أَنَّ الخاصَّ المنفصل عندما يُقدَّم على العام إنما يُقدَّم عليه من باب تقديم أقوى الظهورين أو الحجَّتَيْن، فإذا كان الخاصُّ مجملاً في الفرد المشكوك^(٢)، فهذا يعني أَنَّهُ لا ظهور له بالنسبة إلى هذا الفرد، فضلاً عن أَن يكون أقوى من ظهور العام، وحيثنَّه يمكن التمسك بأصالة العموم لإدخال هذا الفرد المشكوك في حكم العام.

قوله رحمته: «ولا نقول ذلك من جهة قاعدة الحمل على الأعم الأغلب...». أقول: هذا تنظير للقاعدة التي أنتجت الحكم السابق، وقد تقدَّم بيانه.



(١) أي الوجه في عدم تقديم الخاصِّ في المقام والتمسك بالعام.

(٢) حيث لا نعلم أَنَّهُ شامل للفرد المشكوك أو لا.

٢ _ دلالة تقرير المعصوم:

قوله عليه السلام: المقصود من تقرير المعصوم أن يفعل شخص بمشهد

المعصوم وحضوره فعلاً... إلخ.

أقول: إذا شاهد المعصوم موقفاً عملياً معيناً، خاصاً كان أو عاماً، ولم يصرح بإذائه برأي الشريعة، لا سلباً ولا إيجاباً، وأيضاً لم يكن ليمنعه من التصريح مانع ما، من تقيه ونحوها كاليأس من تأثير الإرشاد، وكذلك لم يكن الوقت ضيقاً بحيث لم يسعه بيان ما يريد بيانه.. ففي مثل الحالة المذكورة وقع الكلام بين الأصوليين بأنه هل يمكن أن نستكشف من السكوت المذكور إمضاء المعصوم لذلك الفعل أو لا؟ وقد تسأل عن الثمرة في ذلك، أي في استكشاف إمضاء المعصوم لفعل ما؟

الجواب: إن الثمرة كبيرة جداً، فإننا لو استفدنا الإمضاء، فهذا يعني ظهور الفعل في الجواز فيما إذا كان محتمل الحرمة، وظهوره في المشروعية والصحة فيما إذا كان عبادة أو معاملة.

فإن الفعل إذا كان محرماً أو كان فيه خلل ما _ من الناحية الشرعية _ لكان على المعصوم النهي والردع عنه، هذا فيما إذا كان الفاعل يعلم بأن ما يفعله حراماً، أو كان له بيان الحكم للفاعل وتوجيهه، هذا فيما إذا كان الفاعل جاهلاً بالحكم. والمعنى المذكور واضح، ولكن الكلام هو في كيفية التخيير الفني لهذا الإمضاء؟

أقول: يوجد عندنا أساسان لهذا التخيير: عقلي واستظهاري.

أما الأساس العقلي (وهو الذي اقتصر على ذكره الشيخ المصنف) فحاصله:

أن السلوك الذي يواجهه المعصوم لو كان على خلاف الشرع لوجب عليه

عقلاً النهي عنه لأحد وجهين:

الأول: من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فإن السلوك المخالف للشرع

منكر يجب النهي عنه، وإذا لم ينع عنه المعصوم فهو ليس بمنكر، لأن المعصوم لا يترك الواجب.

الثاني: من باب وجوب تعليم الجاهل؛ فإن الجاهل بالحكم الشرعي يجب تعليمه، والمعصوم - بحكم عصمته - لا يترك الواجب، فإذا لم ينع عنه مع كونه معصوماً فإن ذلك يكشف عقلاً عن كونه ممضي عنده.

وأما الأساس الاستظهارى (وهو الذي أشار إليه السيد الشهيد رحمته الله في الحلقة الثانية)^(١)، فحاصله:

أن المعصوم باعتباره مسؤولاً عن تبليغ الشريعة وتقويم الزيف الحاصل فيها، فإذا سكت عن سلوك معين يواجهه فهذا يستكشف منه أنه راض عن هذا السلوك، وهو ممضي عنده. وهذا الاستكشاف أو الظهور ظهور حالي يعتمد على ظهور حال المعصوم، ولا يمتني على وجه عقلي - كالأساس السابق - من قبيل كونه مكلفاً يجب عليه النهي عن المنكر أو تعليم الجاهل ونحو ذلك^(٢).

قال الشهيد الصدر رحمته الله: «ودلالته [أي: السكوت] على الإمضاء تارة تُدعى على أساس عقلي، وأخرى على أساس الظهور الحالي... وأما الأساس الاستظهارى فيقوم على دعوى أن ظاهر حال المعصوم - بوصفه المسؤول العام عن تبليغ الشريعة وتقويم الزيف - عند سكوته عن سلوك يواجهه ارتضاء ذلك السلوك، وهذا ظهور حالي، وتكون الدلالة حينئذٍ استظهارية ولا تخضع لجملة من الشروط التي يتوقف عليها الأساس العقلي»^(٣). انتهى

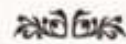
(١) دروس في علم الأصول ١: ٢٣٣.

(٢) كأن يقال: إن المعصوم لكونه شاعراً بيقين منه تقويت الغرض فيما لو واجه سلوكاً غير مرضي ولم يمنعه من بيان رأي الشريعة فيه مانع.

(٣) المصدر السابق.

قوله ﷺ: «ويلحق بتقرير الفعل تقرير بيان الحكم...».

أقول: لا يوجد فرق بين تقرير الفعل وتقرير البيان؛ إذ في كلا الحالتين يستكشف من السكوت إمضاء المعصوم للفعل أو للمبني، وإن كان ثمة فرق فهو في النتيجة، فإنه في تقرير الأفعال يستفاد من الإمضاء جواز الفعل، وفي تقرير البيان يستفاد القبول بالمبني، أي القبول بالحكم الشرعي.



٤ - الخبر المتواتر:

قوله رحمته: إن الخبر على قسمين رئيسيين: خبر متواتر، وخبر واحد... إلخ.

أقول: يوجد في هذا المطلب جملة من المباحث نستعرضها في نقاط:

النقطة الأولى: تقسيم الأصوليين للخبر

يقسم الأصوليون الخبر - باعتبار كثرة طرقه وعدمها - إلى قسمين رئيسيين:
خبر متواتر، وخبر واحد.

أما المتواتر^(١) فقد عرفه الأكثرون بأنه: خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه^(٢).

فكلمة (خبر) هي كالجنس للمتواتر والآحاد، وكلمة (جماعة) للاحتراز عن خبر الواحد، و(مفيد للعلم) احترازاً عن خبر جماعة لا يفيد العلم، فإنه لا يكون متواتراً، وكلمة (بنفسه) للاحتراز عن خبر جماعة خبرهم دليله العقل أو دلّ قول الصادق على صدقهم.

وعن الشهيد الثاني رحمته في الرعاية: المتواتر، هو ما بلغت رواته في الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطؤهم على الكذب^(٣).

وهذا التعريف هو الذي اختاره الشيخ المصنف رحمته في متن الكتاب، وهو

(١) كلمة (متواتر) تُقرأ بصيغتين: بصيغة اسم الفاعل - أي بكسر التاء الثانية - وبصيغة اسم المفعول - أي بفتح التاء الثانية - ومصدره (تواتر) - بضم التاء الثانية - من (تواتر يتواتر)، وأصله (واتر). يقال: واتر الشيء: تابعه، مع فترة تتخلل التابع، ومن دون فترة. انظر: المعجم الوسيط: مادة (وتر).

(٢) انظر: معالم الدين: ١٨٤، قوانين الأصول ١: ٤٢٠، الفصول الغروية: ٢٦٧.

(٣) الرعاية في علم الدراية: ٦٢.

يستبطن قياساً منطقياً مكوناً من صغرى وكبرى. أما الصغرى فهي تكثر عدد المخبرين للخبر، وأما الكبرى فهي أن هذه الكثرة من المخبرين يمتنع تواطؤهم عن الكذب واتفاق اشتباههم.

وهذه الكبرى قضية عقلية أولية، ومن هنا اعتبروا المتواترات من القضايا الضرورية الست، والتي تؤدّي إلى قطعية النتيجة المستفادة عن القياس المشتمل على إحدى هذه القضايا الست، وإذا كان هناك خلل فهو في الصغرى؛ إذ وقع الخلاف فيما هي حدود الكثرة التي تقع صغرى لكبرى امتناع التواطئ على الكذب.

قطعية الخبر المتواتر إذن ناشئ عن يقينية الكبرى التي يتألف منها القياس المنطقي وعن تكثر عدد المخبرين^(١).

وعلى أي حال، الملاحظ على كلا التعريفين – المتقدمين – أنهما يلتقيان في الدلالة، أي أن كلا التعريفين ينصّان على كثرة الرواة كثرة تفيد العلم بصدق الحديث والفارق بين التعريفين هو:

أن التعريف الثاني قيد حصول العلم بصدق الخبر من الكثرة بإحالة العادة اتفاقهم على الكذب، بينما أوجز التعريف الأول هذا، فلم يذكر إحالة العادة اتفاق الرواة على الكذب، وإنما قيده بإفادته العلم بنفسه، ويعني بهذا: من غير اعتماد على القرائن الخارجية، كما هو الشأن في قسيمه: الخبر الواحد المقرون.

فإن الحديث قد يفيد العلم بصدوره عن المعصوم، وقد يفيد الظن بذلك، والذي يفيد العلم بالصدور بنفسه هو المتواتر، وما يفيد بمساعدة القرينة، هو خبر الواحد المقرون^(٢).

(١) انظر هذه الفائدة لاستبطان التعريف المذكور للقياس المنطقي في: دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ٢: ١٣٥.

(٢) انظر: أصول الحديث – للفضلي – ٧٢.

النقطة الثانية: الشروط الموجبة لإفادة التواتر العلم:

ذكر علماء الأصول والحديث أنه لكي يفيد تواتر خبر ما العلم ينبغي توفر جملة من الشرائط.. وهذه الشرائط هي على نحوين: جملة منها تتعلق بالمخبرين، وأخرى تتعلق بالسامع.

١. الشرائط التي تتعلق بالمخبرين: وهي أربعة:

أ - أن يبلغ الرواة مبلغاً تحيل العادة تواطؤهم على الكذب في كل طبقة من طبقات الرواة حينما تتعدد، فيكون أوله وآخره ووسطه سواء، ولا ينحصر ذلك بعدد معين.

ب - أن يكونوا عالمين بما أخبروا به لا ظانين.

ج - أن يستندوا في علمهم بذلك إلى الحس، فلو اتفقوا على الإخبار بمعقول كحدوث العالم ووحدة الصانع لم يفد العلم ولم يكن من الخبر المتواتر بشيء.

د - استواء الطرفين والواسطة في ذلك؛ بأن يكون كل واحدة من الطبقات عالمة بما أخبرت به لا ظانة، لكن الطبقة الأولى عالمة بذلك بالمشاهدة، والثانية والثالثة بالتواتر، والمراد بالطرفين الطبقة الأولى المشاهدة لمدلول الخبر، والطبقة الأخيرة الناقلون عن الواسطة إلى المخبر أخيراً، والواسطة الطبقة التي بينهما.

٢. الشرائط التي تتعلق بالسامع: وهما شرطان:

أ - أن لا يكون السامع عالماً بمدلول الخبر اضطراراً، كمن أخبر آخر بما شاهده الأخير.

وعملوا هذا الشرط بأنه لو أفاده ذلك الخبر علماً لكان إما عين العلم الحاصل له بالشهادة أو غيره والأول تحصيل للحاصل، والثاني من اجتماع المثليين الذي هو محال ولا يجوز كونه مفيداً تقوية الحكم الحاصل أولاً، لأننا فرضناه ضرورياً والضروري يستحيل أن يتفوى بغيره.

ب _ أن لا يسبق الخبر المتواتر حصول شبهة أو تقليد للسامع يوجب اعتقاده نفي موجب الخبر ومدلوله. وأوّل من اعتبر هذا الشرط السيد المرتضى رحمته الله، وتبعه على ذلك المحققون، وهو شرط متين وبه يندفع احتجاج المشركين، أو اليهود والنصارى وغيرهم على انتفاء معجزات الرسول صلّى الله عليه وآله كانشقاق القمر، وحنين الجذع، وتسبيح الحصى، واحتجاج مخالفينا في المذهب على انتفاء النصّ على أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة.

تقريب ذلك: أنّ المنكرين لمعجزات النبيّ وللنصّ بالإمامة احتجّوا بأنّها لو كانت متواترة لشاركناكم في العلم بمدلولاتها كما في الأخبار المتواترة بوجود البلدان النائية والقرون الماضية، والتالي باطل فكذا المقدّم، والملازمة ظاهرة. وجوابه: أنّ شرط إفادة التواتر العلم هو عدم السبق بالشبهة أو التقليد المانعين له، وهذا حاصل في الأخبار عن البلاد النائية والقرون الخالية للكل، فكان العلم شاملاً للجميع، بخلاف معجزات النبيّ صلّى الله عليه وآله والنصّ على أمير المؤمنين عليه السلام بالخلافة، فإنّ الشرط المذكور موجود عند المسلمين والإمامية، مفقود عند خصومهم، لأنّ أسلافهم نصبوا لهم شبهات تفرّرت في أذهانهم تقتضي اعتقاد خلاف ما في الأخبار المذكورة، فلهذا حصل الافتراق بحصول العلم للأوّلين دون الآخرين، أمّا لخواصهم فللشبهة، وأمّا لعوامهم فللتقليد^(١).

النقطة الثالثة: أقسام التواتر:

يُقسّم الأصوليون التواتر إلى ثلاثة أقسام:

الأوّل: التواتر اللفظي:

وهو عبارة عن اتفاق أخبار كثيرة على لفظ واحد، بحيث يقطع بصدور ذلك اللفظ، وذلك كما في مثل قوله صلّى الله عليه وآله في يوم غدیر خم «من كنت مولاه فهذا عليّ

(١) انظر بيان هذه الشرائط في: معالم الدين: ١٨٦، ودراسات في علم الدراية: ٢٠ - ٢١.

مولاه»، الذي نصَّ على تواتره جملة كبيرة من علماء العامة، فضلاً عن علماء الإمامية^(١).

ومثله أيضاً قوله ﷺ: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي»^(٢).

الثاني: التواتر المعنوي:

وهو عبارة عن اتفاق أخبار كثيرة على نقل مضمون واحد مع الاختلاف في الألفاظ، سواء كانت دلالة الألفاظ على المضمون بالمطابقة أو بالتضمن أو بالالتزام، كالأخبار الحاكية لحالات أمير المؤمنين عليه السلام في الحروب، وقضاياه مع الأبطال، فإنها مختلفة المضامين، وكل واحد منها يحكي موقفاً بطولياً مغايراً لما يحكيه الخبر الآخر إلا أنها تشترك جميعاً في مدلول مطابق أو تضمني أو التزامي واحد وهو شجاعة علي بن أبي طالب صلوات الله وسلامه عليه.

الثالث: التواتر الإجمالي:

وهو ورود عدة من الروايات التي يعلم بصدور بعضها مع عدم اشتغالها على

(١) ممن صرح بتواتر هذا المقطع من حديث الغدير: السيوطي في: قطف الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة: ٢٢٧، والذهبي في: سير أعلام النبلاء ٨: ٣٣٥، والكتاني في: نظم المتناثر من الحديث المتواتر: ٢٠٦، والزبيدي في: لفظ اللالي المتناثرة في الأحاديث المتواترة: ٢٠٥، والعجلوني في: كشف الخفاء ٢: ٢٧٤، والألباني في: سلسلة الأحاديث الصحيحة ٤: ٣٤٣.

(٢) هذا الحديث رواه أكثر من عشرين صحابياً، كما نصَّ على ذلك المناوي في: فيض القدير ٣: ٢٠، والسمهودي في: جواهر العقدين: ٢٣٤، وابن حجر في: الصواعق المحرقة ٢: ٤٤. وقد عدَّ علماء أهل السنة أن الحديث إذا رواه عشرة من الصحابة غُدَّ متواتراً، كما جاء عن السيوطي في: شرح المذهب للمعنوي ١٩: ٢٣٢، فضلاً عما إذا كان الرواة أربعة من الصحابة، كما جاء عن ابن حزم في: المحلى ٩: ٧.

مضمون واحد.

ومثاله: الإخبارات الكثيرة المتصدية لبيان موضوع الحجية لخبر الواحد، فإن مفاد بعضها حجية خبر العدل الإمامي، ومفاد البعض الآخر أن موضوع الحجية هو خبر الثقة، كما أن مفاد بعض الأخبار هو حجية الخبر الموثوق، وبملاحظة مجموع هذه الأخبار يحصل القطع بصدور بعضها إجمالاً دون القدرة على الجزم بما هو الصادر منها من غير الصادر، إلا أن لهذه الأخبار قدراً متيقناً يمكن الجزم بثبوتها، وهذا القدر المتيقن هو حجية خبر العدل الموثوق^(١).

قوله عليه السلام: «لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمات».

أقول: ذكر المناطق من القواعد العامة للقياس أن النتيجة تتبع أحسن المقدماتين، ويراد بذلك أنه إذا كانت إحدى المقدماتين سالبة كانت النتيجة سالبة، لأن السلب أحسن من الإيجاب، وإذا كانت جزئية كانت النتيجة جزئية، لأن الجزئية أحسن من الكلية، وهذا الشرط - في صحة الاستنتاج - واضح؛ لأن النتيجة متفرعة عن المقدماتين معاً، فلا يمكن أن تزيد عليهما فتكون أقوى منهما^(٢).

وفي مقامنا بعد أن علمنا أن الخبر المتواتر يراد به إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم عن الكذب وصدورهم جميعاً عن خطأ واشتباه أو خداع حواس، فإذا حصل مثل الإخبار المذكور فإنه يفيد سكوناً للنفس يزول معه الشك ويحصل الجزم القاطع بمضمون الإخبار المذكور، ولكن هذا المعنى إنما يحصل فيما إذا كان المستوى المتقدم يجري في جميع طبقات الرواة، حتى الطبقة التي تنقل عن المصدر مباشرة.

(١) انظر: مصباح الأصول ٢: ١٩٢، ١٩٣، ودروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ٢: ١٤٠ - ١٤٣.

(٢) راجع: المنطق - للعلامة المظفر - ٢٤٥.

فلو تأخر التعدّد في طبقة ما، أو فقد أحد تلكم الشروط، خرج الخبر المذكور عن كونه متواتراً إلى أخبار آحاد، فإنّ النتيجة - كما تقدّم بيانه - تتبع دائماً أخسّ المقدمات.

٤. خبر الواحد:

قوله رحمه الله: إن خبر الواحد - وهو ما لا يبلغ حد التواتر من الأخبار - قد يفيد علماً وإن كان المخبر شخصاً واحداً... إلخ.

أقول: خبر الواحد هو الخبر الذي لم يبلغ حد التواتر، وهو بهذا التعريف يلتقي مع معظم تعريفات الأصوليين التي ذكرت لخبر الواحد، فلا حاجة - بعد هذا - للوقوف عندها أو إطالة البحث فيها، وقد تعرض المصنف رحمه الله في مستهل حديثه عن مبحث خبر الواحد إلى جملة أمور نستعرضها في نقاط:

النقطة الأولى: أقسام خبر الواحد:

ينقسم الخبر الواحد إلى قسمين:

الأول: الخبر المحفوف بالقرائن القطعية:

الخبر ما لم يكن متواتراً، سواء كان مشهوراً أو غير مشهور، فهو لا يفيد بنفسه العلم بصدوره، ولكن قد تصحبه قرائن تؤذي إلى العلم بصدقه، فالعلم بصدقه لم يستند إلى الخبر ومسنده، وإنما استند - إضافة إلى ذلك - إلى القرائن.

وقد مثل له الشيخ صاحب المعالم رحمه الله بقوله: «أنه لو أخبر ملك بموت ولد مشرف على الموت وانضم إليه القرائن من صراخ، وجنازة، وخروج المخدرات على حالة منكرة غير معتادة من دون موت مثله، وكذلك الملك وأكابر مملكته، فإننا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد، نجد ذلك من أنفسنا وجداناً ضرورياً لا يتطرق إليه الشك»^(١). انتهى

ولا شك في أن مثل الخبر المذكور يكون حجة كالخبر المتواتر، ولا يحتاج في ثبوت حجته إلى دليل؛ لأن العلم غاية في الحجية، وإليه تنتهي حجة الحجج،

كما تقدّم بيانه مكرراً.

القسم الثاني: الخبر غير المحفوف بالقرائن القطعية.

ويراد به الخبر الواحد الذي لا يقتضي اليقين بصحته، أي لم تحفّه أي قرائن تستوجب العلم بصدوره.

وهذا القسم _ من خبر الواحد _ هو موضع الخلاف بين الأصوليين من حيث كشفه عن الحكم الشرعي، ولا يفرّق في ذلك بين كونه مشهوراً، أو كونه محتفياً بقرائن تفيد الاطمئنان إلى صحّة صدوره ولكنها لا تفيد العلم، فإنّه في كلا الحالتين يبقى دليلاً ظنيّاً يحتاج إلى دليل قطعي لإثبات حجّيته.

النقطة الثانية: طبيعة الخلاف في حجّية خبر الواحد:

الذي يظهر من كلمات أصوليي الإمامية أنّ الخلاف في حجّية خبر الواحد _ غير المحفوف بالقرائن القطعية _ إنّما هو في الوقوع لا في الإمكان.. أي أنّ الخلاف وقع في وجود الدليل القطعي على حجّية خبر الواحد، بعد التسليم بإمكان أن يتعبّدنا الشارع بالخبر الواحد غير المحفوف بالقرائن القطعية، ولم يخالف في ذلك _ من الإمامية _ سوى أبي جعفر محمد بن عبد الرحمن الرازي المعروف بـ ابن قبة، الذي ذهب إلى عدم جواز التعبد بخبر الواحد عقلاً، أي أنّ العقل يمنع من التعبد به.

قال الشيخ صاحب المعالم رحمته الله: «وما عرى من خبر الواحد عن القرائن المفيدة للعلم بجوز التعبد به عقلاً. ولا نعرف في ذلك من الأصحاب مخالفاً، سوى ما حكاه المحقّق رحمته الله عن ابن قبة، ويعزى إلى جماعة من أهل الخلاف.. وكيف كان فهو بالإعراض عنه حقيق وهل هو واقع أو لا؟ خلاف بين الأصحاب»^(١). انتهى

وإلى هذا المعنى _ أي إلى حصول الخلاف في الوقوع _ كانت تشير جملة من الكلمات التي نقلها المصنف رحمته الله في متن الكتاب عن الشيخ الطوسي رحمته الله، وعن السيد المرتضى رحمته الله، فلا حاجة للتكرار.

النقطة الثالثة: الأقوال في حجّية خبر الواحد:

بعد أن تبين لنا _ في النقطة الثانية _ أن النزاع بين أصولي الإمامية كان حول وجود الدليل القطعي على حجّية خبر الواحد غير المحفوف بالقرائن القطعية، نجد أن الأقوال _ من هذه الناحية _ قد تباينت إلى حدّ كبير، وإليك بيانها:

١ _ إنكار حجّية خبر الواحد مطلقاً

ممن قال بإمكان أن يتعبّدنا الشارع بخبر الواحد أنكر حجّيته مطلقاً، أي سواء كان مدوّناً في الكتب الأربعة المعروفة عند الطائفة^(١)، أم في غيرها. وهذا القول ذهب إليه كلّ من: الشيخ المفيد، والسيد المرتضى، والقاضي ابن البراج، وأبو المكارم ابن زهرة، وابن إدريس^(٢).

فقد ذهب هؤلاء القوم إلى القول بعدم حجّية خبر الواحد، وعدم جواز التعبد به شرعاً، وادّعوا على ذلك الإجماع.

إلّا أن القول المذكور منقطع الآخر، فإنّه لم يعرف له موافق لهم بعد عصر ابن إدريس إلى يومنا هذا.

ومن كلماتهم نقل: قول الشيخ المفيد في: أصول الفقه: «فمتى خلا خبر واحد من دلالة يقطع بها على صحّة خبره فإنّه _ كما قدّمناه _ ليس بحجّة

(١) وهي: الفقيه، والكافي، والتهذيب، والاستبصار.

(٢) انظر على الترتيب: أصول الفقه _ للشيخ المفيد: ٤١، الذريعة ٢: ٥٢٨ - ٥٣١، المذهب ٢:

٥٩٨، غنية النزوع: ٤٧٥، والسرائر ١: ٤٨.

ولا موجب علماً ولا عملاً على كل وجه^(١). انتهى

وأيضاً ما جاء عن السيد المرتضى: «لا بدّ في الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم.. وكذلك إذا أبطلنا العمل في الشريعة بأخبار الآحاد؛ لأنها لا توجب علماً ولا عملاً، وأوجبنا أن يكون العمل تابعاً للعلم، لأنّ خبر الواحد إذا كان عدلاً فغاية ما يقتضيه الظنّ بصدقه، ومن ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذباً»^(٢). انتهى

٢ - الأخبار الحجة هي خصوص الأخبار المدوّنة في الكتب المعروفة، فهي مقطوعة الصدور.

وفي قبال القول الأوّل، نجد جماعة من متأخري الأخباريين قد ذهبوا إلى أنّ الأخبار المدوّنة في الكتب المعروفة - لاسيّما الكتب الأربعة - كلّها مقطوعة الصدور^(٣).

ولكن الملاحظ على هذا القول أنّه دعوى بلا دليل؛ فإنّ هذا المعنى - أي القطع بالصدور - لم يدّعه أصحاب هذه الكتب أنفسهم، فكيف ساع لغيرهم دعوى ذلك؟!

نعم، أقصى ما يمكن أن يُنسب إليهم أنّهم ادّعوا صحّة الأخبار المودعة فيها، وهذا غير كونها متواترة أو قطعية، والمراد من الصحّة اقترانها بقرائن تفيد الاطمئنان بصدورها من الأئمة عليهم السلام.

ولكن هل يكفي الحكم بالصحّة من قبل مؤلّفي هذه الكتب أن نأخذ بها من غير تفحص أو مراجعة.. إنّ هذه الدعوى لا يمكن قبولها، بل تحتاج إلى

(١) أصول الفقه: ٤١.

(٢) رسائل المرتضى ١: ٢٠٢.

(٣) انظر ما أفاده: الأمين الاسترآبادي في: الفوائد المدنية: ٥٢ - ٥٣، والمحدث البحراني في:

الحدائق الناضرة ٩: ٣٥٦ - ٣٥٨.

كثير من التدبر والتحقيق^(١).

٣ - خبر الواحد هو حجة في الجملة.

وهذا القول ذهب إليه مشهور الأصوليين حيث قالوا: إن خبر الواحد هو حجة في الجملة، أي بنحو الإيجاب الجزئي في مقابل السلب الكلي، تبعاً للدليل الخاص الذي يثبت ذلك^(٢).

هذه هي خلاصة الأقوال عند القائلين بإمكان التعبد بخبر الواحد.

النقطة الرابعة: ما هو المعتبر من الأخبار؟

ثم أن القائلين بحجية خبر الواحد في الجملة (أي أصحاب القول الثالث) اختلفوا في المعتبر من الأخبار، ما هو؟

فمنهم من ذهب إلى أن المعتبر من الأخبار هو كل ما في الكتب المعتبرة، كما يحكى ذلك عن بعض الأخباريين أيضاً^(٣). وتبعهم بعض الأصوليين بعد استثناء ما كان مخالفاً للمشهور^(٤).

ومنهم من ذهب إلى أن المعتبر هو بعض ما في الكتب المعتبرة. ولكن هؤلاء اختلفوا في مناط الاعتبار، ما هو؟ فذهب بعضهم إلى أن المناط في الاعتبار هو

(١) ولمناقشة هذه الدعوى، انظر: كليات في علم الرجال - للشيخ السبحاني - ٣٥١ -

٤٠٠، ودروس تمهيدية في القواعد الرجالية - للشيخ الأبرواني - ٢٢١ - ٢٣٥.

(٢) راجع: كفاية الأصول: ٢٩٣، ودروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ٢: ١٣٥.

(٣) منهم: المحدث الحرّ العاملي في الوسائل ١٨: ٥٢ و ٥٧، والشيخ حسين الكركي في: هداية الأبرار: ١٧. وتنبغي الملاحظة هنا بأن الأخباريين هم على فرقتين - بالنسبة للكتب المعروفة - فرقة قالت بأنها كلّها قطعية الصدور كما تقدّم بيانه في القول الثاني المتقدّم، وفرقة قالت بأنها معتبرة كلّها.

(٤) وهو المحقق النراقي في: مناهج الأحكام: ١٦١ و ١٦٧.

عمل الأصحاب، كما يظهر ذلك من كلام المحقق في: المعارج^(١).

ومنهم من قال: إن المناط في الاعتبار هو عدالة الراوي^(٢).

ومنهم من قال: وثاقته^(٣).

ومنهم من قال: إن المناط مجرد الظن بالصدور من اعتبار صفة في الراوي^(٤).

إلى غير ذلك من التفصيلات.

حجية خبر الواحد تتوقف على ثلاث جهات:

أقول: قد تقدّم التعرّض سابقاً - في الجزء الثاني^(٥) - إلى أن إثبات الحكم الشرعي بالخبر الواحد يتوقف على جهات ثلاث:

الأولى: إحراز الصدور (أي صدور الخبر عن المعصوم عليه السلام).

الثانية: إحراز الإرادة والظهور.

الثالثة: إحراز الجهة (أي كون الكلام صادراً لبيان الحكم الواقعي لا لتقية ونحوها).

والذي يتكفل لإثبات الجهة الثالثة هو الأصول العقلانية الجارية لتنقيح صدور

الكلام لبيان المراد النفس الأمري، لا صدوره من أجل التقية ونحوها.

والذي يتكفل لإثبات الجهة الثانية هو الأوضاع اللغوية والعرفية والقرائن

الخاصة والعامة المكتنفة للكلام وأصالة التطابق بين الإرادة الجدية والإرادة

الاستعمالية.

(١) معارج الأصول: ١٤٩.

(٢) هذا ما اختاره العلامة الحلي، وصاحب المعالم، راجع: مبادئ الوصول: ٢٠٦، ومعالم الدين:

٢٢١.

(٣) وينسب هذا القول إلى الشيخ الطوسي، راجع معالم الدين: ٢٢١.

(٤) كما يظهر من المحقق القمي في: قوانين الأصول: ١٤٩.

(٥) الظفر الجزء الثاني.

والذي يتكفل لإثبات الجهة الأولى، هو هذا البحث الذي بين أيدينا. فالبحث في حجّة الخبر إنّما هو بحث عن إثبات صدور المضمون عن المعصوم عليه السلام بالخبر الواحد ثبوتاً تعبدياً.

وبهذا اللحاظ فإنّ الكلام لإثبات هذه الجهة يقع في ناحيتين:
الأولى: في الأدلة التي ذكرت لإثبات حجّة خبر الواحد من الكتاب، والسنة، والإجماع، وبناء العقلاء.

الثانية: في مدى دلالة هذه الأدلة على إثبات ذلك.
فلنتحدث أولاً في الناحية الأولى، وفي أدلة حجّة خبر الواحد من الكتاب العزيز بالذات، وهي تشمل الآيات التالية:

- ١ - آية النبأ.
- ٢ - آية النفر.
- ٣ - آية حرمة الكتمان.



أدلة حجية خبر الواحد من الكتاب العزيز

تمهيد

قوله ﷺ: لا يخفى أن من يستدل على حجية خبر الواحد بالآيات

الكريمة لا يدعي أنها نص قطعي... إلخ.

أقول: تعرض المصنف رحمه الله في مستهل هذا التمهيد إلى إشكال مفاده: أنه لا يصح الاستدلال بالظن على حجية الظن، فإن هذا يلزم منه الدور كما لا يخفى. والآيات القرآنية المستدل بها في المقام - كما هو معلوم - ظنية الدلالة؛ إذ لم يدعي أحد بأنها نص قطعي الدلالة على المطلوب، ومعه يشكل الاستدلال بها على حجية خبر الواحد، لأنه - بالتالي - سيكون من باب الاستدلال بالظن على حجية الظن، وهو لا يصح كما تقدم؟!

والجواب على هذا الإشكال واضح، فإننا نسلم أنه لا يصح الاستدلال بالظن على حجية الظن، ولكننا نقول هنا في خصوص المورد الذي بين أيدينا: إن هذه الآيات وإن كانت ظنية الدلالة إلا أنه قد قام الدليل القطعي على حجية ظواهرها، بل على حجية كل ظاهر كما سيأتي بيانه في محله إن شاء الله تعالى، وبالتالي فإن الاستدلال بها يكون استدلال بما هو علمي على حجية الظن، وليس استدلالاً بالظن على حجية الظن، فإن الأدلة التي ينبغي أن تقوم عليها حجية الظن، إما أن تكون قطعية، أو ظنية قام الدليل القطعي على حجيتها، ويسمى الدليل الأول بن العلم، والثاني بن العلمي، فلا توجد مشكلة من هذه الناحية.

الآية الأولى: آية النبأ

وهي قوله (تعالى) في سورة الحجرات (الآية ٦): ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾.

أقول: الاستدلال بهذه الآية الكريمة على حجية خبر الواحد يكون من جهتين:

الأولى: من جهة مفهوم الوصف.

الثانية: من جهة مفهوم الشرط.

أما الجهة الأولى (أي الاستدلال من جهة مفهوم الوصف)، فلما كان المصنف من القائلين بأن الوصف لا مفهوم له لم يتطرق رحمته إلى الاستدلال المذكور واكتفى عنه بالاستدلال بمفهوم الشرط، ومع ذلك سنشير - ولو إجمالاً - إلى هذا الاستدلال، من باب الفائدة العلمية، فنقول:

إنه (تعالى) أوجب - في الآية الكريمة - التبين عن خبر الفاسق، ومن الواضح أن التبين ليس واجباً نفسياً، بل هو شرط لجواز العمل به، ويشهد له التعليل في الآية، وهو قوله (تعالى): ﴿أَنْ تُصِيبُوا...﴾، فيكون مفاد الآية هو: وجوب التبين عن خبر الفاسق عند إرادة العمل على طبقه.

فهي قد جعلت خبر الفاسق موضوعاً، والحكم هو وجوب التبين. وبما أن الحكم قد تعلق بالخبر الموصوف بالفاسق فمقتضى مفهوم الوصف هو زوال الحكم عند زوال الوصف، فيزول التبين عن الخبر بزوال الفسق، بمعنى: عدم وجوب التبين عن خبر غير الفاسق في مقام العمل به.

وبهذا يثبت المطلوب^(١).

الاستدلال بالآية الكريمة من جهة مفهوم الشرط

أما الاستدلال من جهة مفهوم الشرط - حسب ما أفاده الشيخ المصنف رحمته - فهو يقتضي بيان جملة مطالب نستعرضها في نقاط:

النقطة الأولى: بيان مفردات الآية

توجد في آية النبأ أربع مفردات، تعرض الشيخ المصنف رحمته إلى اثنين منها فقط،

(١) راجع هذا التقريب في: مصباح الأصول ٢: ١٥٢، وتابع معه بيان عدم تمامية الاستدلال المذكور بمفهوم الوصف على حجة خبر الواحد.

ونحن سنشير إليها جميعاً، بغية الإحاطة بالمطلب الذي بأيدينا بشكل جيد، وهذه المفردات هي:

الفاسق، النبا، التبين، الجهالة

(الفاسق)

كلمة (فاسق) اسم فاعل من الفعل الثلاثي (فسق)، وقد ورد ذكرها في القرآن الكريم بألفاظ - من نفس الهيئة تارة ومن المادة أخرى - في موارد كثيرة، منها: قوله (تعالى): ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ﴾^(١)، ومنها: قوله (تعالى): ﴿قَالَ رَبُّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي فَافْرِقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾^(٢).. ونحو ذلك.

و(الفسق) في اللغة عبارة عن خروج الشيء إلى غيره، ولذلك يقولون: «فسقت الرطبة» إذا خرجت عن قشرها، وسميت الفأرة فويسقة لخروجها من حجرها على الناس^(٣).

وأما في عرف الشرع فهي تعني الخروج عن طاعة الله عز وجل، وهي بهذا المعنى تشمل كل معصية سواء كانت صغيرة أم كبيرة^(٤).

وفي إطار هذا المعنى الواسع نجدها قد استعملت في القرآن الكريم في عدة استعمالات، فهي قد استعملت تارة بمعنى الكفر^(٥)، وأخرى بمعنى النفاق^(٦)، وثالثة

(١) السجدة: ١٨.

(٢) المائدة: ٢٥.

(٣) راجع: لسان العرب ١٠: ٣٠٨، ومعجم مقاييس اللغة ٤: ٥٠٢.

(٤) راجع: الاقتصاد - للشيخ الطوسي - ١٤٤.

(٥) كما في قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ﴾. السجدة: ١٨.

(٦) كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾. التوبة: ٦٧.

بمعنى الضلال^(١)، وهكذا..

وهذا التعدد في الاستعمال القرآني لهذه المفردة، يستفاد منه أن هذه الكلمة لم تستقر - في الاستعمال القرآني - على المعنى المحدد لها فقهيًا، وهو المقابل لكلمة (عادل) الوارد في بعض الروايات عن المعصومين عليهم السلام^(٢)، الأمر الذي يمكننا معه أن نوثر الملاحظتين التاليتين:

الأولى: أن استفادة الفقهاء للمقابلة بين (الفاسق) و(العادل)، الوارد في كلماتهم، إنما جاءت من الروايات التي حددت المراد من (العادل)، فاستعمل (الفاسق) في مقابله نتيجة الاستفادة المذكورة، وليس من جهة الاستعمال القرآني.

الثانية: أن حمل كلمة (فاسق) في الآية الكريمة على المعنى المقابل للعدالة - كما عليه الفقهاء - مما لا يمكن الجزم به في المقام، بل يكون القدر المتيقن منها، بقرينة سبب النزول ومناسبات الحكم والموضوع، هو الحمل على المعنى المقابل للصادق. فإن ابن أبي معيط كان قد كذب في ادعائه امتناع القوم من دفع الزكاة^(٣).

(١) كما في قوله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ مُّهْتَدٍ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾. الحديد: ٢٦.

(٢) كهذه الرواية، وهي صحيحة أبي يعفور: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال عليه السلام: أن تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان، ويعرف باجتنب الكبائر التي أوعده الله تعالى عليها النار (الرواية)». وسائل الشيعة ٢٧: ٣٩١، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، باب ما يعتبر في الشاهد من العدالة، الحديث الأول.

(٣) ذكر أكثر المفسرين: أن سبب نزول هذه الآية الكريمة هو أن الوليد بن عقبة بن أبي معيط - أخو عثمان بن عفان لأمه - كان النبي ﷺ قد بعثه إلى بني المصطلق لجمع صدقاتهم، وكانت بينه وبينهم عداوة أيام الجاهلية، فلما خرجوا لاستقباله تعظيماً لأمر

ومن هنا نقول: إن من أراد أن يثبت أن المعتبر في قبول رواية الراوي هو عدالته - كما هو البحث المعروف في علم الرجال - عليه أن يلتمس دليلاً آخر، غير الآية الكريمة، إذ لا يمكنه الاستناد إليها بنحو الجزم واليقين في المقام بأن المستفاد منها هو خصوص حجّة خبر العادل دون خبر الصادق، أي دون خبر الذي لا يكذب وإن كان يرتكب بقية المحرمات.. فلاحظ وتدبر.

(النبأ)

فُسِّرَت كلمة (النبأ) بالخبر ذي الشأن^(١).

قال الفخر الرازي في تفسيره: «والأنباء هي الأخبار العظام، ويدلّك على صدقه أن في القرآن لم يرد النبأ والأنباء إلّا لما له وقع، قال: ﴿وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ﴾^(٢)؛ لأنّه كان خبراً عظيماً، وقال: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ﴾^(٣)؛ أي محاربة أو مسالمة وما يشبهه من الأمور العرفية، وإنّما يجب التثبت فيما يتعلّق به حكم ويترتب عليه أمر ذي بال»^(٤). انتهى

وفُسِّرَت بمطلق الخبر، أي أن النبأ يرادف الخبر في معناه، وهذا الاستعمال هو الأكثر شيوعاً في كلمات العرف.

رسول الله ﷺ ظنّ بهم أنهم يريدون قتله، فوَلَّى راجعاً إلى النبي ﷺ وقال له - كذباً - : إن القوم قد منعوا صدقاتهم وأرادوا قتله، فلمّا سمع المسلمون ذلك همّوا بغزوهم مرّة أخرى، فنزلت الآية. راجع: مجمع البيان ٩: ٢٢، وتفسير الطبري ٢٦: ١٢، وتفسير الرازي ٢٨: ١١٩.

(١) التبيان - للشيخ الطوسي - ٩: ٣٤٣، ومجمع البيان - للطبرسي - ٩: ٢٢.

(٢) النحل: ٢٢.

(٣) الحجرات: ٦.

(٤) تفسير الرازي ٢٩: ٣١.

قال الزجاج في: معاني القرآن وإعرابه: «... (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ) أَي بَخِيرٍ»^(١).

انتهى

(التبيين)

تستعمل هذه المادة في اللغة العربية في معنيين:

الأول: بمعنى الظهور، يقال: «تَبَيَّنَ الشيء» إذا ظهر وتجلَّ^(٢).

وهي على هذا الاستعمال تكون فعلاً لازماً، كما هو واضح.

الثاني: بمعنى الظهور عليه، أي العلم به واستكشافه.

قال الطبري في: جامع البيان: «(فَتَبَيَّنُوا) بالباء والنون من التبيين، بمعنى

التأني والنظر والكشف عنه حتى يتضح. وقرأ معظم الكوفيين: فتَبَيَّنُوا بمعنى

التثبت الذي هو خلاف العجلة. والقول عندنا في ذلك أنهما قراءتان

معروفتان مستفيضتان في قراءة المسلمين بمعنى واحد وإن اختلفت الألفاظ،

لأنَّ المتثبت متبين، والمتبين متثبت، فبأي القراءتين قرأ القارئ فمصيب

صواب القراءة في ذلك»^(٣). انتهى

فتكون الكلمة على هذا الاستعمال – الثاني – متضمنة لمعنى التريث والتثبت

في الأمر، فتكون فعلاً متعدياً، فإنك تقول: «تَبَيَّنْتَ الشيء»، إذا علمته وتثبت منه، أو

إذا تصدّيت للعلم به وطلبته.

ولا يخفى أنَّ التبيين في الآية محلّ الكلام – آية ٦ من الحجرات – هو

(١) انظر: دروس في أصول فقه الإمامية ١: ٣٠٣.

(٢) انظر: الكشف – للزمخشري – ٣: ٢٨٣.

(٣) جامع البيان – للطبري – ٥: ٣٠٦. أقول: وهذه القراءة التي أشار إليها الطبري في تفسيره

أعلاه كما وردت في الآية ٩٤ من سورة النساء، وردت أيضاً في الآية محلّ الكلام، فراجع

التفسير المذكور ٢٦: ١٦٠.

بالمعنى الثاني، أي تَبَيَّنُوا الأمر وتَبَيَّنُوا منه كما يشير إلى ذلك جملة كبيرة من المفسرين^(١)، لا المعنى الأول الذي يعني ظهور الشيء.

(الجهالة)

وتوجد في هذه المفردة جملة من المطالب نظرهما على شكل أسئلة وأجوبة موجزة:

١ - هل (الجهالة) هي مصدر أم اسم مصدر؟
الجواب: المعروف أنَّ (جهالة) هي مصدر الفعل (جهل)؛ إذ يقال: جهل
يجهل جهلاً وجهالة. فهي مصدر ثانٍ للفعل (جهل).
ولكن يحتمل أيضاً أن تكون اسماً مصدرياً، قد لوحظ فيه الحدث بعد
استقراره وتحققه، فيقال عن الحدث بعد صدوره: هذا جهالة.

٢ - ما المراد من (الجهالة)؟
الجواب: بعد أن عرفنا أنَّ (الجهالة) هي إمَّا مصدر الفعل (جهل)، أو أنَّها
اسم مصدرٍ له، فيكون من المناسب لنا - لغرض التعرف على المراد منها -
أن نلاحظ استعمالاتها في لغة العرب.
قال ابن منظور في: لسان العرب: «والجهالة أن تفعل فعلاً بغير العلم...
وقال شمر^(٢): والمعروف في كلام العرب جهلت الشيء إذا لم تعرفه،
تقول: مثلي لا يجهل مثلك»^(٣). انتهى

(١) راجع: الكشف - للزمخشري ١: ٥٤٤. وجوامع الجامع - للطبرسي ٣: ٤٠٢. وجامع البيان
- للطبري ٢٦: ١٥٩، وتفسير الرازي ٢٩: ٣١، وغيرهم.

(٢) هو شمر بن حمدويه الهروي (ت ٢٥٥هـ)، له المعجم المعروف بـ (كتاب الجيم)، وهو من
اللغويين الثقات.

(٣) لسان العرب ١١: ١٢٩.

وقال الزبيدي في: تاج العروس: «قال الراغب: الجهل.. خلو النفس من العلم، وهذا هو الأصل»^(١). انتهى

وجاء في: معجم ألفاظ القرآن الكريم: «الجهل:
أ _ الخلو من المعرفة.

ب _ الطيش والسفه»^(٢). انتهى

ويمكن أن نذكر هنا شاهداً قرآنياً على هذا المعنى الأول من استعمالات هذه المفردة (وهو الخلو من المعرفة)، وهو قوله تعالى: ﴿يَحْسِبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ﴾^(٣)، فالجهل هنا هو عدم المعرفة، وليس فيه شيئاً من السفه.

وكذلك يمكن أن نذكر شاهداً قرآنياً على المعنى الثاني (الطيش والسفه)، وهو قوله تعالى: ﴿قَالَ هَلْ عَلِمْتُمْ مَّا فَعَلْتُمْ يُّوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ﴾^(٤)، أي طائشون سفهاء.

وبلحاظ ما تقدّم يمكن القول إنّ هذه الكلمة (الجهل) تستعمل في لغة العرب في معنيين:

الأول: المعنى المقابل للعلم.

الثاني: الجهل بمعنى السفه.

وهذا يعني أنّ كلا المعنيين هما معنيان عربيان صميميان، وأنّ استعمال الجهل في المعنى المقابل للعلم لا يعدّ «مصطلحاً جديداً عند المسلمين في عهدهم، لنقلهم الفلسفة اليونانية إلى العربية» كما أفاده الشيخ المصنف، فإنّ هذه

(١) تاج العروس ١٤: ١٣٠.

(٢) انظر: دروس في أصول فقه الإمامية ١: ٣٠٥.

(٣) البقرة: ٢٧٣.

(٤) يوسف: ٨٩.

الدعوى ليست تامة منه عليه السلام. فقد تقدم عن ابن حمدويه الهروي - فيما نقله ابن منظور عنه - بأن هذا الاستعمال هو المعروف في كلام العرب، بل هذا المعنى، وهو خلو النفس عن المعرفة، هو الأصل في استعمال هذه المفردة كما تقدم عن الراغب في التاج، والآية القرآنية المتقدمة هي خير شاهد على ذلك.

٣ - ما هو نوع التقابل بين (الجهل) و(العلم)؟

الجواب: اختلفت كلمات اللغويين وغيرهم في التعبير عن نوع التقابل بين (الجهل) و(العلم). فتارة يقال: الجهل ضد العلم^(١)، وهذا يفهم منه أن التقابل بين الاثنين هو من نوع تقابل الضدين.

وأخرى يقال: الجهل نقيض العلم^(٢)، وهذا يفهم منه أن التقابل بينهما هو من تقابل النقيضين.

وثالثة يقال: الجهل هو عدم العلم عما من شأنه أن يعلم^(٣)، وهذا يفهم منه أن التقابل بين الاثنين من نوع تقابل العدم والملكة.

ولكن الملاحظ على هذه التعبيرات أنها اختلفت بلحاظ تفسير الجهل المقابل للعلم.

توضيح ذلك: لقد صرح أهل اللغة والبيان بأن الجهل على ثلاثة أضرب:

الأول: خلو النفس عن العلم.

الثاني: اعتقاد الشيء بخلاف ما هو عليه.

الثالث: فعل الشيء بخلاف ما حقه أن يفعل، سواء اعتقد فيه اعتقاداً صحيحاً،

أو فاسداً، وذلك كمن ترك الصلاة متعمداً^(٤). انتهى

(١) كما في: مختار الصحاح: ٦٨، والمنجد في اللغة: ١٠٨.

(٢) كما في: لسان العرب ١١: ١٢٩، ومعجم مقاييس اللغة ١: ٨٩.

(٣) كما في: تاج العروس ١٤: ١٣٠، وهو اختيار المصنف عليه السلام هنا، وفي كتابه: المنطق: ١٨.

(٤) انظر: المفردات - للراغب الأصفهاني ١: ١٠٢، وتاج العروس ١٤: ١٣٠.

ومن الواضح أنه بلحاظ هذه التفسيرات للجهل يختلف تقابله مع العلم مع كل تفسير؛ فإنه على التفسير الأول - خلو النفس من العلم - يكون معنىً عديمياً مقيداً، أي عدم العلم فيما من شأنه العلم، وعلى هذا يكون التقابل بينه وبين العلم تقابل العدم والملكة.

وعلى التفسير الثاني - الاعتقاد المخالف للواقع^(١) - يكون معنىً وجودياً، فيكون التقابل بينه وبين العلم من تقابل التضاد، أي وجودان لا يجتمعان؛ إذ الاعتقاد المخالف للواقع لا يجتمع مع الاعتقاد المطابق للواقع.

وعلى التفسير الثالث - والذي مثلوا له بترك الصلاة متعمداً - يكون الجهل معنىً عديمياً مطلقاً، أي سواء اعتقد اعتقاداً صحيحاً أو فاسداً، فيكون الجهل والعلم نقيضين، أي وجود وعدمه المطلق.. فلاحظ ذلك.

النقطة الثانية: هل فقرات الآية متصلة أم منفصلة؟

من البحوث التي ترتبط بآية النبأ هذا البحث، وهو: هل فقرات الآية الكريمة متصلة أم منفصلة؟

توجد في هذا الجانب دعويان:

الأولى (وهي لكثير من المفسرين بل للمشهور): أن فقرات الآية منفصلة، وأن قوله تعالى: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾ هو كلام مستأنف جاء لتعليل وجوب التبيين^(٢).

ومن هنا احتاج أصحاب هذه الدعوى لأمرين في المقام:

الأول: تقدير مفعول للفعل (تَبَيَّنُوا)، الذي هو فعل متعدي هنا، كما بيّناه سابقاً؛ فإنه بعد البناء على أن جملة: ﴿أَنْ تُصِيبُوا﴾، هي جملة مستأنفة، يبقى الفعل

(١) وهو الذي يصطلح عليه بن الجهل المركب.

(٢) انظر: مجمع البيان ٩: ٢٢١، الميزان ١٨: ٣١١.

(تَبَيَّنُوا) بلا مفعول كما هو واضح، ممَّا يحتاج معه إلى تقدير مفعول له في المقام.

الثاني: تقدير رابط معنوي يربط بين فقرتي الآية الكريمة، أي بين جملة: (فَتَبَيَّنُوا)، وجملة: (أَنْ تُصَيَّبُوا)؛ إذ من الواضح أنَّ الآية مترابطة المعنى من أولها إلى آخرها، وعلى دعوى الاستئناف هذه نحتاج إلى تقدير رابط معنوي يربط بين فقرات هذه الآية الواحدة.

ومن هنا ذكرت عدَّة تقديرات للأمريين المتقدمين.

ففي الأمر الأوَّل ذكروا أنَّ مفعول (تَبَيَّنُوا) هو الخبر أو ما بمعناه.

قال السيد الطباطبائي في الميزان: «يا أيُّها الذين آمنوا إنَّ جاءكم فاسق

بخبر ذي شأن فتَبَيَّنُوا خبره بالبحث والفحص...»^(١). انتهى

وفي الأمر الثاني بعد أن قالوا إنَّ (فَتَبَيَّنُوا) معلول لـ (أَنْ تُصَيَّبُوا)، أي أنَّ علَّة

وجوب التبيّن هي: كي لا تصيبوا قوماً بجهالة، ذكروا عدَّة صياغات للربط بين هذا المعلول وعلته، منها:

(١) كما عن الزمخشري: «(أَنْ تُصَيَّبُوا) مفعول له، أي كراهة

أصابكم»^(٢).

(٢) كما عن الطبرسي: «حذراً من أن تصيبوا قوماً في

أنفسهم»^(٣).

فيكون الربط بين فقرتي الآية بعد هذه التقديرات، هكذا:

١ - «فَتَبَيَّنُوا الخبر كراهة إصابكم قوم بجهالة».

(١) تفسير الميزان ١٨: ٣١١.

(٢) الكشف ٣: ٥٦٠.

(٣) مجمع البيان ٩: ٢٢١.

٢ _ «فَتَبَيَّنُوا الْخَبْرَ حَذَرًا مِنْ إِصَابَةِ قَوْمٍ بِجَهَالَةٍ»، ونحو ذلك.

الدعوى الثانية (وهي للشيخ المصنّف رحمه الله): أن فقرات الآية بمقتضى السياق، وأصول القواعد العربية، هي متصلة. وأن دعوى الانفصال (التي ذهب إليها جمهور المفسرين) لا يوجد عليها شاهد من قرينة أو قاعدة عربية، بل هي تكلف وتمحّل (على حدّ قول الشيخ المصنّف).

ونحن بحسب هذه الدعوى سوف لا نحتاج إلى التقديرات المتقدمة، بل تكون جملة (أَنْ تُصَيَّبُوا) مفعولاً به للفعل (تَبَيَّنُوا)، وذلك بعد تأويلها بمصدر، كما هو مقتضى القواعد العربية في تأويل (أَنْ) المصدرية وما بعدها بمصدر، ويكون المصدر _ وهو (إصابة) هنا _ في محلّ نصب مفعولاً به للفعل: (تَبَيَّنُوا).. ويكون حصيلة الآية _ بعد البناء المذكور _ هو هكذا: «فَتَبَيَّنُوا إِصَابَةَ قَوْمٍ بِجَهَالَةٍ».

هذا هو خلاصة دعوى المصنّف رحمه الله في المقام، ولعلّ المرتكز الذي اعتمده المصنّف في ردّ دعوى المشهور هنا، هو: أن الأصل في الكلام المتواصل هو الاتّصال، فكلّما صحّ الاتّصال بطلت دعوى الانفصال، وبما أن المستفاد من السياق والقواعد العربيّة أن جملة (أَنْ تُصَيَّبُوا) في الآية الكريمة هي غير منفصلة عن (فَتَبَيَّنُوا) بل تعدّ جزءاً منها، لذا لا يوجد موجب لدعوى الانفصال في المقام.

وكيفما كان، فمن حقك أن تسأل وتقول: أيّ من الدعويين هو المناسب في المقام، هل هي دعوى المشهور القائل بالانفصال بين فقرات الآية الكريمة، أم دعوى الشيخ المصنّف رحمه الله القائل بالاتّصال بين فقراتها؟

وهنا يمكن أن يقال^(١): إنّ المستظهر من الآية الكريمة أنّ الأمر بالتبيين أو الثبوت كان لغاية، وهي: لئلاّ يصيب السامع للنبا _ عند عدم تبينه للخبر _ الآخرين

(١) كما جاء في: دروس في أصول فقه الإمامية - للفضلي - ١: ٣٠٦.

بجهالة.

ومن هنا - أي بعد هذا الاستظهار - لا يكون من المناسب تعليق التبيين بالإصابة - كما ذهب إليه الشيخ المصنف رحمته - بل يتعلّق بالخبر، ويكون حقاً «أن تُصيبوا» في الآية الكريمة أن تقع مفعولاً له، معللاً لوجوب التبيين، كما ذهب إليه جمهور المفسرين. انتهى

أقول: ولعلّه لهذا السبب - من أن التبيين لا يجوز أن يتعلّق بالإصابة - لجأ المصنف رحمته إلى تقدير فعل (احذروا) في كلامه، لتكون (الإصابة) - في الحقيقة - مفعولاً لـ (احذروا) لا (لتبينوا). فانظر إلى قوله: «فيكون معناه: فتبينوا واحذروا إصابة قوم بجهالة».. وإلّا ما الموجب للتقدير المذكور بعد دعوى الاتصال التي ذهب إليها رحمته، وأن المصدر المؤول (إصابة) متعلّق بالفعل (تبينوا)؟! تأمل ذلك.

النقطة الثالثة: هل وجوب التبيين - في الآية الكريمة - نفسي أم طريقي؟

في قوله رحمته: «والظاهر أن قوله (تعالى): «فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة» يكون كناية عن لازم معناه، وهو عدم حجّة... إلخ»، أشار الشيخ المصنف إلى مسألة مهمة أثرت بين الأعلام، وهي: أن الوجوب الوارد للتبيين في الآية الكريمة هل هو وجوب نفسي أم طريقي؟

ومعنى كون التبيين واجباً نفسياً: أنه يجب لنفسه عند ورود النبأ، بغض النظر عن أي شيء آخر، أي سواء أراد المتبين أن يعمل بالنبأ أو لم يرد ذلك. ومعنى كونه طريقياً: أنه يجب التبيين عن الخبر كطريق إلى العمل به، وبذلك يكون هذا الوجوب كناية عن عدم حجّة خبر الفاسق عند ورودّه، بمعنى أنه لا يجوز العمل بخبر الفاسق إلّا بعد تبيّنه.

وهنا ذهب المشهور إلى الأول، أي كون الوجوب هو واجب نفسي^(١)، بينما

(١) انظر: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ٥: ٣٤٤.

مال المحقق صاحب الكفاية رحمه الله وجماعة، منهم الشيخ المصنف رحمه الله، إلى الثاني، أي كون الوجوب وجوباً طريقياً^(١).

ويمكن الاستدلال لما ذهب إليه المحقق صاحب الكفاية والشيخ المصنف بأمرين:

الأول: أن الظاهر من الأوامر المتعلقة بالتبيين وأمثاله كالعلم هو كون الأمر بالتبيين وبالعلم لأجل كونه طريقاً إلى حصول العلم والحجة المعذرة.

الثاني: أن التعليل المذكور في الآية المباركة لوجوب التبيين هو عدم الإصابة بالجهالة، وهذا التعليل ظاهر في كون وجوب التبيين طريقاً إلى عدم الإصابة بالجهالة^(٢).

ولعلك تسأل: وهل ثمة فارق في الاستدلال على حجية خبر الواحد من خلال الآية الكريمة بين كون التبيين واجباً نفسياً أو طريقياً؟

الجواب: نعم، يوجد فارق بين الأمرين، حاصله: أنه على القول بكون التبيين واجباً نفسياً في الآية الكريمة لا يمكن الاستدلال على حجية خبر الواحد من خلال مفهوم الشرط بشكل مباشر، بل نحتاج - إضافة إلى ثبوت مفهوم الشرط - إلى ضم مقدمة، وهي مقدمة الأسنوية، ليتم الاستدلال المذكور، وهذا بخلافه على كون الوجوب طريقياً.

توضيح ذلك: أن مقتضى المفهوم في آية النبأ هو: إن لم يحنكم فاسق نبأ فلا تتبينوا، وهذه القضية بنفسها - بناءً على الوجوب النفسي - لا تثبت حجية خبر العادل^(٣)، فإنها إنما تدلّ على عدم وجوب التبيين عن النبأ الذي جاء به غير الفاسق،

(١) انظر: كفاية الأصول: ٢٩٧، ومقالات الأصول ٢: ٨٩ وفوائد الأصول ٣: ١٦٥.

(٢) راجع: بداية الوصول ٥: ٣٤٥.

(٣) أقول: تقدمت الإشارة - في النقطة الأولى - إلى أنه يصعب استفادة أن المقابل للفاسق في الآية الكريمة هو (العادل) بالمعنى الفقهي، أي الشخص الذي لا يرتكب المحرمات ولا يترك الواجبات، لذا ينبغي حمل هذا التعبير بكلمة «العادل» من تعبيرات الأصوليين في هذا

أما أنه يجب قبوله فلا صراحة في مقام الدلالة عليه.
ومن هنا احتاج المشهور إلى ضمّ مقدّمة لتكون النتيجة وجوب قبول خبر
العادل.

وحاصل هذه المقدّمة: أنه إذا كان خبر العادل لا يجب التبيّن عنه كما هو
مدلول القضية المفهومية، فإما أن يتوقّف فيه أو يقبل، ولكن لا يعقل أن يتوقّف
فيه؛ لأنّ مرجع التوقّف فيه مع عدم وجوب التبيّن عنه هو الردّ له، ولا يعقل أن
يكون حكم خبر العادل الردّ له من دون تبيّن وحكم خبر الفاسق التوقّف فيه
ووجوب التبيّن عنه، فإنّ العادل - حينئذٍ - يكون أسوأ حالاً من الفاسق، وهذا
معلوم العدم، فيتعيّن قبول قوله من دون تبيّن وهو معنّى حجّيته، فإنّ الحجّة هي
التي تقبل من دون تبيّن عنها.

هذا بناءً على كون وجوب التبيّن وجوباً نفسياً، فإنّنا نحتاج حينئذٍ للمقدّمة
المذكورة لإثبات حجّية خبر العادل.

وهذا بخلافه على كون الوجوب المذكور وجوباً طريقياً، فإنّنا لا نحتاج إلى
ضمّ مقدّمة الأسوئية هذه، فإنّ معنى كون وجوب التبيّن طريقياً أنه يجب التبيّن
عن الخبر كطريق إلى العمل به، فيكون الوجوب في مقام العمل. ومن هنا نقول:
إنّه مع فرض العمل والأمر بوجوب التبيّن عن خبر الفاسق، ولأجل أن يكون
العمل من غير جهالة، تدلّ القضية بالمفهوم على عدم وجوب التبيّن في ذلك
المقام، وأنّ العمل بخبر غير الفاسق لا يجب التبيّن عنه، لأنّ العمل به ليس من
إصابة القوم بجهالة، فتكون القضية دالة - بالمفهوم - على حجّية خبر العادل
من دون ضمّ تلك المقدّمة^(١).

المورد على (الصادق)، أي على الشخص الثقة الذي لا يكذب، دون الشخص المتدين
الذي لا يترك الواجبات ولا يفعل المحرّمات، فلاحظ.

(١) راجع: المصدر السابق.

النقطة الرابعة: تقريب الاستدلال الذي ذكره المصنّف ﷺ بالآية الكريمة:
استدلّ الشيخ المصنّف ﷺ بمفهوم الشرط في هذه الآية الكريمة (آية النبأ)
على حجّة خبر العادل وفق مقدّمتين يمكن صياغتهما بالشكل التالي:
الأولى: أنّ النبأ ممّا يعتمد عليه الناس ويأخذون به من دون تثبّت.
الثانية: أنّ وجوب التبيّن وجوب طريقي كما تقدّمت الإشارة إليه.
والوجه في المقدّمة الأولى يُعرف من خلال ملاحظة أجواء الناس عند نزول
الآية الكريمة، فقد تقدّم أنّ المسلمين كانوا قد همّوا بغزو بني المصطلق بمجرد
سماعهم خبر منعهم الزكاة من ابن أبي معيط، ممّا يكشف على أنّ الناس كانوا
يأخذون بالأخبار بمجرد سماعها ويصدقونها ويرتّبون الآثار عليها من دون نظر إلى
كون المخبر ثقة أو لا، وإلّا لا تكون هناك حاجة للأمر بالتبيّن في خبر الفاسق إذا
كان النبأ - من حيث هو - لا يعمل به الناس؟!^(١)
وأما الوجه في المقدّمة الثانية، فقد تقدّم التعرّض إليه في النقطة السابقة،
وقلنا إنّهُ يمكن الاستدلال على الاستظهار الذي ذهب إليه المصنّف ﷺ من
كون الوجوب للتبيّن طريقياً في المقام من خلال أمرين تقدّمت الإشارة إليهما.
فإذا عرفت هاتين المقدّمتين نقول:

إنّ الآية لمّا علّقت وجوب التبيّن والتثبّت على مجيء الفاسق، وهو وجوب
طريقي كما تقدّمت الإشارة إليه، الذي يعني أنّه يجب التبيّن عن الخبر كطريق

(١) أقول: وبهذا التوجيه الذي بيّناه - في أعلاه - يندفع اعتراض البعض على الشيخ المصنّف ﷺ
(كما في: المقدّمات والتنبيهات ٦: ٢٠) بأنّه من أين استفاد (المصنّف) بأنّ وجوب الثبّت في الآية
هو وجوب تأسيسي لا عرضي.. فإنّا نقول إنّهُ من الواضح أنّ الأمر بالتبيّن كان على خلاف سجيّة
الناس في التعاطي مع الأخبار، وإلّا لا يكون هناك موجب للأمر بالتبيّن كما أوضحناه؟! وإنّ كُنّا
نعترض على عدّة الوجوب المذكور تأسيسياً لسلوك جديد، بل يمكن عدّه أمراً تهذيبياً لسلوك
قائم، شأنه شأن الكثير من السلوكيات والأعراف التي كانت سائدة وهذّبتها الإسلام.

إلى العمل به، فهذا يظهر منه _ بمقتضى مفهوم الشرط _ أن خبر العادل ليس له هذا الشأن، أي لا يكون التبين شرطاً للعمل به، بل للناس أن يبقوا على سجيّتهم ويأخذوا به ويصدقونه من دون تثبت وتبين خشية إصابة قوم بجهالة. وهذا معناه أن الشارع قد اعتبر خبر العادل حجة، وأنه يجب الأخذ به، ولا أهمية لاحتمال الخلاف فيه.

هذا هو ملخص ما أفاده الشيخ المصنّف (رحمته الله) من تقريب للاستدلال بمفهوم الشرط من الآية الكريمة على حجة خبر العادل.

قوله (رحمته الله): «والظاهر أنه بهذا البيان للآية يرتفع كثير من الشكوك...». أقول: ذكر الشيخ الأنصاري (رحمته الله) بأنه قد أورد على هذه الآية _ آية النبأ _ في مقام الاستدلال بها على حجة خبر العادل، أكثر من عشرين إيراداً^(١). ونحن هنا سنقتصر على ذكر إيراد واحد فقط، لعله يعدّ من أهمّها، وهو: أن هذه الآية _ وإن كانت على نحو القضية الشرطية _ إلّا أنها لا تدلّ على المفهوم، لأنها مسوقة لبيان الموضوع.

توضيح ذلك: أن الآية الكريمة تقول: «إن جاءك فاسق بنبأ فتبينه»، ومن الواضح استحالة التبين إلّا بعد مجيء النبأ، ضرورة أنه عند عدم مجيء النبأ لا يمكن التبين أصلاً، ومن ثمّ فلا معنى لقولك: «إن لم يأتك نبأ الفاسق فلا تتبينه». فهذه القضية يكون وزانها وزان القضية الشرطية التي تقول: «إن رزقت ولداً فاختنه»، المسوقة لبيان موضوع الحكم، وقد اتفقت كلمة الأصوليين على أن الجملة الشرطية المسوقة لتحقيق الموضوع لا مفهوم لها؛ لأنّ انتفاء الشرط معناه انتفاء موضوع الحكم، فلا معنى _ بعدئذٍ _ لدعوى انتفاء الحكم بانتفاء التالي على تقدير انتفاء المقدم إلّا على نحو السالبة بانتفاء الموضوع.

ومن هنا كان على القائلين بدلالة هذه الآية على مفهوم الشرط أن يثبتوا

موضوعاً لها - غير مجيء النبأ - يخرجها عن كونها مسوقة لبيان الموضوع. وقد ذكرت - في هذا الجانب - عدة محاولات للتفصي عن الإشكال المذكور، ولعل أبرزها ما أفاده المحقق صاحب الكفاية رحمته الله، الذي قال ما حاصله: إن الظاهر من الآية أن الموضوع فيها هو (النبأ) لا (مجيء الفاسق به)، فلا تكون الآية مما سقت لتحقق الموضوع؛ لوضوح أن الموضوع إذا كان فيها (النبأ) من دون تقيده بمجيء الفاسق به لا يكون مما ينتفي بانتفاء مجيء الفاسق به، لجواز ثبوته بمجيء العادل، فتكون القضية مما سقت للمفهوم، ويكون الموضوع في القضية المنطوقية هو نفسه الموضوع في القضية المفهومية.

وهذا معناه: أن النبأ إذا جاء به الفاسق فيجب التبين عنه، وأما النبأ الذي لم يجئ الفاسق به فلا يجب التبين عنه، أي أن الخبر إذا جاء به العادل لا يجب التبين عنه، وهذا مثبت لحجية خبر العادل^(١).

ولكن هل الدعوى المذكورة من الشيخ صاحب الكفاية رحمته الله بأن الموضوع في الآية الكريمة هو (النبأ) دون (مجيء الفاسق به) تامة أو لا؟

صرح الشهيد الصدر في (الحلقة الثانية) بأن مجرد إمكان هذه الفرضية من المحقق صاحب الكفاية رحمته الله بأن موضوع القضية الشرطية في الآية الكريمة هو النبأ إذا جاء به الفاسق لا يكفي لتصحيح الاستدلال ما لم يثبت كونها هي المستظهرة عرفاً من الآية الكريمة^(٢).

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(١) انظر: كفاية الأصول: ٢٩٦، وشرحها: بداية الوصول: ٥: ٣٤٧.

(٢) انظر: دروس في علم الأصول (الحلقة الثانية) ١: ٢٥٣.

وبانتهاء الحديث عن: آية النبأ، ينتهي هذا الجزء - الرابع - من كتابنا:
الظفر، وبليه - بإذنه تعالى - الجزء الخامس، وأوله مبحث: آية النفر.. اللهم
اغفر لنا وتب علينا وارحمنا إنك أنت التواب الرحيم.

النجف الأشرف - ١٤٣٢هـ

فهرس

المسألة الرابعة: اجتماع الأمر والنهي	٩
تحرير محل النزاع	٩
بيان العنوان الذي حُرِّرَ به محل النزاع:	٩
الأقوال في المسألة:	١٠
بيان مفردات المسألة:	١٢
مستند القائلين بالامتناع والجواز:	٢١
المسألة من الملازمات العقلية غير المستقلة	٢٨
مناقشة الكفاية في تحرير النزاع	٣٩
قيد المندوحة	٤٣
الفرق بين بابي التعارض والتزاحم ومسألة الاجتماع	٤٧
ما ذهب إليه المحقق صاحب الكفاية:	٥٦
ما ذهب إليه الشيخ النائيني:	٥٨
الحق في المسألة	٦١
التكاليف تتعلق بالعناوين لا بالمعنونات:	٦٢
الحق في المسألة هو جواز الاجتماع:	٧١
موردان لعدم انطباق الكلّي على المصداق:	٧٢
تعدد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون	٧٥
ثمرة المسألة	٨٣

- بيان ثمرة المسألة في ظرف المندوحة بناءً على القول بالامتناع: ٨٤
- ثمره المسألة في ظرف وجود المندوحة بناءً على القول بالجواز: ٨٩
- اجتماع الأمر والنهي مع عدم المندوحة: ٩٤
- البحث في صورة الاضطرار لا بسوء الاختيار: ٩٤
- تنبيه: الصلاة في الأرض المغصوبة لا بسوء الاختيار: ٩٥
- استثناء حالة التعارض بين الأدلة في الحكم بصحة صلاة المحبوس: ٩٧
- محاولة تصحيح العبادة في الأرض المغصوبة في فرض تعارض الأدلة: ٩٨
- البحث في صور الاضطرار بسوء الاختيار: ١٠٠
- حرمة الخروج من المغصوب أو وجوبه: ١٠٠
- وجه القول بالحرمة والقول بالوجوب: ١٠٢
- قاعدة الامتناع لا ينافي الاختيار، أجنبية عن المقام: ١٠٥
- أدلة وجوب التصرف الخروجي: ١٠٦
- صحة الصلاة المأتي بها حال الخروج: ١١٤
- المسألة الخامسة: دلالة النهي على الفساد ١١٩
- تحرير محل النزاع ١١٩
- بيان مفردات المسألة ١٢٠
- ما أفاده الشيخ النائيني والجواب عليه: ١٢٧
- المراد من الصحة ١٢٩
- بيان متعلق النهي: ١٣١
- هل يشمل النزاع المعاملة أيضاً؟! ١٣٣
- رجوع النزاع إلى الملازمة العقلية بين النهي عن الشيء وفساده: ١٣٥

المحتويات.....	٣٨٩
المبحث الأول: النهي عن العبادة.....	١٣٧
المقصود من العبادة محل النزاع:.....	١٣٧
هل يقتضي النهي عن العبادة الفساد أو لا؟.....	١٤١
أقسام تعلق النهي التنزيهي بالعبادة.....	١٤٦
المبحث الثاني: النهي عن المعاملة.....	١٤٩
تحرير محل النزاع:.....	١٤٩
أنحاء النهي المتعلق بالمعاملة:.....	١٥٠
النهي عن ذات السبب:.....	١٥١
النهي عن ذات المسبب:.....	١٥٢
حجة القائلين بالفساد:.....	١٥٣
حجة القائلين بالصحة:.....	١٥٣
مناقشة الشيخ المصنف رحمته الله	١٥٤
تطبيقات:.....	١٥٥
تطبيقات النهي عن العبادة:.....	١٥٥
تطبيقات النهي عن المعاملة:.....	١٥٦
المقصد الثالث: مباحث الحجة.....	١٥٩
تمهيد.....	١٥٩
موضوع المقصد الثالث.....	١٦٣
معنى الحجة:.....	١٦٨
الحجة لغة:.....	١٦٨
الحجة اصطلاحاً:.....	١٦٨

- الفرق بين اصطلاح الحجّة عند المناطق والأصوليين: ١٧٠
- مدلول كلمة (الأمانة) و(الظنّ المعتمد): ١٧٥
- هل تطلق الأمانة على الظنّ المعتمد فقط؟ ١٧٥
- الظنّ النوعي: ١٧٨
- تعددت الألفاظ والمقصد واحد: ١٧٩
- الأمانة والأصل العملي: ١٨٠
- إطلاق الحجّة على (الأصول العملية): ١٨١
- الفرق بين الأصول والأمانات: ١٨٣
- الاستصحاب أصل أم أمانة؟ ١٨٥
- المناطق في إثبات حجّة الأمانة: ١٨٨
- مقتضى القاعدة الأولية في الظنّ: ١٨٨
- إمكان التعبد بالظنّ: ١٩٠
- المراد من الإمكان هل هو: الذاتي أم الاحتمالي أم الوقوعي ١٩١
- العلاقة بين أدلة حجّة الأمانات وعمومات النهي: ١٩٢
- الأخذ بالظنّ المعتمد هو أخذ بالقطع واليقين: ١٩٤
- ما هو الأصل عند الشكّ في الحجّة؟ ١٩٦
- حجّة الظنّ عرضية فلا بدّ أن تنتهي إلى ما هو بالذات: ١٩٨
- حجّة العلم ذاتية: ٢٠١
- معنى كون حجّة الشيء ذاتية: ٢٠١
- وجوب متابعة القطع، هل هو مجعول أو لا؟ ٢٠٢
- تنويه ينبغي التفرقة بين مسألة وجوب متابعة القطع وبين طريقة القطع: ٢٠٦

المحتويات.....	٢٩١
طريقة القطع، هل هي قابلة للجعل أو لا؟.....	٢٠٨
هل يمكن التصرف في القطع من خلال التصرف بأسبابه، أو لا؟.....	٢١٢
موطن حجة الأمارات:.....	٢١٧
المراد من انفتاح باب العلم.....	٢١٧
المراد من انسداد باب العلم.....	٢١٨
الاستدلال بدليل الانسداد الصغير:.....	٢٢١
الفرق بين دليل الانسداد الكبير والانسداد الصغير:.....	٢٢٢
الاستدلال بدليل الانسداد الصغير على حجة خبر الواحد:.....	٢٢٣
الظن الخاص والظن المطلق:.....	٢٢٥
لا حاجة للاستدلال بدليل الانسداد مع انفتاح باب العلم والعلمي:.....	٢٢٦
مقدمات دليل الانسداد:.....	٢٢٨
اشترك الأحكام بين العالم والجاهل:.....	٢٣٤
تحرير محل النزاع.....	٢٣٤
الأقوال في المسألة.....	٢٣٥
علاقة العلم بالحكم في تنجيز الحكم.....	٢٣٦
أدلة القائلين بالإشترك.....	٢٣٩
استحالة اختصاص الحكم بالعالم به.....	٢٤٢
لزوم الدور.....	٢٤٣
لزوم الخلف.....	٢٤٣
اشكال استحالة استفادة الاشتراك من اطلاق الأدلة.....	٢٤٥
تفصي الشيخ النائني بفكرة متمم الجعل.....	٢٤٥

- جواب الشيخ المصنف على الإشكال المذكور..... ٢٤٦
- جواب آخر عن الإشكال المذكور..... ٢٤٨
- إشكال تقييد وجوب القصر والإتمام والجهر والإخفات بالعلم:..... ٢٥٠
- ثمرة اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل..... ٢٥٢
- تصحيح جعل الأمانة:..... ٢٥٤
- من محاذير التعبد بالأمانة: تفويت الواقع..... ٢٥٤
- لزوم اجتماع المثليين..... ٢٥٤
- لزوم نقض الغرض..... ٢٥٥
- الملاحظ على هذه المحاذير:..... ٢٥٥
- محذور تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة:..... ٢٥٨
- كلمات الأعلام بأن تشريع الأمانة كان وفق مصلحة أهم:..... ٢٦٠
- الاحتياط في الدماء والفروج خير شاهد على صحة التوجيهين:..... ٢٦٢
- العجز عن توجيه جعل الأمانة قاد البعض إلى القول بالسببية:..... ٢٦٢
- الأمانة طريق أو سبب؟..... ٢٦٥
- مذهب المتأخرين في المسألة:..... ٢٦٦
- ملامح الفرق بين التصويب الأشعري والمعتزلي:..... ٢٦٨
- الفوارق العملية للقولين المتقدمين:..... ٢٧٠
- المصلحة السلوكية..... ٢٧٢
- كلمات الشيخ الأعظم في تنبيه للمصلحة السلوكية..... ٢٧٢
- هل المصلحة السلوكية هي نفسها مصلحة التسهيل..... ٢٧٧
- أضطراب عبارات الشيخ قدس سره في المراد من المصلحة السلوكية..... ٢٧٨

المحتويات.....	٣٩٣
الحجبة أمر اعتباري أو انتزاعي؟.....	٢٨٣
المراد من «الحجبة» محل الكلام.....	٢٨٣
المراد من «الأعتبار» و «الانتزاع».....	٢٨٣
الأقوال في الأحكام الوضعية.....	٢٨٥
الباب الأول: الكتاب العزيز.....	٢٩٧
تمهيد.....	٢٩٧
تحديد مفهوم الكتاب.....	٢٩٧
القرآن هو خصوص ما بين الدفتين.....	٢٩٨
القرآن معجزة النبي ﷺ الخالدة.....	٢٩٩
آيات الأحكام في القرآن.....	٣٠٠
دلالة القرآن الكريم.....	٣٠١
حجية القرآن الكريم.....	٣٠٤
١- حجة ما كان نصاً في المعنى:.....	٣٠٤
٢- حجة ما كان ظاهراً في المعنى:.....	٣٠٥
دعوى عدم حجة الظاهر القرآني وردّها.....	٣٠٥
٣- حجة المتشابه:.....	٣٠٦
نسخ الكتاب العزيز.....	٣٠٨
حقيقة النسخ:.....	٣٠٨
شروط وقوع النسخ:.....	٣١٠
الشروط المتفق عليها في وقوع النسخ:.....	٣١٠
نسخ التلاوة:.....	٣١٢

- ٣١٦.....إمكان نسخ القرآن:
- ٣١٨.....شبهات المانعين من النسخ:
- ٣٢٥.....وقوع النسخ في القرآن، وأصالة عدم النسخ:
- ٣٢٦.....أصالة عدم النسخ، هل هي من الأصول اللفظية أم العملية؟
- ٣٣١.....الباب الثاني: السّنة
- ٣٣١.....تمهيد:
- ٣٣١.....النقطة الأولى: السّنة في اللغة:
- ٣٣٢.....النقطة الثانية: السّنة في عرف الفقهاء:
- ٣٣٣.....النقطة الثالثة: السّنة في اصطلاح الأصوليين:
- ٣٣٤.....النقطة الرابعة: وجه التوسعة في اصطلاح السّنة عند الإمامية:
- ٣٣٦.....النقطة الخامسة: طرق تحصيل السّنة:
- ٣٣٧.....النقطة السادسة: هل المراد من السّنة وجودها الواقعي أم الحكائي؟
- ٣٣٩.....١ _ دلالة فعل المعصوم:
- ٣٤٠.....البحث وقع في موضعين:
- ٣٤٢.....أدلة القائل بالوجوب:
- ٣٤٥.....٢ _ حجية فعل المعصوم:
- ٣٤٦.....الاستدلال بقاعدة الإشتراك:
- ٣٥١.....٣ _ دلالة تقرير المعصوم:
- ٣٥١.....يوجد أساسان لإثبات الإمضاء من تقرير المعصوم:
- ٣٥١.....الأساس العقلي:
- ٣٥٢.....الأساس الاستظهار:

المحتويات.....	٣٩٥
٤ _ الخبر المتواتر:.....	٣٥٤
النقطة الأولى: تقسيم الأصوليين للخبر.....	٣٥٤
النقطة الثانية: الشروط الموجبة لإفادة التواتر العلم:.....	٣٥٦
١- الشرائط التي تتعلق بالمخبرين: وهي أربعة:.....	٣٥٦
٢- الشرائط التي تتعلق بالسامع: وهما شرطان:.....	٣٥٦
النقطة الثالثة: أقسام التواتر:.....	٣٥٧
٤- خبر الواحد:.....	٣٦١
النقطة الأولى: أقسام خبر الواحد:.....	٣٦١
النقطة الثانية: طبيعة الخلاف في حجية خبر الواحد:.....	٣٦٢
النقطة الثالثة: الأقوال في حجية خبر الواحد:.....	٣٦٣
النقطة الرابعة: ما هو المعتبر من الأخبار؟.....	٣٦٥
حجية خبر الواحد تتوقف على ثلاث جهات:.....	٣٦٦
أ- أدلة حجية خبر الواحد من الكتاب العزيز.....	٣٦٨
الآية الأولى: آية النبأ.....	٣٦٨
الاستدلال بالآية الكريمة من جهتين.....	٣٦٩
بيان الاستدلال بالآية الكريمة من جهة مفهوم الوصف.....	٣٦٩
بيان الاستدلال بالآية الكريمة من جهة مفهوم الشرط.....	٣٦٩
النقطة الأولى: بيان مفردات الآية.....	٣٦٩
(الفاسق).....	٣٧٠
(النبأ).....	٣٧٢
(التبين).....	٣٧٣

- (الجهالة) ٣٧٤
- هل فقرات الآية متصلة أم منفصلة ٣٧٧
- دعوى المشهور بأن فقرات الآية منفصلة ٣٧٧
- وجوب التبين في الآية نفسي أم طريقي؟ ٣٨٠
- ذهاب المشهور إلى كونه نفسياً ٣٨٠
- ذهاب المحقق صاحب الكفاية والمصنف رحمهما الله إلى كونه طريقياً ٣٨١
- الفرق بين كون الوجوب نفسياً أو طريقياً ٣٨١
- تقريب الاستدلال الذي ذكره المصنف ٣٨٣
- الإيرادات الواردة على الاستدلال بآية النبأ ٣٨٤
- الآية مسوقة لبيان الموضوع فلا مفهوم لها ٣٨٤
- محاولة صاحب الكفاية التخلص من الإيراد المذكور ٣٨٥
- رد الشهيد الصدر على محاولة صاحب الكفاية ٣٨٥
- المحتويات خطأ! الإشارة المرجعية غير معروفة.

جميع الحقوق
محفوظة إلى المؤلف