

مصابيح الأصول

تقريرا لأبحاث الأستاذ الأعظم سماحة آية الله العظمى

السيد ابو القاسم الخوئي(قدس سره)

(١٤١٢-١٣١٧هـ)

سماحة آية الله الشهيد

السيد علاء الدين بحر العلوم(رحمه الله)

تقديم

سماحة د. السيد محمد بحر العلوم

تحقيق

السيد محمد علي بحر العلوم

الجزء الثاني

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٤

الجزء: الثاني

الناشر: دار الزهراء

تاریخ الطبع: ١٤٣١هـ، ٢٠١٠ م

الطبعة: الثالثة

المفهوم والمنطق

المفهوم اسم مفعول من فهم، وهو بحسب اللغة كل ما يفهم من الشيء الجامع بين أفراده، سواء كانت بالدلالة اللفظية أم بالدلالة العقلية، سواء كان الفهم بالمطابقة أم بالتضمن أو بالإلتزام، سواء كان بالإشارة أم بغيرها، سواء كان

بالمفاهيم الافرادية أم بالجمل التركيبية، فإن كل ما يفهم من الشيء بمعناه الأعم يسمى مفهوماً لغة.

وأما بحسب الاصطلاح فهو ما قابل المنطق، والمنطق ما دل عليه اللفظ بالدلالة المطابقة، أما المفهوم فهو قضية

تستلزم القضية المنطقية لخصوصية تقتضيها في البين، سواء كانت تلك الخصوصية مستفادة بالوضع أم بمقادمات

الحكمة.

وهذا المفهوم ربما يستفاد من اللفظ من جهة الدلالة المطابقة الوضعية ولو بمحاجة القرائن المحفوفة بالكلام، كقول

القائل رأيت أسدًا يرمي، فإنه يفهم إرادة الرجل الشجاع الذي هو مدلول مطابقي ومنطق للكلام.

وآخر يستفاد من جهة الملازمة بينه وبين المدلول المطابقي وهو محل البحث، ويختلف الحال في اللزوم، فتارة

يكون اللزوم غير بين بل يحتاج إلى ثبوت اللازم إلى مقدمات أخرى تقتضيه، نظير ملازمة وجوب المقدمة لوجوب

ذيها، فإنها تتوقف على إثبات مقدمية شيء لشيء، ثم إثبات الملازمة بين الشيئين من حيث الوجوب وبعد استفاد

وجوب المقدمة مما دل على وجوب ذيها، مثل استفادة وجوب الوضوء من وجوب الصلاة، وهذا لا يطلق عليه

المفهوم أصلاً.

ومثله استفادة مدة الحمل من دلالة الآيتين فإن قوله تعالى: **(وحمله وفصاله ثلاثة شهرا)**^(١) لا يستفاد منه مدة

الحمل ولم تقتضي الدلالة

ما لم ينضم إلى آية أخرى قوله تعالى: **(والوالدات يرضعن أولاهن حولين كاملين)**^(١) وبواسطة الضميمة وإخراج

مدة الرضاع استطعنا أن نعرف مدة الحمل التي هي ستة أشهر، وهذه الدلالة تسمى بالسيقانية أو الاقتضاء.

وآخر يكون اللزوم بيناً بالمعنى الأخص بحيث يكون تصور الملزم كافياً في الانتقال إلى تصور لازمه من دون

حاجة إلى ضم مقدمات أخرى للانتقال إليه، وهذا لا يشكل في صدق المفهوم عليه ودخوله في محل النزاع.

وثالثة يكون اللزوم بيناً بالمعنى الأعم الذي يحتاج في الانتقال إلى اللازم تصور الطرفين والسبة بينهما ليكون

الانتقال إلى اللازم بهذه الطريقة، وهذا لا يهمنا البحث عنه في المقام سواء سمي بذلك مفهوماً أم لا.

ومن هنا عَدَ القوم المفاهيم من جملة الدلالة اللفظية، حيث قسموا الدلالة اللفظية إلى منطقية ومفهومية.

فأوضح من هذا أن المفهوم قضية كالمتوقع من حيث الإعتبار والحجية، وإنما النزاع في موارد صدقه اصطلاحاً،

وهل مثل الشرط وأمثاله يدل بالدلالة الإلتزامية عليه أو لا فهو نزاع صغروي.

فصح ما جاء به صاحب الكفاية^(٢) من التعريف بأن المفهوم حكم غير مذكور، فإنك عرفت أن المفهوم غير مذكور

في المنطق بل يستفاد منه باعتبار لزومه للقضية المنطقية لزوماً بيناً بالمعنى الأخص.

ثم إن المفهوم على قسمين: مفهوم الموافقة وهو ما كانت القضية المفهومية موافقة للقضية المنطقية سلباً وإيجاباً،

ومفهوم المخالفة ما اختلفت القضية المفهومية عن المنطقية سلباً وإيجاباً مع وحدة الموضوع في كليهما.

(١) البقرة ٢: ٢٣٣.

(٢) كفاية الأصول: ١٩٣.

مفهوم الشرط

* اختلفوا في أن القضية الشرطية هل تدل على الإنفاء عند الإنفاء أو لا.

والبحث يقع عن القسم الثاني الذي يكون لزومه بينما بالمعنى الأخص، أما الغاية المترتبة على النزاع المذكور، فهي أنه على تقدير القول بدلالة القضية الشرطية على الإنفاء عند الإنفاء وأن للقضية مفهوماً، كان قول القائل أكرم زيداً إن جاءك، يدل على عدم وجوب إكرامه عند عدم المجيء مفهوماً، ويكون في البين قضيتان أحدهما بالمنطق موجبة والأخرى بالمفهوم سالبة، فلو جاء دليل آخر وأثبت الحكم على تقدير عدم المجيء لوقعت المعارضة بين مفهوم القضية الأولى ومنطق القضية الثانية، ولا بد حينئذ من الاصطلاح بينهما سندأ أو دلالة.

أما لو نقل بدلالة القضية الشرطية على الإنفاء عند الإنفاء كان معنى قول القائل أكرم زيداً إن جاءك ثبوت الإكرام عند تحقق المجيء، وهو قضية واحدة، أما عدم الإكرام عند عدم المجيء فأمر مسكون عنه، يحتاج إثباته أو رفعه إلى دليل آخر، فلو ورد دليل من الخارج وأفاد وجوب الإكرام عند عدم الشرط كان لازمه العمل به لعدمعارض له.

وهكذا تترتب ثمرة أخرى على تقدير الإلتزام بالمفهوم، هي أنه لا يبقى مجال للأصل العملي لو كان لذلك المورد أصل من الأصول تقتضيه، فإن قضية المفهوم دليل مستقل اجتهادي مقدم على الأصل العملي لا محالة، نعم يجري الأصل لو لم نقل بالمفهوم كما هو واضح، وقبل الخوض في حقيقة النزاع؛ لا بد وأن يعلم أن مفاد الجملة الشرطية تعليق جملة على جملة أخرى، وأن الحكم المستفاد من إحدى الجملتين متعلق على الحكم المستفاد من الجملة الأخرى، وأن القيد يعود إلى الهيئة دون

المادة، إذ المولى بعد أن يعتبر الإكرام على ذمة المكلف، فتارة: يعتبر مطلقاً من دون تقييد بشيء.

وأخرى: يعتبره مقيداً بشيء، وعلى تقدير ثبوت شيء آخر فيقول يجب كذا على تقدير المجيء، وكل ذلك يكشف عن عود القيد المذكور إلى الهيئة.

أما لو قلنا بعده إلى المادة كما ذهب إليه شيخنا الأنصارى (قدس سره)^(١) فلا خصوصية للبحث عن مفهوم الشرط، بل يدخل الشرط في بحث الوصف، لأن المراد بالوصف ليس خصوص النعت المقابل لبقية التوابع من التأكيد والبدل، بل المراد من الوصف كل قيد أوجب تضييق الموضوع سواء كان نعتاً أم ظرفاً أم شرطاً أم غيره، ولزム على ذلك رجوع الشرط إلى الوصف كما عرفت، لأن معنى الجملة الشرطية حينئذ (أكرم زيداً الجاني).

وكان الأخرى على من يلتزم بذلك أن يعقد النزاع لبحث مفهوم القيد الذي يشمل جميع المفاهيم، ولكن الالتزام برجوع القيد إلى الهيئة دون المادة أوجب فصل الشرط عن غيره كما عرفت.

^(١) إن من يقول بدلالة الجملة الشرطية على الإنفقاء عند الإنفقاء، فيما أن يدعى ذلك بالوضع أو بالقرينة العامة، أما القرينة الخاصة في بعض الموارد إن قامت على الدلالة فلا تكون قاعدة كلية كما ورد في سؤال السائل عن الماء الذي لا ينجزه شيء، فأجابه (عليه السلام): أنه كر من الماء^(٢)، وبالنظر إلى أن الإمام (عليه السلام) في معرض التحديد للمعتصم تكون القضية دالة على المفهوم، ولكنه لا أثر له في مقام إثبات قاعدة عامة، والإعتراف بأن القضية الشرطية تقيد ذلك مطلقاً.

ثم إنه ليعلم أن القائل بالدلالة على المفهوم في القضية الشرطية يلزمه أن يثبت أموراً ثلاثة: الأول: أن الترتيب الذي حصل من تعليق على المقدم إنما هو بالالزوم لا بنحو الإنفاق والمصادفة،

(١) مطروح الأنظار: ٥٣.

* ليلة الثلاثاء ٥ / ع ١٣٧٧.

(٢) وسائل الشيعة: ١٥٨، ١٥٩، أبواب الماء المطلوب ب٩ ح ١، ٢، ٦.

٩

الثاني: أن يكون الترتيب المذكور من قبيل ترتيب المعلول على عنته ليكون انتفاء العلة موجباً لانتفاء المعلول، الثالث:

أن يكون الترتيب اللزومي العلي إنما هو بالانحصار، أما لو فرضنا أن للمعلول علل متعددة فمن الجائز أن يكون انتفاء العلة غير موجب لانتفاء المعلول لحلول علة أخرى محله.

ومتي استطاع القائل بالمفهوم أن يثبت الأمور الثلاثة تمكن من إدعاء القضية الشرطية على الانتفاء، أما من لا يقول بدلالة القضية على المفهوم فإيمكانه أن لا يعترف بوحد من المقدمات المذكورة، فهو في فسحة من ذلك كما عبر عن ذلك صاحب الكفاية (قدس سره)، والآن ونحن في صدد البحث عن ثبوت هذه الأمور الثلاثة:

أما الأمر الأول: فلا إشكال في وضع القضية الشرطية لثبت اللزوم بين المقدم وال التالي، وأن الرابط بين الجزاء والشرط إنما هو ناشيء عن تلازم واقعي، فقول القائل: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، ليس ترتيب التالي على المقدم ترتباً اتفاقياً، فإن ذلك غلط فاحش لا يتعقل، إذ لا علاقة بين قولنا إن كان هذا حبراً فذاك مدرأ، فالربط اللزومي مما لا إشكال فيه.

فإن المنطقيين وإن قسموا القضية الشرطية إلى لزومية واتفاقية، ومثلو الثاني بما لو قال القائل: إن كان الإنسان ناطقاً فالحمار ناهقاً، ولكنه غلط كما عرفت، فالترتيب اللزومي بين الجملتين مما لا ينكر بحسب وضع القضية الشرطية له.

الأمر الثاني: وهو أن ترتيب التالي على المقدم من قبيل ترتيب المعلول على عنته، فللمنع عنه مجال واسع، إذ القضية الشرطية ليست موضوعة لخصوص ترتيب المعلول على العلة دائماً، فربما تكون العلة مترتبة على المعلول، وربما يكون أحد المعلولين مرتباً على المعلول الآخر، مثلاً إذا كان فساد المعدة مما يتربت عليه أثران لزوم الحمى وسرعة

حركة النبض، فمن الممكن أن يقول القائل: إن كانت معدة زيد فاسدة فهو محموم، فيصير من ترتيب المعلول على عاته ولكنه باستطاعته أن يقول إن كان زيد محموماً فمعدته فاسدة، كما يصح أن يقول إن كان زيد محموماً فحركة نبضه سريعة، من دون أن يكون في البين عناية وتجوز أصلاً، فإن البراهين الإنية التي كانت العلة مستكشفة من وجود المعلول، كما لو قال: إن كان زيد محموماً فمعدته فاسدة يصح فيها أن يقال إن

١٠

كانت المعدة فاسدة فهو محموم، وتكون دالة على الإنقاء عند الإنقاء، أما مثل البراهين الإنية كالمثال السابق فانقاء الشرط وهو الحمى لا يكون موجباً لإنقاء العلة وهو فساد المعدة.

فلعل انتفاء المعلول يكشف عن عدم علته التامة المؤثرة في الوجود، أما عن عدم علته الناقصة بمعنى وجود المقتضي فلا، فمن الجائز أن يكون المقتضي موجوداً، ولكن الواقف دون تأثيره مانع خارجي، ولذا صح أن يقال: إن وجود الممكن كاشف عن وجود الواجب قطعاً، لإنقاء وجود المعلول بدون علته، ولكن انتفاء الممكن لا يكشف عن وجود الواجب قطعاً لإنقاء وجود المعلول بدون علته، ولكن انتفاء الممكن لا يكشف عن عدم الواجب بذاته، وهكذا في الفعل والفاعل فإن ثبوت الأول يكشف عن وجود الثاني، وأما انتفائه فلا يدل على انتفاء الفاعل بذاته ولا بوصفه.

وأوضح من هذا أن القضية الشرطية لم تكن موضوعة لترتيب الجزاء على الشرط بنحو العلية والمعلولية، إذ القائل بالمفهوم يحتاج إلى إثبات العلية ليكون رفع المقدم موجباً لرفع التالي، وقد عرفت أن القضية الشرطية صالحة لترتيب المعلول على العلة والعلة على المعلول، وللمعلولين على علة أخرى. فلا يثبت المفهوم لفقدان الأمر الثاني، ولا فائدة في البحث عن الأمر الثالث وهو الانحصار بعد أن انتفى الثاني بوضوح.

وشيخنا الأستاذ (قدس سره)^(١) أدعى وضع القضية الشرطية لترتيب المعلول على العلة، واستكشف الأمر الواقعي من مقام الإثبات لوجود الفاء، فإن قول القائل إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، إنه في عالم الإثبات اقترن الجزاء بالفاء التفريعية وهي كاشفة عن ترتيب التالي على المقدم، وإذا ثبت هذا المعنى في مقام الإثبات يستكشف منه

أمر الثبوت والواقع، ويثبت بذلك الترتب العلوي.

والجواب عنه: إن وجود الغاء في المقام لا يكشف عن كون الجزاء معلولاً للشرط ليكون انتقامه موجباً للإنتقام، ويتم

غرض المستدل، بل المولى فيسائر القضايا الإنسانية أو الأخبارية في أمثال المقام اعتبار أمراً مفروض الوجود،

فعلم

(١) أوجد التقريرات ٢: ٢٤٨.

١١

جملة على فرض وجود أخرى، وهذه الجملة المفروض وجودها يمكن أن تكون علة للجزاء كما يمكن أن تكون معلولاً لها، كما يمكن أن تكون هي وأجزائها معلولين لعلة أخرى، كما تقدم، ومع هذا فالقائل لا يستطيع أن يحصر القضية في مورد واحد مستكشفاً ذلك من عالم الإثبات.

* وبعد أن أخفق المستدل بما جاء به من الدليل، وكان مختارنا في القضية الشرطية الدلالة على المفهوم، كان لزاماً علينا أن نتخذ مسلكاً آخر نتمكن به على إثبات المدعى.

فنقول: إن الجملة الخبرية والإنسانية كما تقدم البيان عنهما يشتركان في جهة ويفترقان من جهة أخرى.

أما جهة الاشتراك فيهما فلأن كلاً من القضيتين يدل اللفظ فيهما على اعتبار أمر نفسي يكمن المتكلم في ضميره، ويكون اللفظ مبرزاً عما في النفس من ذلك الإعتبار.

أما جهة الافتراق فلأن المبرز والأمر النفسي في الجملة الخبرية قصد الحكاية عن ثبوت شيء أو نفيه عنه كما أن المبرز والأمر النفسي في الجمل الإنسانية اعتبار شيء على ذمة المكلف وإلقاء عليه، فهذا هو الاشتراك والافتراق بينهما.

أما جهة الصدق والكذب في الخبر فهو من صفات المحكي لا الحاكي، كما أن الإيجاد في الإنشاء لا معنى له بأي وجه اعتبار، فالدلول في الجملة الخبرية قصد الحكاية عن ثبوت شيء أو نفيه عنه، والمدلول في الجملة الإنسانية

الإعتبار النفسي الذي هو الإلقاء على ذمة الغير.

إذا أتضح لك الفرق بين الجملتين فنقول: إن الجملة الشرطية، تارة: ترد بصيغة الجملة الخبرية، كما يقال: إن كانت

الشمس طالعة فالنهار موجود.

وأخرى: ترد بصيغة الجملة الإنسانية مثل: إن جاءك زيد فأكرمه.

فإن كانت القضية بال نحو الأول فلا دلالة لها على المفهوم أصلًا، لأن

* ليلة الأربعاء ٦ / ربيع الثاني / ١٣٧٧.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

١٢

المقصود من قول القائل إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، أنه قصد بقوله فالنهار موجود الحكاية عن ثبوت الوجود للنهار، لكن لا على نحو الإطلاق والعموم، بل على نحو خاص وهو على تقدير الطلع، والمخبر لا يهمه قصد الحكاية على تقدير فقدان القيد، والنظر فيه إلى الواقع، فربما حين فقدان كان موجوداً وربما لم يكن واقعاً، لأن جلّ قصده إنما الحكاية عن تعليق شيء لشيء فيعلم أنه عند انتفاء المعلق عليه لا قصد للمخبر بذلك عن الحكاية، أما ثبوت ذلك الشيء وعدمه في الواقع فامر ممكناً لا استحالة فيه، وهكذا لو قال القائل إن قطع رأس زيد فهو ميت، وأما إذا لم يقطع فإنه لم تدل على عدم موته، لأن القضية الخبرية لا دخل لها بالواقع، بل حكاية ثبوت شيء لشيء، فلا دلالة للقضية عند انتفاء المعلق عليه على انتفاء ذلك الشيء وهو المعلق.

وإن كانت القضية بال نحو الثاني - أي بصيغة الإنشاء - ففيها تفصيل:

فتارة: يكون ترتيب الجزاء على شيء لا بد من وجوده عقلاً، وهذا لا دلالة له على المفهوم، بمعنى أن إبراز ما في النفس وإلقائه على ذمة الغير معلقاً على شيء يستحيل تحقيق المبرز مع عدم ذلك الشيء، كما لو قال القائل إن جاءك ولد فاختته، أو إن ركب زيد الدابة فخذ بسلامها، فإن ترتيب الجزاء إنما كان على أمر وهو مجيء الولد، ويستحيل أن يتحقق بدونه، فإذا لم يجيء الولد فلا حكم في البين لانتفاء الموضوع، وهذا خارج عن المفهوم، لأن

الإنتفاء عند الإنفقاء إنما هو من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع لا مع وجود الموضوع.

وأخرى: يكون ترتيب الجزاء على شيء غير مستحيل التعليق، وهذا يدل على المفهوم كما لو قال القائل إن جاءك ولد فصم يومين أو صلي ركعتين، فإن تعليق الصيام على مجيء الولد ليس مما يقتضيه العقل، إذ من الجائز أن يتحقق بدونه، فمقصود المتكلم من قوله صم يومين ليس إلا إبراز أمر اعتباري في نفسه وإلقاءه على ذمة الغير، ولكنه ليس على سبيل الإطلاق والشمول بل اعتبار على تقدير شيء، ولو لا ذلك لما كان للمعتبر داع إلى الإعتبار، فيفهم من هنا أن المتكلم لو لا وجود ذلك الشيء لم يكن له اعتبار أصلاً، فلولا وجود المعلق عليه لم يكن له اعتبار في البين أي لا إكراام عند عدم المجيء، وهذا هو المقصود إثباته وهو معنى انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط.

١٣

فظهر من هذا أن الجملة الإنسانية في بعض صورها تدل على الإنفقاء عند الإنفقاء.

*المعروف بين القوم أن الجمل الأخبارية تفيد ثبوت شيء لشيء خارجاً أو عدمه، وأما الجمل الإنسانية فهي تفيد إيجاد شيء بحسب الخارج، وإثبات المفهوم على هذا المسلك يحتاج إلى إثبات العلقة اللزومية والعلية الانحصارية بين الجزاء والشرط، والأول وإن ثبت في القضايا الشرطية إلا أن ثبوت الأمر الثاني والثالث مشكل لا يستفاد من القضية الشرطية.

وأما على ما ذهبنا إليه من قصد الحكاية في الأخبار وقدد الإبراز في الإنماء لا محذور فيه، كما عرفت، وأنه يفهم ثبوت المفهوم بالوضع لا بالقرينة.

وهذا الأمر لا اختصاص له بما إذا كان الشرط واحداً، فإن التعليق الذي ذكرناه في القضية الشرطية يتم حتى لو كان الشرط متعدداً ويكون الإنفقاء حاصلاً بانتفاء الجميع، كما لو قال المولى: إن جاءك زيد أو أخلص لك عمرو فافعل كذا، فإن الشرط لم يكن مقيداً بوحدة بل عبارة عن مفهوم أحدهما كما هو المختار في الواجب التخييري، فكان التعليق في الجزاء إنما هو على مفهوم أحد الأمرين في الشرط وينتفي التعليق المذكور عند انتفاء كلا الأمرين.

ومن هنا اتضحت الفرق بين القضايا الحقيقة والشرطية، فإن المولى في القضية الحقيقة حينما يقول: المسافر يجب عليه القصر والمستطيع يجب عليه الحج، إنما يعتبر الوجوب على تقدير السفر فقط من دون نظر إلى غير المسافر،

فليس في البين تعليق وإنما هو الثبوت عند الثبوت فقط.

وهذا بخلاف الجمل الشرطية حينما يقول: إن جاءك زيد فأكرمه، فإن المولى يعتبر شيئاً معلقاً على شيء لا مطلقاً،

فيفهم منه عدم وجود اعتبار له على فرض العدم، فالتعليق بهذا المعنى في القضايا الشرطية موجود دون القضايا

الحقيقية.

وبعبارة أخرى، العرف لا يرى السفر في القضايا الحقيقية له دخل في الحكم

* ليلة السبت ٩ / ربيع الثاني / ١٣٧٧.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

١٤

من حيث العدم بخلافه في القضايا الشرطية فإنه يرى الدخالة في ذلك حتماً، وهذا التعليق المذكور لا اختصاص له بأن وبقي أدواتها بل يتأتى حتى في غير اللغة العربية كما في الفارسية بكلمة - أگر - (إذا) والذي يدلنا على ما ادعيناه - من إفادة القضية الشرطية للمفهوم - المرتكز في الأذهان لدى عامة الناس من أن القضية الشرطية تفيد تعليق الجزاء على الشرط وبانتفائه ينتفي، وهذا الإرتكاز العرفي دليل الوضع في الجمل الشرطية فإن الوضع ليس شخصياً بل نوعياً.

وأيضاً يدلنا على استفادة المفهوم من القضية الشرطية الرواية الشريفة عن الصادق (عليه السلام)، عندما سأله السائل، عن حلية أكل لحم الذبيحة إذا لم تتحرك فأجاب (عليه السلام) بعدم الجواز، واستدل عليه بما ورد عن أمير المؤمنين (عليه السلام) ما مضمونه - إذا تحركت الذبيحة فكل (١) - ويفهم أنه مع عدم الحركة لا يجوز الأكل كما هو واضح، وهذا استدلال على ثبوت المفهوم.

فالذي تحصل أنه على ما ذهبنا إليه تكون القضية الشرطية ذات مفهوم تدل على الإنفقاء عند الإنفقاء بالوضع.

* إثبات المفهوم بالقرينة العامة:

وقد أدعى شيخنا الأستاذ (قدس سره) (٢) قيام القرينة العامة على دلالة القضية الشرطية على المفهوم نظراً إلى

جريان مقدمات الحكمة في ناحية الشرط لإثبات العلية المنحصرة، وتوضيح ذلك أن الجزاء المترتب على الشرط في القضية الشرطية.

تارة: مما يتوقف عليه عقلاً بحيث لولا وجوده لما أمكن تحقق الجزاء خارجاً قوله: إن رزقت ولداً فاختنه، ويعبر عنه بالسالبة بانتفاء الموضوع، وهذه القضية لا دلالة لها على المفهوم.

(١) وسائل الشيعة: ٢٤٢٤ كتاب الصيد النبائح ب١٢١٢ ح١.

* ليلة الأحد ١٠ / ربيع الثاني / ١٣٧٧.

(٢) أجود التقريرات: ٢٥٢٢.

١٥

وأخرى: لا يكون ترتيب الجزاء على الشرط مما يتوقف عليه عقلاً كقوله: أكرم زيداً إن جاءك، إن زالت الشمس فقد وجبت الصلاة، فإن الإنسان متمنك على إتيان الصلاة من دون تحقق الزوال، ففي هذه الموارد لا يخلو الأمر، أما أن نقول بترتيب الجزاء على الشرط ترتباً مطلقاً، بمعنى أن الوجوب يحصل حتى مع انتفاء الزوال وهذا خلاف الفرض.

فلا بد وأن يكون مقيداً ومعناه أن الشرط وهو الزوال متى حصل فقد حصل الجزاء وترتيب عليه خارجاً، وهنا نستطيع أن نثبت العلية المنحصرة للشرط في ترتيب الجزاء عليه بمقادات الحكمة، ببيان أنه لما كان من المسلم إجراء مقدمات الحكمة في الموارد التي نتحمل أن لا يكون الشرط وحده مؤثراً، بل المؤثر هو وشيء آخر مجموعاً بنحو العطف - بالواو -، فندفعه بالإطلاق ونثبت أنه مؤثر وحده، كذلك لو احتملنا أن يكون المؤثر غيره أيضاً وأن الشرط أحد الأمرين بنحو العطف - بأو - فنجري مقدمات الحكمة ونثبت بالإطلاق أن الشرط وحده.

ففي المقام بعد أن كان المتكلم في مقام بيان ما هو الشرط في التأثير ولم يتعرض لغيره سواء كان بمفاد الواو أم أو، فمن عدم تقييده وهو في مرحلة البيان نستفيد بالإطلاق وأن الشرط المذكور هو المؤثر الخاص في الجزاء، ومعنى هذا الإنفقاء عند الإنفقاء وأن الشرط عليه منحصرة.

وبما جاء به (قدس سره) دفع ما قاله صاحب الكفاية في المقام من عدم إمكان التمسك بذلك، وحاصل ما جاء به في الكفاية (١) أن ترتب الجزاء وهو الحكم على الشرط الذي هو علة منحصرة ليس مغايراً لترتبه عليه عندما لم يكن علة منحصرة لعدم احتياجه إلى مؤنة زائدة، وهذا بخلاف الواجب التخييري والتعييني، فإن التخييري محتاج إلى مؤنة زائدة في مقام البيان لأنهما بخلاف التعييني سخان متبينان من الطلب، فإذا كان المولى في مقام بيان ما هو الواجب ولم يبين العدل وذكر المؤنة الزائدة، فمقتضى مقدمات الحكمة أن الواجب تعييني لا تخييري. وهذا بخلاف ما نحن فيه، فإن ترتب الجزاء على علته المنحصرة ليس سخاً مغايراً لترتبه على علته الغير المنحصرة، بل هو سخ واحد من دون حاجة إلى

(١) كفاية الأصول: ١٩٥.

مصابيح
الأصول
٢ - ج ٢

١٦

مؤنة زائدة، فإذا كان المولى في مقام ترتب الجزاء على الشرط بإطلاقه وعدم تعرضه لشيء آخر لا يدل على العلة المنحصرة لعدم الفارق بينهما من هذه الناحية فلا يستفاد الإطلاق.

وقد رد (قدس سره) بأن النظر لو كان في ترتب الجزاء على الشرط لتم ما قاله (قدس سره)، إلا أن الإطلاق في جانب الشرط وأنه هو المؤثر الخاص المستفاد من إطلاقه.

ولا يخفى أنه مردود نقضاً وحلاً، أما النقض فلأنه جاري في جميع القيودات حتى الوصف، فإن قوله: أكرم العالم الفاسق، يستفاد منه أن المولى كان في مقام البيان ولم يبين أن الشرط جزء آخر منضماً إليه أو فرد آخر على نحو العطف بأو، فبالإطلاق يستفيد أنه وحده مؤثراً وهذا لا يلتزم به.

وأما الحل - فلأن المتكلم إنما كان في مقام ترتب الجزاء على الشرط وهو ليس سخاً مغايراً له ليكون إطلاقه وعدم إطلاقه وعدم ذكر البيان قرينة على الانحصار، نعم لو علمنا أنه في مقام بيان ما هو الشرط واقعاً لتم ما قاله (قدس سره) إلا أنه بالعكس، فلا يستفاد المفهوم من القضية على البيان المذكور، فما قاله في الكفاية صحيح.

فدعوى القرينة العامة باطل، بل ما عرفت من أن وضع القضية الشرطية تقضي الدالة على المفهوم بالبيان المتقدم.

* بقى أمران:

الأمر الأول: في جهات:

الجهة الأولى: إن حديث المفهوم في القضية الشرطية يجري حيث يتصور ثبوت الحكم لغير مورد التعليق، بأن يكون الحكم من سنخ الأحكام الكلية القابلة للانطباق على الكثير، بمعنى أنه قابل للتعدد، أما لو تذر ثبوت الحكم لغير مورد التعليق فلا يتأنى النزاع فيه أصلًا، لأنه من قبيل الحكم الواحد الشخصي، ومعلوم أنه ينافي بانتفاء ما علق عليه وهذا كموارد الأوقاف والوصايا

* ليلة الإثنين ١١ / ربيع الثاني / ١٣٧٧.

١٧

والنذور، فإن المعلق عليه فيها شخص الحكم دون كليه ولا يثبت الحكم لغير مورد ما علق، فخروجه عن النزاع خروج موضوعي.

فما أفاده الشهيد (قدس سره)^(١) من استثنائه من أن الشرط لا يدل على المفهوم إلا في الأوقاف والوصايا فإن مفهومه مسلمٌ غير تمام، لأنه من انتفاء شخص الحكم لا كليه:

وربما يشكل في المقام أنه بناء على ما ذهب إليه المشهور من أن المعانى الحرافية جزئية لو كان الحكم في طرف الجزاء منشأ بجملة إنشائية، فالدلول للهيئة معنى جزئي وقد علق على شرط من الشروط، والمعنى الجزئي شخصي فلا يندرج في المفهوم، إذ المعتبر في المعلق أن يكون من سنخ الأحكام الكلية.

فلا بد من الإجابة عنه بجواب صحيح، إلا أنه على ما سلكته في المعانى الحرافية لا يرد المحذور، إذ الخبر والإنشاء عبارة عن أمر نفسي، فالدلول في الخبر قصد الحكاية عن ثبوت شيء لشيء أو عدمه، والدلول في الإنشاء اعتبار شيء على ذمة المكلف، فالهيئة الإنسانية تدل على أن المتكلم اعتبار شيئاً على ذمة المكلف، وهذا الإعتبار

ليس بجزئي كي يشكل التعليق وإنما هو كلي كما عرفت فالإشكال مرتفع.

الجهة الثانية: إن الشرط المعلق عليه الجزاء في القضية الشرطية تارة: يكون واحداً مثل إن زالت الشمس فقد وجب الظهور والصلة، أو إن جاءك زيد فأكرمه، ففي الأول نفس الزوال وفي الثاني هو المجيء، ولا ريب إن انتفاءه يوجب انتفاء الحكم المعلق عليه.

وأخرى: يكون متعدداً مثل: إن جاءك زيد وأكرمه، ولا ريب أن ثبوت الجزاء يتم حيث يحصل كلا الشرطين خارجاً، وأما انتفاءه فكما يتأنى بانتفاء كلا الشرطين كذلك يحصل بانتفاء أحدهما، لأن المركب ينفي بانتفاء بعض أجزائه.

الجهة الثالثة: لو كان الجزاء حكماً واحداً فلا ريب بانتفاءه عند انتفاء الشرط،

(١) تمهيد القواعد: ٦٤

مصابيح
الأصول
٢ - ج

١٨

إنما البحث لو كان الجزاء منحلاً إلى أحكام متعددة فهل المفهوم رفع جميع تلك الأحكام أو بعضها، نظير قوله (عليه السلام) «إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء»^(١) وكلمة شيء نكرة في سياق النفي تدل على العموم وهو السلب الكلي، ومعنى لا ينجسه البول والدم والمني الخ، وماذا يكون المفهوم هل هو رفع الجميع بمعنى ينجسه كل واحد من هذه النجاسات إذا كان قليلاً فتدل الرواية على تنجس الماء القليل بكل نجس، أو الرفع في الجملة بمعنى ينجسه شيء. وبعبارة أخرى إن المنطقين قالوا في بحث التناقض إن نفيض السالبة الكلية موجبة جزئية، كما أن نفيض الموجبة الكلية سالبة جزئية، فهل في المقام يجري على طبق ما قاله المنطوق ليكون المفهوم سالبة جزئية، أو لا يقال ذلك ويلتزم بأن المفهوم موجبة كلية، لأن نفيض كل شيء رفعه، والاختلاف بين المنطوق والمفهوم ليس إلا في السلب والإيجاب مع حفظ الكمية التي كانت في أحديهما.

وقد ذكر شيخنا الأستاذ (قدس سره)^(٢) أن الحكم بحسب واقع الأمر ومرحلة الثبوت منحلي إلى قضايا متعددة، لأن

معنى ذلك أنه لا ينجزه البول والدم والمني وغيرها، والاختلاف بين المنطوق والمفهوم ليس إلا في السلب والإيجاب، فإذا كان المنطوق سلب كل واحد من تلك بمعنى السلب الكلي، فلا م حاللة يكون المفهوم ثبوت كل واحد من تلك أي ينجزه البول والدم والمني، ولازم هذا أن يكون المفهوم موجبة كلية على عكس ما قاله المنطقيون هناك.

وغير خفي أن المفهوم للقضية السالبة الكلية موجبة جزئية، فإن الحكم وإن انحل بحسب عالم الثبوت والحقيقة إلى فضايا متعددة إلا أن عالم الإثبات أمر واحد والمفهوم تابع له، لذا فلنا في باب استعمال اللفظ في الأكثر ليس منه بل استعمال في الواحد، وإذا كان بحسب عالم الإثبات واحداً فالمفهوم يكون بانتفاء الحكم عن تلك الطبيعة وهو يتحقق بانتفاء عن بعض الأفراد.

مضافاً إلى ذلك ما نجده عند العرف حينما يقول المتكلم: إن ليس زيد لامة حربه فلا يخاف أحداً ليس مفهومه إذا لم يلبس لامة حربه فيخاف من كل أحد.

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥٨، من أبواب الماء المطلق، ب٩ ح١.

(٢) أجود التقريرات ٢: ٢٥٩.

١٩

وهكذا لو قال إذا غضب الأمير فلا يحترم أحداً، فليس مفهومه لو لم يغضب الأمير يحترم كل أحد، وهذا سائر الموارد الأخرى، فالنتيجة أن مفهوم السالبة الكلية موجبة جزئية كما هو واضح.

نعم إن هذه الثمرة التي استنتجت لا تنفعنا في خصوص المثال وهو حديث «إذا بلغ» لأن الإجماع قام على أنه لا خصوصية لتجييس البول دون الدم، بل التجييس ثابت للجميع.

نعم بالإضافة إلى المتنجسات وأن ما هو متنجس بالبول إذا لاقى شيئاً ينجزه أولاً، والإجماع لم يقم على تجييسها وإنما قام على النجسات فقط، ولا ريب أن قوله (عليه السلام) - لا ينجزه شيء - يشملها حتى المتنجسات، فإن قلنا أن المفهوم هو الرفع العام بمعنى الإيجاب الكلي كما ذهب إليه شيخنا الأستاذ (قدس سره) فلا بد وأن يلتزم بالتجييس

حتى في المنتجسات، لما عرفت أن المفهوم ينحل إلى أن البول ينجرسه والدم ينجرسه إذا كان قليلاً، وما هو منجرس بالبول ينجرس والخ، فيدل الدليل نفسه على تجسيس المنتجس. وإن لم نقل بذلك، بل قلنا أن المفهوم هو الرفع في الجملة بمعنى الإيجاب الجزئي مع خصوص المورد لا يثبت تجسيس المنتجسات، بل القدر المتيقن منها بعض النجاسات وهي الدم وما شابهها في الجملة، أما المنتجسات فإثباتها يحتاج إلى دليل خارجي خاص.

وهذه الشمرة وهي مفهوم السلب الكلي أو الإيجاب الكلي - إيجاب كلي وسلب كلي أو إيجاب جزئي وسلب جزئي - وإن لم تكن ذات أثر في المقام لكنها في غير هذا المورد لها فوائد كثيرة، وقد عرفت إن المفهوم هو كالنقيض لدى المنطقين.

٤٠

مصابيح
الأصول
٤ - ج

تعارض المفهومين

* إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء كما لو قال القائل إذا خفي الأذان فقصر، وإذا خفيت الجدارن فقصر، فماذا يصنع في المقام من يرى دلالة القضية الشرطية على الإنفاء عند الإنفاء لوقوع المعارضية بين مفهوم كل ومنطق الآخر، وقد ذكروا وجوهًا ثلاثة:

الوجه الأول: أن يلتزم بسقوط كلا المفهومين في المقام، وتكون كل قضية مسوقة لبيان الثبوت فقط فيرتفع المحدود حينئذ.

الوجه الثاني: أن يلتزم بوجود جامع بين الشرطين، إما جامع حقيقى إن أمكن وإلا فانتزاعي كمفهوم أحدهما، ويكون الشرط حينئذ هو أحد الأمرين ونتيجة الجمع - بأو -، أما المفهوم فهو عبارة عن إنفاء كليهما، وأما إنفاء الواحد فلا أثر له.

الوجه الثالث: أن يلتزم بأن الشرط في القضيتين هو المجموع معاً ونتيجة الجمع بالواو، ويكون المعنى إن خفي الأذان وخفيت الجدران وجب القصر، أما مفهومه فهو انتفاء كليهما، معاً أو انتفاء أحدهما. والفارق بين الوجهين الآخرين؛ هو أن الشرط في الثاني عنوان أحدهما وفي الثالث كلاهما، وأما بينهما وبين الأول فأوضح، لأن الأول لا مفهوم له أصلاً بخلاف الآخرين.

وقد ذكر صاحب الكفاية^(١) رابعاً: وهو أن يلتزم بتقييد مفهوم كل منهما بمنطق الآخر، فيكون معنى قوله إذا خفي الأذان فقصر أن مفهومه إذا لم يخف الأذان فلا تقصـر إلا إذا خفي الجدران، وهكذا بالإضافة إلى الدليل الثاني وحيثـذ يرتفع محذور المعارضة.

* ليلة الثلاثاء ١٢ / ربيع الثاني / ١٣٧٧.

(١) كفاية الأصول: ٢٠١.

٢١

ولكنه غير صحيح: أولاً: إن مرجعه إلى الوجه الثاني، لأن معنى ذلك أنه لو خفي الأذان أو الجدران فقصر، وهذا لا يستدعي عده رابعاً.

- ثانياً - إن المفهوم ليس بنفسه مدلولاً للكلام مستقلاً، وإنما هو تابع للمنطق لوجود خصوصية تدل عليه عقلاً، فإذا افترضـى الحال أن يتصرف فيه فلا بد من التصرف في أصل المنطق.

وقد ذكر أيضاً (قدس سره) وجهاً خامساً: وهو إسقاط أحد المفهومين دون الآخر لو كان في البين ظهور يقتضـي التقديم.

وليس بعيد أن يكون الاحتمال الخامس من سهو القلم، لأن المعارضة التي فرضناها لم تكن موجودة بين المفهومين ل تعالـج بهذه الطريقة المفروضة وإنما هي بين منطقـ أحد الدليلين ومفهوم الآخر، والمحذور نفسه باقـ مع إسقاطـ أحد المفهومين، بل المحذور باقـ لو كانت إحدى القضيتين فاقدـة للمفهوم فالالتزام به غير صحيح.

ونحن والوجوه الثلاثة المتقدمة.

أما الأول منها فلا يمكن الإلتزام به، لأن رفع اليد عن المفهوم في مورد المعارضه إنما يساغ بالقدر الضروري الذي يزول المحذور به، وأما رفعه بالمرة فليس بلازم، فلم يبق لدينا إلا الوجهان الآخرين إما الجمع بأو أو الجمع بالواو.

وقد ذهب شيخنا الأستاذ (قدس سره)^(١) إلى اختيار الوجه الأخير الذي مفاده الجمع بين الدليلين بالواو، وأفاد ما حاصله، أن حصول المعارضه بينهما ناشيء من وجود كلا الإطلاقين في القضية الشرطية، الإطلاق من ناحية الاستقلال في العلية المقابل لمفاد الواو، والإطلاق من ناحية الانحصار المقابل لمفاد أو، ولا بد من التصرف في أحدهما لا محالة، فإذا علمنا إجمالاً بسقوط أحد الإطلاقين كانت منجزيته مقتضية لرفع اليد عن كليهما العلية والانحصار.

(١) أجود التقريرات ٢: ٢٦١.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٤٤

وحيثند نحن ودليل التمام الذي كان ثابتاً عليه قبل السفر لا يمكننا رفع اليد عنه إلا بالقدر المتيقن، وهو ما إذا اجتمع كلا الشرطين خفاء الأذان وخفاء الجدران، أما تحقق أحدهما فلا يرفع استصحاب التمام، وإذا صار الموجب للقصر خفاء الأذان والجدران من باب المتيقن كان مفاده الجمع بالواو.

* وما جاء به شيخنا الأستاذ (قدس سره) محل نقاش صغرى وكبرى.

أما الصغرى، فلأنه لو قلنا بسقوط كلا الإطلاقين لحصول العلم الإجمالي لما كان نتية الحكم وجوب التمام، بل مقتضى الرجوع إلى العمومات والإطلاقات التي وردت في الكتاب والسنة هو وجوب القصر، وبيانه: أن الآية الشريفة قوله تبارك وتعالى:

(وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَفْصِرُوا مِنَ الصَّلَاةِ)^(١)، تدل على لزوم القصر في حق كل مكلف

خرج من بلده قاصداً بذلك السفر إلى المسافة الشرعية، فأول قم يرفعه من داره أو من سور بلده مع قصده السفر

يجب عليه تقصير صلواته كما يجب عليه إفطار الصوم:

ولكن الدليل الخارجي أفاد بأن التقصير والإفطار لا يتحققان إلا بعد بلوغ حد الترخص المحدد بخفاء الأذان، أما

خفاء الجدران فلم يأت به نص صريح ولا خبر معتبر بل جرى التعبير به على لسان الفقهاء خاصة حيث التحديد

جاء بكلمة الموارة عن أهل بلده^(٢) ومواراة أهل البلد عنه لا يستطيع المسافر على تشخيصه إلا بأن يتصل بهم -

تليفونياً - فيسألهم عن مشاهدتهم له ولتقريب هذا المعنى وإيقاف المسافر على طريقة يستطيع تحقيق الموارة على

وجه يأمن بها جعل الفقهاء (خفاء الجدران) دليلاً يكشف عن تحقق الموارة عنه فيمكنه بذلك أن يطمئن بحصول

التحديد عندما لم يشاهد جدران البلدان فيقطع ببلوغه للغاية بالضمية إلى خفاء الأذان، فإذا سافر وخفى عليه

الأمران فبسبب الدليل الخارجي يجب عليه التقصير كما يجب عليه الإفطار أما إذا لم يخف عليه كلاهما فلا يجوز له

القصير والإفطار، نظراً إلى ما قام عليه الدليل الخارجي.

وأما إذا خفي عليه أحدهما دون الآخر فهو يشاك في وجوب القصر عليه بعد

* ليلة الأربعاء ١٣ / ربيع الثاني / ١٣٧٧.

(١) سورة النساء : ٤٠١.

(٢) وسائل الشيعة : ٤٧١ ابواب صلاة المسافر ب٦ ح١.

٢٣

أن لم يشمله الدليل الخارجي، لا محالة كان الواجب عليه الرجوع إلى العمومات الفوقيانية التي دلت على وجوب

القصر بمجرد رفع القدم من البلد قاصداً به السفر كما استفيد من قوله تعالى: **(وَإِذَا ضَرَبْتُمُ الْخَ)**^(١)، ولا يجب عليه

ال تمام كما ذكره شيخنا الأستاذ (قدس سره) مستدلاً على ذلك بأنه لا يرفع اليد عن التمام إلا بالقدر المتيقن، فإنه لا

يمكن المساعدة عليه، ومع هذا البيان لا يرجع إلى الاستصحاب لوجود الدليل اللغطي في المقام، مضافاً إلى أن جريانه في الشبهات الحكمية محل كلام.

نعم ما قاله شيخنا الأستاذ (قدس سره) في غير موردنا بالخصوص يتم حديثه وأن النتيجة هي الجمع بالواو، كما لو قال المولى: إذا خفي الأذان فتجب الصدقة، وقال إذا خفي الجدران فتجب الصدقة، وعند تحقق أحدهما يتعدد في الوجوب حيث لا دليل في المقام، فالواجب هو الرجوع إلى استصحاب عدم الوجوب أو جريان البراءة عند فقدان الحالة السابقة.

* وأما الكبرى فمحل مناقشة معه (قدس سره)، فإن مقتضى الجمع بين الأدلة هو التقييد - بأو -، وبيان ذلك: أن المعارضة التي فرضت بين الدليلين ليست بين منطوق كل منهما ومنطوق الآخر لعدم وجود تناقض بينهما، لو كنا نحن وقوله - إذا خفي الأذان فقصر وإذا خفيت الجدران فقصر، من دون دلالة على المفهوم، إذ غايتها أنه رفع للانحصارية وهو لا يضر -، كما أنه لا معارضة بين المفهومين من حيث هما مع قطع النظر عن المنطوق، لأن نفي الجزء حال عدم ثبوته شيء لا ينافي نفيه عن عدم ثبوته شيء آخر -، إنما المعارضة جاءت من منطوق كل منهما مع مفهوم الآخر، فإن أحد المفهومين ينفي الحكم عند عدم الشرط بنحو العموم وجد شرط آخر أو لا، بينما منطوق الآخر يثبته على تقدير تحقق الشرط، ومن هنا قلنا لا فائدة فيما جاء به في الكفالة من إسقاط أحد المفهومين فإن المعارضة لا تزال باقية.

(١) سورة النساء: ٤٠١.

* ليلة السبت ١٦ / ربيع الثاني / ١٣٧٧.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

باعتبار أقوائيه وأضعفية العام^(١) لا من جهة المفهوم والمنطق، ولا بد من أن يكون التصرف في العام بالمقدار الضروري الذي به ترتفع المعارضة دون أن يكون بأكثر من ذلك، إلا أنه بعد أن كان المفهوم عاماً بنحو السالبة الكلية كما هو مقتضى قوله إذا خفي الأذان فقصر، أنه إذ لم يخف الأذان فلا تقصير - سواء خفي الجدران أم لا، كان التصرف به غير ممكن باعتبار أنه مستلزم لدليل آخر وتابع لجملة منطقية أخرى دل عليه الانحصار المستفاد من الوضع أو من مقدمات الحكمة، فلابد من الرجوع إلى الملزم والمتبوع للمفهوم وهو الجملة المنطقية لتنصرف به بمقادير ما يرتفع المحذور، ولا يمكن هذا إلا بأن نقيد إطلاق القضية المنطقية بمفاد (أو) قبلاً للانحصار وقهرأً يتقييد المفهوم بها، فيقال الشرط هو خفاء الأذان أو خفاء الجدران، ومفهومه أنه لا يجب عند عدم كليهما.

نعم يمكن أن تعالج المعارضة برفع اليد عن إطلاق الاستقلالية في المنطق بتقييده بالمنطق الآخر، فيصير مفاده الجمع (بالواو)، إلا أنه لا ضرورة بعد أن لم يقع الطرف المذكور مورداً للمعارضة، إذ العلاج بين طرفي المعارضة لا غير.

وهذا نظير ما لو قال المولى أكرم العلماء الظاهر في الوجوب، ثم قال لا تكرم زيداً العالم الظاهر في حرمة إكرامه، فمقتضى الجمع بينهما تقديم الخاص على العام لصلاحيته للتصرف فيه، وتبقى دلالة العام على ما عدا الخاص محفوظة رفعاً لليد عن مقدار الضرورة، وهذا وإن أمكن أن ترتفع المعارضة برفع اليد في العموم عن الوجوب وحمله على الاستحباب إلا أنه لا داعي لذلك، لأنه مما يدور الأمر فيه بين رفع اليد عن العموم كلية أو عن بعض ما ينطبق عليه، والضرورة تقتضي الثاني دون الأول.

والحاصل: بعد أن لزمنا التصرف في اللزوم الذي هو المنطق، باعتبار أن التصرف في اللازم غير ممكن، فلنا طريقان: تارة: نرفع اليد عن إطلاق المنطق الذي مقابل أو.

وأخرى: عن إطلاقه المقابل للواو، والذي جاء المحذور منه هو

(١) ولازم هذا تقديم المنطق على المفهوم وتخسيصه بالمنطق.

الأول الذي دل على الانحصار لوقوعه طرفاً للمعارضة فلا بد من الرجوع إليه دون الآخر، فكانت النتيجة أن مقتضى الجمع بين الأدلة تقييد المنطوق بأو.

ومعناه أن كل واحد من الشرطين سبب ترتيب الجزاء عليه وينتفي بانتفاء كليهما، ويشهد بذلك ما هو المرتكز عند العرف حينما يقول المولى: إذا بلت فتوضاً وإذا نمت فتوضاً، أنهم لا يستفيرون أن الشرط كليهما - النوم والبول - بحيث يكون مجموعهما يستوجب الوضوء، كما أنهم في الجناية لا يستفيرون أن الشرط هو التقاء الختتين ونزول المني مجموعاً، بل كل منهما شرط في تأثير الجزاء كما هو واضح، فبطل ما جاء به شيخنا الأستاذ (قدس سره) صغرى وكبرى.

بحث التداخل

* إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء مثل إذا نمت فتوضاً وإذا بلت فتوضاً، وعلم من ظهور نفس القضيتين أو من دليل خارجي أن كل شرط مستقل في ترتيب الجزاء عليه، فهل القاعدة تقتضي تداخل الأسباب أو لا تقتضي، سواء تقارنت في الوجود أم تعاقبت، وسواء اختلفت الأجناس أم اتحدت.

وعلى فرض عدم التداخل وأن كل شرط سبب مستقل في التأثير، فهل القاعدة تقتضي تداخل المسببات بأن يجتزى بالعمل الواحد عن الآثرين في مقام الامتنال، أو لا يقتضي بل لا بد من تعدد العمل.

والبحث يقع في مسائلتين:

الأولى: في تداخل الأسباب.

الثانية: في تداخل المسببات.

وليعلم أولاً أن حقيقة النزاع تتم في الموارد التي لم يقم الدليل الخارجي على لزوم التداخل، كما ثبت الدليل في تداخل الأسباب بالإضافة إلى الأحداث الصغيرة للوضوء، فإن من بالونام وأضاف حدثاً ثالثاً إليهما لا يجب عليه إلا وضوء واحد ضرورة، كما أنه قام الدليل على تداخل المسببات في قضية

الأغسال كمن وجب عليه غسل الجنابة والمس وثالث آخر، فالغسل الواحد يكفي عن الجميع بداعه لما ثبت من

الأخبار بأن من ثبت عليه حقوق عديدة يكتفي بواحد منها.

إنما الكلام فيما لم يقم دليل على ثبوت التداخل في المورد الخاص فهل القاعدة تقتضي تداخل تلك الأسباب وصيغة الجميع بمنزلة سبب واحد، أو لا تقتضي، وعلى تقدير عدم التداخل فهل القاعدة تقتضي تداخل المسببات أو لا.

تعيين الأصل

وليعلم ثانياً: أن مقتضى الأصل العملي لو لم يكن ظهور يقتضي تداخل الأسباب أو المسببات فهل البراءة أو الاشتغال.

وغير خفي أن القاعدة تقتضي عند الشك في تداخل الأسباب جريان أصلية البراءة أو استصحاب عدم الحكم في مقام الجعل على كلام فيه، لأنه بعد أن تعددت الأسباب يعلم المكلف ثبوت تكليف في ذمته على نحو صرف الوجود ويشك في توجيه تكليف ثان في حقه بعد امتنال الأول وهو مجرى البراءة، فالأصل العملي يقتضي التداخل. وأما في المسببات فالأصل هو الاشتغال، لأن المكلف بعد أن علم ثبوت تكاليف متعددة في ذمته، من جهة تعدد الأسباب يشك في سقوطها بعد امتناله فرداً واحداً وفي فراغ ذمته، ولا ريب أن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ كذلك فلا يجتزي بالفرد الواحد في مقام السقوط.

هذا كله في الأحكام التكليفية وقد عرفت أن الأصل في الأسباب يقتضي التداخل وفي المسببات عكسه. وهكذا الكلام عينه في الأحكام الوضعية مثل الطهارة والنجاسة والبيع وأمثالها، فإن كان الشك في تداخل السبب فالبراءة جارية أو استصحاب عدم الحكم في مقام الجعل، وإن كان في السبب فالاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ كذلك،

هذا من حيث الأصل العملي، فإننا لو شكنا في أن السببين المعنيين هل يقتضي كل واحد منها ملكية أو كلاهما يقتضيان ملكية واحدة، فحصول الملكية

٢٧

الواحدة معلوم ونشك في حصولها مرة ثانية، فالأصل عدمها فالنتيجة تداخل الأسباب، كما أنه إذا علمنا بتعدد الحكم الوضعي في مورد وقد رفعنا أحدهما بإسقاط ونحوه، وشكنا في ارتفاع الآخر بذلك، فمقتضى الأصل بقاوه والنتيجة عدم التداخل.

وليعلم ثالثاً أن حديث التداخل يتم في الموارد التي يكون الحكم في طرف الجزاء قابلاً للتعدد بحيث يستطيع العبد على أن يكرره مرات عديدة حسب تكرر الشرط، مثل الوضوء والغسل وكفارة الإفطار في شهر رمضان، وأما إذا لم يكن قابلاً للتعدد كالقتل المسبب من الارتداد وقتل نفس محترمة فالحديث لا يجري فيه لاستحالة تعدد القتل على ذات واحدة.

نعم يمكن التقييد فيه من جهة ويكون نتتيجه التعدد كما لو قتل الشخص رجلين، وكان لكل من المقتول وارث يتولى القصاص عنه كما قال تعالى: **(فَكُنْ جَعْلَنَا لَوْلَيْهِ سُلْطَانًّا)**^(١)، فلو فرض أن أحدهما عفى عن القصاص كان الثاني حق المطالبة بالقتل بناء على عدم التداخل، وأما بناء على التداخل فليس للأخر حق المطالبة، فالقتل وإن لم يقبل التعدد ولكن نتتيجه تقبل ذلك فهو داخل في النزاع.

أما لو فرضنا أن الحكم لا يقبل حتى نتيجة التعدد وليس فيه تقييد من جهة، لا محالة يتتأكد الحكم كما لو زنى الرجل بذات حرم وارتد مثلاً فإن ذلك من حقوق الله لا يتصور الإسقاط فيه والعفو، وإنما اللازم هنا تأكيد الحكم وشدة التحرير ليترتب عليه العقاب، وهذا أيضاً داخل في محل النزاع، نعم لو لم يقبل التأكيد في الحكم كان لا محالة خارجاً عن النزاع، وذلك كما في موارد الترخيص مثل المكره والمضطر على فعل حرام، إذ لا يقال بأن الحرمة مرتفعة بنحو أكيد، وكذا لو غسل الثوب المتوجس بالكر والمطر فإنه لا يقال بتأكيد الطهارة، وفي مثله خارج عن النزاع.

* المسألة الأولى في تداخل الأسباب:

وقد نسب إلى فخر المحققين (قدس سره) (١) أن الإلتزام بتدخل الأسباب وعدمه مبني على كون الأسباب الشرعية أسباباً حقيقة للأحكام أم معرفات لها، فإن قلنا بأنها أسباب حقيقة لها وعلل خارجية، فلا بد من الإلتزام بعدم التداخل، لأن كل سبب يحتاج إلى أثر خاص، وإن قلنا معرفات فلابد من القول بالتدخل لعدم المانع من توارد المعرفات الكثيرة على معرف واحد، والتفصيل المذكور ليس ب صحيح، لأنه إن أراد (قدس سره) من أن الأسباب الشرعية ليست بعلل خارجية ومؤثرات تكوينية للأحكام الشرعية فهذا متين جداً، لأن السبب التكويني لحكم الشارع والعلة له إرادته تعالى وعلمه بما يترتب على ذلك الحكم من المصالح والمفاسد، والأسباب بمنزلة الكواشف عن حصول تلك الإرادة وعدمها.

ولكنه لا يثبت صيرورة الأسباب معرفات لحكم الشرعي، لوجود الواسطة بينهما وهي كونها موضوعات تعلق بها الحكم الشرعي بعد أن اعتبرها الشارع مفروضة للوجود، فالزوال والاستطاعة وما شاكل ذلك إنما هي موضوعات لاعتبار الوجوب عند تتحققها خارجاً.

وبعبارة أخرى اعتبر الشارع المقدس حكماً معلقاً على أمر مفروض الوجود، فمتى ما وجد الزوال تحقق الحكم ووصل إلى مرحلة التجييز ومتى لم يتحقق لم يكن الحكم فعلياً، فنفس الأسباب وإن لم يكن لها علاقة بالإعتبار الشرعي إلا أنها لا تكون معرفة بل موضوعة لحكم.

وإن أراد (قدس سره) من أن الأسباب الشرعية التي هي الشروط ليست بأسباب تكوينية، بمعنى أنها ليست بموضوعات لحكم الشرعي كما تبين لك، فهذا خلاف الظواهر المستفادة من الأدلة إذ الاستطاعة وما شاكلها موضوعات للأحكام الشرعية لا إنها ليست كذلك.

* ليلة الاثنين ١٨ / ربيع الثاني / ١٣٧٧.

(١) كفاية الأصول: ٢٠٥.

٢٩

فالذي تحصل أن التفصيل المنسوب إلى الفخر مما لا أساس له وإن كان دائراً على الألسنة.

ثم إن الأقوال في المسألة ثلاثة: قول بالتدخل مطلقاً، وقول بعدم التداخل مطلقاً، وقول بالتفصيل بين الأسباب المتعددة من جنس واحد فيلزم فيها بالتدخل، وبين الأسباب المتعددة من أنواع مختلفة فيلزم بعدم التدخل. والظاهر أنه لا أساس لهذا التفصيل لما يأتي إنشاء الله تعالى من بيان عدم الفرق بين تعدد الأجناس ووحدتها بالنسبة لنرتب الجزاء عليها.

بل الصحيح هو القول بعدم التداخل وأن كل سبب له تأثيره الخاص من دون رابطة بينه وبين الآخر، إلا في موردين قام الدليل عليهما.

أحدهما: في باب الوضوء، ثانية: فيما لو كان السبب غير قابل للتعدد كوجوب الكفارة المعلق على عنوان الإفطار في شهر رمضان، فإن المستفاد من الأخبار أن وجوب الكفارة معلق على عنوان الإفطار دون الأكل والشرب، وظيفي أن عنوان الإفطار لا يقبل التعدد ويتحقق بتناول اللقمة الأولى أو بأول جزء منها من دون تعدد له بالإضافة إلى اللقمات الأخرى وإن وجب الإمساك عليه بعد ذلك، وإذا أفتر بالمرة الأولى فقد وجبت الكفارة عليه وينقض صومه ولا يتعدد العنوان مرة أخرى بتنوع الأكل.

نعم لو كانت الكفارة معلقة على الأكل والشرب وكانت متعددة بتنوعه لأنه قابل للتكرار، إلا أن المعلق عليه - كما استظهرناه من الأدلة - عنوان من أفتر وهو لا يقبل التعدد.

نعم ثبت في خصوص الجماع - وفي الاستمناء بـاللائق منا - أن الكفارة متعددة، والسر معلوم لأنها معلقة على عنوان من أتى أهله أو استمنى في شهر رمضان وهو متعدد بتنوعه، فإذا أفتر بأن تناول الأكل وجامع أهله واستمنى كان عليه ثلاث كفارات، ومن هنا ذكرنا في (التعليق) أن الإتيان بمفترقات كثيرة في نهار رمضان لا يوجب إلا كفارة

واحدة سواء أتى بالمفطر الثاني بعد رد الكفارة من الأول أم قبل ردها إلا في الجماع كما عرفت.

والظاهر أن السيد (قدس سره) صاحب العروة ذكر في مجموعة من مسائله في مقام

سؤال وجواب باللغة الفارسية أن الإفطار الموجود في الروايات^(١) كنایة عن الأفراد التي هي الأكل والشرب فيتعدد
لبعضه.

ولكن الصحيح خلافه، فإن الظاهر من هذه الكلمة في الروايات معناها الصحيح دون الكنایي لأنه خلاف الظاهر.
وعلى ما بيالي أنه ذكر (قدس سره) وجوب الكفارة معلقة على عنوان الأكل والشرب، وهذا بعيد جداً، لأنه بعد
التبغ والفحص لم نجد في الروايات أثراً لهذا العنوان.

فالمحصل أن مقتضى القاعدة عدم التداخل مع قطع النظر عن الأدلة الخارجية.

* والكلام في بيان الاستدلال على ما ادعيناه من عدم التداخل.

ذهب صاحب الكفاية (قدس سره)^(٢) إلى أن القاعدة لا تقتضي التداخل ولا عدمه بل لا بد من الرجوع إلى الأصول
العملية المقررة هناك، وذلك لأجل تعارض الظهورين في القضية الشرطية.

بيان ذلك: لا إشكال أن مقتضى إطلاق الشرط في القضية ترتب الجزاء عند حدوث الشرط، وأن كل شرط له
استقلالية في التأثير من ناحية الجزاء، وهذا الظهور يقتضي تعدد الجزاء بتنوع الشرط ومعناه عدم التداخل.
ومن الجهة الأخرى، إذا لوحظ الحكم في طرف الجزاء وقد علق على صرف وجود الطبيعة المطلقة نجده مطلقاً من
ناحية التقييد بفرد آخر، ومعناه أنه لو حصل الامتثال الأول فقد تحقق امتثال الطبيعة ولا معنى للأمر بالطبيعة
الممثلة مرة ثانية عند تحقق الشرط الثاني، ومعناه هو التداخل.

وهذان الظهوران يتعارضان، أي ظهور إطلاق الشرط في استقلالية التأثير المقتضي للتعدد وظهور إطلاق الجزاء
الذي أمر فيه بصرف الوجود المقتضي لعدم التعدد.

(١) وسائل الشيعة ١٠: ٤٤، أبواب ما يمسك عنه الصائم بـ٨.

* ليلة الثلاثاء ٩ / ربيع الثاني / ١٣٧٧.

(٢) كفاية الأصول: ٢٠٥.

٣١

فلا بد من التصرف إما في ناحية الجزاء برفع اليد عن إطلاق استقلالية الشرط في التأثير، وإما برفع اليد عن كون المطلوب في ناحية الجزاء صرف الوجود، وحيث لا ترجح في البين لعدم أظهرية أحدهما، لا مناص من تساقط كلا الظهورين والمصير إلى الوظائف العملية المقررة في مرحلة الشك من البراءة أو الاستغلال.

وشيخنا الأستاذ (قدس سره)^(١) ادعى أنه لا معارضة بين الظهورين باعتبار أن المطلوب في جانب الجزاء ليس الطبيعة بنحو صرف الوجود، بل الطبيعة الخالية عن كل قيد بما هي الصادقة على أول وجود يتحصل في الخارج، ولما كان الطلب بعثاً نحو المطلوب فمقتضاه انبعاث المكلف نحو إيجاده، فلو جاء المكلف بالفرد الأول خارجاً لصدقت الطبيعة عليه وأجزاءت عقلاً لا من جهة أن المطلوب من الطبيعة هو الفرد الأول، بل لأن الفرد الأول مصدق حقيقي لها، فالبعث الواحد كما عرفت يقتضي انبعاثاً واحداً نحو الطبيعة، والبعثان يقتضيان انبعاثين فيأتي بالطبيعة مرتين، وهكذا إذا كان ثلاثة فصاعداً.

إذا عرفت هذا فلا إشكال أن القضايا الشرطية هي قضايا حملية حقيقة، قد اعتبر المولى فيها الحكم معلقاً على موضوع مفروض الوجود، وكل مورد فرض وجود الموضوع فيه فقد ثبت له الحكم قطعاً ويتعدد بتعدد الموضوع، فسخر هذه القضايا بحسب عالم الثبوت واحد، ومن حيث الانحال حسب تعدد الموضوعات وإن اختلف تركبها بحسب عالم الإثبات، وإذا قد أثبتنا هذا الأمر ظهر أن القضايا الشرطية قابلة لتعدد البعث فيها، وإذا تعدد البعث فلا محالة يتعدد الانبعاث نحو إيجاد المتعلق، فانبعاثه في المرة الأولى نحو حصة من الطبيعة إنما تصدق بوجود الفرد الأول، وانبعاثه في المرة الثانية نحو حصة منها تصدق في أول وجود لها، وهكذا تكون الطبيعة صالحة لتعلق الطلب بها والانبعاث نحوها وإن تكثُر، وهذا معناه عدم التداخل.

وإذا كان مقتضى إطلاق الشرط تأثيره في الاستقلالية من حيث ترتب الجزاء عليه، لا محالة كل فرد من ذلك الشرط اتحد جنساً أم اختلف بعثاً نحو إيجاد الطبيعة، وهو الحكم في ناحية الجزاء، ويتعدد الجزاء بتنوع الشرط بلا حاجة إلى التداخل.

(١) أوجد التقريرات ٢: ٢٧٠.

مسابح
الأصول
٢ - ج

٣٢

وما ذكره شيخنا الأستاذ (قدس سره) متين جداً يساعد عليه العرف والإرتکاز لما عرفت أن الطلب تعلق بالطبيعة المهملة والفرد الأولى مصدق لها، لا أنه هو المطلوب، والطبيعة المهملة صالحة لأن يتعلق بها أوامر عديدة، فالقول بـعدم التداخل محكم.

نعم يتم الحديث فيما لو كان العنوان في الشرط قابلاً للتعدد، أما لو لم يكن قابلاً وقد أمر المولى به مرة أخرى، لا محالة يكون تأكيداً بـمقتضى الظهور، كما لو قال: يجب الحج على المستطيع، ثم قال في سورة أخرى: يجب الحج على المستطيع، فظهوره في التأكيد حيث يسبق المكلف بالطلب الأولى وفي التأسيس حيث لم يسبق.

أما الشواهد على ما ادعيناه فكثيرة عند العرف:
منها: ما لو استقرض أحد من الآخر درهماً ثم استقرض منه درهماً ثانياً أو أتلف منه درهماً آخر، بحيث حكم عليه بضمانيه واشتغال ذمته مرتين، فإن العرف في ذلك لا يرى إلا كونه مديوناً بدرهمين لأن يدفع إليه الدرهم مرتين من دون خصوصية لأحدهما في مقام الامتنال، فإنه إذا رد درهماً فلا مشخص لكونه عوضاً عن الدرهم الذي استقرضه أولاً أو إنه عوض عن الدرهم الثاني حتى في الواقع أيضاً، ومثال هذا كثير كما إذا فاته صوم يومين، فإنه لا مشخص لكونه قضاء لليوم الأول، إذ لا ترتيب في الصوم، وهكذا الحال في الصلاة إذ لم يعتبر الترتيب فيها أيضاً، وقد فاتته صلاة صبح يومين وقضى أحدهما فلا ميز لوقوعها قضاء عن صلواته الأولى أو الثانية، وبالجملة في هذه الموارد لا نقدر على التعبير بأزيد من أنه مطلوب بدرهمين أو صلاتين وأنه منبعث نحو المطلوب مرتين.

هذا كله في تداخل الأسباب، وقد عرفت أنه لا بد من الإلتزام بعدم التداخل.

* **المسألة الثانية:** في تداخل المسببات:

والقاعدة تقتضي عدم التداخل فيها كالأسباب، باعتبار أن كل شرط له ظهور من حيث التأثير مستقلاً من دون

ضميمة إلى شيء آخر، فإذا انشغلت الذمة

* ليلة الأربعاء ٢٠ / ربيع الثاني / ١٣٧٧.

٣٣

بتكاليف عديدة لا محالة يكون إتيان الفرد الواحد غير موجب للقطع بالفراغ، بل لا بد من امتنال كل حكم ثبت عند

تحقق الشرط ومعناه هو التعدد في الجزاء، وهو عبارة عن عدم التداخل.

اللهم إلا أن يقوم دليل على التداخل فيها والاجتزاء بالفعل الواحد عن الجميع، كما قام في الأغسال، ولكن البحث في

غير ما قامت القرينة عليه، وقد عرفت أن القاعدة لا تقتضي التداخل، لأنه شك في فراغ الذمة بعد الثبوت.

نعم هناك مورد واحد تقتضي القاعدة فيه التداخل، وذلك ما لو كانت النسبة بين الواجبين عموماً وخصوصاً من وجه

وكان العموم بديلاً، كما لو قال أكرم عالماً، وقال: أكرم هاشمياً، فمورد الاجتماع هو العالم الهاشمي فيتداخل الحكمان

فيه ولا داعي إلى التعدد.

والسر فيه أن مقتضى إطلاق متعلق كل منهما لزوم ترتيب الأثر على نفس ذلك الموضوع أعم من أن يكون متصفاً

بصفة أخرى أو لا، فقوله أكرم عالماً معناه أنه يجب إكرام العالم سواء كان هاشمياً أم لا، فإذا أكرم عالماً هاشمياً فقد

أطاع وامتنال لكل من الخطابين، لأن إطلاقهما يقتضي جواز الاكتفاء به فيكون مسقطاً لكلا الوجوبين.

ومن هنا يظهر أن المورد ليس من قبيل التأكيد في مورد الاجتماع، فإن الفرد والمجمع لم يحكم عليه حتى يقال أن

الفرد الواحد لا يعقل أن يجتمع فيه المثلان فيحمل أحدهما على التأكيد، بل الوجوبان تعلقاً بطبيعي العالم والهاشمي

فهما في مقام الأمر متعدد فلا موضوع واحد ليحكم فيه حكمان ويلزم فيه بالتأكد، وفي مقام الامتنال لا معنى للتأكد.

نعم لا محيد من الإلتزام بالتأكد فيما إذا كان الحكمان انحلالين، كما إذا أمر المولى بإكرام كل عالم في البلد، وأمر أيضاً بإكرام كل هاشمي في البلد بحيث صار مورد الاجتماع محكماً بحكمين، فلا بد فيه من الإلتزام بالتأكد، فإن الفرد الواحد لا يعقل أن يصير محكماً بحكمين، فيحمل على التأكد لا محالة، لأن فيه ملاكين ملاكاً من أجل كونه عالماً وملاكاً من أجل كونه هاشمياً.

وأما غير موارد الانحلال؛ فقد عرفت أن النسبة بين الدليلين إذا كانت عموماً من

٣٤

وجه فمقتضى القاعدة هو التداخل، ونظائره في الفقه كثير، كما إذا كانت النسبة بين واجب ومستحب عموماً من وجه أو كانت كذلك بين مستحبين، والأول كالصوم الواجب أصلاً أو قضاء والاعتكاف، فإنه مشروط به أي بالصوم ولكن من غير تقيد بكونه مستحب، بل يصح الاعتكاف ولو كان صومه واجباً أصلاً كما في شهر رمضان، كما إذا اعتكف وصوم قضاء بما في ذمته، فإذا صام وجوهاً قضاء أو ابتداء فقد امتنل كلاً من الواجب والمستحب. والثاني كالغفيلة وصلة النافلة وجعفر ونحوها، فإذا أتى بصلة يقصد بها كلاً من الغفيلة والنافلة فقد امتنل كليهما، إذ لا يعتبر في الغفيلة أن لا تكون نافلة أو بالعكس وهذا ظاهر.

(هذا تمام الكلام في مفهوم الشرط)

٣٥

مفهوم الوصف

وهل الحكم المنشأ على وصف ينتفي عند الإنقاء أو لا. وليرعلم أولاً: أن محل النزاع ما لو كان الوصف معتمداً على الموصوف، كما لو قال: أكرم الفقيه العالم، أما لو كان

الوصف وحده مذكوراً من دون اعتماد على موصوف مثل - العالم - فلا يدخل في النزاع، لأنه من مفهوم اللقب. وأما مثل المشتقات التي تحل حقيقة إلى إنسان ثبت له العلم فخارج عن النزاع، إذ لا فرق بينه وبين الجوامد من هذه الناحية، بل الجوامد أولى، لأن وصفها ذاتي وفي المشتقات عرضي ولكن في جميع الموارد دالاً على المفهوم مع أنهم لا يقولون بذلك، فتعين أن النزاع فيما لو كان الوصف معتمداً على الموصوف، ثم إن النسبة بين الموصوف وصفته لا تخلو عن أحد ثلاثة: التساوي، العموم والخصوص المطلق، العموم والخصوص من وجه، أما التباين فخارج عن البحث.

والصورة الأولى: التي كانت النسبة هي التساوي بمعنى عدم انفكاك أحدهما عن الآخر، مثل أكرم الإنسان الصاحك بالقوة، فلا ريب في خروجها عن النزاع، لأن الوصف لا يوجب تضييقاً في ناحية الموصوف كي يبحث عن أن انتفاءه يوجب بقاء الحكم أو لا، وبعبارة أخرى الوصف ملازم للموصوف فلا فائد في ذكره، ويسمى قيداً توضيحاً.

الصورة الثانية: التي كانت النسبة هي العموم المطلق، تقع على قسمين:
تارة: يكون الموصوف أعم والصفة أخص مثل العالم الفقيه.
وأخرى: بالعكس مثل الفقيه العالم،

وال الأولى داخلة في النزاع، لأنها أوجبت التضييق وهذا التضييق ربما يكون دالاً على اختصاص الحكم بمورد الوصف من الموضوع بخلاف الثانية، إذ المفروض أن الوصف أعم من الموصوف، فلا يمكن أن يوجد الموصوف بدونه فلا يكون تقييد الموصوف به إلا توضيحاً.

الصورة الثالثة: التي كانت النسبة هي العموم من وجه كما في قوله في الغنم السائمة زكاة^(١)، بالإضافة إلى مادة الافتراق من ناحية الموصوف وهو الغنم الغير السائمة أي (المعلوفة) يكون دالاً في محل النزاع، فيبحث عن قوله ~ الغنم السائمة زكاة هل فيه دلالة على أن الغنم الغير السائمة لا يجب فيها الزكاة أو لا.

وأما بالإضافة إلى غيره فلا، وعليه فتكون دلالة الجملة على عدم الزكاة في معرفة الإبل، بدعوى أنه يدل على أن السائمة هي العلة في وجوب الزكاة، وما لا سوم فيه لا زكاة فيه ولو كان إبلًا في محل المنع، لأن الإبل المعلوفة

غير مذكورة في المنطق ولا في المفهوم، ومعه لا وجہ لدلالة الكلام على انتفاء الزكاة فيها أو عدم انتفائها، كما نسب القول بذلك إلى بعض أصحاب الشافعی، وعليه فالكلام منحصر في موردين.

* المشهور بين القوم أن القضية الوصفية لا دلالة لها على الإنفقاء، فالمولى إذا أنشأ حكماً على حصة خاصة من الطبيعة فالمستفاد هو ثبوت الحكم عند تحقق الحصة المذكورة خارجاً، وأما انتفاؤه عند عدم وجود الحصة فلا يستفاد، إذ من الممكن أن يثبت حكماً مماثلاً لهذا الحكم على ذلك الموضوع عند انتفاء الصفة ويمكن أن لا يثبت، فلا ملزمة في البين، ومن هنا أشتهر أن إثبات شيء لشيء لا يقتضي نفيه عما عداه.

ولا فرق بين قول القائل جاءني بإنسان أو جاءني بحيوان ناطق سوى الاختلاف في التعبير.

ومن هنا ظهر الفرق بين القضية الشرطية والوصفية، ففي القضية الشرطية كان

(١) وسائل الشيعة ١: ١١٨، أبواب زكاة الأنعام ب٧ (ونقل بالمضمون).

* ليلة السبت ٢٣ / ربيع الثاني / ١٣٧٧.

٣٧

الحكم معلقاً على موضوع مقييد بقيد، ولا اعتبار للمولى عند عدم وجود المعلق عليه فتدل على المفهوم.

أما ما نحن فيه فليس في البين إلا حكم منشأ على حصة خاصة من الطبيعة، وطبيعي أن انتفاء الموضوع يوجب انتفاء شخص الحكم عقلاً أما سخ الحكم فلا دلالة في القضية على انتفائه، بل من الممكن تتحققه.

نعم نفس القضية المذكورة لا تتحمل مسؤولية ثبوته عند انتفاء الصفة، بل أثبتت الحكم عند الوجود، وأما الثبوت عند عدم فيحتاج إلى دليل خارجي.

فالذي اتضح مما ذكرناه أن القضية الوصفية لا دلالة لها على الإنفقاء عند الإنفقاء، وإنما هي ناظرة إلى الثبوت عند الثبوت، ومعلوم أن انتفاء شخص الحكم عند عدم الموضوع بديهي، أما سخه فغير معلوم، بل أمر ثبوته و عدمه يحتاج إلى دليل خارجي.

دليل القائل بالفهم

وقد استدل القائل بدلالة القضية الوصفية على المفهوم بوجوه.

الوجه الأول: لو لم يدل القيد في القضية الوصفية على الإنفاء لكن بيان المولى له لغواً وحالياً عن الفائدة، إذ لا أثر لوجوده وعدهم بعد أن أمكن ثبوت الحكم لنفس الموضوع حالة الإنفاء، وهذا لا يمكن الإلتزام به فلا بد من الدلالة عليه.

والجواب عنه: أنه يتم لو كان التعرض للوصف متحضراً لهذه الغاية التي هي الإنفاء عند الإنفاء، وأما لو كان لذكره غايات آخر مثل الاهتمام به أو الإشارة إلى أنه أفضل الأفراد أو لوقوعه في جواب السائل وما شاكل ذلك من الوجوه فعدم دلالته على الإنفاء لا يصيده لغواً.

الوجه الثاني: الظاهر من القضايا الوصفية أن الوصف يشعر بكونه علة للحكم المنشأ عليه، فإذا قال المولى: أكرم رجلاً عالماً، فالمستفاد منه أن العلة في وجوب الإكرام نفس العلم وهو الوصف، وطبعي أن المعلول وهو الحكم ينافي عند إنفائه علته وهو الوصف.

والجواب عنه: أنه لو سلم ذلك فنفس ثبوت العلة لا يكفي في المدعى، لأن

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٣٨

مجرد الإشعار بالعلية ما لم تكن منحصرة لا تدل على الإنفاء عند الإنفاء كما عرفت ذلك في الشرط، وإثبات الإنحصار يحتاج إلى دليل.

الوجه الثالث: لو لم تدل القضية الوصفية على المفهوم لما صح حمل المطلق على المقيد في مثل: أعتق ربة وأعتق ربة مؤمنة، مع أن المتسالم بين الفقهاء من حيث أنهم حملوا المطلق على المقيد وما ذلك إلا لأن دليل التقييد مشتمل على الوصف وهو الإيجاب الذي ينافي الحكم بإنفائه، فلا يبقى مورد للمطلق سوى هذا المقيد فيحمل عليه.

والجواب عنه: أن حمل المطلق على المقيد ليس بدلالة الوصف على الإنفاء، بل لجهة أخرى يرى العرف ضرورة التقديم في مورد خاص عندما يكون الحكم في المطلق على نحو صرف الوجود، أما لو كان الحكم بنحو

مطلق الوجود والشمول، كما لو قال يحرم الخمر ثم قال الخمر، المتخذ من ماء العنبر حرام لا يرى العرف موجباً التقديم، بل يحمله على أنه أشد.

وبيان ذلك أنه لو قال: المولى اعتقد رقبة، وقال اعتقد رقبة مؤمنة، يرى العرف وجود التنافي بين القضيتين، لأن الحكم واحد والموضوع تارة مضيق وأخرى موسع، ومفاد المطلق الاجتزاء بالعتقد في كل رقبة والمقيد عدم الاجتزاء إلا بالمؤمنة، فلا محالة من التصرف بأحد الطهورين، أما التصرف في دليل المطلق بتضييق موضوعه حجية بسبب دليل التقيد، ويكون كالقرنية على التصرف في الظهور.

وإما التصرف بظهور القيد في الاحتراز في دليل المقيد بحمله على أنه أفضل الأفراد أو التأكيد لأجل المحافظة على ظهور المطلق في الإطلاق.

والعرف يرى أن التصرف الثاني غير ممكن وهو المحافظة على ظهور المطلق، فإن الظهور فيه يتم حيث لا يكون في البين ما يصلح للقرنية والبيانية، ومن الممكن أن يكون دليل المقيد بياناً من المولى على عدم إرادة الإطلاق، لذا امتنع انعقاد ظهور المطلق في الإطلاق، ولزمنا حمله على المقيد وتضييق موضوعه، وستعرف إنشاء الله زيادة الإيضاح في بحث المطلق والمقيد.

ولما ذكرناه حمل المطلق على المقيد لا دلالة التقيد، والذي يدلنا على ما

٣٩

فإنما أن الوجه المذكور لا يختص بالقضية الوصفية، بل حتى لو كان دليل التقيد مفرداً كان الواجب علينا إجراء العملية المذكورة، فلو قال المولى: أكرم عالماً، وقال: أكرم فقيهاً، فلا بد من حمل العالم المطلق على الفقيه الذي هو العالم المقيد، أو بحمل الثاني على أفضل الأفراد ليرتفع المحذور، مع أن إكرام الفقيه لا دلالة فيه على المفهوم. فعلم من هذا أن حمل المطلق على المقيد من أجل العلم بإرادة الطبيعة على نحو صرف الوجود لا من جهة القول بالمفهومية، فالمتحصل أن تضييق الموضوع أو المتعلق في مرتبة سابقة على الحكم لا يدل على انتفاء الحكم عن غير ذلك المورد، وهو الذي ذهب إليه المشهور وشيخنا الأستاذ (قدس سره).

* وال الصحيح هو التفصيل في المقام:

فإنهم إن أرادوا بالمفهوم دلالة القيد والوصف الذي يُؤتى به في الكلام زائداً على انتفاء الحكم عن غير ذلك المورد ولو بسبب آخر غير السبب المذكور في القضية، فالحق معهم.

وبعبارة أخرى العالم الذي هو الصفة له الدخل في تحقق الحكم لهذه الذات وجوداً وعديماً بحيث يكون كالعلة المنحصرة أولاً، فالحق كما عرفت معهم، فإن الوصف لا يقتضي انتفاء الحكم عن غير مورده ولو بأسباب آخر، مثلاً إذا قال: أكرم العالم العادل لا يستفاد منه أن العالم الغير العادل لا يكون واجب الإكراه ولو بسبب آخر غير العدالة، كونه شيئاً كبيراً أو هاشمياً أو غير ذلك، وهكذا لو قال: لا تشرب الخمر لأنه مضر لا يدل على أن شرب غيره ليس بمحرم ولو بعنوان آخر غير عنوان الإضرار كونه مال الغير، فالمفهوم بهذا المعنى لا دلالة عليه. وإن أرادوا بالمفهوم أن إتيان المتكلم قيداً زائداً في كلامه إنما هو بداعي الاحتراز، بمعنى أنه يدل على أن الحكم لم يترتب على الطبيعي أينما سرى، وإنما رتب على الطبيعي المقيد أعني الحصة الخاصة فالوصف يدل على

* ليلة الأحد ٢٤ / ربيع الثاني / ١٣٧٧.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٤٠

المفهوم، لأن المفروض أن الحكم قد فرض موضوعه عبارة عن الطبيعي بهذا الوصف، فالحكم يختص به، إذ لو كان ثابتاً على نفس الطبيعي كان ما فرضه موضوعاً في مقام الحكم مخالفًا لما هو موضوع حكمه واقعاً وهو خلف. والحاصل أن إتيان الوصف في الكلام يقتضي أن يكون الحكم مترتبًا على الطبيعي المقيد لا الطبيعي بما هو، ويدل على أن الحكم بهذا السبب المذكور يختص بالمقيد ولا يثبت على المطلق، والمفهوم بهذا المعنى يختلف عن الأول قطعاً فكان أحدهما مشتبهاً بالأخر.

ومنه يظهر الفرق بين الوصف المعتمد على موصوفه والوصف الغير المعتمد، فإن الوصف الغير المعتمد ك قوله: أكرم عالماً لا يدل إلا على ثبوت الحكم على موضوعه وهو العالم من غير أن يتعرض لأمر آخر بوجهه، كما في قولنا أكرم زيداً الساكت عن حكم فرد آخر غيره.

وهذا بخلاف الوصف المعتمد على موصوفه، فإن المتكلم فيه قد فرض موضوعاً ورتب حكمه عليه مقيداً بالوصف، وظاهره أنه لا يثبت على الفاقد بهذا السبب وإن أمكن ثبوته له بسبب آخر.

فلا بد في مفهوم الوصف من التفصيل بين المفهومين، وله ثمرة أو ثمرات في الروايات والأخبار.

٤١

مفهوم الغاية

وهل القضية المغية بغایة تدل على انتفاء الحكم عند حصول الغاية أو لا.

والبحث يقع في مقامين: الأول: في المنطوق، الثاني: في المفهوم.

أما المقام الأول: فقد اختلف القوم في تباعية ما بعد أداة الغاية إلى ما قبلها من دون فرق بين أن تكون الغاية غاية للموضوع أو المتعلق بما كان غاية للموضوع قوله تعالى: **(فَاعْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ)**^(١). واليد تطلق تارة ويراد بها الكف وأخرى ويراد بها الكف إلى الزن، وثالثة إلى المنكب، ورابعة إلى المرفق، وقد حدد الشارع ذلك دفعاً للتوجه.

وما كان غاية للمتعلق مثل **(«أتموا الصيام إلى الليل»)**^(٢)، حيث إن تمام الصيام يمكن أن يستمر، فدفعاً لهذه المعنى غياب الشارع إلى الليل.

فيقع النزاع أنه هل يجب الإمساك في أول الليل لدخوله في الصوم، أو يجب غسل نفس المرفق لدخوله في اليد بحسب الحكم أو لا.

والظاهر أن ما بعد أداة الغاية لا يكون داخلاً بما قبلها، والسبب فيه أن التحديد خارج عن المحدود وليس منه أصلاً فلا يتبع في الحكم ما قبل الأداة كما يفهمه العرف، ولهذا لم يفت أحد بدخول أول الليل في وجوب الصيام، وهكذا في قوله تعالى: **(وَكُلُوا وَاشْرِبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ)**^(٣)، فإنه لم يتوجه أحد

جواز الأكل والشرب حتى في الآن الأول من تبين الخيطين، نعم ربما يصام إلى أوائل الآنات من الليل من باب

المقدمة العلمية والاحتياط.

اللهم إلا أن تكون قرينة تشعر بذلك كما في قول القائل سر من البصرة إلى

(١) سورة المائدة: ٥ .٦

(٢) سورة البقرة: ٢ .١١٧

(٣) سورة البقرة: ٢ .١٨٧

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٤٢

الكوفة، حيث لا يريد المولى الانتهاء عند أول بلد الكوفة قطعاً، ومن جهة القرينة كان ما بعد إلى تابعاً لما قبلها.

ثم إن النزاع المذكور يجري في الأدلة التي تفيد الغاية مثل حتى إن أريد بها ذلك، وإن أريد بها العاطفة فلا يجري

النزاع فيها، لأنها إنما يُؤتى بها لإدراج الفرد الخفي في الحكم، مثل مات الناس حتى الأنبياء، أو بعث جميع ما

عندى حتى لباسي، فإن الناس عندما يرون الأنبياء وصلوا إلى الدرجة العالية والنفوس الراقية يستبعدون موتهم

وقد انهم من الحياة، فلما زالت هذه الواهمة يُؤتى حتى عطفاً على ما سبق، وليس في البين انتهاء ليجري البحث فيه

كما هو واضح.

ومنه يظهر أن ما استدل به شيخنا الأستاذ (قدس سره)^(١) على دخول الغاية في المعنى كما في مثل مات الناس حتى

الأنبياء مما لا وجه له كما عرفت، وأنه خارج عن محل الكلام.

* المقام الثاني: في الدلالة على المفهوم ويقع البحث في مرحلتين:

الأولى في مرحلة التثبت، والثانية في مرحلة الإثبات.

أما المرحلة الأولى: فلغایة التي اشتملت القضية عليها أحوال ثلاثة:

تارة: غایة الموضوع، وآخر: غایة للمتعلق، وثالثة: غایة للحكم.

ومثال الأول: قوله تعالى: **(فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيْكُمْ إِلَى الْمَرَاقِقِ)**^(٢)، والمغسول وهو اليد له إطلاقات كثيرة إلى الكف وإلى الزند وإلى المرفق وإلى المنكب كما عرفت، فكان ذكر الغاية والتحديد إلى المرفق مفيداً تحديد الموضوع الذي أنشأ الحكم عليه مقيداً.

ومثال الثاني: قوله تعالى: **(ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ)**^(٣) فإن متعلق الحكم وهو الصيام حيث له قابلية الاستمرار كان الشارع محدداً له.

(١) أوجد التقريرات ٢: ٢٧٩.

* ليلة الاثنين ٢٥ / ربيع الثاني ١٣٧٧.

(٢) سورة المائدة: ٦.

(٣) سورة البقرة: ٢٨٧.

٤٣

ومثال الثالث: يحرم الخمر إلى أن يضطر إليه، أو كل شيء حلال حتى تعلم^(١) الخ، فكان نفس الحكم والإنشاء مغيناً ومحدوداً بالغاية المذكورة.

والغاية إن رجعت إلى الموضوع أو المتعلق فالجملة تؤول إلى القضية الوصفية، لأن الوصف ليس بمعناه الاصطلاحي، بل كل قيد رجع إلى الموضوع حتى الجار وال مجرور والظروف، وحيث قلنا هناك بعدم الدلالة على المفهوم فها هنا كذلك، وإن رجعت إلى الحكم المنشأ كانت دلالة القضية على الإنفاء أظهر من بقية القضايا التي قلنا بالدلالة فيها، لأن القضية لو كان فيها دلالة على ثبوت الحكم حتى ما بعد ذكر الغاية لكان التعرض للغاية لغواً، فلا معنى لجعلها حداً إلا هذا الأمر، ولهذا كانت القضية الغائية أصرح في الدلالة على المفهوم من القضية الشرطية، فإن القضية الشرطية إنما كانت دلالتها على المفهوم بالدلالة الإلتزامية أما المطابقية فهي الثبوت عند الثبوت، ولكن فيما نحن فيه نفس المنطوق يدل على الإنفاء من جهة الأمر الخارجي الذي أفاد لغوية الغاية مع التجريد عن الفائدة.

المرحلة الثانية: التي هي مرحلة الإثبات وكيف يستطيع الإنسان تشخيص رجوع الغاية إلى الموضوع أو المتعلق أو الحكم ليترتب الحكم عليه.

فنقول: إن الغاية لا ترجع إلى الموضوع في شيء من الموارد ما لم تقم على رجوعها إليه دليل وقرينة، فإن الظاهر أن كل ما في الكلام من القيود يرجع إلى المتعلق الذي هو فعل المكلف، كان ظرفاً أو جاراً ومجروراً أو غيرهما، كما قالت القرينة على رجوعها إلى الموضوع في الآية الكريمة: **(فَاغْلِبُوا وَجُوهُكُمْ وَأَيْدِيكُمُ الْخَ)**، والقرينة هي إطلاقات اليد، إلى المرفق غاية للمغسول من دون تعرض للكيفية، كما لو قال: أكنس المسجد من الباب إلى المحراب، فالعرف يستفيد رجوع الغاية إلى الكنس، وقد وافقنا على استفادة الآية قسم من العامة أو جميعهم من حيث إطلاق الكيفية كما جرت سيرتهم العملية على الغسل من طرف الأصابع إلى المرفق، نظير تمسكنا بإطلاق الأمر بمسح الرجلين.

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، أبواب ما يكتسب به ب٤ ح٤.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٤٤

ومع قطع النظر عن القرينة لا يعود القيد إلى الموضوع، وحينئذ يدور الأمر بين الرجوع إلى المتعلق حتى لا تدل على المفهوم أو إلى الحكم لتدل، فإن كان الحكم مستفادةً من الهيئة الطلبية مثل قوله: **(ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ)** فالعرف يستفيد رجوع الغاية إلى نفس المتعلق دون الحكم.

وليس الوجه في الرجوع ما ذكره شيخنا الأستاذ (قدس سره)^(١) من أن معنى الهيئة حرفي وهو جزئي، والجزئي لا يقبل التقيد، بل كما أوضحتنا الأمر في محله من أن معنى الهيئة قابل للتقيد، لأنه أمر اعتباري قائم بالنفس، فكما يستطيع المتكلم أن يعتبر شيئاً مطلقاً يمكنه أن يعتبر شيئاً مقيداً على ذمة الغير، فالدلول ليس جزئياً، بل الوجه في ذلك فهم العرف لا غير، مثل ما يستفيد من قول الفائل اجلس في المسجد حتى تغرب الشمس، وأما لو استفيد الحكم من جملة اسمية كما لو كانت الآية كذلك مثلاً - يجب الصيام إلى الليل - فإن لم يذكر في الكلام متعلق كما إذا ورد

الخمر حرام حتى يضطر إليه فلا محيسن من إرجاعها إلى الحكم.

وإن ذكر المتعلق في الكلام كما في الآية الكريمة، فيدور الأمر بين رجوع الغاية إلى المتعلق ورجوعها إلى الحكم،

وحيث لا معين في البين يكون مجملًا فلا يستفاد منه المفهوم.

(١) أجود التقريرات ٢: ٢٨٠.

٤٥

مفهوم الحصر

* ومن الأدوات التي تفيد الحصر والدلالة على المفهوم (إنما) و(إلا)، وأن الحكم ينتفي عمًا بعد الأداة، والمراد من كلمة (إلا) هي الاستثنائية التي تفيد مخالفة ما بعدها لما قبلها في الحكم سلباً وإثباتاً، والتي تفيد الإخراج من المستثنى منه.

وأما (إلا) بمعنى (غير) المراد منها الوصف فخارجة عن البحث، لأنها تقييد الصفة العدمية، وهي بمنزلة الوصف في الكلام، وقد عرفت أن الوصف لا دلالة له على الإنفاء عند الإنفاء.

أما البحث عن (إنما) فلا إشكال في دلالته على الحصر لصراحة الأدباء وأهل اللغة العربية لذلك، وهو على نحوين: تارة: من قصر الموصوف على الصفة، مثل إنما زيد عالم.

وأخرى: من قصر الصفة على الموصوف، مثل إنما العالم زيد.

والقسم الأول: نادر، لأن فيه مبالغة زائدة، كما لو قال: إنما زيد مصلح، وكأنه حصر زيداً بالإصلاح وليس له عمل سواه، وبعبارة أخرى الحصر فيه إضافي إذ لا يمكن أن يكون الإنسان موصوفاً بصفة واحدة، إذ لا أقل من اتصفافه

بالصفات الضرورية كالأكل والشرب والنوم، فلا بد أن يكون نظر المتكلم في حصره على صفة خاصة إلى أنها أهم صفاته حتى أن غيرها بالنسبة إليها بحكم العدم.

والقسم الثاني: هو المتدالو كما لو قال إنما الفقيه زيد، وكأنه ليس هناك فقيه في العالم الإسلامي أو الكرة الأرضية إلا زيداً، أما بقية أقرانه فهو بمنزلة العدم،

* ليلة الثلاثاء ٢٦ / ربيع الثاني / ١٣٧٧.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٤٦

وهذا ربما يشتمل على المبالغة والإدعاء إلا أن أكثره ليس كذلك، بل قصر حقيقي كما في قولنا إنما القادر هو الله أو السلطان هو الله، فإن قصر القراءة أو السلطة عليه تعالى ليس فيه مبالغة، إذ البشر وإن قدروا على الأفعال إلا أن قدرتهم مستمدّة منه تعالى، كما أشرنا إليه في بحث الطلب والإرادة وفسرنا بذلك معنى الأمر بين الأمرين.

ومهما كان فدالة الكلمة على الحصر والمفهوم بحسب منطوقها من وضع الأدباء واللغويين، سواء قلنا ببساطة هذه الأداة أم تركيبيها، وحسبما نعلم أنه ليس هناك مرادف لهذه الكلمة في لغة أخرى أصلاً، إذ الهيئات التركيبية ومشتركة من حيث الدلالة على معنى، إذا أردنا استكشاف صحة تلك الدلالة، لزمنا الرجوع إلى مرادفها في لغة أخرى، أما مواد الجمل أو المفردات فليس لها مرادف أصلاً، وأداة إنما كذلك.

والحاصل أن إنما تفيد الحصر، والمفهوم بمعنى أنها في مورد قصر الصفة على الموصوف تتفى الصفة عن غيره، وفي مورد العكس تنفي بقية الصفات عنه.

واستشكل الفخر الرازي^(١) في دلالة إنما على الحصر، والظاهر والله العالم أن غرضه إنكار دلالة قوله تعالى: (إنما ولهم الله ورسوله)^(٢).

حيث ثبت أن الآية الشريفة نزلت في حق علي(عليه السلام)، فإنه هو المتصدق بخاتمه في رکوعه فاستدل الفخر على عدم الدلالة بوجهين:

الوجه الأول: عدم نزول الآية الكريمة في حق أمير المؤمنين (عليه السلام).

الوجه الثاني: وعلى فرض النزول إنها لا تدل على الحصر.

ومن الوجه الأخير يستفيد مأربه حيث يستطيع إدخال من لا يستحق، وقد جعل شاهداً على ما ادعاه من عدم الحصر

الآية الكريمة: **(أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعْبٌ وَلَهُوَ وَزِينَةٌ وَنَفَّاثُرٌ)**^(٣)، ولو كانت إنما تفيد الحصر للزم خروج معظم

(١) التفسير الكبير ٣: ٥٤٧.

(٢) سورة المائدة ٥: ٥٥.

(٣) سورة الحديد ٥٧: ٢٠.

٤٧

الأشياء التي وجدت في الحياة مثل العبادة وتحصيل العلوم والمعارف وما شاكل ذلك مما اشتملت الحياة عليه، فلا بد من إنكار الدلالة على الحصر.

والجواب عن ذلك: إنه من الغريب على الفخر أن يتظاهر بهذه الدعاوى الواهية التي لا تخفي على من كان في مستوى أقل فضلاً عن شخصيته، إلا أن العnad وخبث السريرة وسوء الضمير في نفسه أنتجت النتيجة الفاسدة، وحاصل ما نقوله:

أولاً: إن الآية الشريفة قد اشتملت على إنما المفتوحة وهي محل إشكال في الدلالة على الحصر.

ثانياً: بالنقض عليه في الآيتين الشريفتين، قال سبحانه وتعالى في سورة الأنعام: **(وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعْبٌ وَلَهُوَ وَلَلَّدَارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقَوْنَ إِلَيْهِ)**^(١). وكيف انحصرت الحياة باللهو واللعب بالرغم من وجود حياة الانبياء والصالحين، وجاء في سورة العنكبوت: **(وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعْبٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهُيَ الْحَيَاةُ الْمُوْتَوْرَةُ كَانُوا يَعْلَمُونَ)**^(٢)، وبعین ما يجيئه الفخر عن هاتين يكون جواباً للآية السابقة.

ثالثاً: إن كلمة (الدنيا) ليست مضاف إليها لتفيد الإضافة تخصيصاً وإخراجاً للحياة الآخرة، فيعود إشكال الفخر من

عدم شمول جميع ما في حياة الدنيا، وإنما جعلت صفة للحياة بمعنى الحياة الموصوفة بالدنيا، وهي على قسمين: تارة حياة دانية. وأخرى: حياة عالية.

فالحياة الأولى هي التي يعيش بها الحيوانات وأرذل البشر فيملؤونها بالملاهي والمجادل خضوعاً لشهواتهم النفسانية. والحياة الثانية هي التي يعيش بها الأنبياء والصالحون وعبد الله المخلصون في سبيل إطاعة الله والتجنب عن معاصيه، كما هو مصدق قوله تعالى: **(إِنَّ هَدِينَاهُ السَّبِيلُ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كُفُورًا)**^(٣)، والتي هي مذمومة الحياة

(١) سورة الأنعام ٦: ٣٢.

(٢) سورة العنكبوت ٢٩: ٦٤.

(٣) سورة الإنسان ٢٦: ٣.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٤٨

الأولى، وإنما رتب الله سبحانه وتعالى للهو واللعب الخ على ما هو مذكور لأجل أن السير البشري يقتضي ذلك. وبعبارة أخرى بعد أن أخذت الحياة الدنيا من قبيل الصفة والموصوف، فيما لو أطلقت، تارة يراد بها ما قابل الحياة الأخرى، لأن هذه الحياة بما فيها من بلايا ومتاعب ومرة قصيرة تقابل الحياة الأخروية التي هي السعادة الأبدية، فيستريح الإنسان بها من المتاعب والمصاعب وينال ثمرات أعماله وجهوده الحسنة، وإلى هذا أشار قوله تعالى: **(وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهُيَ الْحَيَّوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ)**^(١)، فالحياة بهذا المعنى حياة دانية بالإضافة إلى الحياة الآخرة التي عرفت حقيقتها.

وأخرى يراد بها ما قابل العالية من الدنيا، فإن الحياة الدنيا بالمعنى الأول المقابل للحياة الآخرة تنقسم إلى قسمين: حياة سافلة وساقطة هي حياة البهائم وما يشبههم من البشر الذين يعبدون شهواتهم النفسانية الموقعة لهم في المعاصي، كما عبر عنهم تعالى: **(وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاشَا الدُّنْيَا نَمُوذَ وَنَحْيَا وَمَا يُهِلْكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ)**^(٢).

وحياة عالية راقية يعيش بها الأنبياء والأوصياء والأولياء خالية عن المنكر والقبح، فهي حياة سعيدة ينعم بها

أصحابها لأنها ترضي الله ورسوله.

ومن المعلوم أن الحياة الأولى السافلة دانية بالإضافة إلى هذه الحياة العالية، وهذا لا ينافي أن حياة الأنبياء أيضاً حياة

دانية بالإضافة إلى الحياة الآخرة، لأنها سجن لهم ومضيقه، وكم في أمنيthem أن يصلوا إلى تلك الحياة الأخرى

لينعموا جزاءً بما صنعوا ها هنا،

فالمعنى من الآية هي الحياة السافلة فلا معنى للإشكال، والمتحصل أن (إنما) تدل على المفهوم بالمنطق لا

بالإلزام.

* وأما إفادة (إلا) الإستثنائية على الحصر فمما لا إشكال فيه، وإن حقيقة

(١) سورة العنكبوت ٢٩: ٦٤

(٢) سورة الجاثية ٤٥: ٢٤.

* ليلة الأربعاء ٢٧ / ربيع الثاني / ١٣٧٧.

٤٩

(إلا) أفاده الحصر الحكم في المستثنى منه وإثبات نقيضه للمستثنى، أو فقل إخراج المستثنى من المستثنى منه، وهذا

لا فرق فيه من حيث السلب والإيجاب، فإن كان الحكم على المستثنى منه إيجاباً كانت إلا تفيد سلبه عن المستثنى،

وهكذا الأمر بالعكس، فما بعد (إلا) ينافي من جهة الحكم ما قبلها، وإلى هذا صرخ أهل اللغة ومن التصريح نفسه

اعتبر البعض الدلالة منطقية.

إلا أنه خالف في ذلك أبو حنيفة^(١) - كما هو دأبه - وأنكر الدلالة على المفهوم باعتبار أن المستفاد من الجملة

الإستثنائية ليس إلا ثبوت الحكم للمستثنى منه أو عدمه بعد إخراج المستثنى، وأما حكم المستثنى فموكول إلى الأدلة

الأخرى، فالاستثناء عنده إخراج قبل الحكم.

واستدل على ذلك بما رواه الفريقان عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) (لا صلاة إلا بظهور)^(٢). ولو أفادت (إلا)

الحصر لكان المعنى صدق الصلاة عند تحقق الطهور، وأن الطهور إذا تحقق فقد تتحقق الصلاة، مع أن الطهور ربما يحصل ولا تصدق الصلاة لاختلال بعض الشرائط.

وأجاب صاحب الكفاية (قدس سره)^(٣) بثلاثة أوجهة تعرض للأولين في المتن وللآخر بهامشة.

الجواب الأول: أن المراد من قوله لا صلاة - أي لا صلاة جامعة الأجزاء والشرائط إلا مع الطهور، ومعنى ذلك أن الصلاة الغير جامعة للأجزاء والشرائط في الطهور لا تسمى صلاة.

ويرد هذا الوجه بأن المراد من الصلاة الطبيعية، إذ لو كان المقصود منها تامة الأجزاء والشرائط لكان المستعمل فيه متعددًا، فالصلاحة في (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)^(٤) بمعنى المشتملة على جميع الأجزاء والشرائط التي منها الطهور إلى فاتحة الكتاب.

(١) الأحكام للأمدي ٣: ٩٢.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٣٦٥، أبواب الوضوء ب١ ح ١.

(٣) كفاية الأصول: ٢٠٩.

(٤) مستدرك الوسائل ٦: ١٥٨، أبواب القراءة في الصلاة ب١ ح ٥.

والصلاحة في قوله: (لا صلاة إلا بظهور)، بمعنى أن الصلاة المشتملة على جميع الأجزاء والشروط المذكورة التي منها فاتحة الكتاب إلا الطهور، وهما معنيان مختلفان، والظاهر اتحاد الصلاة في إحدى الروايات مع المذكورة في الأخرى، فالمراد منها طبيعية الصلاة.

الجواب الثاني: إن عدم إفادة إلا للحصر في المورد الخاص لعله لقرينة، ومع احتمالها لا نستطيع على الاستدلال..

ويرده: بأنه مطالب بالقرينة والأصل عدمها، ولعله عدل عن الاثنين وأجاب بالثالث.

الجواب الثالث: إن المراد من نفي الصلاة نفي الإمكان لا الواقع، ومعنى الحديث إن الصلاة التي يتمكن عليها هي

الواحدة للظهور، وأما لو وجد الظهور فمن الممكن أن تكون صلاة، والإمكان لا دلالة له على الواقع، فربما يقع وربما لا يقع.

ويرد أنه فيسائر الموارد ليس المنظور هو الإمكان بل الوجود الخارجي لا غير، فقولك لا أكل إلا مع الملح، معناه أن الأكل لا وجود له إلا مع الملح لا أنه لا إمكان له.

فالصحيح في الجواب أن يقال: إن المستثنى إن كان ظرفاً أو جاراً ومحوراً مثل لا صلاة إلا بظهور وأمثالها إنما يستفاد من ذلك، أمرين: أحدهما: أن المستثنى منه المنفي مشروط بالمستثنى، ثانية: أنه لا وجود المنفي، إلا مقارناً للمستثنى لا أن المستثنى إذا وجد تحقق معه المستثنى منه المنفي، فمعنى قولنا لا أكل إلا مع الملح معناه أن أكل الطعام مشروط بالملح وأن وجود الطعام مشروط ومقارن لوجود الملح وليس معناه أن الملح إذا تحقق تحقق الأكل.

وهكذا لا صلاة إلا بظهور معناها أن الصلاة وجودها مقارن لوجود الظهور وليس المعنى أن الظهور متى وجد وجدت الصلاة، ونظيرهما قولنا لا أطالع إلا كتاب الفقه، إذ ليس معناه أن كتاب الفقه متى وجد تتحقق المطالعة، بل معناه أن المطالعة لا تتحقق إلا مع وجود كتاب الفقه.

٥١

وعليه فلا تدل الرواية على أن الظهور إذا تحقق تحقق الصلاة، فلا إشكال في دلالة الأدلة على الحصر.

*ومما يدل على ذلك قبول كلمة التوحيد من يتكلم بها، فإنها تنفي الإلهية عن غير الله وتنسبها له، ولو لا دلالتها على الحصر لما كان دلالتها على التوحيد وجهاً.

وقد أشكل على كلمة التوحيد - لا إله إلا الله - من جهة عدم كفايتها للإسلام، بأن المفترض في خبر (لا) إما ممكن وإما موجود وكلاهما غير صحيح، إذ التقدير الأول وإن أثبت الإمكان له تعالى ونفاه عن غيره إلا أنه لا دلالة لذلك على إثبات الوجود لله تعالى وهو خلاف الفرض، والتقدير الثاني وإن أثبت الوجود لله تبارك وتعالى ونفاه عن غيره من الآلهة، ولكن نفيه عن الغير لا يستلزم نفي الإمكان عنهم والمفترض أن غيره ممتنع الوجود.

وأجيب عن الإشكال بوجهين: أشهرهما ما قيل أن المقصود من الإله هو واجب الوجود وما كان الوجود ضروريًّا

له، والمراد بالإمكان في المقام ليس هو الإمكان العام الذي بمعنى تساوي الطرفين، بل الخاص وهو ما كان الوجود ضروريًا، وعلى هذا متى ما صار الإله ممكناً صار واجب الوجود، لأنه ضروري باللازمية كما عرفت، وإذا انتفى الإمكان عنه كان ممتنعاً بالضرورة، فليس هناك إله بالإمكان العام الذي يكون وجوده وعدمه ضروريًا، وهذا لا اختصاص له بذاته تبارك وتعالى، بل اللازمية جارية حتى في صفاته الكمالية.

وببناء على هذا المعنى وثبتت اللازمية بين الإله الممكناً وكونه واجب الوجود لا يضرنا تقدير الخبر بكلام معنبيه، سواء قدرنا ممكناً أو موجود.

إذ على الأول يكون المعنى أن غيره من الآلهة منفي بالإمكان عنهم، وأما هو فالإمكان ثابت له، وبمقتضى اللازمية يصير واجب الوجود وغيره ممتنع الوجود.

* ليلة السبت ١ / جمادي الأول / ١٣٧٧.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٥٢

وعلى الثاني: يكون نفي الوجود عن غيره من الآلهة مستلزمًا لنفي الإمكان عنهم، ومعناه ليس إلا كونهم ممتنع الوجود.

ثم إن في المقام برهاناً آخر على دلالة الكلمة على التوحيد، أي اللازمية بين الإمكان ووجوب وجوده يسمى ببرهان الصديقين، وملخصه أن الإمكان في الواجب لو كان بالمعنى العام فعدمه أي عدم الممكناً بالإمكان العام دائمًا يستند إلى عدم علته التامة، وهي مركبة من الثلاثة، فعدمها إما لعدم المقتضي، أو لعدم الشرط، أو لوجود المانع، وواحد من الثلاثة غير متحقق في واجب الوجود وإذا تمت الأمور الثلاثة فلماذا لا تكون الذات موجودة، لأنه مع عدم المقتضي لوجوده أو مع شرط وجوده أو مع وجود المانع عن وجوده لا يجتمعان، وفرضهما فرض أمررين متناقضين، فدلالة الكلمة التوحيد على عدم إمكان غيره تعلق وإثبات وجوده تعالى ظاهر كما تقدم.

وإلى هذا المعنى المذكور أخيراً نظر بعض فلاسفة الغرب على ما رأيته في بعض مؤلفاته فعبر عن ذلك بأنه لنا أن

نتصور صانعاً، فإذاً هو موجود وقد غير عن الخالق بصانع، ومعنى هذا أن مجرد تصور إمكان الذات تبارك وتعالى مساوق للتصديق والجزم به، لما ذكرناه من أن عدم وجود ذلك الممكן إما لعدم المقتضي أو عدم الشرط أو وجود المانع، والمفروض كلها منتفية، فلا بد وأن تكون الذات موجودة.

ولكن نحن في غنى عن هذا، فإن اللازم في دخول الشخص على دين الإسلام على ما دلت عليه الآيات وحث عليه النبي الأكرم أمان -

أحدهما: الاعتراف بوجوده تعالى، كما دل عليه قوله تعالى: **(أَفِي اللَّهِ شَكٌ فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) (١)**. **(يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) (٢)**.

(١) سورة إبراهيم ١٤: ١٠.

(٢) سورة آل عمران ٣: ١١٤.

٥٣

وغيرهما من الآيات وأشار أيضاً إلى ذلك في سورة الفاتحة: **(الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) (١)**، وقد أثبتت الربوبية في جميع الموجودات لله سبحانه وتعالى، فإن العالمين جمع محل باللام يفيد العموم.

ثانيهما: نفي وجود إله غيره وأن غير الله سبحانه وتعالى ليس إله في العالم أصلاً، وأكثر من هذين الأمرين لا حاجة له وليس بمعتبر في الإسلام.

أما نفي الإمكان وعدمه بالإضافة إلى غيره فربما يغفل المكافف عنه أو يلتفت ولكنه يشك في ذلك، ومع هذا لا يخرج عن الإسلام بذلك، فإن عدم الوجود كما ذكرناه وإن كان ملازماً لنفي الإمكان في الواجب إلا أنه مطلب علمي لا دليل على اعتباره في الإسلام، وإنما اللازم هو الإقرار بوجوده تعالى والاعتراف بنفي وجود غيره، وهما حاصلان

في كلمة التوحيد، فإن الظاهر من (لا) في مثل لا رجل في الدار، ولا كتاب لزيد، نفي الوجود دون الإمكان، فالكلمة تدل على أنه لا وجود لإله غيره، وإنما الموجود له، وبهذا يثبت الإقرار والاعتراف بالإسلام.

(١) سورة الفاتحة : ١ . ٢

مسابح
الأصول
٢ - ج

٥٤

مفهوم العدد

وربما يقال بأن تعليق الحكم على العدد يشعر بالإنتفاء عند الإنفاء.
وغير خفي أنهم إن أرادوا بذلك عدم الاجتزاء بالأقل من ذلك العدد في مرحلة الامتثال فالأمر مسلم من دون إشكال،
ولكنه لا لجهة المفهوم، بل لأن الأقل ليس مصادفًا للواجب، فلو قال أكرم خمسة رجال فالأربعة ليست مصادفًا
للأمومر به قطعًا فلا يجتزي بها في مرحلة الامتثال، فكانت الدلالة منطقية لا مفهومية وهو كما لو أمر بإكرام زيد
 فأكرم عمراً، فإنه لا يوجب السقوط لعدم مطابقة المأتمي به للأمومر به.
وإن أرادوا بذلك عدم الاجتزاء بالأكثر من ذلك العدد كما لو أكرم ستة مثلاً فيه تفصيل، فإن عرفنا أن المولى في
مرحلة التحديد لحكمه وأن المطلوب هو الخمسة بشرط لا كان إكرام الستة غير مجزي لعدم تحقق معنى بشرط لا،
أما إذا لم نعلم ذلك منه فمقتضى إطلاقه هو الاجتزاء حتى بالأكثر، إذ الأقل متحقق في ضمن الأكثر قطعًا فيجتزي
 بالأكثر لا محالة.
اللهم إلا أن تقوم قرينة على التحديد والمفروض عدمها، وجميع ما فلناه لا دخل له بالمفهوم بل مستفاد من المنطق.

فالصحيح أن مفهوم العدد كمفهوم اللقب في عدم ثبوته للانفاء.

(انتهى البحث عن المفاهيم)

٥٥

العموم والخصوص

والعموم لغة: الشمول، ومعنى عام أي شامل.

وفي الاصطلاح: عبارة عن شمول الحكم لجميع أفراد مدخل أدلة العموم، وهذا المعنى يثبت للمطلق أيضاً مثل: **(أهل الله البيع)**^(١)، إلا أن الفرق بينهما هو: أن الأول يثبت شموله وسريانه بالوضع، أما الثاني فيتم بمقدمات الحكمة.

ثم إن العموم على أنحاء ثلاثة: شمولي، ومجموعي، وبدلي.

أما الشمولي:

فهو ما كان الحكم بحسب مقام الإثبات واحداً لكنه لدى الحقيقة والواقع متعدد بتنوع الموضوعات ومنحى إلى كل فرد فرد، لأن الحكم مرتب على الطبيعة بنحو مطلق الوجود، فيمكن أن يحصل الامتنال من العبد في بعض الأفراد والعصيان في بعضاً الآخر.

وإنما المولى عَزَّ في مقام الإثبات بهذا النحو اختصاراً.

وأما المجموعي:

فهو ما كان الحكم بحسب الحقيقة واحداً متعلقاً بمجموع الأفراد، مثل أكرم هؤلاء القوم، فإذا ترك العبد امتنال واحد فقد عصى التكليف، ولا ينفع امتنال البقية من الأفراد.

أما البدلي:

فهو الحكم المعلق على الطبيعة بنحو صرف الوجود بأن يكون المطلوب فرداً واحداً، مثل أكرم أي رجل جاء، فكل واحد من الرجال صالح للانطباق عليه ولا يعصي المكلف إلا بترك الجميع.

* وهل التقسيم المذكور ناشيء من الحكم نفسه أو موجود قبل طرو الحكم على الموضوع؟

ذهب صاحب الكفاية (قدس سره)^(١) إلى الأول، وادعى أن التقسيم إنما نشأ من اختلاف الحكم بحسب ما يراه المولى حين الطلب من الحكم الإستغرaci، أو المجموعي أو البدلي.

ولكن الصحيح خلافه، بل التقسيمات المذكورة، إنما هي من توابع نفس الموضوع قبل طرو الحكم عليه، وطبيعي متابعة الحكم لموضوعه في الاختلاف لتقدير الموضوع عليه رتبة، وبيان ذلك أن المولى إذا لاحظ الطبيعة قبل أن يعلق الحكم عليها: فتارة يلاحظها من حيث هي من دون أن يجعلها فانية وحاكية لأفرادها الخارجية، ومع هذا اللحاظ المجرد يحكم عليها بحكم كما يقول: الإنسان نوع والحيوان جنس، فهذه قضية خارجة عن العموم والخصوص لعدم النظر فيها إلى الأفراد، بل هي من المعقولات الثانوية، إذ لا يمكن سراية الحكم إلى الأفراد فيقال: الإنسان نوع وزيد إنسان، فينتج أن زيداً نوع فإن ذلك غلط فاحش.

وآخر ينظر المولى إلى الماهية والطبيعة قبل حكمه، ولكن النظر بنحو الفناء في الأفراد وما ينطبق عليها بحسب الوجود الخارجي ومحالها من الحكایة والمرأتیة، وها هنا تارة المولى يجعلها فانية في بعض الأفراد دون بعض كما لو قال أكرم بعض العلماء وهذا هو الخصوص.

وآخر: يجعلها فانية في جميع الأفراد وهذا هو العموم، وهو على أقسام ثلاثة:

* ليلة الأحد ٢ / جمادي الأولى / ١٣٧٧.

(١) كفاية الأصول: ٢١٦.

٥٧

فمرة ينظر إلى الطبيعة ويراها فانية في أفرادها فناء الوحدة في الكثرة بنحو صيرورة الطبيعة في كل فرد فرد، فيحكم عليها حينئذ ولا ريب أنه عموم شمولي.

وثانية ينظر إلى الطبيعة ويراها فانية فناء الكثرة في الوحدة فيعتبر جمعيها تحت هذه الوحدة من الطبيعة ويحكم عليها، وهذا هو العموم المجموعي.

وثالثة ينظر المولى إلى الطبيعة لا بنظر الوحدة في الكثرة ولا الكثرة في الوحدة، بل يراها باعتبار صرف الوجود وأن أي وجود حصل من الطبيعة فقد حقق الامتثال، وعلى هذا ينشيء المولى حكمه ويسمى بالعموم البديلي، وقد عرفت أن هذه التصنيفات المذكورة إنما هي من توابع الموضوع وحاصلة قبل الحكم دون أن تكون ناشئة من نفس الحكم كما ذهب إلى ذلك صاحب الكفاية (قدس سره).

ثم إن العموم كما عرفت عبارة عن كل لفظ دل على سراية الحكم إلى عموم مدخله، فإن كان مستفاداً من الهيئة كان الحكم سارياً إلى المادة مثل العلماء، وإن كان مستفاداً وهو الجمع المحلى باللام بناء على دلالته على العموم من مادة مستقلة مثل (كل) وأمثالها فقد دل على سراية الحكم إلى عموم المدخل.

ومن هنا ظهر مفاد العدد لو قيل أكرم عشرة رجال، فإن عشرة ليست من الأدوات الموضوعة لإفاده سراية الحكم إلى جميع ما ينطبق عليه المدخل، لأن العشرة (تارة) يبحث عنها من حيث هي (وأخرى) من جهة مدخلها وهم الرجال.

أما البحث عنها، فلأن عشرة نكرة أو اسم جنس صالحة للانطباق على كل عشرة من أي ماهية كان، مثل عشرة رجال أو نساء أو بقر أو جماد أو ما شاكل ذلك.

وأما من جهة مدخولها فالشمول المستفاد من (رجال) من ناحية صلاحية انتباقه على العلماء أو الفساق أو الأدباء أو غيرهم لجريان مقدمات الحكمة في ذلك.

وأما نفس العشرة من جهة دلالتها على أجزاءها العشرة فلأنها مركبة من هذه الأجزاء، وظيفي أن كل مركب يدل على أجزاءه، فلا دخل لهذا ونحوه في وضع العشرة لافادة عموم مدخلها.

صيغ العموم

الأمر الثاني: ذكر صاحب الكفاية (قدس سره)^(١) أن هناك صيغة للعموم تخصه، وهذا أيضاً مما لا كلام فيه في أمثل كل، فإن سائر اللغات الأخرى غير العربية تستطيع أن تفهم العموم مما يقابل هذه الكلمة بلا اختصاص للغة العربية في ذلك.

وربما يقال - بأنه لا صيغة للعموم تخصه أصلاً، فإن الألفاظ المدعى دلالتها على العموم دالة على الخصوص قطعاً فإن البعض مستفاد من هذه الكلمة دوماً، إذ المولى إن أراد بالكلمة جميع أفرادها كان البعض مراداً قطعاً بالضمن وإن أراد البعض فهو مراد بالمطابقة، فإن أداة البعض يكون قدرًا متيناً فيحمل الكلام عليه، والجواب عنه: أن دلالة كل وما شاكلها على البعض إنما هو بالنص، وأما دلالتها على الجميع فإنما هو بالظهور، ولا مانع من الأخذ بالقدر المتين من باب النص والأخذ بالزائد من باب الظهور للكفاية عند الحجية ولا منافاة في ذلك.

وربما يقال: إنه ورد ما من عام إلا وقد خص، وهو يوجب التوقف على حمل العموم، لأن بقائه على العموم ضعيف فلا بد من حمله على البعض.

(الجواب عنه) إن هذا الإيراد إنما يرد لو كان غير الموضوع له مما يستعمل فيه اللفظ ويحمل عليه بلا قرينة، ولا يستفاد عند إطلاقه المعنى الحقيقي كما في المجاز المشهور، وأما إذا كان اللفظ ظاهراً في معناه الموضوع له بلا قرينة واستعماله في غيره يحتاج إلى قرينة فلا يرد عليه إشكال أصلاً، وإن صار استعمال المجاز كثيراً.

ودعوى أنه يلزم كثرة المجاز مدفوعة بأن تخصيص العام لا يستلزم المجازية، أما في المخصص المتصل فلأن الكل قد استعمل في معناه وهو السريان ومدخله وهو العالم التقى عام، غاية الأمر أن دائنته مضيقه وهو عام قليل الأفراد من الابتداء فلا مجاز في البين، وأما إذا كان منفصلاً فلما سيأتي من أن تخصيص العام بدليل منفصل لا يوجب مجازية العام في الباقى على ما سترى مفصلاً إنشاء الله تعالى، لأنه تصرف في الحجية، إذاً لا إشكال في وجود صيغة العموم تخصه.

* ذكر صاحب الكفاية (قدس سره)^(١) أن من أدوات العموم النكرة واسم الجنس الواقع في سياق النهي أو النفي، وكل منها يفيد عموم ما يراد من مدخله عقلاً، باعتبار أن النهي عن الطبيعة إنما هو بمعنى انعدامها وعدم تتحققها خارجاً، وهو لا يحصل إلا بانعدام جميع أفرادها، لأن الفرد الواحد خارجاً يوجب تحقق الطبيعة وصدقها، لما عرفت أن الكلي عين وجود فرده، ولكن الأداة المذكورة لا تدل إلا على استيعاب السلب لما أريد من تلك الطبيعة الواقعه في سياق النهي أو النفي، فإن أريد منها تمام الأفراد دل ذلك على استيعاب السلب إلى تمام الأفراد، وإن أريد منها حصة خاصة دل على استيعاب سلب تلك الحصة، فعمومية المدخل وإفادته للجميع موقوف على إجراء مقدمات الحكم في حقه، فإن علمنا أن المولى في مقام البيان وعلمنا أنه لم يبين شيئاً من القيود استطعنا أن ثبت الجميع في المدخل.

أما لو علمنا أنه ليس في مقام البيان وإنما هو في مرحلة الإجمال والإهمال، فالقضية مهملة في حكم الجزئية، لأن القدر المتيقن منها حينئذ إرادة البعض، فتدل الأداة على عموم ذلك البعض وهو واضح.

وقد عطف (قدس سره) على النكرة كلمة (كل) ونظائرها، وادعى أن كلمة كل بحسب وضعها إنما تفيد سريان الحكم إلى عموم ما يراد من مدخلها، إلا أن إرادة تمام أفراد المدخل محتاج إلى جريان مقدمات الحكم في حقه، فإن كان المولى في مقام البيان من جميع الجهات ولم يبين علمنا أن مراده الجميع، وأما

إذا لم يكن في البين قرينة خاصة ولم يكن التكلم في مقام البيان كانت القضية مهملة، فالقدر المتيقن منها هو البعض.
والحاصل أن الأداة وهي (كل) إنما وضعت للدلالة على عموم ما يراد من المدخول من دون بيان سنته وضيقه، ولا
بد من جريان مقدمات الحكمة في نفس المدخل.

وأيضاً عطف (قدس سره) على المتقدم - الجمع المحلى بالآلف واللام - مثل العلماء، وادعى أن هيئته تدل على
عموم ما يراد من مادته، فإن جرت مقدمات الحكمة في نفس المادة وأثبتت العموم كانت الهيئة مفيدة لسريان الحكم
إلى الجميع، وإن لم تجر المقدمات كانت المادة مفيدة للبعض هذا ما جاء به (قدس سره).

وللمناقشة فيما قاله مجال واسع

أما ما أفاده في النكارة فهو متين جداً، وأما في الجمع المعرف باللام فتحقيق الحال فيه يأتي في بحث المطلق والمقييد
إنشاء الله حيث يتعرض له صاحب الكفاية وننعرض له.

وأما (كل) فمقالته (قدس سره) غير مسلمة، لأن كل وضعت نفسها لسريان الحكم إلى عموم ما ينطبق عليه
المدخل، إذ الطبيعة التي دخلت عليها كل إنما هي طبيعة معرأة عن الإطلاق والتقييد المعبر عنها (بالابشرط
المقسي) الصالحة لقبول ما يطرب إليها من القيود، وتكون كل مفيدة لسريان الحكم إلى جميع ما تصدق عليها تلك
الطبيعة خارجاً.

والذي يدل على ذلك أن (كل) لو لم تكن موضوعة للدلالة على عموم أفراد مدخلها لانتفى وجود لفظ في اللغة
العربية موضوع لإرادة جميع المدخل وهو مقطوع العدم، إذ ربما يتعلق غرض المولى ببيان سريان الحكم إلى
جميع أفراد الطبيعة فلا بد من أدلة تدل على ذلك، فإذا قال المولى الخمر حرام من دون فرق في الأفراد وخصوصية

في المصاديق مع ذلك لا يمكننا الحكم بارادة جميع أفراد طبيعي الخمر لاحتمال أنه أراد الخمر المتخذ من العنبر، وكذا إذا جاء بما يدل على إرادة تمام الأفراد فإننا نتحمل إرادة حصة خاصة منها، ولا ينفع الاحتمال إلا بإثبات كلمة (كل) ونحوها مما يكون موضوعاً للدلالة على

٦١

إرادة كل فرد ينطبق عليه مدخله، ثم لو فرضنا أنه بتلك القيودات والإضافات بين مراده من إرادة العموم فيقال إنه صرخ بالعموم وبيّنه لا أنه من مصاديق عدم بيان العموم لتجري فيه مقدمات الحكمة ليثبت الإطلاق، وعليه فالعرف يفهم من كلمة (كل) إرادة الجميع من دون شك في ذلك، فيكون (كل) بياناً للعموم لا أن عمومه من جهة عدم بيان العموم أي ب前提是 الحكمة والإطلاق التي منها عدم بيان المراد، فهو عام لا مطلق ونسبة أحدهما إلى الآخر نسبة الأمارات إلى الأصول، فكما أن الأصول تثبت حكماً في مورد الشك والأماراة تحكي عن الواقع ويرتفع الشك ولا يبقى للأصول معها مجال، كذلك الحال في العام والمطلق فإن كل تفيد عموم مدخلها بلا فرق بين أن يكون المدخل خاصاً أو عاماً، ومعه لا يبقى شك في مدخلها ليرجع في ذلك إلى جريان مقدمات الحكمة.

هل العام المخصص حجة في الباقي أو لا

* إذا خصص العام بمخصص متصل أو منفصل فهل يكون حجة في الأفراد الباقيه تحته أو لا، بحيث لو شككنا في شيء من تلك الأفراد نستطيع على التمسك بالعموم أو لا وفيه مسائل ثلاثة:
المسألة الأولى: فيما لو كان الشبهة حكمية وشك في دخول الفرد أو الصنف تحت العام مع العلم بخروجه عن دليل التخصيص، ولكن المنشأ احتمال ورود مخصص آخر عليه اقتضى خروجه، كما لو قال: أكرم العلماء، ثم قال: لا تكرم الفساق، وشككنا في زيد العادل الذي علمنا بخروجه عن الفساق أنه يجب إكرامه أو لا لاحتمال أنه خصص بدليل آخر.

المسألة الثانية: فيما لو كانت الشبهة مفهومية - وإن كان مرجعها إلى الحكمية - وشك في دخول الفرد أو الصنف تحت العام لاحتمال شمول دليل التخصيص له لإجماله، مثل أكرم العلماء إلا الفساق، وعلمنا أن مرتکب الكبيرة

فاسق إلا أننا شكنا في زيد الذي هو مرتكب الصغيرة، وهل هو فاسق ليخرج عن العام أم لا، وهذا التردد ناشيء من إجمال دليل التخصيص.

* ليلة الأربعاء ٥ / جمادي الأولى ١٣٧٧، تعطلت الدراسة ليلة أمس لتساقط الأمطار الغزيرة.

المسألة الثالثة: فيما لو كانت الشبهة مصداقية ونشك في دخول الفرد أو الصنف تحت العموم، كما لو قال: أكرم العلماء إلا الفساق، وعلمنا أن معنى الفسق ما أرتكب الكبيرة والصغرى مثلاً.

إلا أننا شكنا في زيد أنه عادل أو فاسق فكان المنشأ في الشك هو التردد في حقيقته الفعلية، وهذه هي المسائل الثلاثة التي يقع البحث عنها.

(أما البحث عن المسألة الأولى) فلا إشكال عندنا في جواز التمسك بالعموم بالإضافة إلى الفرد المشكوك الدخول، سواء كان التخصيص متصلًا أم منفصلًا، وإنما خلاف وقع بين القوم فنقل عنهم القول بعدم التمسك، كما ونقل التفصيل بين المتصل والمنفصل فمنعوا في الثاني دون الأول.

والحق جواز التمسك به بلا فرق بين المتصل والمنفصل، أما في المخصص المتصل فلأننا إذا قيدنا مدخول العموم بوصف (كالعالم التقي) أو بالاستثناء (كالعالم) الذي لا يكون فاسقاً، فقد ضيقنا دائرة العموم من الابتداء بحسب الإرادة الاستعملية والجدية، وليس المولى قد حكم أولاً على عنوان شامل ثم بدا له الإخراج والتخصيص، فكان استعماله مجازاً لكونه في غير ما وضع له، بل عرفت أنه العموم من أول الأمر مضيق بحسب الإرادتين، فليس في البين مجازية لا في الأداة ولا في المدخل، وهكذا قوله «خلق الله الماء ظهوراً إلا ما غيره»،^(١) وعليه فلا مانع من التمسك بالعموم، وأما في المخصص المنفصل - فقد اختلف العامة فيما بينهم،^(٢) وعمدة الدليل على عدم صحة التمسك بالعموم في الفرد المشكوك هو أن المولى بعد أن جاء بدليل منفصل كشف بيانيه عن عدم إرادته للعموم من جهة الصدور، وعلم أن المراد الاستعمالي للمولى من كلمة العلماء ليس العموم قطعاً كما يكشفه لنا دليل التخصيص،

إذ لو أراد العموم لما كان له حق التخصيص إلا بنحو البداء، وإذا علمنا أن العموم لم يرد بعد التخصيص فقد تعدد
الحمل على الحقيقة لا محالة، وحينئذ تكون المراتب بعد الحقيقة كلها مجازية ولا قرئية على تعين واحد منها، فلا

محالة تكون كلمة (العلماء) مجملة

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٥، أبواب الماء المطلق ب١ ح ٩ وفيه "خلق الله طهورا لا ينجزه شيء إلا ما غير...".

(٢) المحصول ١: ٤٠٢، الأحكام للأمدي ٢: ٤٣٩.

٦٣

بحسب ما يراد منها فتسقط عن الإعتبار والتمسك، ولا يرجع إليها عند الشك في الفرد، وبعبارة أخرى المجاز
محاج إلى قرينتين صارفة ومعينة، والصارفة منها موجودة والمعينة مفقودة، لذا أشكال التمسك بالعموم.

وأجيب عن ذلك بأجوبة

منها ما عن شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) أن استعمال العموم في موارد التخصيص المنفصل ليس مجازياً بل
استعمال في المعنى الحقيقي، بيان ذلك، أن المولى لو قال أكرم كل عالم ثم قال لا تكرم الفساق، أن كلمة (كل) قد
استعملت في المعنى الحقيقي وهو عموم ما أريد من المدخول فلا مجازية فيها، وأما مدخلها وهو (عالم) قد
استعملت في الطبيعة المهملة المعاشرة عن كل خصوصية، وعمومية المدخل وإطلاقه يحتاج إلى جريان مقدمات
الحكمة، فإذا وجد التخصيص فقد حصلت القرينة على أن المولى لم يرد الإطلاق من كلامه ليشمل جميع ما ينطبق
عليه الطبيعة، بل أراد البعض وهو المعبر عنه بالشخص، فكان التخصيص مصطداً مع الإطلاق نفسه، فلا
مجازية في الأداة لأنها مستعملة فيما يراد بالمدخل، ولا في نفس المدخل لأن العموم مستعمل في الأفراد
المشكوكه حقيقة، إذ لا ينبغي الشك في الرجوع إلى العموم قطعاً.

وغير خفي أن ما قاله (قدس سره) مبني على جريان مقدمات الحكمة في المدخل وأن الأداة موضوعة لما يراد من
المدخل، وأما على ما قلناه من أن (كل) بحسب وضعها تفيد سريان الحكم إلا تمام ما ينطبق عليه ذلك المفهوم كان

التخصيص الوارد بعد ذلك مصادماً للعموم نفسه، فيتعذر الحمل على الحقيقة وتبقى مراتب المجاز متعددة من دون تعيين عليها، فيشكل التمسك بالعموم بالإضافة إلى الأفراد المشكوك به.

(١) أجد التقريرات: ٣١٤:٢.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٦٤

* وقد أجاب الشيخ الأنصاري (قدس سره) (١) عن إشكال العامة بعد تسليم المجازية في الباقي ما ملخصه: أن المجازية التي لحقت العموم إنما هي من حيث الأفراد الخارجة لا من جهة دخول الأفراد الباقيه ليحتاج إلى نصب قرينة، بيان ذلك: أن العموم قبل ورود أي تخصيص عليه مورد لأصالة الظهور في شموله لجميع الأفراد التي ينطبق عليها، ولذا يرجع إليه عند الشك، ودليل الخاص بعد مجبيه أفاد خروج جملة من الأفراد التي كانت داخلة تحت العموم، فصار العموم مجازاً من جهة خروج الأفراد الخارجة، أما بالإضافة إلى الباقيه فليس بمجاز فيها، بل هو شامل لها وباق على حاله، فإذا شك في فرد أنه خرج عنه أو لا فأصالة عدم التخصيص جارية أو قل أصالة عدم الخروج، وهذا هو معنى الرجوع إلى العام في الأفراد المشكوكة الخروج، وبعبارة أخرى إن للعموم مقتضى للحمل على جميع الأفراد بحسب وضعه الأصلي نظراً إلى أصالة الظهور وعدم التخصيص، وتأثير المقتضي إنما يتم في مورد ينعدم المانع وهو التخصيص، فإذا علمنا بورود تخصيص على العموم نعلم بوجود مانع اقتضى خروج بعض الأفراد عن حكم العموم، وبالمقدار الذي علمنا بخروجه عن الحكم نرفع اليد عنه لوجود المانع، وأما الأفراد المحتملة الخروج فالمقتضي لثبوت الحكم عليها موجود واحتمال وجود المانع منفي بأصالة عدم التخصيص، وهذا هو معنى التمسك بالعموم بالإضافة إلى الأفراد المشكوكة الخروج.

وهذه المجازية التي لحقت العموم من ناحية خروج بعض الأفراد غير المجازية المتعارفة، فإن المجازية المتعارفة إنما تكون من ناحية دخول الأفراد المتباعدة كما لو قال رأيتأسداً، وعلمنا أنه لا يريد الحيوان المفترس ثم شككنا أنه أراد الرجل الشجاع أو صورة الأسد أو جسمه، ولا يمكننا الحمل على واحد من المعاني المجازية إلا بالقرينة المعينة

وبدونها يتذر، وأما ما نحن فيه فالعموم كان شاملًا للأفراد أجمع ومنطبقاً عليها، وكان حكمه ثابتاً لكل فرد من الأفراد إلا أن دليل التخصيص صيره غير مستعمل في معناه الموضوع له فاخراج بعض الأفراد

* ليلة السبت ٨ / جمادي الأولى / ١٣٧٧.

(١) مطروح الأنظار ٢: ١٣٢.

٦٥

منه، أما حمله على الأفراد الباقي فمتعين وليس هي من الأفراد المتباعدة الداخلة فيه، بل هي أفراد له من السابق وهي لا تزال باقية تحته.

وشيخنا الأستاذ (١) (قدس سره) قوى ما جاء به الشيخ الأنباري (قدس سره) ببيان أن دلالة العموم في مرحلة ثبوت الحكم لكل فرد من أفراده غير منوطه بدلاته على الأفراد الآخر، وإنما هي انحالية بقدر الأفراد وأن ثبوت الحكم لكل فرد في عرض ثبوته للآخر، فكانت بحسب الحقيقة والثبوت بقدر الأفراد المنطبقه عليها العام، ومنه يسكتش مرحلة الإثبات، فإذا علمنا بسقوط الدلالة عن بعض الأفراد فلا وجه لسقوطها عن الأفراد الباقيه لما عرفت أنها انحالية، إذا فاللازم هو الأخذ بأصله عدم التخصيص والرجوع إلى العموم في الأفراد المحتملة الخروج.

وغير خفي، أن ما أفاده (قدس سره) من حيث ثبوت حكم العام لكل فرد مما لا إشكال فيه، إنما البحث في أصل المطلب، وهو وجود مقتضى في العموم للحمل على الباقي المشكوك الخروج، فإن الدلالة التي فرضت للعموم على الباقي ليست دلالة عقلية كالعلة والمعلول ولا طبيعية، بل هي دلالة لفظية تستند إما إلى وضع الواضع كما لو تعهد الإنسان على نفسه أن يعبر عن هذا اللفظ إذا أراده، وإما إلى القرينة الخاصة متصلة بالكلام أو منفصلة عنه كاستعمال الأسد في الرجل الشجاع، ودلالة العموم على جميع الأفراد قبل التخصيص وضعيه، وأما بعد التخصيص المنفصل فهي منافية لعدم إرادة المعنى الحقيقي ولم يوضع اللفظ للباقي، وكذا الدلالة القرينية منافية لعدم وجود لها أصلًا، فالحمل على الباقي متذر والمجازية باقية ولا مقتضى للعموم كما ذكره في الكفاية (٢).

ولكن كل ذلك مع الإلتزام بأن التخصيص يوجب مجازية العام، أما بناء على ما نراه من أن التخصيص لا يوجب المجازية بل يبقى العموم مستعملًا على حاله فأصالحة الظهور محكمة فيه لا محالة بالإضافة إلى الأفراد المشكوكة، وأما الخارجة قطعًا فيرفع اليد عن ثبوت حكم العام لها قطعًا.

(١) أوجد التقريرات ٢: ٣٠٤.

(٢) كفاية الأصول: ٢٢٠.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٦٦

ونظير هذا البينة التي تقوم على أن الدار المقابلة وما جاورها من الدور كلها لزید واتفق أن أقر زید بأن الدار المجاورة ليست له، فهل تسقط البينة عن حجيتها وثبوتها بالإضافة إلى الدور الآخر أو تبقى على حالها، إن الإقرار لا يصادم إلا بعض ما دل عليه البينة وأما والأمور الآخر فالإقرار لا يصادمها أصلًا.

* وتوضيح ذلك بالبيان الصحيح أن يقال: إن كل لفظ في مرحلة دلالته على المعنى له دلالتان:

الدالة الأولى: وهي الدالة الوضعية، أن يدل اللفظ على المعنى الذي وضع له اللفظ، ويكون التكلم عند إطلاقه له واستعماله قد قصد تفهيم المخاطب بالمعنى الموضوع له، وهذه الدالة تابعة للعلقة الوضعية، فإن كل أحد التزم على نفسه وتعهد أنه متى أراد تفهيم الغير بالمعنى الخاص عَبَرَ عنه بهذه الكلمة المخصوصة ما لم ينصب قرينة على الخلاف، أما مع نصب القريئة فاعتباره ملغي لعدم تعهده حينئذ، وهذه الدالة الوضعية اختص بها البشر وامتاز عن سائر المخلوقات الآخر حيث الله سبحانه وتعالى رزقه قوة البيان والتعبير فاستطاع بذلك أن يبرز مقاصده بهذه الألفاظ.

الدالة الثانية: وتسمى بالإرادة الجدية، وهي مطابقة الواقع للإرادة الاستعملية، فإنه بعد العلم بأن المتكلم أراد تمام المعنى الذي دل عليه اللفظ يستكشف من ذلك أنه بحسب الواقع والجد أراد ذلك دون أن تكون دواع آخر لإرادته كالاستهزاء والامتحان والسخرية، وتسمى هذه بالدالة الحجية لصحة الاحتجاج بها، ولم تستند من وضع الواضع

كما في الدالة الأولى، بل ثبتت من بناء العقلاء على أن كل متكلم إذا جاء بكلام له ظاهر ولم ينصب قرينة على الخلاف كان ما ينطبق عليه ذلك الكلام تمام مراده الجدي، بل بناؤهم تم حتى في الأفعال التي تصدر من العاقل الملتف يحملونها على الجد والحقيقة وحتى الإشارة، ولهذا لا يعنى لمن أقر أن الدار لزيد ثم بعد مدة قال كنت في معرض الاستهزاء، لأن ظهوره الجدي تابع للظهور الاستعمالي فكان منعقداً بهذا المعنى واقعاً فلا يقبل منه بعد ذلك دعوى من الداعوى.

* ليلة الأحد ٩ / جمادي الأولى / ١٣٧٧.

٦٧

إذا عرفت أن في العام دلالتين، فالمجاز في الكلام إنما يكون في الدالة الوضعية بمعنى أنه يوجب عدم استعمال اللفظ في معناه الحقيقي، وأما في الإرادة الجدية فلا مجازية أصلاً، لأن من استعمل اللفظ في تمام معناه الحقيقي وكان بقصد الاستهزاء لا يكون قد صنع أمراً على خلاف ما وضع له، فلا يلزم المجازية.

وعليه فالشخص المنفصل إنما يدل على أن المتكلم لم يرد إسناد الحكم إلى جميع أفراد العام، وأن العموم الذي استفید بالبناء العقلائي غير منعقد بعد التخصيص، وأما ظهور الكلام في دلالته على أن اللفظ مستعمل في معناه الموضوع له فلا مصادمة بينه وبين التخصيص، فالشخص لا يوجب المجازية.

هذا إذا لم يتأخر البيان عن وقت الحاجة، وأما إذا تأخر كما في الروايات حيث نرى صدور العام عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أو أمير المؤمنين (عليه السلام) وصدر مخصصه من سائر الأئمة (عليه السلام) فهو أمر قبيح لو لا وجود المصلحة فيه.

أما الغاية التي جاء المولى بالعموم - وهو يعلم أنه سيخصص بعد ذلك - فليس إلا لضرب القاعدة وإلقاء الكلمة على المخاطب، إذ لا يستطيع المولى أن يحكم على الأفراد الواقعية بأحكام مستقلة، ولكنه يلقي قانوناً كلياً فلا يحتاج إلى تكرار الحكم مرة أخرى، ثم بعد ذلك يخرج منه بعض الأفراد، وعليه فالصحيح ما ذكرناه.

* **المسألة الثانية:** ما إذا كان الخاص مجملًا بحسب المفهوم، ولأجله شكنا في دخول بعض الأفراد وخروجها من

جهة الشبهة الحكمية المفهومية، وإجمال الخاص (تارة) من جهة دورانه بين المتباينين، (وأخرى) بين الأقل

والأكثر، وعلى التقديرين دليل التخصيص متصل أم منفصل.

أما لو كان دليل التخصيص متصلًا فسواء كان الشك بين فردین متباینین أو أقل وأكثر لا يمكن الرجوع إلى عموم

العام والتمسك به لإثبات حكمه عليه.

أما في المتباينين، كما لو قال أكرم العلماء إلا زيداً، وتردد زيد بين أن يكون ابن بكر أو ابن خالد، فلأن انعقاد

الظهور فيه إنما يتم بعد تمامية الحديث وما

* ليلة الاثنين ١٠ / جمادي الأولى / ١٣٧٧.

يلحقه من القرائن المنصوبة على المراد، والتخصيص المتصل يعنيون العام بما عدا الخاص ويوجب انعقاد ظهوره

في ذلك من الابداء، ويكون المعنى للعلماء غير زيد يجب إكرامهم، وهو مجمل لأن دليل التخصيص كان مجملًا،

وإحمله يسري إلى العام قطعاً، وإذا صار العام مجملًا فلا محالة يسقط عن الحجية.

وأما في الأقل والأكثر، كما لو قال أكرم العلماء إلا الفساق، وشك في دخول زيد تحت العموم من حيث ارتكابه

للسفيه، فإنه لا يعلم أن الفاسق هل هو مرتکب الكبيرة فقط أو الصغيرة معاً، وإذا صار دليل التخصيص مجملًا،

لامحالة يسري إجماله إلى العام فيسقط انعقاد الظهور فيه.

وأما لو كان دليل التخصيص منفصلاً، فيه تفصيل:

ففي المتباينين لا يجوز التمسك بالعموم، لأن المخصوص المنفصل موجب لإجمال العام حكماً لا حقيقة، فإنك عرفت

أن المخصوص المنفصل لا يصادم الدلالة الوضعية للعموم، بل التصرف في الإرادة الجدية التي استكشفت بالبناء

العقلائي، ولكن الإجمال من ناحية حصول العلم الإجمالي بأن دليل الحجية لا يشمل أحد الفردین من زيد أبن بكر أو

أبن خالد، ومعه لا يمكن طرح كلا الفردين، كما لا يمكن إدخالهما معاً تحت العموم، وطرح أحدهما دون الآخر ترجح بلا مرجح، وطرح عنوان أحدهما لا أثر له، ومع كل هذا فالبناء العقائلي لا يتم في جهة الحجية، فيسقط الدليل عن الإعتبار في خصوص ذلك المورد.

وأما في الأقل أو الأكثر، فلا مانع من التمسك بالعموم ولا يسري إجمال الخاص إلى العام لا حكماً ولا حقيقة، سواء كان دليلاً التخصيص بنحو القضية الحقيقة أو القضية الخارجية، كما لو قال أكرم جميع علماء البلد ثم خصصه بقوله إلا هؤلاء مشيراً بيده إلى جماعة، وترددت الجماعة بين خمسة وعشرة، لأنه إن أشار إلى مجموع الفوقياني والتحتاني ففيهما عشرة، وإن أشار إلى أحدهما فيه خمسة، فإنه لا يوجب الإجمال في العموم، لأن دليلاً العموم إنما هو دليل وحجة بحسب ظهوره وجعله، ومتى ما جاء المتكلم بعموم دل على إرادة جميع الأفراد مع مطابقة الإرادة الجدية له، فإذا ورد مخصوص منفصل فالزم أحمة إنما هي حجية العموم لا الظهور الاستعمالي تحكيمأً للنص أو الأظهر على الظاهر، وبالمقدار الثابت خروجه عن الحجية يرفع اليد عنه، وأما المشكوك والمحتمل شمول

٦٩

المخصوص له فلا يرفع اليد عن ظهور العموم عنه بلا إشكال، وتوضيح ذلك: أن دليلاً العموم إنما هو دليل الغي فيه الخصوصيات الفردية أجمع، فلو قال المولى أكرم كل رجل دل على إلغاء خصوصية العالمية وغيرها، الفاسقية وغيرها، والصفات الأخرى من الطول والقصر والبياض والسودان وإلخ، فإذا جاء دليلاً التخصيص وأخرج قسماً خاصاً منه فبمقتضى صراحة الدليل الثاني يرفع اليد بما دل عليه الدليل بالمقدار المتيقن، وأما المشكوك فيه فظهور الدليل الأول محكماً لا محالة، وبعبارة أخرى دليلاً المخصوص أخرج الفاسق وليس المراد منه خصوص عنوانه بل إفناوه في مصاديقه الخارجية، ولا ريب أنه مغنى بازاء مرتکب الكبيرة قطعاً، فيرفع اليد عن العموم بمقتضى التخصيص، وأما بالإضافة إلى الأفراد المشكوكة فالعنوان ليس مفني بازائتها، فلا موجب لإخراجها عن العموم، فالمتحصل أنه في الدليل المتصل على كلا التقديرتين لا يرجع إلى عموم العام في الأفراد المشكوكة، وأما في المنفصل في المتبادرين أيضاً لا يرجع إلى العموم للعلم الإجمالي كما عرفت، وأما في الأقل والأكثر فلا مانع من الرجوع إليه قطعاً.

* **المسألة الثالثة:** أن يرد مخصص بعد العام ويشك في دخول فرد تحت العام لشبهة مصداقية، من دون أن يكون

في كل من الدليلين إجمالاً، مثل أكرم العلماء إلا الفساق وتردد زيد بين كونه فاسقاً أو لا، والبحث يقع في موضوعين:

الأول: أن يكون دليل المخصص متصلةً، فلا يجوز التمسك فيه بالعموم سواء كان بنحو الوصف أو الاستثناء، فلو

قيل: أكرم كل عالم تقي أو كل عالم إلا الفساق، كان العموم بعد ذكر التخصيص متعوناً بما عدا الخاص، وهو على

حد سائر القضايا الحقيقة التي كان الحكم فيها على مفروض الوجود، فمعنى الجملة الأولى بحسب ظهورها أن كل

ما فرض وجوده في الخارج عالم متصرف بالتقوى كان الإكراه ثابتاً له، وكذا الثانية، أن كل عالم غير فاسق وجد

يجب إكرامه، والقضية الحقيقة لا

* ليلة الثلاثاء ١١ / جمادي الأولى / ١٣٧٧.

مسابح
الأصول
٢ - ج

٧٠

تنكفل إثبات موضوعها في الخارج وإنما شأنها الثبوت بعد التحقق، فإذا شك في فرد خارجي أنه عالم تقي أو غير

فساق من دون إجمالاً في العموم والخصوص لا يمكننا الرجوع إلى العموم لعدم إثراز الموضوع خارجاً، ولا يكون

الرجوع إليه إلا من قبيل التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية.

وربما يتوجه جواز التمسك بالعموم في الدليل المنفصل مما ورد في الشبهة المفهومية، من أن العموم بعد بيانه قد

انعقد له الظهور في تمام معناه ودليل التخصيص أفاد خروج الفاسق فقط من دون نظر إلى ما هو محرك الفسق

وعدمه، فما هو معلوم الفسق يرفع حكم العموم عنه، وأما مشكوكه فأصالة العموم محكمة بلا إشكال.

وقد نسب إلى المشهور جواز التمسك بالعموم في الشبهات المصداقية. والظاهر أن النسبة المذكورة غير صحيحة، إذ

لم يظهر ما يدل على ذلك لا في الأصول ولا الفقه، إنما منشأ النسبة فتوى الأصحاب في مسائل معدودة يفهم منها أن

مدرك الحكم هو التمسك بالعموم في الشبهات المصداقية.

كما وقد ذكر الشيخ الأنصاري (قدس سره)^(١) في الأصل المثبت أن جماعة يقولون بذلك، لأنهم ذكروا جملة من

الفروع ليس المدرك لها إلا الاعتراف بالأصل المثبت.

كما ونسب القول بذلك إلى السيد (قدس سره) في العروة^(٢) من أجل بعض الفروع التي ذكرها، فمنها فرعان تعرض

لهمًا في مبحث الدم المغفو عنه في الصلاة.

أحدهما: أن من شك في دم أنه من الدماء الثلاثة أو لا مع العلم بأنه أقل من الدرهم البغلي، فقد حكم (قدس سره) بجواز الصلاة فيه.

ثانيهما: أن من شك في دم أنه أقل من الدرهم أو أكثر مع العلم بأنه من غير الثلاثة، فقد حكم (قدس سره) بعدم جواز الصلاة فيه، وكلاهما مبنيان على التمسك بالعموم في الشبهات المصداقية.

(١) فرائد الأصول ٣: ٢٣٨.

(٢) العروة الوثقى ١: ٨٦ المسألة الثالثة (٢٩٩).

٧١

أما في الأول، فلأن الأخبار عفت عن الدم الذي يقل عن الدرهم البغلي^(١)، وقد قام الدليل المنفصل على استثناء الدماء الثلاثة، وإن كانت الأخبار دلت على الحيض خاصة^(٢)، فإذا شك في دم أنه حيض أو غير حيض، فالحكم بصححة الصلاة فيه مبني على الرجوع إلى العموم.

وأما في الثاني، فلأن الأخبار أفادت المنع من الصلاة في النجس لباساً كان أو غيره^(٣)، وقد دل الدليل المنفصل على استثناء الدم القليل البالغ قدر الدرهم ومع الشك في أنه بلغ درهماً أو لا، فالحكم بالمنع مبني على الرجوع إلى العموم هذا ما قاله القوم.

وغير خفي، أن السيد نفسه (قدس سره)^(٤) حكم في باب النكاح بعدم جواز النظر إلى المرأة المشتبه كونها أجنبية أو المحارم، مع أنها مثل المثالين السابقين. وقال: إن هذا الحكم ليس للتمسك بالعام في الشبهة المصداقية بل لأمر آخر، وسوف يتضح الوجه في ذلك إنشاء الله تعالى.

ومن جملة المسائل التي تعرض لها القدماء من الأصحاب مما يمكن استناد فتاواهم إلى الرجوع إلى العموم مسألة الضمان إذا تنازع المالك وذو اليد في الضمان بعد تلف العين تحت يده، فادعى المالك ضمان العين، لأنه تلفت تحت يد ذي اليد بغير إذنه، بينما ادعى ذو اليد عدم الضمان، لأنه كان بإذنه كالعارية بلا ضمان، ففي المقام قدموا قول المالك وحكموا بالضمان على صاحب اليد، وكأنهم استندوا في ذلك إلى الحديث المعلوم (على اليد ما أخذت حتى تؤدي)^(٥) إلا ما خرج منها كيد الوديعة وأمثالها، ومع الشك في جهة إعطاء العين يرجع إلى العموم ويتمسك به، هكذا نسب إليهم.

وشيخنا الأستاذ(قدس سره)^(٦) أفاد أن مدرك الحكم في الضمان ليس التمسك

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٣١، أبواب النجاسات ب ٢٠.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٣٢، أبواب النجاسات ب ٢١.

(٣) وسائل الشيع ٣: ٤٢٨، أبواب النجاسات ب ١٩.

(٤) العروة الوثقى ٣: ٥٨٥ المسألة (٣٦٨٢).

(٥) سنن ابن ماجة ٢: ٨٠٢، سنن أبي داود ٣: ٢٩٦ / ٣٥٦١.

(٦) أوجو التقريرات ٢: ٣٢٥.

الأسوأ
الأسوأ
٢ - ج

٧٢

بالعموم، بل إحراز موضوع الضمان المركب من أمر وجودي بالوجودان وعدمي بالأصل، فإن موضوعه عبارة عن استيلاء يد الغير على العين مع عدم رضاء أصحابها، والعين التي تحت يد المدعى عليه باستيلائه وجданاً، وكون أصحابها غير راضٍ بالأصل، فتم موضوع الضمان ووجب عليه دفع المثل أو القيمة.

وما قاله شيخنا الأستاذ (قدس سره) لا يمكن المساعدة عليه في بعض الموارد، فإن موارد الضمان ثلاثة: (تارة)

يدعى المالك أنها مقبوضة من غير رضائه، بينما صاحب اليد يدعى الرضا والأذن، وحقيقة النزاع بينهما في الإذن

الملكي، ولا ريب أن أصلة عدم الرضا جارية للشك فيه، وبضميمته إلى الوجдан - وهو الاستيلاء - يثبت عليه الضمان، (وأخرى) يدعى المالك الغصب وهو عدم رضائه، بينما ينكر ذو اليد استلام العين من يده ويدعى أنه وجدها في أرض الله تعالى فهي لقطة ومأذون في التصرف فيها شرعاً، ومع الشك في رضائه تعالى، فالاصل عدمه، وبالضميمة إلى الاستيلاء الوجдан يثبت الضمان عليه، وفي هذين الموردين ينفع الأصل ويتم ما قاله الأستاذ (قدس سره)، إنما الكلام في الثالثة: ما إذا اتفقا على الأذن الملكي، واختلفا في كيفية الإذن بأن يدعى المالك رضائه بالتصريف ولكنه على وجه مضمون كالبيع، بينما يدعى صاحب اليد أن الرضا الذي حصل من المالك لم يكن مضموناً بل كان مجاناً هبة، أو يدعى الأول الهبة المغوضة والثاني الهبة المجانية، وفي هذه الصورة لا يمكننا استصحاب عدم رضائه، فإن الرضا حاصل على كلا التقديرتين، إنما الكلام في وصفه وإذا تعذر جريان الأصل فقد انتفى أحد الجزئين، فلا يمكن الحكم بالضمان، إذ لا بد من الفحص أنه هل هناك دليل آخر على المسألة تستند إليه أو ليس لهم دليل سوى العموم بناء على ما ذكروه من أن مدرك الحكم بالضمان عموم قوله (على اليد ما أخذت حتى تؤدي) بدعوى انجبار ضعفها بعمل الأصحاب مع أنه خصص بموارد الاستئمان وإقدام المالك على الفعل.

* والصحيح في المقام أن يقال: إن الوجه في ذهاب المشهور إلى الضمان في

* ليلة الأربعاء ١٢ / جمادي الأولى / ١٣٧٧.

٧٣

هذه الموارد مبنية على ما سلكته من جريان الاستصحاب في الإعدام الأزلية، فإن الدليل دل على أن كل يد استولت على مال الغير فقد وجب ضمانه، إما ببدلته الواقعى من المثل أو القيمة، وإما ببدلته الجعلى كالثمن الذى وقع التراضي عليه باعتبار أن مال المسلم محترم، وقد خرج عن ذلك عنوان إقدام المالك على المجانية كالهبة وإقدامه على إتلاف ماله وتقويت احترامه، فإذا شكنا في أن الاستيلاء الخاص استيلاء مع إقدام المالك على المجانية والإتلاف أو استيلاء من دون إقدام، فمقتضى استصحاب العدم الأزلية أن الاستيلاء قبل وجوده لم يكن متصفاً بكونه

مع الإقدام، والأصل بقاوه على هذه الحالة بعد وجوده، فإذا ثبت استيلاء من دون إقدام على المجانية كان مقتضاه الضمان، لأنه موضوعه كما عرفت.

ولا يضر هذا في جريان أصلية عدم كون الاستيلاء يجعل ضمان البطل (الذي هو البيع)، لأنه لا يترتب عليه أثر وهو لازم عقلي، فإن عدم الضمان مترب على عنوان الهيئة لا على عدم البيع، والأصل المذكور لا يثبت أن الاستيلاء كان على نحو الهيئة إلا باللازم العقلي، ومهما كان الأمر فيما التزم به المشهور فجدير بنا أن نبحث عن جواز التمسك بالعموم في الشبهات المصداقية وعده.

التمسك بالعموم في الشبهات المصداقية

وغاية ما يمكن أن يقال في جواز التمسك ما تقدمت الإشارة إليه من أن عموم العام بعد بيانه قد انعقد له الظهور في جميع الأفراد، ولا يرفع اليد عن الظهور المذكور إلا بحجة أقوى ودليل الخاص بالمقدار المتيقن عما دل عليه يرفع حكم العام عن تلك الأفراد، أما المشكوك فظهور العموم حجة فيها من دون إشكال، والوجه في ذلك أن حجية كل دليل تتوقف على وصوله إلى المكلف صغرى وكبير، فإن المولى لو حكم بحرمة شرب الخمر فصيرورة هذا الدليل حجة على المكلفين يتوقف على وصوله إليهم بحسب الكبرى بأن يكون نفس الدليل واصلاً إليهم، وصغرى، بأن يعلم المابع الخارجي أنه خمر، وبدون ذلك لا يكون الدليل حجة أصلاً:

وفي المقام كبرى الدليل - أي العموم - وصلت إلى المكلف مثل وجب

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٧٤

إكرام العالم، وصغراه معلوم، لأن مشكوك الفسق لا يعلم خروجه، فضروري أن تتطبق تلك الكبرى على المورد الخاص وتتم حجية الدليل، وهكذا دليل الخاص، قد وصل كبراء، وهو حرمة إكرام الفاسق ولكنه غير واصل إليه الصغرى لأنه لا يدرى أن زيد العالم فاسق أو عادل، فلا يكون الخاص حجة في حق المكلف، ولا محالة من إتباع العام في الفرد المشتبه، لأن رفع اليد عن العموم رفع لليد عن الحجة بلا حجة، وهو غير جائز، فالامر فيه كما سبق في المسألة المتقدمة.

* والمستدل أشتبه عليه الأمر من جهة لفظ (الحجـة)، حيث تطلق ويراد بها معنيان الأول: ما يكون حجة للمولى

بالنسبة لعمل العبد فعلاً وتركاً بحيث يصح الاحتجاج به، وهذه الحجة تتوقف على وصول كل من الكبri و هي نفس الدليل، والصغرى وهي معرفة الموضوع، فما لم يعرف العبد أن المائع الخارجي خمر وأن كل خمر يحرم شربه لم يجز للمولى معاقبته، وليس له الاحتجاج عليه.

الثاني: من الحجة ما يكون كافياً عن مراد المولى الواقعي ومبرزاً لإرادته الجدية، وهذا ينفع المجتهد به في مقام الإفتاء والاستنباط، فإذا قال المولى: أكرم العلماء، وأفتى المجتهد بوجوب إكرامهم، فإذا سأله المجتهد عن دليل القتوى لأجاب أنه كلام المولى الذي هو حجة، حيث كان في مقام بيان تمام مراده الجدي، وهذه الحجة لا تتوقف إلا على وصول الكبri فقط، وهي نفس الدليل، وأما معرفة الموضوع فالمجتهد في مقام فتواه لا يتوقف عليه.

إذا عرفت هذا فنقول: إذا ورد دليل العام مصرياً بإكرام العلماء، فقد دل على وجوب إكرام كل متصرف بالعالمية عادلاً كان أم فاسقاً صغيراً أم كبيراً هاشمياً أم غير هاشمي وأمثال ذلك، لأن المولى كان في مقام بيان الإرادة الجدية ولم يبين شيئاً، فلو أعقب كلامه بقوله: لا تكرم من افترى على الله من

* ليلة الاثنين ١٧ / جمادي الأولى / ١٣٧٧، وقد تعطل الدرس في الليلتين السابقتين بمناسبة الرواية الثانية لشهادة الزهراء (ع).

٧٥

العلماء، أو قال: لا تكرم الفساق منهم، فقد انكشف بذلك أن المراد الواقعي للمولى ليس العموم، بل هو ما عدا المفترين على الله من العلماء، وعليه فالفرد المشكوك كما يتوقف من جهة دخوله تحت الخاص لإجماليه بالإضافة إلى نفس دليل الخاص، فكذلك الحال من جهة العام حيث لا يحرز انتظامه على المشكوك من جهة تعونه بعنوان لا يعلم الانطباق على المشكوك الخارجي، فكلا الدليلين من حيث الانطباق على حد سواء، وعليه فلا وجه لقياس المسألة على الأقل والأكثر فيما لو كانت الشبهة مفهومية كما فعله المستدل، إذ الأقل الذي هو مرتكب الكبيرة خارج عن العموم على كل حال، ونحن نشك في تقييد العام بأكثر من هذا وهو تقييده بإخراج مرتكب الكبيرة والصغرى معاً، فبأ يصل العموم ندفع التقييد الزائد، ونقتصر في مقام الخروج عن تحت العام على الأقل الذي هو مرتكب الكبيرة

فقط. وهذا بخلاف ما نحن فيه، فإن الشك ليس في زيادة التقييد ليدفع بالعموم أو الإطلاق، بل الكلام في انطباق المقيد على الفرد الخارجي، إذ العام قد تبدل عنوانه بعد التقييد ولا يحرز انطباقه على المشكوك الخارجي. لذا أشكل التمسك بالعموم في الشبهات المصداقية.

المخصص النبوي

* وقد فصلَ الشيخ الأنصاري (قدس سره)^(١) في التمسك بالعموم في الشبهات المصداقية بين المخصص اللفظي واللابي كما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره)^(٢)، فحكم بعدم جوازه في الأول. وجوازه في الثاني.

وقد أفاد في وجه ذلك أن التخصيص لو كان لفظياً ففي الحقيقة يكون لدينا حجتان العموم والمخصص، وعدم انطباق كل منهما على الفرد المشكوك على حد سواء، مثل أكرم العلماء ولا تكرم الفساق، فالمخاطب علم أن الدليل الأول بعد التخصيص لم تكن إرادته الجدية مطابقة للإرادة الاستعمالية، بل الجدية عبارة عن العلماء الغير الفساق، ومتى ما علم أنه فاسق حرم إكرامه، وكذا لو أحرز عدم

* ليلة الثلاثاء ١٨ / جمادي الأولى ١٣٧٧.

(١) مطراح الأنظار ٢: ١٤٣.

(٢) كفاية الأصول: ٢٢٢.

مسابقات
الأصول
٢ - ج

٧٦

فسقه وجب إكرامه، ولو شك في ذلك فهو لا يمكن من الحكم عليه بأحدهما لعدم إثراز كل منهما، لذا كان التمسك بالعموم غير جائز لعدم إثراز الانطباق.

وأما لو كان المخصص لبياً، ففي البين ليس إلا حجة واحدة كان المولى قد ألقاها إلى المخاطب، وهي قوله (أكرم جيراني)، وقد انعقد لهذا الدليل ظهور استعمالي وحقيقي، ولكن العقل من موارد آخر علم أن فلاناً المجاور للمولى لا

يريد المولى إكرامه لأنه عدو، فلا ريب أن قطع المخاطب حجة ذاتية لا يمكن مخالفته، ولا بد من رفع اليد عن العموم بمقدار ما قطع به وأنه عدو، أما الفرد المشكوك عداوته فلا وجه لرفع اليد عن العموم بالإضافة إليه، إذ يستطيع المولى من الاحتجاج على عبده بالدليل السابق في صورة تركه للإكرام بالإضافة إلى الفرد المشكوك، ولا عذر للعبد في ذلك سوى أنه احتمل خروج هذه الأفراد المشكوكة، وهو ليس ببيان منطقي بعد أن انعقد ظهور العموم في الجميع، فاتضح من هذا أن المخصص الليبي العقلي لا يمنع من التمسك بالعموم بخلاف المخصص اللفظي فإنه يمنعه.

هذا ما جاء به الشيخ الأنصاري (قدس سره).

وقد ذكر شيخنا الأستاذ (قدس سره)^(١) تفصيلاً آخر، وهو الفرق بين أن تكون القرينة العقلية والدليل الليبي بنحو المخصص المنفصل وهو محل النزاع، وبين كونها بنحو المخصص المتصل، فلا بد من عدم جواز التمسك بالعموم باعتبار أنها تعدد ظهور العام في غير الخاص وهو غير معلوم الانطباق، ولا كلام لنا على النحو الثاني، لأنه يمنع من التمسك كما عرفت، إنما النزاع على الفرض الأول وهو ما لو كانت القرينة العقلية بنحو المخصص المنفصل، وهو على نحوين: (نارة) يراد من المخصص الليبي إدراك العقل وجود ملائكت الحكم وعدمها في الأفراد الخارجية، ففي المورد الذي يدرك العقل عدم وجود ملائكة حكم العام فيه يتلزم بالشخصي و عدم جريان الحكم له إخراجاً له من تحت العموم، وأما الفرد

(١) أوجد التقريرات ٢: ٣٢٨.

المشكوك اشتماله على الملائكة فمقتضى القاعدة تطبيق الحكم عليه، لأن العموم شامل له وكاشف عن أنه واجد للملائكة دون مراعات لأهمية نظر العقل، إذ ليس من شؤونه التصرف في الملائكة، فالشخصي العقلي بهذا المعنى لا يمنع من التمسك بالعموم في الفرد المشتبه.

(وأخرى) يراد من المخصص الليبي، إدراك العقل تقيد موضوع ذلك الحكم بشيء من الأشياء، ففي المورد الذي يحرز فيه ذلك القيد يرفع اليد عن العموم ويلتزم بالخصوص، وأما صورة الشك فلا يمكن التمسك بالعموم، لأن المخصص الليبي من هذه الجهة لا يفرق عن المخصص اللفظي من حيث كونه كافياً عن مراد المولى، فما لم يحرز العنوان الجديد وهو العالم الغير الفاسق لا يمكن سراية حكم العام إلى الفرد المشكوك، هذا ما جاء به شيخنا الأستاذ، ولنا تفصيل ثالث ينبع به كلا التفصيلين.

* والتحقيق أن يقال في المخصص الليبي بنحو القرينة المنفصلة بالتفصيل، فنقول:

إن الحكم الوارد على الموضوع (تارة) يكون على نحو القضايا الحقيقة، (وأخرى) على نحو القضايا الخارجية.
أما النحو الأول: فهي القضايا التي يكون المولى قد اعتبر حكمه معلقاً فيها على موضوع فرض وجوده مثل الخمر حرام، ويكون قد أوكل مرحلة تطبيق موضوع الحكم على الأفراد الخارجية إلى المكلفين بنحو قد ألقى المسؤولية على عاتقهم، فإذا شخص المكلف الفرد الخارجي أنه خمر طبق الحكم عليه وإلا فلا، وفي هذه القضايا إذا علم المكلف بخروج بعض الأفراد بأن أحراز عدم انطباق الموضوع عليها لا محالة يمتنع من تطبيق الحكم قهراً، وأما في الأفراد المشكوكة التي لم يحرز الانطباق فيها فلا يجوز له التمسك بالعموم باعتبار أن مسؤولية التطبيق ترجع إليه، والمفروض أنه لم يحرز التطبيق في الفرد الخاص، لذا كان تسريمة الحكم إليه مشكلاً.

* ليلة الأربعاء ١٩ / جمادي الأولى / ١٣٧٧.

مسابح
الأصول
٢ -

وأما على النحو الثاني فهي التي يكون المولى قد لاحظ الأفراد الخارجية وحكم عليها وتسمى بالقضايا الخارجية، وهي على نحوين: (تارة) يلقي المولى مسؤولية التطبيق على عاتق المكلفين، فيكون شأنها كالقضايا الحقيقة لا يستطيع المكلف من التمسك بالعموم لإثبات الحكم للفرد ما دام مشكوكاً، لأنه غير محرز عنده، (وأخرى) يتحمل المولى نفسه هذه المسئولية وهي التطبيق فيطبق موضوع حكمه على الأفراد بنفسه بلا إلقاء إلى المكلفين، فإذا علم

المكلف بخروج البعض وأن المولى لا يريد إكرامهم كان عليه عدم التمسك به، وأما الفرد المشكوك فلا محالة من الرجوع إلى العموم والتمسك به لإثبات الحكم له، لأن المفروض جهة تطبيق موضوع الحكم قد تحملها الشارع بنفسه فلا وجه لتصرف العبد بعد ذلك.

والحاصل أن القضايا الحقيقة والخارجية التي يوكل أمر التطبيق فيها إلى المكلفين لا مجال للتمسك بالعموم في الشبهات المصداقية، بلا فرق في ذلك بين المخصص اللبي أو اللفظي، وأما في القضايا الخارجية التي يكون المولى بنفسه تحمل مسؤولية التطبيق فلا محالة من الرجوع إلى العموم في الشبهات المصداقية عند الشك فيها، وليس للعبد حتى التصرف في ذلك.

ومن قبيل ما يتحمل المولى مسؤولية التطبيق ما لو أمر ببيع جميع كتبه، وعلمنا بأن الكتاب الفلاني وقف أو عارية ولا بد من التوقف عن البيع، وأما لو حصل الشك في الواقعية أو أن بعضها عارية، فهل يتوقف عن البيع رعاية لذلك الاحتمال أم على العكس من ذلك، فيكون داخلاً تحت العموم ويجري عليه جميع أحكام البيع.

فالذي تحصل أنه في القضايا الحقيقة لا يجوز التمسك بالعموم في الأفراد المشكوكة، وأما القضايا الخارجية ففي الموارد التي لا يوكل أمر التطبيق فيها إلى المكلفين أيضاً فلا يصح الرجوع إلى العموم، وأما في الموارد التي عاد أمر التطبيق إلى المكلفين نفسهم فلا يصح الرجوع إلى العموم عند الشك في الفرد الخارجي.

٧٩

الاستصحاب في العدم الأزلي

الجهة الرابعة: إنه بعد أن امتنع التمسك بالعموم في الشبهات المصداقية بالإضافة إلى الأفراد المشتبه فهل يمكننا إدراج الفرد المشكوك تحت العام باستصحاب العدم الأزلي، أو لا، وهذا البحث من صغريات الاستصحاب الجاري في الأعدام الأزلية.

وقد وقع الخلاف بين صاحب الكفاية وشيخنا (قدس سره)^(١)، فجوزه الأول ومنعه الثاني، وليعلم أن محل النزاع إنما هو في المخصوص المتصل أو المنفصل الذي يوجب تعنون العام بعنوان عدمي، وأما إذا كان المخصوص موجباً لتعنون العام بعنوان وجودي فلا يجري النزاع فيه.

بيان ذلك أن الصور المتصورة في المقام أربعة:

(الصورة الأولى) أن يكون العام مخصوصاً بوصف من الأوصاف، كما لو قال أكرم العالم العادل ولا يجري النزاع فيه، بل لا بد من ملاحظة المشكوك فيه، فإن كان له حالة سابقة أخذ بها وإلا فلا.

(الصورة الثانية) أن يكون العام مخصوصاً بدليل منفصل، ولكنه أوجب دخول عنوان وجودي في العام، كما لو قال: أكرم العلماء وبعد مدة قال: والمراد بالعلماء هم العدول مثلاً، فهذه الصورة كالسابق لا بد من لحاظ الحالة السابقة.

(الصورة الثالثة) أن يكون العام مخصوصاً بالاستثناء كما لو قال أكرم العلماء إلا الفساق، وطبيعي أن الاستثناء عنون العام بعنوان عدمي وهو العلماء الغير الفساق، فيدخل في النزاع.

(الصورة الرابعة) أن يكون العام مخصوصاً بدليل منفصل ولكنه يخرج عنواناً

(١) أجود التقريرات ٢: ٣٢٨، كفاية الأصول: ٢٢٦.

وجوبياً، مثل أكرم العلماء ثم قال لا تكرم الفساق منهم، فلا محالة من تعنون الباقي بعنوان عدمي وهو العلماء غير الفساق، فيدخل في النزاع أيضاً، ففي هاتين الصورتين يقع النزاع في أن استصحاب عدم الأزلي - أي لم يكن زيد متصف بالفسق - يكفي في ثبوت حكم العام له أو لا، وبعبارة أخرى إذا أحرز الموضوع في هاتين الصورتين بالقطع

أو الحجة المعتبرة غير الاستصحاب فلا كلام لنا فيه، وإن فقد ما يحرز لنا الموضوع فهل يمكن إحرازه بالاستصحاب في عدم الأزلي أو لا، ومن هذا القبيل الشك في كون امرأة قرشية أو لا، فقد ورد^(١) أن المرأة ترى الحمرة إلى الخمسين وقد خرجت القرشية، لأنها تحبس إلى الستين على فرض، وعليه ينفي العموم بأنها المرأة التي

ترى الدم إلى خمسين بأن لا تكون قرشية، فلو شك في امرأة أنها قرشية لتحيض إلى الستين أو أنها ليست من قريش لتحيض إلى الخمسين، فيقال إنها امرأة بالوجدان، وقبل وجودها لم تكن متصفه بأنها من قريش بمعنى عدم الانتساب إليهم، فيستصحب العدم الأزلي ليكمل لنا الموضوع الذي ورد حكم المقام عليه، وتصير المرأة المشكوكه امرأة غير مناسبة إلى قريش فيشملها حكم العام بناء على ما ذهب إليه المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)، خلافاً لشيخنا الأستاذ (قدس سره).

* وقع الخلاف بين صاحب الكفاية (قدس سره) وشيخنا الأستاذ، فجوزه الأول وأنكره الثاني، وقد مهد شيخنا الأستاذ (قدس سره) مقدمات ثلاثة للاستدلال على المنع:

المقدمة الأولى: إن موضوع كل حكم أو متعلقه بالإضافة إلى الخصوصيات اللاحقة لهما مع قطع النظر عن الحكم لا يخرج عن ثلات حالات، إما أن يكون الحكم مطلقاً من حيث جميع الخصوصيات وجوداً وعدماً، وهو معنى اللا بشرط المقصمي بأن يكون مرتبأ على طبيعي الموضوع أو المتعلق أينما سرى، وإما أن يكون مقيداً بواحدة من تلك الخصوصيات، وتقييده إما بوجود خصوصية من تلك الخصوصيات وهو بشرط شيء، أو بعدمها وهو معنى بشرط لا، وعليه فالموضوع

(١) وسائل الشيعة ٢: ٣٣٥، أبواب الحيض ب ٣١.

* ليلة السبت ٢٢ / جمادي الأولى / ١٣٧٧.

(٢) أجود التقريرات ٢: ٣٢٩.

٨١

أو المتعلق لا يخلو من واحدة من الحالات، ولا يعقل الإهمال من الحكم الملتفت إلى انقسام موضوع حكمه ومتعلقه، ومن هنا يظهر أن التقسيم عقلي لدورانه بين النفي والإثبات، فإذا خصص المولى دليل العموم بمخصص منفصل مثل أكرم العلماء ثم بعد مدة قال: لا تكرم الفساق منهم سواء كان إفرادياً أم عنوانياً وأخرج قسماً من الأفراد عن

الحكم، فالباقي تحت العام لا يخلو حكم المولى بالإضافة إليه مطلق أو مقيد إما بالوجود أو بالعدم، والإطلاق مستحيل، لأنه يلزم ثبوت النقيضين، لأن سريان وجوب الإكرام إلى طبيعي ما يصدق عليه طبيعي العالم ينقض عدم وجوب إكرام العالم المقيد بالفسق المستفاد ذلك من المخصص المنفصل.

والتفيد بالوجود أيضاً يلزم المذكور السابق، فإن تقييد العالم في دليل وجوب الإكرام بكونه فاسقاً ينقض عدم وجوب إكرام العالم المقيد بالفسق قطعاً.

إذاً لا بد من القول بأن العام مقيد بعدم عنوان المخصص، ويكون المراد الجدي في الحكم العمومي مقيداً بالعام الذي لا يعنون بعنوان المخصص، وهو معناه التعنون بأمر عدمي من غير فرق بين المخصص المتصل والمنفصل من هذه الناحية، إنما الفرق بينهما من جهة أخرى، وهي أن المخصص المتصل إنما يوجب انعقاد الظهور في العام استعمالاً وحجية فيما عدا المخصص من أول الأمر، بينما المخصص المنفصل لا يوجب إلا تعنون الحجية بالمراد الجدي بغير المخصص، أما المراد الاستعمالي والظهور فهو غير مقيد بشيء، وهذا لا يفرق فيه.

إذاً ما قاله شيخنا الأستاذ من المقدمة الأولى متين جداً غير قابل للنقاش، نعم ناقش بعض الأعاظم (قدس سره) فيما أفاده شيخنا الأستاذ (قدس سره) من لزوم التعنون في العام بعد التخصيص بما حاصله: أن تخصيص العموم ليس إلا خراج بعض الأفراد عن الحكم، وهو منزلة موت بعض الأفراد، فكما أن موت بعض الأفراد لا يعنون الباقي تحته كذلك التخصيص لا يستلزم التعنون بالإضافة إلى الأفراد الباقية إذاً لا فرق بين الموت التكويني والموت التشريعي.

(١) مقالات الأصول ١: ٤٤٠.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

ولا يخفى ما فيه، فإن الموت التكويني انعدام للموضوع وسقوط تطبيق الحكم عن الفرد، لما قلنا أن القضايا الحقيقة مثل الخمر حرام مقدمها وجود الموضوع وتاليها وجود المحمول، يعني كل ما وجد خمر في الخارج فهو حرام، فإذا

انقلب الخمر خلاً مثلاً كان فقد الحكم عنه لانعدام موضوعه لا محالة. وأما في مورد التخصيص فهو تقييد في مقام الجعل، واعتبار عدم شيء على فرض وجود الموضوع، فالعلم الفاسق يقيد المولى عدم إكرامه مع انه من أفراد ذلك العموم، فلا محالة يفترق الموت عن التخصيص باعتبار أن الأول انعدام موضوعه والثاني وجوده واعتبار عدم شيء معه، فلا بد من لزوم التعنون قهراً.

المقدمة الثانية: وهي التي على لسان شيخنا الأستاذ(قدس سره)^(١) ثلاثة وإنما قدمناها لذكورة، وحاصلها أن التقابل بين الوجود والعدم المحمولين تقابل الضدين، فيستحيل اجتماعهما في ماهية واحدة، كما يستحيل ارتفاعهما عن ماهية واحدة، بل اللازم حمل أحدهما على الماهية دائماً، وأما التقابل بين الوجود والعدم النعتيين فهو يشبه التقابل بين العدم والملكة فلا يجري عليهما أحكام المتضادين فلا يستحيل فرض الموضوع خالياً عن كليهما.

بيانه أن العمى متقابل مع البصر تقابل العدم والملكة، بمعنى أن العمى عدم البصر لا مطلاً، بل عما من شأنه أن يكون بصيراً، فيمكن فرض الموضوع خالياً عن كليهما كالجدار، و شأن المتقابلين تقابل العدم والملكة أن يحتاج فرض تحقق كل منهما إلى ثبوت موضوع، فالعمى لا يتحقق مادام لم يفرض تحقق موضوع قابل للبصر، والمحل القابل له ماهية الإنسان خارجاً، وأما نفس الماهية فلا يثبت لها العمى، لأنها لا تكون قابلة للبصر، وعليه فماهية زيد قبل وجودها لا بصير ولا أعمى.

وبعبارة أخرى تتحقق الوجود النعمي أو العدم النعمي يتوقف على تتحقق

(١) أوجد التقريرات ٢: ٣٣١.

موضوعه، فلا يعقل فرض تتحققهما مع فرض عدم تتحقق موضوعهما، والوجه فيه ما عرفت، أن الوجود النعمي لمعرض عبارة عن ثبوت اتصف الموضوع به، كما أن عدم العرض نعمياً عبارة عن ثبوت اتصف الموضوع بالعدم، فلا يكون الاتصف بالوجود أو بالعدم متحققاً بدون وجود موصوف.

نعم نفس الإلتصاف عرض من الأعراض، يتصرف بالوجود والعدم المحمولين كما يتصرف بهما سائر الممكنات -

جواهرها وأعراضها -، إلا أن العدم النعمي ليس عدم الإلتصاف، بل هو إلا تصرف بعدم شيء كالإلتصاف بوجوده لا ينفك عن وجود الموصوف وتحققه.

فالذي تحصل من هذه المقدمة، أنه لا حالة سابقة للعدم النعمي في الأزل، فإنه قبل وجود الموضوع كيف يعقل ثبوت الإلتصاف بالعدم في الأزل، فإذا ترتب حكم على موضوع ومعرض، وأخذ العرض وجودياً كان أم عدمياً بنحو النعمية كما هو كذلك، فإن أحرز كلا جزئي الموضوع بالوجودان تنجز الحكم المترتب عليه لا محالة، وإن أحرز أحد جزئيه بالوجودان فلا يجدي الأصل في إحراز الجزء الثاني إلا إذا كان العرض بوجوده النعمي أو العدم النعمي حالة سابقة متيقنة، فإذا قال المولى: أكرم العالم العادل، وشككنا في عدالة زيد وكانت عدالته متيقنة في السابق استصحبناها وضمننا هذا الأصل إلى الجزء الذي أحرزناه بالوجودان، وهو كونه عالماً فينجز الحكم المترتب عليها قطعاً.

وإذا فرضنا أن الماء الذي لا ينفع بالملائكة هو ما اشتمل على المادة أو كان كرماً، وأما القليل المتصف بعدم الكريمة أو المادة بنحو النعمية فهو مما ينفع بمجرد الملائكة، فلو شككنا في مادة ماء أو كريته ولم يكن كرماً أو ذا مادة سابقاً نستصحب ذلك ونضمه إلى الجزء المحرز بالوجودان وهو كونه ماءً فيترتب الحكم بعدم الانفعال، ولا يصح إحراز الجزء بالأصل فيما إذا لم يكن لهذا العدم بنحو النعمية حالة سابقة بأن يستصحب عدم المادة أو الكريمة في الأزل وقبل وجود هذا الماء، فإن هذا العدم المستصحب محمولي ولا يترتب العدم النعمي عليه بالأصل إلا على القول بحجية الأصل المثبت، فإن القول ببقاء عدم المادة بنحو العدم المحمولي إلى زمن الشك بمقتضى الاستصحاب يلزمه قهراً انتصاف هذا الماء بالعدم، إلا أن الأصل العملي لا يثبت اللازم القيمي.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

*المقدمة الثالثة: والتي هي على لسانه (قدس سره) ثانية، وحاصلها أن موضوع الحكم إما أن يكون بسيطاً وإما مركباً، والمراد به أعم من المشروط وشرطه، وعلى الأول قد يكون الموضوع البسيط عنواناً متصلةً وقد يكون انتزاعياً، وعلى الثاني كما لو كان مركباً فلا يخلو الأمر من صور ثلاثة المترتب من جوهرين أو عرضين أو

جوهر وعرض، فإن الماهية الحقيقة المركبة لا يعقل تخلفها عن واحدة من الصور المذكورة.

(الصورة الأولى) التي تركب الموضوع من جوهرين كقيم زيد وقيم عمر لو فرض جعلهما معاً موضوعاً لحكم من الأحكام، فلا محالة أن كل وجود إذا لوحظ كان غير متوقف على الوجود الآخر، فإنهما وجودان متمايزان أحدهما منحاز عن الآخر، فإذا أحرز المكلف كلا الوجودين إما بالوجودان أو بالتعبد أو بالمؤلف منهما كان الحكم مرتبأً عليه لتحقق كلا الوجودين، نعم لو علمنا أن المولى اعتبر عنواناً بسيطاً منتزعاً من ذينك الوجودين، ذلك العنوان البسيط هو الاجتماع أو الاقتران وكان هو مرتكباً للحكم تعذر إثباته بإحراز الجزئين لأنه مثبت له، مضافاً إلى أنه خروج عن محل النزاع، لأن البحث في الموضوع المركب لا البسيط.

(الصورة الثانية) التي تركب الموضوع فيها من عرضين، فهنا مقامان: مقام يلاحظ العرضان من حيث قيامهما في محلين، ومقام آخر يلاحظ العرضان بالإضافة إلى محل واحد.

(أما المقام الأول) كما لو اعتبر المولى الموضوع وجوب إكرامه العالمية في زيد والقيام من عمر، والبحث فيه كالسابق إن أحرز كلا الوجودين لزمه ترتيب الحكم وإلا فلا، سواء أحرز كليهما بالوجودان أو بالأصل أو بالاختلاف، لما عرفت أن كل وجود غير متوقف على الوجود الآخر، ومن هذا القبيل موت المورث، وإسلام الوراث.

* ليلة الأحد ٢٣ / جمادي الأولى / ١٣٧٧.

٨٥

وهكذا الكلام لو اعتبر المولى أمراً انتزاعياً بسيطاً من هذين الوجودين كعنوان الاجتماع مثلاً، فإحراز الجزئين لا يحقق العنوان لأنه مثبت، مضافاً إلى خروجه عن البحث.

وما فلناه في الصورة الأولى يتضح الحل في المسألة التي تعم البلوى، وهي ما لو جاء المأمور ورأى الإمام راكعاً فاتم به، ثم شاك أنه أدركه في الركوع أو لا، على نحو رفع الإمام رأسه قبل استقرار المأمور، فإن فلنا موضوع صحة الصلاة ركوع المأمور والإمام، فاستصحاب بقاء كون الإمام راكعاً بالضمية إلى ركوع المأمور الحاصل

بالوجدان يتم الموضوع ويحكم بالصحة.

وأما لو قلنا بأن الموضوع عنوان بسيط وهو الاقتران المنتزع من رکوع المأمور حال رکوع الإمام، فلا ريب أنه لا مجال للحكم بصحة الصلاة في فرض شك المأمور أنه أدرك رکوع الإمام، فإن إحراز أحد الجزئين بالوجدان والآخر بالأصل لا يثبت العنوان البسيط المنتزع من هذا المركب الذي جعل موضوعاً للحكم، فالمتحصل أنه بناء على تركب الموضوع لا مانع من الحكم بصحة الصلاة في فرض الشك بالإدراك، وأما بناء على البساطة فلا مجال للحكم إلا بالأصل المثبت.

(وأما المقام الثاني) التي كانت الملاحظة فيه بالإضافة إلى محل واحد، كما لو اعتبر المولى في موضوع جواز التقليد العالمية والعدالة، فلا إشكال في ترتيب الحكم إن أحرز كلا الوجودين إما بالأصل أو بالوجдан أو المؤلف منهما، وهذا واضح.

* (الصورة الثالثة) التي ترکب الموضوع من جوهر وعرض، فإن كان العرض مأخوذاً في محل آخر غير هذا الجوهر، كما إذا كان زيد مع العدالة القائمة بعمره موضوعاً لحكم، فحاله حال ما إذا كان مركباً من جوهرتين أو عرضتين، حيث أن كلاً من جزئي الموضوع يستقل في وجوده بلا احتياج إلى الآخر، أما زيد فواضح، وأما العدالة فلفرض أنها وإن لم تستقل بالوجود إلا أنها مفتقرة في وجودها إلى محلها وعرضها وهو عمره، ولا افتقار لها إلى زيد المأخوذ جزء

* ليلة الاثنين ٢٤ / جمادي الأولى / ١٣٧٧.

الأول: لاحظه بالإضافة إلى ماهيته، وبهذا اللحاظ يكون وجود العرض وعدمه ضدين يستحيل انفكاك الماهية عن كلِّيَّهما، فالماهية لا تخلو من أن يضاف إليها الوجود أو العدم، وهذا الوجود والعدم يسميان بالوجود والعدم المحمولين باعتبار حملهما على الماهية، ويشارك العرض في الوجود بهذا اللحاظ الجوهر أيضاً، فإن الوجود أو العدم المضاف إلى الجوهر وجود أو عدم محمولي، فلا تخلو ماهية الجوهر من واحد من الوجود أو العدم، فقد بان أن الوجود أو العدم بهذا اللحاظ يضاف إلى الماهية، فيقال: إن ماهية الجوهر أو العرض موجودة أو معدومة.

الثاني: لاحظه بالإضافة إلى معروضه وموضوعه، وهو ثبوت العرض لموضوعه أو ثبوت عدمه لموضوعه، وهو عبارة أخرى عن اتصاف الموضوع بثبوت هذا العرض أو بعده، والوجود والعدم للعرض باعتبار موضوعه يعبر عنه في الاصطلاح بالوجود النعти أو العدم النعти، وبحسب اصطلاح علماء الأدب يعبر عنه بمفاد كان الناقصة أو ليس الناقصة، وقد يعبر عن العدم النعти بالقضية المعدولة المحمول باصطلاح علماء الميزان، كما أنه يعبر في اصطلاح أهل الأدب عن الوجود والعدم المحمولين بمفاد كان التامة أو ليس التامة، وفي اصطلاح علماء الميزان عن العدم المحمولي بالسالبة المحصلة.

فالموضوع إذا أخذ مركباً من جوهر وعرض وجودياً كان أم عدمياً كان المأخوذ في الموضوع هو الوجود أو العدم النعти للعرض لا الوجود أو العدم المحمولي.

إذا تمهدت المقدمات المذكورة فنقول: إذا ورد العام وهو المرأة ترى الدم إلى خمسين ثم ورد تخصيص عليه إما بالاستثناء أو بالمنفصل، فآخر المخصص المرأة القرشية من الأول وحكم عليها بالتحيض إلى الستين، فلا شبهة أن المخصص أوجب تعنون العام بغير عنوان المخصص بمقتضى المقدمة الأولى،

٨٧

كما أنه لا شبهة في أن العام متعنون بعدم عنوان المخصص، وهذا العدم مأخوذ فيه بنحو النعтиة لا بنحو العدم المحمولي بمقتضى المقدمة الثانية، كما أن هذا العدم المأخوذ في الموضوع لا يكون متحققاً إلا وموضوعه متحقق بمقتضى المقدمة الثالثة.

وعليه فإن أحرز كلا جزئي الموضوع (وهو المرأة وقرشيتها) بالوجودان فلا شبهة في ترتب الحكم بالتحيض إلى

ستين، وكذلك إذا أحرز أحد الجزئين بالوجودان وكان للجزء الثاني حالة سابقة، فالموضوع يلائم مما هو بالوجودان وبالأصل.

وأما إذا شاء في ذلك العدم النعти ولم يكن له حالة متيقنة كالمرأة المشكوك قرشيتها، حيث أن هذه الصفة مما تلازم وجودها وليس هي من الصفات التي تتفاوت عن الموصوف، فمن الواضح أنه لا يمكن استصحاب العدم النعти في هذه الحالة لعدم التيقن به سابقًا، وعدم المحمولي وإن كان متيقنًا في الأزل إلا أن استصحابه غير مجدٍ لعدم كون العدم المحمولي مأخوذاً في دليل الحكم، بل المأمور في موضوع الحكم العدم النعти الملائم عقلاً لبقاء العدم المحمولي، إذ استصحاب العدم المحمولي من الأزل إلى حين الشك يلائم عقلاً اتصاف هذا الوجود بالعدم إلا أن الأصل مثبت وحياته على خلاف التحقيق.

والحاصل لو لا استلزم هذا الأصل لما لا نقول بصحته لما منع عن جريانه في أمثل الموارد شيء، فإن المستصحاب وهو العدم المحمولي لا يغاير العدم النعти المأمور في دليل الحكم بحسب الحقيقة، وإنما التغاير بينهما اعتباري، فالعدم واحد على كل حال، بيد أن اتصافه بالمحمولي والنعтиة يختلف باختلاف الاحاطة المتعلق به، فمانع جريان الأصل في أمثل المقامات منحصر بالإثبات فقط، هذا ما جاء به شيخنا الأستاذ (قدس سره).

وما أفاده (قدس سره) متين بحسب الكجرى، وأن العدم إذا أخذ نعتاً لم يمكن استصحابه إلا في فرض وجود الحالة السابقة له بنحو النعтиة، كما في الوجود المأمور نعتاً، إلا أن البحث بيننا وبينه (قدس سره) في الصغرى، التي هي عبارة عن أن التخصيص المنفصل المخرج عنواناً وجوباً من العام أو المتصل كالاستثناء هل يوجب تعنون الباقي من أفراد العام بعنوان عدمي بمفاد ليس الناقصة أو ليس التامة.

مسابح
الأصول
٢ - ج

وبعبارة أخرى مرحلة الثبوت مسلمة بين الطرفين، إنما النزاع في مرحلة الإثبات وأن الموضوع المركب من جوهر وعرض يستفاد من دليله أو وجود العرض أو عدمه مأخوذاً بنحو النعтиة أو المحمولي.

فالكلام إذاً يقع في موردين:

الأول: ما إذا كان العرض المأمور في دليل الحكم وجوباً، كما لو قال أكرم الرجل العالم أو أكرم كل رجل ثم خصه

بقوله ول يكن الرجل عالماً، ولا إشكال في أن العرض الوجودي مأخذ في الموضوع بنحو النعтиة لا المحمولية. وبرهانه - أن وجود العرض في حد ذاته سinx وجود متقدم بالغير، بمعنى أن حقيقة وجوده في نفسه هي وجوده لمعروضه، وأوضح من ذلك أن ثبوت البياض عبارة أخرى عن ثبوت اتصاف الشيء به، فإذا قلنا أن البياض ثابت في زيد، كان معناه أن اتصاف زيد بالبياض ثابت، وليس كذلك وجود الجوهر فإن وجوده في نفسه وجود بنفسه لا لمعروضه، فإذا قلنا بوجود العرض في موضوع كان معناه أن الموضوع هو المتصف بهذا العرض، فلا محلة يكون المأخذ في الموضوع العرض بوجوده النعти فلا يحكم بوجوب الإكرام في المثالين إلا إذا أحرزنا علمه بالوجودان أو كان لاتصافه بالعالمية حالة سابقة متيقنة.

فتلخص أن البرهان قاض بأخذ العرض بوجود النعти في الموضوع مهما استفید أخذ وجود العرض في موضوع من الموضوعات.

الثاني: إذا كان المأخذ في الموضوع عدم العرض، كما إذا قال: أكرم العلماء إلا فساقهم، أو خصص العموم بمنفصل فقال: ولا تكرم فساقهم، فإن الموضوع في العام متقيد بعدم الفسق فلا يجب إكرام العالم الغير المتقيد بهذا العنوان العدمي.

وقد برهن شيخنا الأستاذ (قدس سره) على أن الصغيريات التي هي محل النزاع قد اعتبر فيها العدم نعтиأ، وبيانه أن انقسام الشيء باعتبار أوصافه اللاحقة له مقدمة رتبة على انقسامه باعتبار مقارنته، فانقسام العالم باعتبار أوصافه اللاحقة له من الفسق وعدمه متقدم في رتبة سابقة على انقسامه باعتبار مقارنته لوجود شيء و عدمه و عليه، فإذا قال المولى: أكرم كل عالم وقال لا تكرم فساقهم، كان

٨٩

العام متقيداً في مقام الحجية بشيء لا محلة بمعنى أن المخصص أو جب خروج بعض الأقسام من تحت العام المستلزم ذلك لانقسامه إلى قسمين، وحيث أن الانقسام بالإضافة إلى الاتصاف بالفسق وعدمه يتقدم رتبة على انقسامه بالإضافة إلى مقارنته لوجود الفسق أو لعدمه، فلا محلة يجب المخصص اتصاف العالم الباقي تحت العام بعدم الفسق فيكون عدم الفسق مأخذأ في الموضوع بنحو النعтиة قطعاً.

وحيثُ فالباقي تحت العام بالإضافة إلى مقارنته لا أوصافه لا يخرج عن حالات ثلاث: لاستحالة الإهمال في الواقعيات، فإما أن يكون مطلقاً بالإضافة إلى مقارنته للفسق ولعدمه أو مقيداً بمقارنته للفسق أو بمقارنته مع عدمه، لا سبيل إلى الأولين فإن فرض اتصف العالم بموجب التخصيص بعدم الفسق مناقض لفرض إطلاقه بالإضافة إلى مقارنته ولفرض تقيده بالفسق، وأما تقيده بعدم الفسق فهو وإن كان معقولاً إلا أن اتصف العالم بعدم الفسق مغن عن تقيده بمقارنته مع عدم الفسق، فثبتت من ذلك أن العدم المأمور في الموضوع إنما هو على نحو النعية لا المحمولية.

* وما قاله شيخنا الأستاذ (قدس سره) لا يتم من حيث الصغرى نقضاً وحلأ.
أما النقض فلأنه (قدس سره) لو أراد أن يلتزم بالانقسامات المذكورة للموضوع بالإضافة إلى العوارض لكان الملاك عينه موجوداً في المواضيع التي ترکب من جوهرين أو عرضين أو جوهرين وعرض بالإضافة إلى جوهرين آخر، لأن كل شيئاً لا بد وأن يكون بينهما مقوله من المقولات التسعة، ولا أقل من الأعراض النسبية وهي الاجتماع والتقارن وغيرهما من الأمور المتضارفة المتوقف تصورها على ملاحظة شيء آخر حين الحمل، مثلاً كون زيد أكبر من عمر لا تلاحظ هذه النسبية بمجرد زيد وحده، بل يتوقف على ملاحظة عمر أيضاً، وهكذا عنوان الاجتماع يتوقف على ملاحظة شيء غير الموضوع نفسه، فإذا لوحظت الصلاة مع الطهارة فلا يخلو أمرها أن يكون اعتبارها مطلقاً بمعنى أنه وجدت الصلاة أم لم توجد، وإنما أن يقيد بعدها أو بوجودها، واعتبار الإطلاق لا يمكن لأنه

* ليلة الثلاثاء ٢٥ / جمادي الأولى / ١٣٧٧.

مصابيح
الأصول
٢ - ج ٢

خلاف دليل الاشتراط، كما أن اعتبار العدم لا يمكن لعين ما تقدم، فلا بد وأن يعتبر الاجتماع، وحيثُ فلو شكنا في وجود الطهارة وعدها فاستصحاب بقائهما لا يحقق معنى الاجتماع إلا بالأصل المثبت، وهكذا في بقية الموارد مع أنه لا يلتزم بذلك، فالنقيض المذكور يقتضي جريانه حتى في الجوهررين، للوجه المتقدم مع أنه لا يقول به (قدس

سره)، هذا هو الدليل النصي.

وأما الدليل الحلي، فقد أشرنا في بحث اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده إجمالاً إلى أنه يمكن أخذ شيء بالنسبة إلى شيء آخر في مقام جعل الحكم لا مطلقاً ولا مقيداً ولا مهملأ، وذلك إذا تقيد موضوع الحكم أو متعلقه بشيء وكان لوازمه قهريه في الخارج متعددأ، فإن الموضوع لا مطلق ولا مقيد ولا مهمل بالإضافة إلى تلك اللوازم، مثلاً إذا أمر المولى بالاستقبال إلى القبلة فلا محاله عندنا في العراق يكون يساره إلى المشرق ويمينه إلى المغرب وخلفه إلى الشمال وأمامه للجنوب، والمولى إذا حوسب من ناحية التفاته إلى أمثال هذه الجهات فهل يكون حكمه مطلقاً أم مقيداً بالوجود أو بالعدم، ولا ريب أنه خالٍ عن التقسيمات المذكورة مع أنه لا إهمال في المقام قطعاً، والأمر جار في كل متلازمين.

وعليه فإذا قيد الموضوع في مفروض المثال وهو (الشك في القرشية) بعدم القرشية أي عدم الانتساب إلى قريش بمعنى عدم المحمولي، فإنه يستلزم عقلاً اتصاف المرأة بعدم القرشية. وبعبارة أخرى العدم المحمولي والنعتي متلازمان، وتقييد الموضوع بأحدهما يستلزم امتناع الإطلاق والتقييد والإهمال بالنسبة إلى الآخر، وحينئذ فلا وجه للتفكك بينهما، كما عن شيخنا الأستاذ (قدس سره) في كلامه المتقدم من أن تقييد الموضوع بالعدم النعتي يستلزم استحالة الإطلاق والتقييد بالنسبة إلى العدم المحمولي، إذ قد عرفت أن التقييد بكل واحد منهما مستلزم لتلك الاستحالة.

وعليه فهذا البيان لا يثبت عدم أخذ العدم في الموضوع محموليأ، بل لا بد من إقامة البرهان على أن العدم المأخذ في الموضوع - بعد الفراغ عن صلاحية مقام الثبوت لكون العدم محموليأ ونعتيأ - هل هو محمولي أو نعتي. وملخص ما عندنا في المقام أن البرهان لم يقم على كون عدم العرض

٩١

نعتيأ، كما قام ذلك على وجوده، فإن الأعراض كانت معدومة في زمان، شأن غيرها من الممكناـت - جواهرها وأعراضها - فليس عدم العرض عدماً نعتيأ بالبرهان كما كان وجوده وجوداً نعتيأ ليسلزم اعتبار العدم في موضوع اعتبار العدم النعتي فيه، بل عدم العرض يتصور بنحوه محموليأ ونعتيأ.

* إن الطريقة التي أثبتنا بها كون العرض المأخذوذ في الموضوع نعتياً غير متمشية في جانب العدم، بالإضافة إلى أن ظاهر الدليل في مقام الإثبات مرجح لكون العدم محمولياً، فإن المخصص قد أخرج من العام وجودياً كالفرشية، ومعنى ذلك أنه قيد العام في مقام الحجية بما لا يكون متصفاً بهذا العنوان الوجودي، فالحكم في ظرف العام ثابت لما لا يكون متصفاً بهذه الصفة الوجودية لا لما كان متصفاً بعدم هذه الصفة الوجودية، فالمرأة التي لا تكون منتبة (وهو مرادف لعدم الفرشية) إلى فريش تحيسن إلى خمسين، والماء الذي لا يكون مشتملاً على المادة لا ينفع بالملاءقة.

وبالجملة إن ظاهر الدليل المخصص هو أن المتكلم قد أراد من العام - بالإرادة الجدية - الأفراد التي لا تكون معنونة بعنوان الخاص، حيث إن المخصص قد أخرج عن العام - في مقام الحجية - هذا العنوان الوجودي وأبقى ما عاده تحت العام، فظهور الكلام يرجح كون العدم محمولياً لا نعتياً، وعليه فلا مانع من جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية حيثما فرض العدم مأخذوذ في الموضوع، إلا أن يقوم الدليل على اعتباره بنحو النعتية.

وقد أورد شيخنا الأستاذ (قدس سره)^(١) على عبارة المحقق صاحب الكفاية (قدس سره): لا يخفى أن الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالاستثناء من المتصل، لما كان غير معنون بعنوان خاص^(٢)، بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص.

وحاصل إيراده على العبارة أن التخصيص بالمتصل - بالاستثناء وغيره -

* ليلة الأربعاء ٢٦ / جمادي الأولى / ١٣٧٧.

(١) أجود التقريرات ٣٢٩:٢.

(٢) كفاية الأصول: ٢٢٣. وتنتمي العبارة "كان احراز المتشتبه منه بالاصل الموضوعي في غالب الموارد - إلا ما شذ - ممكناً".

يوجب انعقاد الظهور التصديقى للعام في غير الخاص بخلاف المنفصل فإنه لا يوجب سوى التقييد في مقام الحجية لا في عالم الظهور.

وعليه فكيف يعقل القول بأن الاستثناء لا يوجب تعنون العام بعنوان خاص (أي ظهور العام في الخاص) عطفاً على المخصوص المنفصل، وحتى صاحب الكفاية (قدس سره) لم يلتزم بذلك حيث التزم بسراية الإجمال من الخاص في المتصل على ما تقدم.

والجواب عنه يعلم مما تقدم إجمالاً، وتوضيحه: أن المقصود من العبارة المتقدمة إنما هو أن الاستثناء لا يوجب اتصاف العام بوصف وجودي أو بوصف عدمي، بل يوجب تقييده بالعدم، (بمعنى) عدم الاتصاف بـالوصف الوجودي المأخذ في المخصوص، وهذا غير مناف لانعقاد الظهور في الخاص، فإن المدعى أن الظهور التصديقى قد انعقد في الخاص (وهو الذي لا يكون متصفـاً بذلك الوصف) ولم ينعقد في الخاص المتـصف بـصفة وجودية أو بـعدمها، فلا منافاة بين هذه العبارة وبين جميع ما التزم به صاحب الكفاية (قدس سره) في المخصوص المتصل.

٩٣

إزاحة وهم

ربما يتعلـق الشك في دخـول فـرد تحت العام من جهة احتمـال ورود التـخصـيص عـلـيـه، وقد تـقدـم الـبـحـث عـنـه سـابـقاً. وربما يـشـك في دخـول فـرد تحت العام لا من جهة التـخصـيص، بل من جهة أخـرى - كـفـقـدان شـرـط أو وجـدان مـانـع - فيـستـكـشـف صـحتـه وإـحـراـز فـرـديـتـه بـعـمـومـ منـ العـمـومـاتـ كالـنـذـرـ وـغـيـرـهـ، ويـحـكـمـ عـلـيـهـ بـحـكـمـ العـامـ الـأـوـلـ، وـقدـ مـثـلـواـ لـذـلـكـ بماـ لـوـ أـمـرـ المـوـلـىـ بـعـمـومـ وـهـوـ الـوـضـوـءـ أـوـ الـغـسـلـ مـنـ الـمـاءـ، وـقـدـ شـكـ المـكـلـفـ فـيـ صـحـةـ الـوـضـوـءـ أـوـ الـغـسـلـ مـنـ الـمـاءـ المـضـافـ بـعـدـ الـعـلـمـ بـصـحـتـهـ مـنـ الـمـطـلـقـ، فـإـذـ نـذـرـ إـتـيـانـ الـوـضـوـءـ مـنـ الـمـاـيـعـ الـمـضـافـ فـقـدـ صـارـ وـاجـبـ الـوـفـاءـ، وـبـقـيـاسـ الـاـسـتـثـنـاءـ يـكـونـ صـحـيـحاـ، لـأـنـ كـلـ مـاـ يـجـبـ الـوـفـاءـ بـهـ فـهـوـ صـحـيـحـ، إـذـ لـوـ لـمـ يـكـنـ صـحـيـحاـ لـمـ وـجـبـ الـوـفـاءـ بـهـ، فـإـنـ

الباطل غير واجب الوفاء به، فكان بالعموم الثاني وهو (أوفوا بالنذور) مستكشفاً صحة الفرد المشكوك اندراجه تحت العموم الأول.

فإن أمكن إثبات الملازمة بين مورد النذر وغيره فيها ونعمت، وإلا فلا بد من الاقتصر على خصوص مورد النذر. والحاصل إننا إذا شكنا في اندراج فرد تحت العام لا من جهة التخصيص بل من جهة الصحة مثلاً، فيمكننا أن نلقي النذر ونجعله مندرجأ تحت العموم الثاني ونستكشف به صحته، وحينئذ نحرز دخوله تحت العموم الأول.

ونظيره الإحرام قبل الميقات، والصوم في السفر، حيث إن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)^(١)

(١) وسائل الشيعة ١١: ٣٢٦ أبواب المواقف ب ١٣.

جعل للإحرام حدوداً خاصة وأماكن معينة سميت بالمواقيت، كان المستطيع إذا بلغها وجب عليه الإحرام، أما قبلها فلا يجب، وحاله كمن أتى بالصلاوة قبل الوقت، ولكنه لو نذر أن يوقع الإحرام قبل الميقات صح نذره وكان النذر محرزاً صحة ذلك الفعل، ومدخلاً له تحت العموم.

وغير خفي، أن الكلام يقع في موردين في بيان أصل المطلب، (وآخر) في دليل التنزيل.
(أما الجهة الأولى) إننا بعد أن عرفنا من الدليل الخارجي أن موضوع النذر ومتعلقه لا بد وإن يكون راجحاً ومتقرباً به إلى الله سبحانه وتعالى كما يستفاد من صيغة النذر حين يقول نذر الله على، أنه لا يتقرب إلى بما هو عبادي راجح، إذ لا معنى للتقارب بالمكرر أو الحرام.

عرفنا أن دليل العموم وهو (أوفوا بالنذور) قد خصص بعنوان وجودي، وهو كون متعلقه راجحاً ومحرزاً من هذه الجهة ليكون صحيحاً، فإذا شك في رجحان الوضوء بالماء المضاف، فكيف يتمسك بعموم أوفوا بالنذور لإثبات

صحته ورجحانه بالرغم من أنه مشكوك الرجحان، وما ذلك إلا من قبيل التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية، بل من أظهر مصاديق التمسك، وإذا تعذر علينا إثبات انتظام عموم الوفاء بالنذر عليه فقد تعذر علينا إثبات صحته وإدخاله تحت العام الأول.

وأما الجهة الثانية في التنظير فنقول إنه بعد أن حرم الإحرام قبل الميقات والصوم في السفر، فالدليل الذي دل على صحتهما لا بد من الاقتصر عليه بالخصوص دون التعدي إلى غير مورد. وحيثند إما أن يخصص موضوع وجوب الوفاء بالنذر به، ويدعى أن موضوع الوفاء بعد أن اعتبر الرجحان في المتعلق مطلقاً، ففي خصوص المورد لا رجحان فيه للنص الشرعي.

٩٥

وإما أن يقال بأن المورد مشتمل على الرجحان وإن حصل بسبب النذر بعد توسيعة الرجحان في المتعلق بنحو الأعم حتى ما لو حصل من النذر نفسه، وإلى هذا أشار السيد (قدس سره) في العروة^(١) في تصحيح ذلك. وقد أشكل على هذا شيخنا الأستاذ (قدس سره)^(٢) بأن ثبوت التعميم في الرجحان يستلزم تحليل الحرام، إذ يستطيع كل أحد أن ينذر فعل الزنا وبواسطته يحصل الرجحان ويجب الوفاء به. ولكنه غير صحيح، فإن إطلاق أدلة المحرمات تقتضي بثبوت الحرمة لذلك الفعل حتى لو تعلق النذر به، بلا فرق بين سائر الموارد كلها، إلا ما قام الدليل عليه كما في مثل الصوم والإحرام قبل الميقات. وأما ما قاله (قدس سره) من العناوين الأولوية والثانوية فهي غير محله.

(١) العروة الوثقى ١: ٣٨١ المسألة ١٧.

(٢) أجود التقريرات ٢: ٣٤٠.

دوران الأمر بين التخصيص والتخصص

* إذا قال المولى أكرم العلماء، ثم قال: لا تكرم زيداً، وتردد زيد بين أن يكون عالماً وفرداً من أفراد العام وقد خرج عن الحكم بالتخصيص، أو ليس من أفراده، بل هو جاهل وقد خرج بالتخصيص والإنتقاء الموضوعي، فهل يمكن الرجوع إلى أصلالة عدم التخصيص لإثبات خروجه تخصصاً، والمحافظة على عموم العام أو لا يمكن، والغرض من ذلك ترتيب الأثار الثابتة لغير أفراد العام بناء على الخروج الموضوعي وإمكان التمسك بالعموم، لأن مثبتاتها حجة، وأما بناء على الخروج الحكمي فلا أثر له، والفرق بين ما نحن فيه وبين ما مضى هو أن البحث السابق الذي كنا نحرز به موضوع العام ونتحمل خروجه للتخصيص، أما ما نحن فيه فالمحرر هو خروجه عن تحت العام، وإنما الشك في موضوعه بخلاف ما سبق.

ومن جملة فروع البحث: ماء الاستجاجاء.

حيث ورد في الرواية الشريفة نفي الباس عنه، وأنه لا ينجس ما يلقيه إذا تمت شرائطه، وقد علل الإمام (عليه السلام) ذلك بأن الماء أكثر^(١).

وأيضاً دل الدليل على أن الماء القليل ينفع بالملاقة وأن الماء المنفعل يوجب نجاسة ملقيه، ولم نجد ما يدل على الأخير سوى موثقة عمار بن موسى السباطي، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: فعليه أن يغسل ثيابه وينغسل كل ما أصابه ذلك الماء^(٢).

وماء الاستجاجاء قد لاقى النجاسة قطعاً ولكن نفي الباس عنه، إما لخروجه

* ليلة السبت ٦ / جمادي الثاني / ١٣٧٧.

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٢ ، أبواب الماء المضاف والمستعمل ب١٣ ح٢.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٤٢ ، أبواب الماء المطلق ب٤ ح١.

٩٧

تخصيصاً بمعنى أنه من مصاديق المنفعل بالملaqueة وأنه منجس لكل ما يلاقيه، ولكن خرج عن الحكم المذكور وهو عدم تنجيس ملاقيه من التوب والبدن إن تمت شرائطه للدليل الخاص، وأما باقي أثار النجاسة من عدم جواز شربه، وعدم إزالة الخبث به فهي ثابتة له بمقتضى العموم.

وإما لخروجه تخصصاً، وأنه ليس من أفراد ما لاقى النجاسة ليتأثر بها ويؤثرها، فهو ظاهر وترتبط عليه بقية الآثار من جواز إزالة الخبث به وشربه، إن لم يكن قدراً عرفاً وغير ذلك مما يستعمل به عدا الوضوء والغسل لأدلة نهت عنهما خاصة، وقد عرفت الثمرة مما تقدم أنه على القول بالخروج الموضوعي بقية الآثار يمكن ترتيبها، وعلى القول بالحكمي لا ترتيب، فنحن ودليل الاستنجاجة وما دل على انفعال القليل بالملaqueة، فهل يلزم منا المحافظة على عموم ما دل على الانفعال بالملaqueة وجريان أصلة عدم التخصيص لثبت بذلك طهارته وجواز استعماله في كل مورد، لأن مثبتات الأصول اللفظية حجة، أو لا نحتفظ بالعموم المذكور ونقتصر على خصوص طهارة ملاقيه فقط بمقتضى الرواية، وأما باقي الاستعمالات فممنوع عنها.

ذهب بعضهم إلى الأول وهو التخصيص، كما أن غيرهم ذهب إلى الثاني وهو التخصص تمسكاً بأصلة العموم وترجح جانب التخصص على التخصيص، واستدل عليه بأن الأصل المثبت حجة في ظواهر الألفاظ بمعنى أن اللوازم العقلية والعادية ثابتة، ومن الواضح أن أصلة عدم التخصيص تستلزم خروج الفرد من العام موضوعاً، وإلا كان طرو التخصيص على العام مستلزمأً، وعليه فنحكم بخروج الفرد في المثال عن تحت العام تخصصاً.

وغير خفي، أن أصلة العموم لم ترد في آية قرآنية أو خبر صريح، وإنما العقلاه بنوا عليها في مقام العمل وجرى الإمضاء الشرعي عليه، فكل مورد ثبت الجري العملي منهم وصيغة الشارع المقدس كان حجة بمدلوله المطابقي والإلزامي لاستحالة التفكك بينهما، إذ الدلالة الإلزامية تابعة للدلالة المطابقة وجوداً وجبيه، وإن لم يثبت جري

عملي منهم في مورد، أو ثبت ولم يمضه الشارع المقدس كان المدلول المطابق غير ثابت، فالمدلول الإلزامي تابع له قهراً، ومن هذه الجهة قيل إن مثبتات الأصول اللفظية حجة.

ونحن الآن نرى أن بناء العقلاً قد استقر على الأخذ بأصلية العموم في الموارد التي نعلم أن الفرد من مصاديق دليل العام، ونشك في ثبوت حكم العام له لاحتمال طرو التخصيص عليه، فإن التمسك بأصلية العموم محكم حتى لو تأخر العبد عن التطبيق مدعياً احتمال التخصيص كان معاقباً.

وأما الموارد التي يعلم خروج الفرد عن حكم العام فيها، ويشك في تخصيصه أو تخصصه، وكيف أراد المولى خروج ذلك الفرد، فليس للعقلاء جري عمل على الرجوع إلى أصلية العموم لترتيب بقية الآثار الثابتة لغير أفراد العام على الفرد المشكوك.

فلو قال المولى لوالده: بع كتبني، ثم قال: لا تبع الكتاب الفلاني، وتردد الولد في أمر هذا الكتاب، وهل خرج تخصيصاً بمعنى أنه ملك لوالده ومع ذلك لا يجوز بيعه، أو أنه وقف أو عارية كي لا يجوز بيعه فكان خارجاً بالتخصص، فبعد أن لم يستقر بناء من العقلاً على الرجوع إلى أصلية عدم التخصيص في مثل هذه الموارد لا يستطيع الولد أن يرتب آثار الواقعية أو العارية عليه بعد العلم بعدم جواز بيعه.

فماء الاستجاجاء إن أمكن فهم طهارته من قوله (لا بأس) فهماً عرفيًّا فيها ونعمت، وإن فترتيب آثار الطهارة عليه متعدد، لأنه ماء قليل لاقى نجاسه وقد انفعل بها غاية الأمر قام الدليل على أنه لا ينجس ملائقيه، وأما بقية الآثار من جواز شربه أو إزالة الخبث به فممنوعة.

* وغير خفي، أنه على تقدير التمسك بأصلية عدم التخصيص تقع المعارضية بين ما دل على عموم انفعال الماء القليل بالملاءقة، وبين ما دل على منجسية كل ما يلقيه، بيان ذلك: أنه لا إشكال قد دلت العمومات على انفعال الماء القليل عند ملائقتها للنجاسة وإن لم يتغير لونه، كما أن موثقة عمار أفادت أن الماء المتتجس إذا لاقى شيئاً ينجسه ويؤثر فيه، ونحن ماء الاستجاجاء الذي وردت الرواية بنفي البأس عنه، إن أجرينا أصلية عدم التخصيص في العموم الأول كان ماء الاستجاجاء مخصصاً للعموم الثاني، ومعنى أن ماء الاستجاجاء ينفعل بالملاءقة

بمقتضى العموم الأول، غايتها لا ينجز ملقيه لكونه مخصصاً للعموم الثاني، وإن أجرينا أصالة عدم التخصيص في العموم الثاني كان ماء الاستجاء مخصصاً للعموم الأول، ومعناه أن كل متنجس ينجز ملقيه بلا استثناء، أما ماء الاستجاء فليس بمتنجس عند الملاقة كي ينجز ملقيه.

ومع معارضة هذين الأصلين لا محالة من التساقط والرجوع إلى قاعدة الطهارة، التي تفيد أن ماء الاستجاء ظاهر يجوز شربه ولا ينجز ملقيه، غاية الأمر رفع الحدث لا يمكن به وهو أمر آخر، هذا كله على تقدير جواز التمسك بأصالة عدم التخصيص.

وأما على تقدير عدم التمسك بالأصل المذكور، فلا إشكال أن العموم الثاني مخصص بماء الاستجاء، لأن نفي البأس عنه أفاد عدم منجسيته للغير، إلا أن الشك في عدم منجسيته من جهة طرو التخصيص على العموم الأول بعد فرض شموله له واقعاً أو لكونه ليس بفرد لذلك العام، ومع فرض أنه ملائق للقليل فهو من أفراد العموم، فإذا شك في خروجه من جهة مخصص خارجي، فأصالة العموم محكمة، لسرأة الحكم إلى الفرد المشكوك، ومعنى ذلك أنه من أفراده ومنفعل به، ولكن الدليل الخاص دل على عدم تنجيس الملقي.

بقي في المقام شيء

إن ما تقدم كان من دوران الأمر بين التخصيص والشخص في الشبهة المصداقية بعد العلم بخروج الفرد عن حكم العام، أما لو دار الأمر بينهما من جهة الشبهة المفهومية فأصالة العموم محكمة، فلو قال المولى: أكرم العلماء وقال لا تكرم زيداً، وتردد زيد الخارجي بين أن يكون زيد بن عمرو الذي هو العالم فيلزم التخصيص في العموم، أو زيد بن بكر الذي هو الجاهل فيلزم الشخص، فنحن نعلم أن زيداً العالم كان يجب إكرامه، والآن نشك في خروجه، فأصالة العموم تثبت أن زيداً من أفراد العلماء، وباللازم نستفيد أن الذي لا يجب إكرامه هو غير زيد العالم وهو زيد

الجاهل.

والفرق بين جريان أصلية عدم التخصيص هنا وعدم جريانها هناك واضح، فإن الشبهة في مفروض المثال مفهومية

حيث التبس علينا مفهوم زيد، فإذا تمسكنا

١٠٠

مصابيح
الأصول
٢ - ج

بعmom العam في زيد العam فقد كنا تمسكنا بالعام عند الشك في تخصيص العam بهذا الفرد، فنتمسك بعmom العam في زيد العam، ويثبت بذلك لازمه، وهو أن الذي لا يجب إكرامه هو زيد الجاهل، وقد عرفت أن أصلية عدم التخصيص مرجعها هو ظهور العam في العموم إذا تمت في مورد كانت اللوازم الخارجية لعدم التخصيص ثابتة أيضاً بهذا الظهور، وهذا بخلاف إجراء أصلية عدم التخصيص فيما لم يحرز كونه من أفراد العam حيث لم يثبت ظهور للعام فيه ليتبع ذلك عند العقلاء عملاً.

العمل بالعام قبل الفحص

* والخلاف وقع بين القوم أنه يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص أو لا.

ذهب المشهور إلى عدم الجواز، وأن العمل بالعموم قبل أن يحصل له الاطمئنان بعدم التخصيص غير جائز، وقبل الخوض في البحث نشير إلى مطلب جاء به صاحب الكفاية (قدس سره)^(١) من بيان الفرق بين الفحص هنا والأصول العملية.

وحاصل ما أفاده (قدس سره): أن الفحص في الأصول العملية من مقومات دليل الحجية ومن دواعي حصول المقتضي للحجية، أما هنا فلأجل رفع المانع مما يقتضي الحجية.

بيان ذلك أن موارد العموم مثل أكرم العلماء الظهور الإستعمالي منعقد فيها، ومستكشف منه المراد الجدي، والبحث فيها عن مخصص لأجل رفع احتمال ما يزاحم الحجية والمراد الجدي، وإلا فالمقتضي للعموم وهو الظهور ثابت.

* ليلة الاثنين ٨ / جمادي الثاني / ١٣٧٧.

(١) كفاية الأصول: ٢٢٧.

أما في الأصول العملية ففي البراءة العقلية من قبح العقاب بلا بيان، المراد من البيان هو البيان الواقعي، والعقل لا يستقل بالقبح إلا بعد إثبات عدم البيان، فلو بين الشارع في مورد، والعبد قصر في الإطلاع على البيان لا يسوغ للعقل عتاب الشارع بأنه عقاب مع عدم البيان، بل للشارع على العبد حجة، وهو تحقق البيان، فلولا الفحص لما استقل العقل بالقبح.

وأما في البراءة الشرعية، فأداتها وإن كانت مطلقة غير مقيدة بالفحص أو بعده إلا أن بقية الأدلة الأخرى قيدتها بما لو كان بعد الفحص دون ما قبله.

وغير خفي، أن الفارق في الفحص بين المقام والأصول العملية غير سديد، إذ كما يكون مقوماً للمقتضي في الأصول العملية يكون كذلك في الأصول اللفظية.

وهكذا ما يكون مانعاً للحجية في الأصول اللفظية يكون كذلك في الأصول العملية، بيان ذلك أن العمومات على قسمين:

فتارة يكون العام في معرض التخصيص كما هو الحال في عمومات الكتاب والسنة وبعض الموالى العرفين، حيث يعلم من الخارج أن المولى لا يريد إظهار جميع مراداته في مجلس واحد، بل في مجالس متعددة، فالعموم الملقى منه لا يكون مكتملاً من حيث الظهور وبين الإرادتين الجدية والإستعمالية، بل لا بد من البحث عن المخصص ليتم قوام الحجية موضوعها، مثلاً عمومات الكتاب والسنة لو أخذناها لرأينا الشارع المقدس لم يبين فيها جميع مراده الجدي، بل أوكل الأمر إلى النبي ﷺ، وإلى خلفائه (عليه السلام) من بعده فهم المكلفوون بتبليل الأحكام وتفهيمها إلى العباد، فالمكلف إذا وقف عليها لا يستطيع التمسك بظاهرها، بل المقتضي للحجية لا يتم إلا بعد الفحص عن المخصص،

فكان الفحص هنا متمماً للمقتضي أو موجوداً له، ومثله الأصول العملية في الشبهات الحكمية، فإن الفحص عنها إنما هو عن المقتضي للحجية وهذا قسم من العمومات.

(وأخرى) يكون العام في معرض التخصيص كبقية العمومات الواردة

١٠٢

من الموالي العرفيين، فإن المولى غالباً إذا ألقى عموماً فقد بين به مراده الجدي بالإضافة إلى الإستعمالي، فلا يكون البحث عن المخصوص إلا بحثاً عن المانع الواقع للحجية بمقتضى العلم الإجمالي بالتخصيص، وهذا المعنى يعنيه جار في الأصول العملية عندما يعلم إجمالاً بنجاسة أحد الإناثين، فقاعدة الطهارة في كل منهما لو لا العلم الإجمالي فيها مقتض للجريان، والذي منع من جريانها احتمال وجود المانع في الفرد الخاص، فإذا علم تفصيلاً بالإثناء المتوجس الخاص انحل العلم الإجمالي وارتفع المانع من جريانها، إذاً فليس فرق بين الأصول النطقية والعملية من جهة الفحص.

الإسندال على الجواز أو عدمه

استدل القائل بعدم جواز التمسك بعموم الكتاب والسنة قبل الفحص عن المخصوص بوجوه:

الوجه الأول: إنه لو لا الفحص عن المخصوص لما حصل الظن بتمام المراد، إذ من المحتمل أن يريد المولى بعض أفراد ذلك العام، والظن بالتمام لا يحصل إلا بعد البحث عن المخصوص فلا بد منه.

وغير خفي، أولاً: إنه أخص من المدعى، إذ من الممكن أن يحصل له الظن من دون فحص، ومع ذلك لا يجوز له الرجوع إلى العام.

وثانياً: إن الظن الشخصي غير معتبر في الحجية، بل حتى الظن بالخلاف لا يعتنّ به في الأمارات، وإنما المدار على الظن النوعي والمفروض انتقاو.

الوجه الثاني: إن الخطابات القرآنية مختصة بالمشافهين، وغير المشافهين يثبت لهم الحكم بدليل الاشتراك وهو ناظر إلى أصل الحكم السابق الذي تكفله العموم، فلا بد من معرفة ذلك الحكم، إذ يحتمل أن يكون مخصوصاً قد أربد منه البعض، فعلى غير المشافهين أن يبحثوا عن المخصوص ليحرز حكم أولئك، فإن وجد تخصيصاً عرف أنه

البعض وإن لم يجد فهو العموم، فكان الفحص ضروريًا.

وغير خفي أولاً: أنه أخص من المدعى، فإن الدليل المذكور مختص

١٠٣

بالخطابات الشفاهية، أما لو كان الحكم ثابتاً بنحو القضايا الحقيقة مثل يحرم الخمر أو الخمر مسكر وأمثاله فحديثه لا يتم.

ثانياً: إن خطابات الكتاب والسنة لا تختص بالمشافهين الحاضرين مجلس التخاطب، بل تشمل حتى الغائبين والمعدومين، إذ من المعلوم أن القرآن الكريم لم يرسل لخصوص الأمة التي عاصرت النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ)، بل بعث دليلاً هادياً لطبقات البشر أجمع بلا فرق بين الحاضر والغائب والعربي والجمي، فكل أحد يستطيع التمسك بالظهور والأخذ بالحجية بلا حاجة إلى دليل الاشتراك، كما سيأتي توضيحه إنشاء الله، فما قيل بناء على هذا لا يتم.

*

الوجه الثالث: إننا نعلم إجمالاً بوجود مخصصات كثيرة طرأت على عمومات الكتاب والسنة، وذلك يقتضي سراية الإجمال لكل عام ورد فيهما، للعلم بأن بعضها لم تكن الإرادة الجدية مطابقة للإرادة الإستعمالية، ولا رافع لها المذكور إلا الفحص عن المخصص، إذ الأصول العملية لا تجري في أطراف العلم الإجمالي، وكذا الأصول اللفظية لا تجري أيضاً، لذا امتنع العمل قبل الفحص.

وأورد عليه بوجهين:

الوجه الأول: بأن مقتضى العلم الإجمالي المذكور بوجود المخصصات هو الفحص عن كل مورد يحتمل فيه وجود المخصص حتى في كتب التاريخ واللغة والتفسير وأمثالها لوجود الاحتمال فيها، ولا بد أن تكون دائرة المعلوم بالإجمال بنحو من السعة الغير المحددة، وهذا لا يلتزم به أحد، إذ مقتضاه أن يصرف المجتهد عمره في سبيل تحصيل مخصص واحد لعام واحد، والفحص في الكتب المعتبرة لا يوجب خروج المورد عن أطراف العلم الإجمالي لأنه واسع، فلابد وأن يكون المنشأ للفحص غير العلم الإجمالي.

و هذه التوسيعة المذكورة في دائرة العلم الإجمالي التزم بها القائل بالاحتياط في موارد الشبهات البدوية، بعد أن علم

إجمالاً بوجود أحكام إلزامية في الشريعة

* ليلة السبت ٢٠ / جمادي الثاني / ١٣٧٧.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

١٠٤

المقدسة، وتعذر عليه العثور على الأدلة الخاصة وامتنع من جريان الأصول النافية نظراً للعلم الإجمالي، فادعى بعد ذلك وجوب الاحتياط في كل مورد يحتمل فيه وجود تكليف إلزامي فيه.

ولكننا أجبنا القائل بالاحتياط بأن العلم الإجمالي الكبير منحلي إلى علم إجمالي صغير وشك بدوبي في بقية الموارد، فإننا بعد أن علمنا بوجود أحكام إلزامية في الشريعة المقدسة، علمنا ثانياً أن تلك الأحكام الشرعية إنما هي في الكتب المعتربة بأيدينا مثل الوسائل وأمثالها، وفي أبوابها المناسبة بحيث لا تخرج تلك الأحكام عن هذه الأبواب المناسبة في الكتب الخاصة، أما غير تلك الكتب الأربع مثلاً أو في غير الأبواب المناسبة مثل باب الديات عن أحكام الغسل، فليس عندنا إلا احتمال وجود تلك الأحكام فيها، وهو شك بدوبي يكون مجرى للأصل النافي، وحينئذ نحن والعلم الإجمالي الثاني الذي لا يقل معلومه عن المعلوم الأول، إن وفقنا على المقدار المعلوم فقد انحل العلم الإجمالي الثاني والحمد لله، وإنما فلا بد من الاحتياط أو الفحص في تلك الموارد الخاصة.

مثلاً لو علمنا إجمالاً بأن خمس إناث نجسة أو محرمة من بين مائة إناء، ثم علمنا بأن الجانب الشرقي البالغ خمسين إناءاً فيه خمسة من الإناث نجسة، فمن الممكن أن تكون الأولى ومن الممكن غيرها، فلا محاله ينطبق المعلوم الأول على الثاني ويكون الفحص واجباً في الإناث الشرقية لا غير، وأما في الباقي من الإناث الغربية فالشك فيها بدوبي تجري قاعدة الطهارة فيه، لأن المكلف لو احتمل في الإناث الغربية غير ما في الشرقية للزم أن يعلم بأكثر من خمسة وهو خلاف الفرض.

و هذا الحديث بعينه جاري في المقام، فإن العلم الإجمالي الأول بوجود مخصصات كثيرة منحلي إلى علم إجمالي ثانٍ

وشك بدوبي، لأن المجتهد يعلم ثانياً أن تلك المخصصات إنما هي في الكتب المتناولة في الأيدي في الأبواب المناسبة لذلك العام، وأما غيرها فلا يعلم وجود مخصص فيها وإن احتماله لا يعتني به، بل يجري الأصل فيه، وحيثئذ يلزم أن يفحص عن المخصصات في خصوص الكتب المعتبرة في العناوين الخاصة، فإن ظفر فيها بفها، وإلا فلا مانع من العمل بالعام لخروجه عن أطراف العلم الإجمالي حينئذ،

١٠٥

واحتمال التخصيص فيه شك بدوبي، فلا وجه لما أورد على الدليل بلزوم الفحص حتى يفني عمره.

الثاني: من الوجهين: ما أشكله صاحب الكفاية (قدس سره)^(١) إن العلم الإجمالي بوجود المخصصات يقتضي التحديد بحسب الزمان لوقت خاص وهو خلاف السيرة، بيان ذلك: أنه لو علم بأن المخصصات تبلغ خمسة، فإن عشر على المخصص الأول عمل بالعام الأول وهكذا الثاني والثالث، فما دام المجتهد لم يبلغ الخمسة لا يستطيع العمل بالباقي من العمومات، ومتى وقف على جميعها سقط عنه وجوب الفحص، ومعنى ذلك تفصيل القول بين جواز العمل بالعمومات بعد العثور والظفر على المقدار المعين، وبين عدم الجواز قبل العثور على ذلك المقدار، وهذا لا يقول به أحد، بل هو خلاف السيرة وأخص من المدعى، لأن القائل بوجوب الفحص يدعى إطلاق ذلك من دون تحديد بعدد وزمان، وعليه فلا يكون المنشأ للفحص هو العلم الإجمالي.

* وذهب شيخنا الأستاذ (قدس سره)^(٢) إلى أن المانع من انحلال العلم الإجمالي في المقام خصوصية تقتضي ذلك، وهي أن لنا علمين إجماليين؛ أحدهما: متعلق بعدد خاص ومقدار معين وهو وجود جملة من المخصصات في الشريعة المقدسة، ومتصلق هذا العلم مرد عدنا بين الأقل والأكثر.

ثانيهما: نعلم إجمالاً بوجود مخصصات في الكتب المعتبرة بهذا العنوان، فإذا عثرنا على مقدار من المخصصات تفصيلاً انحل به العلم الإجمالي الأول، وكان الزائد على هذا المقدار منها مشكواً بدوياً، إلا أن العلم الإجمالي الثاني لا موجب لانحلاله حيث إن متعلقه أمر ذو علامة وتعيين، وله واقع، فهو مقتضٍ لتجزٍ متعلقه ومعناه وجوب الفحص، والأول بانحلاله لا يقتضي التجزٍ، ولا يعقل مزاحمة ما لا يقتضي الخلاف لما يقتضي الشيء.

(١) كفاية الأصول: ٢٢٦.

* ليلة الأحد ٢١ / جمادي الأولى / ١٣٧٧.

(٢) أجدد التقريرات: ٢: ٣٥٣.

١٠٦

فتحصل لزوم الفحص عن مخصص كل عام ورد في الكتاب والسنة، وإن أحرز تفصيلاً بمقدار المعلوم بالإجمال من المخصصات.

وقد نظر لذلك (قدس سره) بما إذا كان المرء عالماً بأنه مديون لزيد بمقدار مضبوط في سجله، فهو يعلم إجمالاً بأنه مديون لزيد، وهو مردود بين الأقل والأكثر، ويعلم إجمالاً بديون لزيد عليه مسجلة في دفتره، ومتصل هذا العلم الثاني حيث أنه معنون بعنوان كونه مسجلاً في الدفتر، فهو ذو علامة وتعين، فهل ترى العرف يجري البراءة في الزائد لمن أدى المقدار المتيقن من الدين نظراً إلى انحلال العلم الإجمالي بالتيقن التفصيلي بمقدار الشك البدوي في مقدار زائد عليه، كلا، فإن العرف لا يصنع ذلك.

وغير خفي، أولاً: إنه لو سلمنا كبروياً مقالة شيخنا الأستاذ (قدس سره) فإنما يتم في المثال الذي جاء به فيما لو كان أحد العلمين متعلقاً بنجاسة أحد الإناءات العشرة والثاني متعلقاً بخصوص إناء زيد، فإن الظفر بالمقدار المعلوم أولاً لا يوجب الإنحلال، أما لو كان الثاني مردداً بين الأقل والأكثر، كما لو علمنا بنجاسة أحد الإناءات العشرة، ثم علمنا ثانياً بأن إناء واحداً أو أكثر لزيد متجرس، ففي المقام بعد العثور على المعلوم الأول لا محالة من انحلال المعلوم الثاني، إذ الأول يمكن أن ينطبق على الثاني، ومع هذا الاحتمال يكون الأصل جارياً في الباقي من الأطراف. وما نحن فيه كذلك، فإن العلم الإجمالي الأول بوجود مخصصات كثيرة مرددة بين الأقل والأكثر لا يسقط إلا بعد الظفر بالمقدار المعلوم، والعلم الإجمالي الثاني بوجود مخصصات في ضمن الكتب الأربعية أيضاً مرددة بين الأقل والأكثر، إذ كما نحتمل في الأبواب المناسبة نحتمل في غيرها، ومع العثور قطعاً على ما هو معلوم بالمقدار الأول ينحل الثاني لا محالة، ولا يبقى الشك في الباقي إلا بدوياً يجري الأصل النافي فيه.

نعم فيما نظر به من الديون إنما كان لأجل الاطمئنان بمشاهدة الدفتر لاحتمال الأكثر، وإنما فلو فقد الدفتر منه لا يحاط في ذلك ولا يتوقف عن مقدار ما قطع به فهو خارج عن الفرض.

١٠٧

وثانياً: على تقدير كون العلم الإجمالي الثاني معلماً بعلامة، فالظفر بالمقدار المعلوم أولاً يوجب انحلال العلم الإجمالي الثاني، وذلك لأن الموجب لتجز العلم الإجمالي ليس مجرد العلم نفسه، بل العلم مقتضى للتجزيز والمانع منه معارضه الأصول النافية في الأطراف كما ذهب إلى ذلك شيخنا الأستاذ والشيخ الأنصاري (قدس سره)^(١)، وتابعناهما في ذلك.

وأما المورد الذي لا يكون جريان الأصول موجباً للمعارضة، بل كان في أحدهما نافياً وفي الآخر مثبتاً، فالعلم لا أثر له، وذلك كما لو علمت إجمالاً بأن صلة رباعية قد فاتت مني، وهي إما عصرأً وإما عشاء، وعلى تقدير العشاء يجب أداؤها فعلاً وعلى فرض العصر فالقضاء واجب لذهب الأداء، فقاعدة الاشتغال بالإضافة إلى العشاء محكمة وهي تقتضي الإتيان، وأما العصر فحيث وجوب الإتيان بها يحتاج إلى أمر جديد، فالشك فيه شك في توجيه التكليف والأصل فيه البراءة.

وفي المقام كذلك بعد أن علمت بمقدار ما هو المعلوم بالإجمال الأول من المخصصات واحتملت انتطافها على ما هو معلوم بالعلم الإجمالي الثاني، كان جريان الأصول في الباقي من الأفراد بلا معارض فيسقط العلم الإجمالي الثاني. إذاً فما قاله صاحب الكفاية (قدس سره) هو الصحيح.

* **الوجه الرابع:** الذي ذهب إليه شيخنا الأستاذ (قدس سره)^(٢) مستدلاً به على وجوب الفحص وعدم جواز التمسك بالعمومات قبله، ما حاصله أن التمسك بالعمومات التي وردت في الكتاب والسنة تتوقف على جريان مقدمات الحكمة في مدخلها لاستفادتها الإطلاق، فإن كلمة (كل) وضعت لسرأة الحكم إلى تمام ما يراد من مدخلها، ولا بد من جريان مقدمات الحكمة في نفس المدخل، وإثبات أن المراد منه الطبيعة المطلقة لا المقيدة لتنفيذ (كل) سرأة الحكم إلى الجميع، ومن جملة مقدمات الحكمة (عدم البيان) للقيد، وعدم البيان لا يمكن إثراه إلا

(١) أجرد التقريرات ٢: ٣٥٩. مطارح الأنظار: ٢: ١٦٨.

* ليلة الاثنين ٢٢ /جمادي الثاني/ ١٣٧٧.

(٢) أجرد التقريرات ٢: ٣٦٠ - ٣٦١.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

١٠٨

مراجعة كلمات الأئمة (عليهم السلام)، حيث علمنا أن الطريقة التي اتخذوها في مقام بيان الأحكام الإلهية إجمال المرادات الجدية في مجلس واحد، إما لمصلحة في التأخير، وإما لمفسدة في بيان الواقع فعلاً، لذا ترى الإمام الأول (عليه السلام) يبين عاماً أو مطلقاً ويأتي الإمام العاشر (عليه السلام) فيبين تخصيصه أو مقيده.

وما ذلك إلا من جهة الظروف التي أحاطت بهم من التقية لا تسمح لهم بإظهار جميع الواقعيات والخصصات في مجلس واحد، بل المراد يظهر في مجالس متعددة، وإذا كان الحال فيهم كذلك وأن دينهم عدم بيان المراد في مكان واحد، فبمجرد الاطلاع على عموم من العمومات لا يسعنا إجراء مقدمات الحكم في المدخل التي من جملتها عدم البيان، إذ لا يمكن أن نحرز عدم البيان ما لم نرجع إلى كلماتهم (عليهم السلام) المودعة في الكتب التي بأيدينا، ومن هنا نعلم أن الفحص لازم قبل التمسك بالعموم.

وغير خفي، أو لا: إنه سبق منا في أوائل العموم والخصوص بيان ما وضعت له أدوات العموم، وقلنا أن (كل) وأمثالها وضعت لسراسة الحكم إلى تمام ما ينطبق عليه مدخلوها وأن الأداة بنفسها متکفة لإثبات عمومية المدخل، فلا حاجة إلى مقدمات الحكم للوصول إلى عمومية المدخل.

وثانياً: لو سلمنا احتجاج المدخل إلى مقدمات الحكم، إلا أن عدم البيان إنما هو في مجلس التخاطب بنحو القرينة المتصلة لا عدم البيان ولو إلى الأخير، فإن القرينة المنفصلة لو وجدت ل كانت مصادمة لأصل الحجية لا الظهور الإستعمالي، وإلا لو كان الظهور الإستعمالي متوقفاً تاماً على عدم البيان ولو للأخير، للزم أن يكون العموم مجملأً عند وجود المخصص المنفصل المجمل، وهو خلاف ما بنى عليه (قدس سره).

والحاصل أنه لا بد وأن يلتزم (قدس سره) بأحد أمرين: إما بأن القرينة المنفصلة تصادم أصل الظهور الإستعمالي لا

المراد الجدي، وإنما بأنها تصادم أصل الحجية والمراد الحقيقي، والأول لا يلتزم به (قدس سره)، فلا بد وأن يكون ملتزماً بالثاني، وعليه فبمجرد العثور على عموم ولم يكن معه قرينة متصلة، فقد انعقد الظهور فيه لجريان مقدمات الحكمة التي منها عدم البيان في مجلس التخاطب، والمفروض فقدان القرينة المتصلة.

١٠٩

وبعبارة أخرى بيان مرادات المولى ولو بنحو القرينة المنفصلة لا تمنع من جريان مقدمات الحكمة، وإلا فلو كان مانعاً لسري إجمال المخصص المنفصل إلى نفس العام، وهو لا يقول به (قدس سره)، وما ذلك إلا لأن الظهور قد انعقد في العموم والمصادمة إنما هي في نفس الحجية، فما قاله شيخنا الأستاذ (قدس سره) غير صحيح. فالصحيح في المقام هو أن السبب الذي يقتضي لزوم الفحص عن المخصصات ليس الوجوه السابقة، بل ولا العلم الإجمالي كما أفاده صاحب الكفاية (قدس سره)، وإنما الموجب هو ما ذكرناه في موارد الأصول العملية في الشبهات الحكيمية، وقد أوضحته بأمرین:

الأول: ما يحكم العقل به من لزوم الفحص على كل مكلف بعد العلم بثبوت التكاليف الشرعية، فإن المكلف لو أراد أن يجري البراءة عن كل تكليف يحتمله في حقه، ويدعى قبح العقاب بلا بيان للزم بحكم العقل أن تضاع الأحكام الإلهية، وتذهب الحكمة الحاصلة من بعث الرسل وأولي الأمر، ولكن الطلب في المعجزة لغوياً، إذ الأنبياء والأوصياء إنما جعلوا رحمة للبشر وهداية لهم، فإذا اتّخذ كل فرد قاعدة قبح العقاب بلا بيان معدراً له عن التكاليف لسقط الغرض كما عرفت، فالعقل بمقتضى ما يراه يحتم على كل فرد أن يفحص ويبحث عن الأدلة التي توصل إلى الحكم الشرعي وتعيين له الواقع المطلوب منه، ليكون بها معدوراً عن المؤاخذة.

وما نحن فيه كذلك، فإن المكلف بعد أن علم أن دين الأنمة (عليهم السلام) إبراز مقاصدهم في مجالس متعددة لا يستطيع الأخذ بالعموم بمجرد الإطلاع عليه، ما لم يبحث عن مخصص ومقيد له، فإن العقل قاض عليه بالرجوع إلى الفحص كما عرفت.

وبعبارة أخرى لو اقتصر على العمومات البالغة عدداً قليلاً وعمل بها من دون رجوع إلى المخصصات، لأوجب

إهمال التكاليف أجمع، لأن العمومات المذكورة في الكتاب والسنة غير منكفلة لجميع الأحكام، فيلزم تضييع الواجب،

فبحكم العقل يجب عليه الرجوع إلى المخصصات والفحص عنها.

١١٠

الثاني: الأدلة السمعية مثل (هلا تعلمت)^(١)، التي تقيد لزوم الفحص على كل مكلف من دون قبول عذره بعدم العلم،

فإن من اطلع على عموم من العمومات مثلاً كقوله: «خلق الله الماء طهوراً»^(٢) ولم يبذل جهده في سبيل الفحص عن

المقيمات والمخصصات مثل مفهوم إذا بلغ^(٣) فلو سئل عن سبب التأخير في العمل بالماء القليل، وأجاب بأني لا

أعلم، فيقال له هلا تعلمت، مع سهولة الطرق التي نصبها الشارع لذلك، ومن مقتضى هذه المناقشة معه يستفاد لزوم

الفحص على كل مكلف حين إرادة العمل عن الأدلة حتى يطمئن.

وما نحن فيه، بعد أن كانت العمومات لها مخصصات مذكورة في ضمن الكتب المتداولة، فترك المجتهد للبحث عن

ذلك المخصصات والرجوع إلى العمومات والاقتصار عليها من دون نظر إلى المخصصات، مما لا يبعد أن نطول

المناقشة معه ويعود نفس الحديث المذكور وهو - هلا تعلمت -، فكان الفحص من هذه الجهة لازماً.

فالمحصل مما ذكرناه، أن العمل بالعمومات قبل الفحص غير جائز، والسبب فيه ما عرفت لحكم العقل بذلك بعد

معرفة المكلف ثبوت التكاليف في حقه، وأيضاً للأدلة السمعية مثل هلا تعلمت.

مقدار الفحص

* وبعد أن ثبت لزوم الفحص عن المخصصات قبل العمل بالعموم فلابد من تعين مقدار الفحص، فنقول وهل يجب

بمقدار يحصل للباحث القطع واليقين بعدم المخصص، أو يكتفى بالاطمئنان النفسي بأن المخصص غير موجود في

الكتب الأربع في الأبواب المناسبة، أولاً بد من تحقق الظن له بعدم وجود المخصص.

ولا سبيل إلى الأول بل لا دليل عليه، لأن غاية البحث والتفتيش أن يحصل له القطع بعدم وجده ولا دلالة فيه على

عدم الوجود الواقعي، ولأنه لو اعتبر

(١) بحر الأنوار ٢: ٢٩، ١٨٠.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٣٥، أبواب الماء المطلق ب١ ح ٩.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٥٨، أبواب الماء المطلق ب٩ ح ١، ٢، ٣.

* ليلة الثلاثاء ٢٣ / جمادي الثاني / ١٣٧٧.

١١١

للزم فناء عمر المجتهد في سبيل العثور على مخصوص واحد ما دام يحتمل وجوده في الكتب اللغوية وغيرها إذا كان احتماله معتبراً، إذاً تحصيل القطع بعدم وجود المخصوص لا دليل عليه.

وهكذا الظن بعدم وجود المخصوص أيضاً لا دليل عليه من قبل الشارع المقدس، فإن الظن بعد أن كان جهة كشفه عن الواقع ناقصاً احتاج في مقام الاكتفاء به إلى دليل يدل عليه، ولا دليل في مقام قائم على اعتباره، والاكتفاء به بعد المخصوص كي يرجع إلى العموم بعد ذلك.

فلا م حاله يتبعن الوسط وهو خير الأمور، فإن الاطمئنان الحاصل من البحث بعدم وجود المخصوص أمر يسير عليه العقلاء في أفعالهم وأعمالهم، والشارع المقدس بما أنه رئيس العقلاء لم يردع عنه، فلا م حاله يتبعن في مقامنا، فمتى ما بحث المجتهد عن المخصوص للعموم المذكور ولم يجد مخصوصاً أو مقيداً، وحصل له الاطمئنان بعد ذلك جاز له العمل بذلك العموم، وغير خفي أن سيرة الفقهاء وأهل الاستنباط على ذلك.

وصاحب الكفاية (قدس سره) (١) حدد مقدار الفحص بما يخرج العموم عن معرض التخصيص بعد ان ذكر ان العمومات الواردة في الكتاب والسنة انما هي في معرض التخصيص كما عرفت من شأنهم (عليهم السلام) ودينهم عدم بيان المرادات الجدية في مجلس واحد، فمتى ما بحث المجتهد بحثاً أوجب أن يخرج العام عن المعرضية جاز له العمل به، وإلا فلا.

وغير خفي، أنه إن أراد بذلك حصول الاطمئنان بعدم التخصيص كما اخترناه فنعم ما جاء به، وإن أراد معنى آخر

فلا نسلم، لأن معرضية العموم للتخصيص لا تزال باقية في حقه حتى لو قطع بعدم المخصص، فإن بحثه وعدم وجوده لا يدل على عدم الوجود، فالمعرضية بعد الفحص لا تزال ثابتة في العموم ولا تزول عنه.

(١) كفاية الأصول: ٢٢٧.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

١١٢

الخطابات الشفاهية

وهل الخطابات الشفاهية، مثل "يا أيها الناس"، تختص بالمشافهين الحاضرين مجلس التخاطب، أو تعم الغائبين الذين فاتهم مجلس الخطاب، بل والمعدومين في ذلك العصر أو لا. وصاحب الكفاية (قدس سره)^(١) صور وقوع النزاع ثبوتاً بين القوم في ثلاثة صور، صورتان يكون النزاع عقلياً، والثالثة لفظياً.

(الصورة الأولى) أن الحكم يمكن جعله على المعدوم والغائب كما يمكن جعله على الحاضر أو لا، أو فقل هل العقل يصح توجيه الحكم نحو المعدوم وتكتيفه بذلك أو لا، ولا اختصاص للنزاع في هذه الصورة بالخطاب والإنشاء بل يجري حتى في القضايا الأخرى، وهذا بحث عقلي.

(الصورة الثانية) أن النزاع في توجيه الخطاب، وأن العقل يصح توجيه الخطاب نحو المعدوم والغائب كما يصح توجيهه نحو الموجود أو لا، ولا يختص هذا النزاع بما لو كان الخطاب مشتملاً على الحكم، بل يجري أيضاً فيما لو كان مجردأ عن التكليف، وهذا أيضاً عقلي.

(الصورة الثالثة) أن النزاع في أدوات الخطابات، مثل يا أيها الناس، وهل المخاطبة بها مع الغائب والمعدوم صحيحة وموضوعة له، أو ليست بصححة، بل لا بد من المخاطبة مع الحاضر الموجود، فالنزاع في الحقيقة في وضع الأدلة.

وغير خفي، أن حقيقة النزاع بين القوم في المرحلة الأخيرة كما عرفتها، أما المرحلتان الأولىتان فالنزاع ليس واقعاً فيهما، لأن المرحلة الأولى عنوان البحث فيها لا يختص بالخطابات الشفاهية، فإن البحث يكون عن إمكان تكليف

(١) كفاية الأصول: ٢٢٨.

١١٣

المعدوم بأي لفظ عبر التكليف به في مقام الإثبات بنحو الجملة الخبرية، والتکلیف یطلق على معنین. الأولى: أن يراد منه الحكم الفعلي هو الحقيقی الذي یكون صادراً بداعی البعث والزجر، ولا کلام في عدم توجهه نحو الغائب فضلاً عن المعدوم، لعدم إمكان تحقق البعث والزجر في حقهم الموجب لتحریک عضلاتهم، فلا محالة من اختصاصه بهذا المعنی بالحاضرين مجلس التخاطب.

الثاني: أن يراد منه الحكم الإنسائي الذي هو عبارة عن الإعتبار النفسي والإلقاء على ذمة الغير، فلا مانع منه حتى في حق المعدومين، إذ المولى يستطيع أن يعتبر في نفسه شيئاً و يجعله على ذمة الغير من دون أن يكون في البين كلفة ومؤنة، كما أمكن ذلك في الجمل الخبرية، مثل **(ولله على الناس حج البيت)**^(١) إلخ، فقد أعتبر المولى في نفسه الحج وألقاه على ذمة الغير وأخذ الموضوع كل ما فرض وجوده الشامل للحاضر والغائب، فكان كل من اتصف بذلك الصفة ثبت الحكم في حقه، ومن هذا القبيل الوصايا والوقوف، فإن الواقف يعتبر الملكية للبطون الحاضرة واللاحقة والتي تلقي بعد سنين، فيكون كل فرد من الأفراد مالكاً عند تتحققه، هذا كله في المرحلة الأولى. (وأما في المرحلة الثانية) أو فقل الصورة الثانية التي يبحث فيها عن صحة توجيه الخطاب نحو المعدوم، فأيضاً لا نزاع فيها، إذ المراد بالخطاب، إما الحقيقی منه وهو الذي يكون المخاطب في صدد تفهیم ما يقصده من كلامه

وإيصال غرضه إلى السامع، فلا إشكال في عدم صحة توجيهه نحو المعدوم والغائب، بل والحاضر الغير الملتفت، لأن تفهيم مقصود المتكلم يتوقف على أن يكون السامع ملتفاً فعلاً إلى ما يخاطب به، وإلا فالحجر وغير الملتف لا يصح خطابهما، وإذا كانت القابلية مشترطة فمع عدم الالتفات أو فقدان الموضوع لا يمكن توجيه الخطاب نحوه، بل يختص بالحاضر الملتف.

وأما الإنساني منه الذي يكون المتكلم قاصداً به بأي داعي من الداعي كإظهار

(١) سورة آل عمران: ٩٧.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

١١٤

المظلومية والشكوى والتضجر وما شاكل ذلك من الداعي الغير الحقيقة، فلا مانع من شموله حتى للمعدومين لعدم توقفه على الالتفات.

ونظيره ما نشاهده عند الأطفال فيما إذا تعرض لهم أحد فينادون أماه أبته، وهم في مقام إظهار مظلوميتهم، بل قد يتوجه الخطاب بهذا الداعي إلى الجوامد التي لا تشعر بشيء مثل - يا كوكباً ما كان أقصر عمره^(١). وإن أريد منه الخطاب الحقيقى الذي يكون بداعي التفهيم، ولكن التفهيم ليس فعلياً بل إذا وصل الخطاب إليه، وبعبارة أخرى يراد من الخطاب التفهيم ولكن ليس التفهيم الفعلى، بل يصير فعلياً إذا اطلع عليه الغير والتفت إليه، وهذا لا مانع من توجيهه نحو المعدوم، لأن الغرض منه القيام بما يشتمل عليه الخطاب ولو بعد الإطلاع عليه فلا يختص بال موجودين، ولا يضر الفصل بينهما، فالرجل يدون ما في الورقة ويخاطب بذلك كل من يوجد ويطلع عليه ليقوم بما فيها، كما أن المكالمة التلفونية التي يتخلل بين المخاطب والسامع دقائق إذا كانت البلاد بعيدة لا محذور فيها، وكذلك ما لو كان الانفصال بعيداً كل البعد فإن الملاك واحد، والفعالية إنما هي بعد الوصول - إذاً كلا المرحلتين لا يقع النزاع فيهما -

* وقد عرفت أن النزاع بين القوم إنما هو في المرحلة الثالثة، وأن البحث يدور حول عمومية الأدوات الموضوعة

للخطاب، مثل حروف النداء بالنسبة إلى المعدومين، وهذا نزاع لفظي يرجع فيه إلى الوضع اللغوي. وبما يبنتي القول الفصل في المسألة المذكورة على بيان ما وضعت له هذه الألفاظ، فإن كانت موضوعة للخطاب الحقيقي أعني به توجيه الكلام نحو الغير بداعي التفهيم للمقاصد الحقيقة والمردات الجدية كانت الخطابات الشفاهية مختصة بالحاضرين، وذلك حيث يمتنع حمل هذه الألفاظ على معانيها الحقيقة مع تعميمها حتى الغائبين والمعدومين، فإن الخطاب كذلك يمتنع في حق غير الحاضرين، فلا بد في التعميم من حمل تلك الألفاظ على معانيها المجازية وهو الخطاب الإنساني، ومن الواضح إنه لا يقبل الحمل على المعنى المجازي

(١) القائل: السيد حيدر الحلي. أدب لطف ٢: ٥٣.

* ليلة الأربعاء ٢٤ / جمادي الثاني / ١٣٧٧.

١١٥

ما دام لم يقم عليه دليل واضح، فتبقى تلك الألفاظ محمولة على معانيها الحقيقة، ونتيجة هو اختصاصه بالحاضرين. وإن قلنا بوضع ألفاظ الخطاب للخطاب الإنساني دون الحقيقي بمعنى أن استعمالها بغير داعي التفهيم من التحرر وإظهار الاشتياق ونحوهما استعمال حقيقي لا مجازي، لم يكن حمل هذه الألفاظ على معناها الحقيقي موجباً لاختصاص الخطابات بالحاضرين حيث أن الممتنع في حق غير الحاضرين إنما هو الخطاب الحقيقي، وهو الذي يكون بداعي التفهيم لا الإنساني الذي يتحقق بأي داع كان من الدواعي.

أقول: قد عرفت آنفًا أن الخطاب بداعي التفهيم هو أنه متى ما بلغه الخطاب من أفراد الخطاب الحقيقي يكون فعلياً، فكما أن الخطاب بداعي التفهيم فعلاً من الخطاب الحقيقي، كذلك يكون منه الخطاب بداعي التفهيم مشروطاً بالبلوغ، ولا مساغ لإنكار إمكان الخطاب الحقيقي في فرض تحقق الفصل بين صدور الخطاب وبلوغه إلى المخاطب بدقائق، كما نقل تحقيقه في التلفون في بعض النقاط، وإذا جوز العقل ذلك مع الفصل ببعض دقائق حكم بجوازه أيضاً مع

فصل آلاف السنين، إذ ملاك الإمكان والاستحالة واحد في كليهما، وعليه فتحمل هذه الخطابات على معانيها الحقيقة
أعني بها صدورها بداعي تفهم من بلغه هذا الخطاب عند بلوغه له، ولا يوجب هذا اختصاصها بالحاضرين في
مجلس التخاطب كما لا يخفى.

على أنا لا مناص لنا من تعميم هذه الخطابات، وإن قلنا بوضع الأدوات للخطاب الحقيقى بغير المعنى الذى ذكرناه،
وهو القرينة على خلاف المعنى الحقيقى، وذلك فإن من المستبعد جداً أن تختص خطابات هذه الشريعة المقدسة
المنزلة لتحرير الأمم كافة بثلاة قليلة يتوجه فيها المنافقون والمعادون لنبي الإسلام (صلى الله عليه وآله وسلم) ودينه
على المؤمنين بكثير، وهذا هو القرينة على الخروج عن المعنى الحقيقى وحمل تلك الألفاظ على غير معناها الحقيقية
إن سلم ذلك.

وبعبارة أخرى - إنه على تقدير أن نقول إن أدوات الخطاب والنداء مختصة بالمشافهين فقط ويكون استعمالها في
الأعم من ذلك مجازاً محتاجاً إلى القرينة فبإمكاننا أن ندعى وجود القرينة على أن المراد منها الأعم، أما القرينة على
ذلك

الاصول
- ج ٢

١١٦

فهي العلم بأن الخطابات النازلة من السماء ليس لها اختصاص بالذين حضروا مجلس التخاطب البالغ عددهم عشرة
أنفاس أو أزيد بمقدار قليل من كان الغالب منهم فاسقاً وظالماً إلا النادر من حضر المجلس، فإن الخطابات التي
نزلت من السماء كانت بنحو القوانين الكلية المتكفلة سعادة البشر في الدارين، وليس الأيات الشريفة بعثت
لخصوص أولئك النفر المضل الفاسق إلا النادر فهذا قرينة على أن الخطابات مستعملة في العموم ولو مجازاً.
ثم إن المحاورة المذكورة تتم على فرض القول بأن المخاطب بالكسر في الخطابات القرآنية إنما هو الله سبحانه
وتعالى، وأن الرسول الأعظم كان واسطة في وصول تلك الخطابات إلى البشر، ويكون هو المخاطب لعباده بلسان
سفيره الأمين فلا تشمل الغائبين والمعدومين.

وأما لو قلنا بأنها نزلت عليه قبل قرائته عليهم كما يظهر من الآية الشريفة **(ولا تتعجل بالقرآن من قبل أن يقضى**
عليك وحيه)^(١)، أو نزلت عليه في سجوده أو منامه نجوماً كما يروي عن العامة عن أنس - أنه كنا مع رسول الله

فغنى إغفاء، فتبسم فقلنا ما أضحكك يا رسول الله، فقال: أنزل عليّ آنفًا سورة^(٢)، فلا خصوصية حينئذ للمشاهدين فقط، لأن المخاطب ليس فرقة خاصة من الأمة، كما وليس حال نزولها من يتوجه إليه الخطاب حقيقة، فلا حاله يشترك به الكل ويكون ثابتاً للجميع، فلا يختص بالمشاهدين الحاضرين مجلس التخاطب، انتهى.

بيان الثمرة

* وصاحب الكفاية (قدس سره)^(٣) نفى الثمرة المترتبة على النزاع المذكور، وأن ما ذكر ليس بشيء مهم، فإن القائل أدعى ثمرتين متتبتين على المسألة المذكورة.

(١) سورة طه: ٢٠؛ ١١٤.

(٢) صحيح مسلم: ٢؛ ١٣.

* ليلة السبت ٤ / رجب / ١٣٧٧. وقد عطلت الدراسة ضمن المدة الفاصلة رسمًا للعطلة الرجبية.

(٣) كفاية الأصول: ٢٣١.

١١٧

(الثمرة الأولى) لو قلنا بأن الخطابات الشفاهية شاملة للغائبين والمعدومين عن مجلس التخاطب أمكن أن يتمسك الغائبون والمعدومون بظواهر خطابات الكتاب والسنة، وكانت ظواهرها حجة في حقهم فيستفيد منها أحکامهم كما يستفيدوها الحاضرون المشاهدون.

أما لو قلنا باختصاص الخطابات بالحاضرين مجلس التخاطب لم تكن الظواهر حجة في حقهما، ولا بد لهما من التماس دليل يثبت لهم التكليف.

وقد نفى صاحب الكفاية (قدس سره) هذه الثمرة، وأفاد بأن الثمرة المذكورة تتم لو قلنا بأن حجية الظواهر مختصة بمن قصد إفهامه، وأما من لا يقصد إفهامه في الخطاب فلا تكون الظواهر حجة في حقهم، وهذا هو محل الكلام

كبيرى وصغرى.

أما الكبرى: فلأن حجية الظواهر ليس لها اختصاص بالمقصود بالإفهام، لأن التمسك بالظواهر أمر عقلائى، فإن العقلاء بنوا على الأخذ بظاهر كلام المتكلم من دون اعتناء باحتمال خلافه أو إرادة معنى آخر، ومن دون اختصاص لذلك بمن قصد بالإفهام، بل الحمل على الظواهر يتم في حق من قصد عدم إفهامه فضلاً عما لا يقصد ذلك، فإن من خاطب شخصاً وهو قاصد أن لا يفهم رفيقه ومع ذلك اطلع رفيقه على ظاهر الكلام كان له الحق في التمسك بذلك الظاهر.

وأما الصغرى: فلو قدر اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالإفهام، إلا أننا نمنع اختصاص آيات القرآن ونصوص السنة بمن قصد إفهامه، بل ندعى عمومية ما جاء في خطابات الكتاب والسنة لجميع البشر بلا اختصاص لمن عاصر زمان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) من الفئة القليلة، فإن القرآن قانون إلهي ونظام كلي طالما تحدى البشر أجمع في آياته الشريفة، فلا غرو إن شمل بذلك جميع أفراد البشر بلا اختصاص لفرقة دون أخرى ولعصر دون عصر، فإذاً لا معنى لاختصاص ظواهره بمن قصد إفهامه ومن حضر مجلس التخاطب، وكثيراً من الروايات أفادت المعنى المذكور، فإذاً فالثمرة لا تتم صغرى وكبيرى.

(الثمرة الثانية) لو قلنا بأن الخطابات الشفاهية شاملة للحاضرين والمعدومين والغائبين أجمع، أمكن أن يتمسك الغائبون والمعدمون بإطلاق الخطابات القرآنية عند الشك في دخلة قيد من القيود في الحكم.

وأما لو قلنا باختصاص الخطابات بمن حضر مجلس التخاطب كان على الغائبين والمعدومين أن يلجئوا إلى دليل الاشتراك الذي يثبت لهم الاشتراك في التكليف مع السابقين، وهذا الدليل المذكور يتم في مورد يحرز اتحاد الصنف بين الحاضرين والمعدومين، وأن الخصوصيات ليس لها الدخل في الحكم، فإذا احتمل اختصاص الحكم بالحاضرين لجهة من الجهات، لا يتم إثبات الاتحاد في الصنف فلا يجري دليل الاشتراك ولا يصح التمسك بإطلاقات، مثلاً قوله تعالى: **(بِاَيْهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَوَدُي لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجَمْعَةِ فَاسْعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ)**^(١) إذا احتملنا دخل حضور الإمام (عليه السلام) في الخطاب ليس لنا - أي المعدومين - فعلاً التمسك بإطلاق الآية الشريفة لنفي اعتباره، لعدم

الاتحاد بيننا وبين الموجودين في زمان نزول الآية في الصنف.

أما لو قلنا باختصاص الخطاب بالحاضرين فوجوب السعي على المدعومين عند النداء يتم بدليل الاشتراك، وهذا الدليل يحتاج إلى إثراز المدعومين اتحادهم في الصنف مع المتقدمين من جميع الجهات، وإثراز هذا المعنى لا يمكن في حقهم لأنهم يحتملون اختصاص الحكم بمن أدرك زمان الحضور وهو لا يشملهم، لذا يتغدر الإطلاق عليهم. وصاحب الكفاية (قدس سره)^(٢) نفى هذه الثمرة أيضاً بما حاصله: أن إثراز اتحاد الصنف يمكن أن يتحقق لدى المدعومين بسبب تامة الإطلاق في حق المشافهين، وذلك بعد البناء على أن الخطاب مختص بمن استمع مجلس التخاطب وقد ثبت التكليف في حقهم وكان ثبوته للمدعومين بوسيلة دليل آخر يمكن إثبات الاتحاد في الصنف بسبب التمسك بالإطلاق في حق المشافهين الذين كانوا واجدين للقيد وكان المدعومون فاقدين له، حيث يقال إن ثبوت التكليف في حق المشافهين لعله كان مقيداً بالحضور، ولكن إطلاقه يدفع القيد المحتمل، فإذا ثبت إطلاقه في حقهم فدليل الاشتراك يثبته لنا بما هو كذلك.

وبعبارة أخرى، إن إطلاق قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا إلخ) دليل

(١) سورة الجمعة: ٦٢.

(٢) كفاية الأصول: ٢٣٢.

١١٩

على أن موضوع الحكم هو المؤمن، بلا أن يكون هو المؤمن الخاص، إذ لو كان الموضوع مؤمناً خاصاً لكان اللازم على المولى ذكره وعدم الذكر دليل على عدم الدخل.

إذاً لا ثمرة مترتبة على البيان المتقدم والمدعومون يستطيعون على التمسك بالإطلاق وإن اختص الخطاب بالمشافهين. وغير خفي، أن ما جاء به صاحب الكفاية (قدس سره) متين جداً، ولكنه يتم في غير هذه الموارد، وأما موردنا الفعلي فلا، بيان ذلك أن القيود التي يتحمل دخلتها في الحكم:

(تارة): مما يمكن زوالها عن السائل بحيث أنها من الأعراض المفارقة كالجهل والعلم والسفر والحضر والقراءة

والآمية إلخ، مما يمكن أن يتصف السائل بها ثم تزول عنه، (وآخر): تكون القيود المحتملة دخالتها في الحكم غير

قابلة للزوال كالهاشمية والقرشية مما هي ليست بقابلة للانعدام بعد الوجود.

فإن كان من القسم الأول، بأن احتملنا أن يكون القيد مما له الدخل في الحكم، فعدم بيان المولى له أي لذلك القيد أو

لتلك الخصوصية إن كان مراداً له يكون خلاف غرضه، فلو خلا بيانه عن كل قيد أو ذكر خصوصية أمكننا أن

ننمسك بإطلاق كلامه، وندعى عمومية حكمه لحالة وجдан القيد وعدمه.

وإن كان من القسم الثاني الذي يكون القيد غير قابل للزوال عن المتصف به فلو احتملنا دخالته في الحكم لا يمكننا

النمسك بإطلاق الحكم الذي بينه المولى بدعوى عدم بيانه للقيد، إذ بعد أن كان السائل متصفًا بذلك القيد قطعًا فعدم

بيان المولى لأجل اتصف السائل به على كل حال، فإن من جملة مقدمات الحكمة عدم البيان في مورد يكون المولى

بصدق البيان ليكون ذلك على خلاف الفرض، فإذا اشتمل السائل على نفس الصفة فمن الممكن أن يعتمد المولى على

تلك الصفة المتصف بها ذلك السائل ويطلق حكمه اعتماداً على ذلك القيد، إذاً الإطلاق لا يمكن تماميته.

وصفة الحضور من هذا القبيل فإن المتصف بها كالمنتسب بالهاشمية لا تزول عنه

١٢٠

مصابيح
الأصول
٢ - ج

ما دام موجوداً، فإذا فرضنا دخل صفة الحضور (أي درك أحد المعصومين (عليه السلام)) فيما تضمنته تلك

الخطابات من الأحكام، وليس الذي أوجب افتراق الحاضرين عن غيرهم في الصنف إلا هذه الصفة، فلا يمكن

النمسك بإطلاق الخطابات لبني اعتبار هذه الصفة في حق الحاضرين لتنصل التوبة بعد ذلك إلى إثبات تلك المطلقات

لغيرهم بأدلة الاشتراك، إذ من المحتمل اعتبار صفة الحضور في مفاد تلك الخطابات وعدم بيان الشارع لها لا يدخل

بفرضه بعد أن فرضناها تامة لموصوفها.

وبعبارة أخرى، إن ما نحن فيه من القسم الثاني، لأن إدراك المسائل زمن الحضور من الصفات التي كان السائل

وأجداً لها لا يمكن زوالها عنه، فإن المشاهدين زمن الإمام (عليه السلام) لم يتصور في حقهم أن يدركوا غير زمن

الإمام (عليه السلام) المعروف - بزمن الغيبة -، فإن المدة التي طاول الأنمة (عليهم السلام) فيها جمیعاً لم تزد على

المائتين من السنة، وبعيد أن يتجاوز سن الشخص ذلك، فإن غاية ما يطاول عمره المائة أو شيء يسير، وإن فالبلوغ

إلى هذا الحد جداً غير واقع، وغاية ما ينقل لنا التاريخ إن من المعمرين (جابر بن عبد الله الأنباري) الذي كان من

أنصار النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وقد أدرك الإمام الباقر (عليه السلام) وحّمله السلام.

ومع ذلك فلم يدرك زمن الغيبة أيضاً، وإذا كان الحضور من الصفات الواجبة لها السائل الغير القابلة للزوال عنه

كالهاشمية، فاحتمال اعتباره قياداً في الحكم لا يجعلنا نتمسّك بإطلاق الحكم لما عرفت أن المولى لعله اعتمد على ذلك

حين البيان، فما ذكره (قدس سره) في الرد عليهم من هذه الجهة غير تمام، وأن التمسك بالإطلاق في حقهم ممكّن، بل

كما عرفت إنه غير تمام فيما نحن فيه.

ولكن نحن في غنى عن هذا كله، لأننا قلنا إن الخطابات الشفاهية تشمل الغائبين والمعدومين بالمعنى الذي ذكرناه،

وإذا تم هذا فالتمسّك بالإطلاق ممكّن في حق الجميع بلا حاجة إلى دليل آخر.

١٢١

تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده

* إذا ورد عام مستقلاً بحكم ثم تعقبه ضمير يعود إلى بعض أفراده، وقد حكم بحكم آخر، فهل يلتزم بالتصريح في

ناحية العام بحمله على التخصيص الموجب لمجازية العام وتقديم أصلالة عدم الاستخدام ولزوم التطابق في المرجع،

أو يلتزم بالتصريح في ناحية الضمير بحمله على الاستخدام ليلزم المجازية فيه مع المحافظة على عموم العام،

خلاف بين الأعلام.

وقد مثّلوا لذلك بقوله تعالى: **(والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) (١)** قوله تعالى: **(وبعولتهن أحق**

بردهن) (٢)، فإن كلمة - المطلقات - في الجملة الأولى ظاهرة في شمول أفراد المطلقات من الرجعي والبائن بجميع

أقسامه والمطلقة تسعأً وغير ذلك، وحكم الجميع وجوب الاعتداد مطلقاً، رجع الزوج أم لم يرجع، وأما الضمير في

كلمة - بردhen - في الجملة الثانية راجعاً إلى خصوص الرجعيات التي هي بعض أفراد العام، والحكم في ذلك ثبوت

حق الرجوع للزوج ما دامت الزوجة في العدة، ففي المقام هل يخص العام بالرجعيات فيلزم المجاز فيه، أو يبقى

على عمومه ولكن الضمير لا يطابق عمومه فيكون مجازاً، ولا بد من ارتكاب أحد المجازين.

ذهب صاحب الكفاية (قدس سره)^(٣) إلى منع تقديم كل منهما على الآخر، وجعل المورد مجملأً، ببيان أن الأخذ

بأصله الظهور في العموم والمحافظة على عموم العام ولزوم الاستخدام غير ممكן لاحتفاف الكلام مما يصلح

للقرينة، إذ من الممكن أن يريد المتكلم من العموم بعض مصاديقه، والقرينة على ذلك نفس الضمير الذي علم

رجوعه إلى ذلك البعض، ومع هذا الاحتمال يتعدى الأخذ بالظهور لإجمال الخطاب.

* ليلة الأحد ٥ / رجب / ١٣٧٧.

(١) (٢) سورة البقرة ٢: ٢٢٨.

(٣) كفاية الأصول: ٢٣٢.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

١٢٢

كما أن أصلة عدم الاستخدام التي تقتضي المطابقة بين الضمير ومرجعه، و تستلزم التخصيص في العموم لا يمكن

المصير إليها أيضاً، لأنها من الأصول العقلائية وموردها عند عدم إحراز مراد المتكلم من الخطاب فتعين الأصول

مراده، وأما بعد العلم بالمراد والشك في كيفية الإرادة فالعقلاء لم يثبتت تبعد منهم بذلك.

ومقمانا من قبيل الثاني، لأن الضمير بعد أن علمنا المراد منه وأنه عائد إلى بعض مصاديق العموم، فالشك في

مطابقته لمرجعه ليلزم الحقيقة منه والتخصيص في العموم، أو عدم المطابقة ليكون مجازاً حيث أريد الاستخدام منه

بعد المحافظة على عموم الدليل الأول، إنما هو شك في كيفية الإرادة، وأصلة عدم الاستخدام لا تجري في ذلك، إذاً

لا يجري كلا الأصلين في المقام، أصلة العموم وأصلة عدم الاستخدام، ويكون المورد من المصادر المجملة

يفتقر فيها على القدر المتبقن، وهو العلم بأن بعض المطلقات يجوز الرجوع لأزواجهن ما دمن في العدة، وأما غير

الرجعيات من المطلقات فدليل العموم لا يتكفل نفيها ولا إثباتها، ولا بد من التماس دليل آخر يتكفل أحکامها من حيث الرجوع وعده، فالنتيجة تخصيص العموم.

وذهب شيخنا الأستاذ (قدس سره)^(١) إلى ترجيح الأخذ بالظهور في جانب العموم وعدم الرجوع إلى أصله عدم الاستخدام، وأوضح ذلك بما حاصله: إن أصله عدم الاستخدام إنما لا يمكن المصير إليها باعتبار أنها من الأصول العقلانية، وهي لا تجري في موارد الشك في الإرادة، كما عرفت موردنـا.

وأما أصله العموم فلا مانع من جريانها، لأن المحذور الذي يمنع من التمسك بها هو احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية، وهو غير آت في مقامنا، لأن في المقام حكمين مختلفين على موضوعين متغيرين، حيث الشارع حكم بوجوب الترخيص على جميع أفراد المطلقات، ثم حكم بجواز الرجوع للزوج على المطلقات الرجعيات، والعرف لا يرى الحكم الثاني قرينة صالحة للتصرف في الدليل الأول بعد أن كان الثاني يرجع إلى بعض أفراد الأول.

(١) أجدو التقريرات ٢: ٣٦٩.

١٢٣

نعم لو كان الحكم واحداً مثل - والمطلقات وبعولتهن أحق بردهن - لكن المحذور آتياً فيه، إلا أن الحكم متعدد، فلا يكون الثاني صالحاً للتصرف في الأول.

نعم يتأتى المحذور نفسه وهو احتمال قرينية الموجود فيما لو اعتمد المتكلم على تلك القرينة المحتملة في بيان مراده الجدي لصح له ذلك عند العقلاء، إذاً أصله العموم محكمة، ومقضاه لزوم المجازية في الضمير بعدم التطابق في المرجع ولازمه تحقق الاستخدام.

وهناك وجہ ثالث: وهو الصحيح، أن يلتزم بتقديم أصله عدم الاستخدام على أصله الظهور في العموم في الدليل الأول، ويحكم بعدم المجازية في الضمير، بأن يقال إن المدعى بتقديم أصله عدم الاستخدام لا يقول بظهور الضمير في شيء ليتقدم على أصله العموم، بل يدعى أن ظهور الكلام بحسب سياقه أن يتطابق الضمير ومرجعه ويكونا

شيئاً واحداً، فإنه بعد العلم بأن المراد من الضمير خصوص الرجعيات دون بقية المطلقات، فالعرف يرى ظهور مثل الضمير، وهكذا أسماء الإشارة أن يرجع إلى شيء يدل عليه نفس الضمير، فإنها لو دلت على شيء فقد دلت على أن مرجعها نفس ذلك الشيء، فالذى يراد منها عين ما يراد من المرجع أو المشار إليه كما هو مفهوم باللغة الفارسية، وإذا كان سياقها بحسب الكلام كذلك فلابد من وحدة التطابق بينهما، وإذا علمنا أن المراد من الضمير خصوص الرجعيات فلا محاله بحسب الظهور السياقى أن يرجع الضمير إلى نفس الرجعيات من الكلام المتقدم، وأن المطلقات إنما أريد منها الرجعيات نظراً لهذه الجهة، فتقديم أصلالة عدم الاستخدام على أصلالة العموم إنما كان للظهور السياقى كما عرفت.

وهذا المعنى جار في موارد الحمل على أصلالة الحقيقة، مثلاً لو قال المولى رأيت أسدأً وقد أخذت منه درهماً، فلا ريب أن الضمير أريد منه المعنى المجازي وهو الرجل الشجاع، ولابد من حمل الكلام عليه وإلغاء أصلالة الحقيقة لأن العرف من سياق الكلام يستظهر وحدة بين الضمير ومرجعه، ولا يستطيع أحد أن يحمل كلمة الأسد على الحيوان المفترس رعاية لأصلالة الحقيقة، ويحمل الضمير على الرجل الشجاع.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

١٤٤

إذاً تم المطلوب، وظهرت النتيجة، وصار اللازم هو التمسك بأصلالة عدم الاستخدام دون الرجوع إلى أصلالة العموم، لما عرفت أن الأمر دائر بين التحفظ على الظهور السياقى كمثل الضمائر، والتحفظ على ظهور المرجع أو المشار إليه في نفسه، وقد عرفت أن ظهور المرجع في نفسه يكون محاولاً لدى العرف بظهور السياق.

بقي في المقام أمران:

الأول: لا ثمرة مترتبة على النزاع المذكور، إذ ليس هناك مورد في الأحكام الشرعية مما دار الأمر فيه بين التصرف في ناحية العموم أو في ناحية الضمير، ليلتزم بتقديم أصلالة عدم الاستخدام على أصلالة العموم.

وغاية ما يدعى أن الآية الشريفة من مصاديق البحث المذكور، ولكن في الحقيقة إنها ليست كذلك، بل هي خارجة عن النزاع، ببيان: أن كلاً من كلمة - المطلقات والضمير - كان مستعملاً في العموم، بمعنى أنه استعملت - المطلقات - في جميع الأفراد، كما أنه استعمل الضمير في لسان المولى في جميع الأفراد، وأن حق الرجوع ثابت للجميع في

الرجعيات والخلعيات والمبارات، غاية الأمر أن القرينة الخارجية قامت على تخصيص العموم الأول وأخرجت بعض الأفراد عن حكم الترخيص كالبائسة والصغيرة، كما أنها قامت القرينة الخارجية على تخصيص العموم الثاني، وأخرجت بعض الأفراد عن حكم جواز الرجوع كالمختلة والمبارية والمطلقة تسعًا. وهذه القرينة الخارجية التي بمنزلة الدليل المنفصل لا توجب مجازية في العموم، بل تقضي التصرف في الحجية على ما ذهبنا إليه، أما الإرادة الإستعملية فهي على عمومها من دون تخصيص، وعليه فالضمير في الآية مستعمل فيما استعمل فيه المرجع قطعًا، غاية الأمر القرينة الخارجية دلت على أن المراد الاستعمالي من الضمير ليس بمراد جدي كما قام على ذلك في نفس المرجع أيضًا، فلا ثمرة في البين أيضًا. نعم لو التزمنا بالمجازية، وأن التخصيص المنفصل الوارد على الضمير إنما صيره مستعملًا في البعض على نحو المجاز، كان النزاع جاريًّا فيه ويكون من

١٢٥

مصاديق القاعدة المذكورة، إلا أنك عرفت أن ما ذهبنا إليه في العموم عدم المجازية بعد التخصيص المنفصل. فالذي تحصل مما تقدم، أن التمسك بأصله عدم الاستخدام متبع دون الرجوع إلى أصله العموم، لأن الأمر دائـر بين التحفظ على الظهور السياقي كمثل الضمائر والتحفظ على ظهور المرجع أو المشار إليه في نفسه، وظهور المرجع في نفسه يكون محكمًا لدى العرف بظهور السياق. هذا، وقد ترك سيدنا الأستاذ (دام ظله) الأمر الثاني ولم يبيّنه في الدرس.

التخصيص بالمفهوم المخالف

* إذا تعارض عموم منطوفي وخاص مفهومي، فهل يقدم العموم على المفهوم، أو يعكس الأمر فيقدم المفهوم على العموم، أو يلتزم بالتفصيل، نزاع بين القوم.

فقد يدعى تقديم العموم على المفهوم، باعتبار أن دلالة العموم على المعنى دلالة بالوضع أصله، والمفهوم دلالته تتبع

دلالة دليل آخر، ولو لا الدلالة الأولية لما أمكن استفادة المفهوم أصلًا.

ولا إشكال في أن الدلالة الوضعية بالأصل مقدمة على الدلالة التبعية، لذا حكم بتقديم العموم على المفهوم.

وغير خفي - أن الدلالتين وضعية، لأن المفهوم مستفاد من كلام يدل على خصوصية تستتبع تلك الخصوصية مدلولاً

آخر يسمى بالمفهوم، فالمفهوم مدلول لفظي لدلالة الكلام عليه، غاية الأمر إنه مدلول لفظي تبعي، وإذا كان كلاماً

الدلالتين مستفادتين بالوضع، فلا بد من وجود التعارض بينهما.

* ليلة الاثنين ٦ / رجب / ١٣٧٧.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

١٢٦

القول الثاني: تقديم المفهوم على العموم ولا سيما إذا كان مفهوم الموافقة، ببيان أن الدلالة المفهومية دلالة إلزامية

بمقتضى حكم العقل، لأن المفهوم عبارة عن قضية تستلزم قضية أخرى لوجود خصوصية في البين التي هي العلية

المنحصرة، فإذا ثبتت العلة المنحصرة بين الشرط والجزاء كان اللفظ أولاً قد دل على الملزم و هو المنطوق، وثانياً

على اللازم وهو المفهوم.

والعموم لا يمكن أن يرفع المفهوم وحده، لأن العقل لا يجوز انفكاك اللازم عن ملزمته بالضرورة، كما لا يمكنه أن

يرفع منشأ دلالته وهو المنطوق لعدم وقوعه طرفاً للمعارضة مع العموم، ولهذين الأمرين اقتضى الأمر بقاء

المحافظة على المفهوم ورفع اليد عن العموم وفقاً للمعارضة.

وغير خفي، أن المفهوم ليس وحده طرفاً للمعارضة، بل هو ومنطقه خلافاً لما قيل، و ذلك لأن المفهوم بعد أن

اعتبرناه لازماً للمنطوق وقضية تستتبعه لوجود خصوصية في البين، كان بلا إشكال رفع اللازم مستتبعاً لرفع

الملزم، كما أن إثبات الملزم مستتبع لإثبات لازمه بالضرورة، مثلاً إذا انتفى البياض فقد انتفى الثلوج لا محالة، لأن

انتفاء اللازم يستتبع انتفاء الملزم، أما لو ثبت الثلوج خارجاً فالبياض يثبت له أيضاً بالضرورة، لأن ثبوت الملزم

يقتضي ثبوت لازمه.

وبناءً على هذا فالعموم إنما يعارض المفهوم ويرفعه بمقتضى دلالته، ورفعه يستلزم رفع المنسوق كما عرفت، فكان العموم معارضًا لكلا الجمانين المنسوق والمفهوم، كما أن المفهوم ومنظقه رافع للعموم، فالعارض بينهما ثابت.

القول الثالث: ما ذهب إليه صاحب الكفاية^(١) من التفصيل بأن المفهوم والعام إن كان بينهما نحو ارتباط بحيث يمكن جعل أحدهما قرينة على المراد من الآخر، فاللازم في المقام هو النظر إلى دليل كل من العموم والمفهوم، فإن كان كلاهما في جملة واحدة وكان أحدهما أظهر من الآخر قدم عليه وصار الآخر محكمًا به، وإن لم يكن كذلك وكان كل منهما مستفاداً بالدلالة الوضعية أو بمقدمات الحكمة امتنع انعقاد الظهور لكل منهما، أو امتنع استقرار الظهور لكل منهما.

وإن كان أحدهما مستفاداً بالوضع والآخر بمقدمات الحكمة كان الأول مقدماً

(١) كفاية الأصول: ٢٣٣.

١٤٧

على الثاني بلا فرق بين أن يكون العموم كذلك أو المفهوم، لأن ما بالوضع يصلح أن يكون قرينة وبياناً على الثاني، فإن من جملة مقدمات الحكمة عدم البيان وما هو دال بالوضع يصلح للبيانية، لذا يتقدم عليه. وإذا لم يكن بينهما هذا الارتباط، فإن كان أحدهما أظهر من الآخر قدم عليه، وإلا فالظهوران متزاحمان، ويكون الكلام بحكم المجمل فلا ينعقد له ظهور.

* القول الرابع: الإلتزام بتفصيل غير ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) فنقول: إن المفهوم بعد أن كانت الدلالة عليه بالمنسق وكان لازماً له وتابعها، فلا محالة رفعه يستلزم رفع الملزم الذي هو المنسق، ويقع كلاهما طرفاً للمعارضة مع العموم، فلا بد حينئذ من لحاظ النسبة بين دليل كل من العموم والمفهوم، فإن كانت النسبة بينهما عموماً من وجه فلا يخلو الحال من الترجيح.

المرجح الأول: أن يكون أحد الدليلين حاكماً على الآخر ورافعاً لموضوعه ولا بد من تقديميه على الآخر، سواء كان

دليل الحكم مستفادةً بالوضع أو بمقدمات الحكم، وكذا دليل المحكوم، وذلك كمفهوم آية النبأ والأدلة المانعة من العمل بالظن، فإن مفهوم آية النبأ يستفاد منه عدم التبين عند مجيء العادل بخبره، وأن الشارع المقدس صرّح خبر الواحد العادل حجة على الواقع ويقيناً تبعداً، وبذلك خرج بالتعبد الشرعي عن الأدلة المانعة من الظن لكونه يقيناً تعبداً، وهذا أمر مطرد في كل مورد كان دليلاً للحكم والمحكوم موجوداً.

المرجح الثاني: أن يكون أحد الدليلين مستفادةً من الوضع والآخر بمقدمات الحكم، بلا فرق بين أن يكون المفهوم كذلك أو العموم، ولا بد من تقديم ما هو بالوضع على ما هو بمقدمات الحكم لصلاحيته قرينة على البصريّة، ومقدمات الحكم لا تتم في موارد احتفاف الكلام بما يصلح للقرينة.

المرجح الثالث: أن يكون تقديم أحد الدليلين على الآخر موجباً لرفع عنوانية الدليل الثاني، فلا محالة من تقديم ما يلزم منه رفع عنوانه على الآخر، بلا فرق في ذلك بين المفهوم والعموم، سواء كان أحدهما مستفادةً بالوضع أو بمقدمات الحكم.

* ليلة الثلاثاء / ٧ / رجب / ١٣٧٧.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

مثلاً دلت الأدلة على أن الماء الجاري لا ينفع بمجرد الملاقة^(١)، كما دلت الأدلة الأخرى على أن الماء إذا بلغ قدر كر لا ينجزه شيء، فكان مفهومه أن الماء القليل يتتجس بمجرد الملاقة، وهو يتعارض مع الأدلة الأولية في الجاري القليل، والنسبة بينهما العموم من وجهه، فإذا قدمنا المفهوم على المعارض خرج القليل الجاري عن تلك الأدلة. وأما الكثير الجاري، فأدلة الكر تكفلت ببيان عاصميتها، وأن اعتماده كان لجهة كونه كراً، فيبقى الجاري بلا عنوان ومورد، فلا محالة من ترك تقديم دليل المفهوم على دليل المعارض، بل لابد من العكس ليبقى صدق الدليل الأول على مورد، وإذا انقى الترجيح في البين، بأن كان كل منهما عامين أو مطلقين فلا بد من الانتقال إلى المرجحات السنديّة، وما تقتضيها في موارد العموم من وجه.

أما لو كانت النسبة بين الدليلين العموم المطلق، فلا بد من تقديم الخصوص على العموم سواء كان مستفاداً بالوضع أم بالإطلاق، سواء كان ذلك هو المفهوم أو العموم، لأن العرف يرى الأخص قرينة على التصرف في الأعم، إذ لو كان العموم مستفاداً بالوضع كان الخاص صالحأً للقرينية، وإن كان بالإطلاق كان محتملاً للبيانية، وعلى كلا التقديرتين لابد من تقديم الخصوص على العموم.

الاستثناء المتعقب جملأً متعددة

وهل الاستثناء المتعقب جملأً متعددة المتعاطفة بعضها مع بعض يرجع إلى خصوص الأخير منها، أو إلى الجميع، أو يتوقف في ذلك، خلاف بين القوم.

ذهب صاحب الكفاية (قدس سره)^(٢) إلى أنه لا خلاف في رجوعه إلى الجملة الأخيرة على كل تقدير، كما أنه لا إشكال في المنع من رجوعه إلى الجمل المتقدمة ما عدا الأخيرة منها لخروجه عن قانون المحاورة، وأما رجوعه إلى الجميع بعد قيام القريئة عليه فأمر ليس فيه خلاف ونزاع.

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٣ أبواب المطلق بـ٥.

(٢) كفاية الأصول: ٢٣٤.

١٢٩

وإن كان يظهر من صاحب المعلم (قدس سره)^(١) بعد تمهيد مقدمته أنه محل الإشكال والتوقف من حيث رجوعه إلى الكل، وهو في غير محله.

والصحيح هو ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) وأن عود الاستثناء إلى الأخير أمر متيقن وعوده إلى الكل يحتاج إلى القريئة بلا فرق في وضع الأداة، أو الخارج بالوضع العام والمستعمل فيه عاماً، أو بالوضع الخاص والموضوع

له خاصاً.

وقد ذكر صاحب الكفاية (قدس سره) في متن عبارته (لا في هامش كتابه) أن الرجوع إلى الأخير أمر متيقن غير قابل للتردد، وأما الباقي من الجمل المتقدمة فهي مجملة، إذ لا يمكننا الحكم ببقائها على عمومها، كما لا يمكننا الحكم بتخصيصها إلا بالقرينة، أما عدم إمكان الحكم ببقائها على العموم فلاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينية، فإنها لو كانت مستفادة بالوضع كان الاستثناء صالحاً للتصريح فيها، وإن كانت بالإطلاق كان الاستثناء صالحاً للبيانية على مراد المولى فلا يتم الإطلاق، وأما عدم إمكان الجزم بتخصيصها إلا بالقرينة فأمر ظاهر لا يحتاج إلى البيان، وعليه تصح الجمل المتقدمة.

* القول الرابع: هو التفصيل، وقبل الشروع فيه لابد مثل من بيان مقدمة، فنقول إن تعدد القضايا (فتارة): يكون بتعدد الموضوعات مع وحدة المحمول زيد قائم وعمرو قائم، (وآخر): بتعدد المحمولات مع وحدة الموضوع مثل زيد قائم وزيد نائم، وثالثة بتعدد الموضوعات والمحمولات مثل زيد قائم وعمرو جالس، والاستثناء المتعقب جملأً متعددة يتصور فيه الصور الثلاثة:

(فتارة): تكون العمومات السابقة متحدة الموضوع ومختلفة الحكم، كما لو قال أكرم العلماء وأضعف العلماء، واحترم العلماء إلا الفساق منهم.

وثانية: تكون الجمل المتعددة من الاستثناء مختلفة الموضوع ومتعددة الحكم، مثل أكرم العلماء، وأكرم القراء، وأكرم الأدباء إلا الفساق.

(١) معلم الدين: ١٢١.

* ليلة الأربعاء ٨ / رجب / ١٣٧٧.

وثلاثة: تكون العمومات السابقة مختلفة الموضوع والحكم، مثل أكرم العلماء، واحترم التجار، وساعد الفقراء إلا الفساق منهم.

(والصورة الأولى) ما كانت العمومات المتقدمة مختلفة الحكم ومتحدة الموضوع، والأمر لا يخلو فيها، إما أن يكون الموضوع في العمومات مذكوراً مرة واحدة من دون أن يكرر في بقية العمومات، وإنما أضمر فيها مثل قوله تعالى: **(والذين يرمون المحسنات ولم يأتوا بأربعة فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا)** ⁽¹¹⁾.

وإما أن يكون الموضوع في العمومات مكرراً وهذا على نحوين: (تارة) يذكر بعده من الجمل مضمراً، (وأخرى) لا يذكر بعده أصلاً.

فالقسم الأول: وهو ما لو كان الموضوع في الجمل غير مكرر، بل مضمراً وإنما ذكر الموضوع في الجملة المتقدمة فقط، فلا إشكال في رجوع الاستثناء إلى الجميع قطعاً، لأن العرف يستظهر وحدة الموضوع وأنه واحد، وهذه كلها أحكام محمولة عليه، فهو بحسب اللبِّ الواقع جملة واحدة، وإن كان بحسب الإثبات جملات متعددة، بحيث لو استطاع المولى أن يوحد الموضوعات لوحدتها ولكنه لا يمكن على ذلك، وإذا فهم العرف أن الموضوع واحد فالاستثناء راجع إليه نفسه بلا كلام، وهذا هو السر في رجوع الاستثناء إلى الجميع.

وأما القسم الثاني: وهو ما لو كان الموضوع في الجمل متكرراً، فلا إشكال في رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة التي كرر الموضوع فيها، فإن كانت هي الأخيرة خاصة كان الاستثناء راجعاً إليها بالخصوص، وإن كان بعدها جمل أخرى قد أضمر فيها الموضوع رجع الاستثناء إلى الجملة التي كرر الموضوع فيها وإلى ما بعدها من الجمل دون ما قبلها.

والسر في ذلك أن العرف يرى تمامية الكلام من المولى بالإضافة إلى الجملة المتقدمة الواقعة قبل الجملة التي كرر الموضوع فيها، وأن الكلام قد انقطع بسبب التكرار، فلا بد من رجوع الاستثناء حينئذ إلى الجملة التي كرر الموضوع

فيها وما بعدها إن ذكرت جملات مضمرة الموضوع وإلا فلها بالخصوص، ولا وجه لرجوعه إلى الجملات المتقدمة مهما كانت.

أما لو فرضنا أن العرف لم يستظر ذلك وبقينا نحن ومقتضى الأصل، فنقول: أيضاً يرجع الاستثناء إلى خصوص ما كرر الموضوع فيه دون ما تقدمه، وذلك لأنه عند الشك في رجوعه إلى المتقدم تجري أصلالة العموم في كل من الجمل المتقدمة، ويؤخذ بالظاهرات التي تدل على عدم تعلق التخصيص بها.

وربما قيل: بأن أصلالة العموم لا تجري في الجمل المتقدمة، بل تكون مجملة لاحتفاف الكلام بما يصلح للفرينية، والاستثناء صالح للرجوع إليها.

مدفوع بأن ملاك ما هو صالح للفرينية مفقود في البين، فإن معنى الصلاحية للفرينية كون اللفظ له ظهور في معنى بحسب اللغة العربية، ويريد المولى ذلك الظهور إلا أنه اشتبه علينا أمره كالصعيد في خصوص التراب أو مطلق وجه الأرض، والفاكس المردد بين الكبيرة والصغيرة.

وبعبارة أخرى، أن يكون للفظ ظهور في معنى وهو معلوم لدى المولى إلا أنه مشتبه علينا أمر ذلك الظهور، كما لو قال أكرم العلماء إلا الفساق، (فالفساق) له ظهور في اللغة العربية قطعاً، إلا أنه بعد بيانه اشتبه علينا أمره من حيث خصوص الكبيرة فقط أو أعم منه ومن الصغيرة، فحن لا يمكننا أن نترك إكراام مرتكب الكبيرة فقط، وأما مرتكب الصغيرة من العلماء فيجري في حقهم أصلالة العموم، إذ من الممكن أن يكون ظهور اللفظ في الجميع والمتكلم اعتمد عليه، ومع هذا يصير الكلام مجملأً.

وهذا المعنى مفقود في المقام، لأن الاشتباه ليس له ظهور في العود إلى الجميع بحسب واقعه كي يشتبه علينا أمره، فإن العرف لا يرى صحة ذلك أصلاً، ومع انتفاء الظهور للفظ كيف يكون صالحاً للفرينية وقابلأً لاعتماد المتكلم عليه.

* (الصورة الثانية) أن تكون العمومات المتقدمة مختلفة الموضوع ومتحدة الحكم، وهي على قسمين: (تارة) يكون

الحكم مذكوراً مرة واحدة من دون تكرر، كما لو قال أكرم العلماء والأدباء والشعراء إلا الفساق منهم،

* ليلة السبت ١٨ / رجب / ١٣٧٧.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

١٣٢

(وأخرى) يكون مذكوراً متعددًا كما لو قال أكرم العلماء والأدباء وأكرم الشعراء إلا الفساق منهم، والحكم في كلا القسمين كما تقدم.

أما في القسم الأول: فالعرف يستظهر رجوع الاستثناء إلى الجميع بعد فرض عدم تكرر الحكم في القضية، وأنه في البين قضية واحدة وحكم واحد جاء على ذلك الجامع، وحيث أن الجامع لا يمكن تصويره لعدم وجود لفظ في اللغة العربية وغيرها يدل عليه، لذا كرر المتكلم نفس الموضوع.

أما في القسم الثاني: فالاستثناء يرجع إلى الجملة التي كرر فيها الحكم وما بعدها إن كانت هناك جمل مضمورة الحكم فيها، لأن العرف يرى ظهور الكلام في الانقطاع عما تقدم بسبب تكرار الحكم، فلا م حاله من أن يرجع التخصيص إلى الجملة الأخيرة التي جاء الحكم فيها مكرراً وما بعدها إن وجدت هناك جملات مضمورة الحكم فيها.

أما لو بقينا نحن والأصل العملي مع الإغماض عما يستظهره العرف، فالالأصل يقتضي رجوع الاستثناء إلى الأخير دون ما تقدم، لأن ما تقدم تجري أصلالة العموم فيه ويكون الظهور محكماً.

وما قيل من أن العمومات المتقدمة تكون مجملة لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرینية منفع، بأن الموارد التي يصلح فيها للقرینية ما كان المتكلم يمكنه أن يستند على الظهور الذي يدل على المراد، وأما فيما نحن فيه فبعد أن علمنا أنه ليس للاستثناء ظهور في العودة إلى الجميع لا يكون المورد مما احتف بما يصلح للقرینية، وهذا ظاهر.

(الصورة الثالثة) أن تكون العمومات المتقدمة مختلفة الحكم والموضوع، كما لو قال أكرم الفقهاء وأضعف الأصوليين وجالس النحويين وما شاكل ذلك، ولا ريب في رجوع الاستثناء للجملة الأخيرة حسبما يستظهره العرف لانقطاع

الكلام عما تقدم، كما عرفت سابقاً.

(انتهى البحث عن الاستثناء)

١٣٣

تخصيص العمومات الكتابية بخبر الواحد

وقد عنونت المسألة المذكورة في علم الأصول مع أنها فاقدة للأثر العملي، ولكن الغرض من ذكرها هنا هو البحث عنها عملياً، إذ لم ينقل خلاف عن رجالات الشيعة في هذه المسألة بعد فرض حجية خبر الواحد وصحة التعبد به شرعاً.

نعم هناك أقوال للعامة (١) يظهر منها المخالفة في التخصيص.

فمنهم من ذهب إلى عدم جواز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد مطلقاً، وثان: ذهب إلى التفصيل بين ما لو كان العموم الكتابي مسبوقاً بتخصيصٍ قطعي منفصل أو متصل، فالتأصيص جائز، وبين ما لو لم يكن مسبوقاً بتخصيص من دليل قطعي متصل أو منفصل فالتأصيص غير جائز، وهذا القول منسوب إلى عيسى بن أبيان، ولعل المنشأ فيه أن التخصيص يوجب المجازية في العموم، والدليل القطعي إذا خصص العموم فقد صيره مجازاً ولا يضر به بعد صدوره مجازاً أن يخصص بخبر الواحد، أما في حالة عمومه وقبل التخصيص فلا.

وثالث: ذهب إلى تفصيل آخر، فادعى أن عموم الكتاب إن خصص قبل تخصيصه بخبر الواحد بدليل قطعي منفصل فتخصيصه بخبر الواحد جائز، وإن خصص بدليل متصل فتأصيصه بخبر الواحد غير جائز، وهذا القول منسوب إلى الكرخي، ولعل المنشأ فيه أن التخصيص المتصل من قبيل القيود التي لا توجب المجازية، وإنما تقتضي الضيق من أول الأمر، وأما في المنفصل فلا.

ورابع: ادعى التوقف وأنه لا يدرى أن التخصيص جائز أو لا، وهذا القول منسوب إلى الباقلانى، ولعل المنشأ فيه موافقته للأصل.

(١) الإحکام للأمدي ٢: ٥٢٥، المحصول ١: ٤٣٢.

والصحيح ما ذهب إليه الشيعة وبعض رجال العامة من جواز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد، وليعلم أن محل البحث في الخبر المعتبر الثابت حججته بدليل معتبر كما تقدم التنبیه عليه، فضلاً عن الدليل الاجتهادي الكتابي، والوجه في جواز ذلك أن الخبر إذا قطع بحججته كان الخروج به عن عموم الكتاب خروجاً عن الظن باليقين، ولا مانع من ذلك، بل المانع في خلافه، إنما الكلام في الشبهات التي جاء بها العامة الذين لا يقولون بحجية خبر الواحد. (الشبهة الأولى) أن الكتاب مقطوع الصدور، وخبر الواحد ظني الصدور، والعقل لا يجوز رفع اليد عن مقطوع الصدور بمظنه، لذا يشكل تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد.

وغير خفي، أن مقطوع الصدور من الكتاب إنما هو الألفاظ التي وجدت مسطورة في الكتاب المجيد، وأما دلالة ذلك الألفاظ على معانها والأخذ بظواهرها فأمر غير مقطوع به، إذ لو كانت الدلالة مقطوعة بها لما احتمل وقوع التخصيص فيها ولما حدث نزاع في البين أصلاً، إلا أن الدلالة على المعانى إنما هي ظنية ولا مانع من رفع اليد عنها بدلالة ظنية أخرى كان دليلاً حججتها مقطوعاً به.

وتوضیح ذلك: أن الألفاظ الكتاب لا إشكال ولا ريب في صدورها عنه تعالى قطعاً، وهذا غير قابل للشكك، وأما ظواهره وهي الدلالة على أن مراد المتكلم هو العموم أو الحقيقة، فأمر يعود ثبوته إلى بناء من العقلاه، وقد جرت سيرتهم على الأخذ بذلك ما لم يكن هناك قرینة توجب صرف ذلك الظهور عن ظاهره، بالرغم من أن الشارع المقدس لم يردع عن هذه الطريقة المألوفة، كما أن العقلاه أنفسهم في خبر الواحد قد جرت سيرتهم على الأخذ به والتمسك بظاهره، ولم يحصل من جانب الشارع المقدس ردع عنه، فإذا جاء عموم كتابي وخبر واحد يدل على

التخصيص فالعقلاء لا يأخذون بظهور ذلك العموم في حين أن الخبر الواحد صالح للتخصيص، لأن ذلك من موارد القرينة على عدم إرادة العموم من الدليل السابق، وهذا واضح.

وبعبارة أخرى: المقطوع به صدوراً نفس الألفاظ القرآنية، وأما إرادة المعاني فهي مستكشفة من الظواهر ومن جريان أصلية العموم مثلاً، وحجية الظواهر إنما جرى الأخذ بها من جانب العقلاء كما هو الحال في خبر الواحد، والعقلاء

١٣٥

لا يأخذون بالعموم في مورد وجود الخبر المخصص الذي دليل حجيته مقطوعاً به وصدره مظنون، لأنه من قبيل القرينة وذي القرينة.

والحاصل أن التعارض بين سند الخبر ودلالة الكتاب وكلاهما ظني، غاية الأمر ثبت التبعد بسند الخبر والمثبت له السيرة ولم يثبت التبعد بدلالة الكتاب في صورة وجود الخاص، وليس التبعد بدلالة وظواهر الألفاظ إلا بالسيرة.

* (الشبهة الثانية) التي أقيمت على منع تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد، هو أن دليل حجية الخبر الواحد إنما هو الإجماع، والإجماع لم يقم على حجية الخبر في مورد يكون مخالفًا لعموم الكتاب القرآني، لذا منع من تخصيصه.

والجواب عنه: إن دليل اعتبار الخبر الواحد ليس منحصراً بالإجماع، بل السيرة العقلائية جرت على الأخذ به من دون أن يتوجه ردع من الشارع المقدس عنها، وهذه السيرة لم تفرق في مقام العمل بالخبر الواحد بين أن يكون الخبر مخالفًا لكتاب أو موافقاً له، فيرفع اليد عن عموم الكتاب ما دام الخبر مخصصاً له لأنه قرينة على التصرف فيه.

(الشبهة الثالثة) إن جملة من الروايات^(١) صرحت بأن الخبر المخالف لكتاب أو السنة يجب طرحة، أو ضربه عرض الجدار، أو إنه لم نقله، أو إنه زخرف وما شاكل ذلك، ولا إشكال أن الخبر المخصص مخالف لعموم الكتاب فينبغي طرحة وعدم العمل به، فالتحصيص به غير جائز.

وغير خفي: أن المراد من المخالفة ليست حتى بنحو العموم والخصوص المطلق، بل المخالفة بنحو يتوقف العرف في فهم المراد منها، وهي التي تكون بين الدليلين معارضة ومباعدة ولو بنحو العموم من وجهه، وأما المخالفة بنحو

العموم المطلق، فالعرف لا يتوقف في فهم المراد من ذلك، بل يرى دليل الخاص قرينة على التصرف في دليل العموم، والذي يدل على ما نقوله أمران.

* ليلة الأحد ١٩ / رجب / ١٣٧٧.

(١) وسائل الشيعة ٢٢: ١٠٦ أبواب صفات القاضي ب.^٩

١٣٦

مصابيح
الأصول
- ج ٢

الأول: إن كثيراً من الأخبار صدرت عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وعن الأئمة المعصومين (عليهم السلام) وهي مخالفة لعمومات الكتاب بنحو العموم المطلق، ولو كانت المخالفة حتى بهذا النوع ممنوعة لما صح صدور ذلك منهم (عليهم السلام)، إلا أن وقوعه كاشف عن صحته.

ولا يقال: بأن صدور هذه الأخبار الكثيرة منهم (عليهم السلام) خصصت تلك العمومات التي أمرت بطرح الأخبار المخالفة وإنها زخرف.

فإنه غير صحيح باعتبار أن لسان تلك الأخبار آبية عن التخصيص، ولهذه الجهة لا يتم ما قيل.

الثاني إن أخبار الترجح التي دلت على أن الخبرين المتعارضين إذا عرضا على الكتاب وكان أحدهما موافقاً والآخر مخالفأ له يجب الأخذ بما وافق الكتاب ويلزم طرح ما خالفه، وفيهم منها أن الخبر المخالف إنما لزم طرحة حيث ابتأي بالمعارضة، وإلا فلو لم يكن مبتأي بالمعارضة يجب العمل به قطعاً وإن كان مخالفأ لكتاب بهذا المعنى، ولا يلزم تركه نظراً إلى أنه زخرف.

إذاً مما قيل من الشبهة غير صحيح.

(الشبهة الرابعة) إنه لو جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لجاز النسخ به وبالتالي باطل فالمقدم مثله، بيان الملازمة أن التخصيص إنما هو تخصيص بحسب الأفراد، والنسخ تخصيص بحسب الأزمان وكاشف عن مقدار أمد الحكم الشرعي وتمديده بحسب الزمان، وإنما لو لم نقل كذلك للزم البداء بمعناه الحقيقي على الله سبحانه وتعالى، ولا زمه

الجهل، ولهذا لم يكن فرق بينهما سوى مجرد اصطلاح في التعبير لفرق من هذه الجهة، وإذا ثبت عدم الفرق بينهما فحيث كان النسخ غير ثابت بخبر الواحد كان التخصيص مثلاً.

والجواب عنه: أن ما قيل في الشبهة صحيح لولا قيام الإجماع، إلا أن الإجماع قام على أن النسخ لا يثبت بخبر الواحد، والسر فيه هو أن كل أمر مهم لا يمكن الاعتراف واليقين بثبوته وتحققه إلا بعد أن ينقل متواتراً بحيث لا يبقى شائبة شك من أمره في النفوس بعد ذلك، أما لو جاء به واحد فإما نقطع بكتبه أو نحتمل في حقه الاشتباه، والنسخ من هذا القبيل، فإنه من الأمور التي يهتم له كل

١٣٧

أحد لو ثبت واقعه في تحقق أمره، فنقل الواحد له غير مفيد لو كان بيان، ولهذا قلنا إن الآيات القرآنية لا تثبت بخبر الواحد بل لابد لها من التواتر.

وإن دعوى عمر بأن هناك آية ملحقة بالقرآن وهي الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله (١).

غير مصدقة لما عرفت من السبب المذكور، وأن الأمور المهمة لا يمكن ثبوتها بخبر الواحد، وإذا جاء الواحد بها كان كاذباً كالدعوى المتقدمة أو مشتبهاً، وقد عرفت أن النسخ من هذا القبيل لذا لا يثبت بخبر الواحد.

ومن هنا تعرف أنه لا ملازمة بين عدم ثبوت النسخ بخبر الواحد وبين ثبوت التخصيص به، فالصحيح ما ذكرناه من أن تخصيص الكتاب بخبر الواحد أمر ممكناً ولا محظوظ فيه، وما قيل من الشبهات المتقدمة كلها مندفعة.

بقي في المقام شيء

هو أن صاحب الكفاية (قدس سره) (٢) استدل على جواز التخصيص بخبر الواحد، بأن تخصيص الكتاب بخبر الواحد، لو لم نقل به لما بقي للخبر مورد أصلاً، بل لزم إلغاؤه، فإن جميع الموارد مخالفة ومخصصة لكتاب، فالقول بعدم التخصيص يستلزم طرحها.

وهذا غريب منه (قدس سره)، فإن الروايات الواردة بطريق الأحادي عنهم (عليهم السلام) ما تكون في العبادات من بيان أجزائها وشرائطها وقواعدها وموانعها، وبين ما تكون في المعاملات، أما ما كان منها في العبادة فلا مخالفة لها لما في كتابه الكريم تعالى لا بالعموم ولا بالإطلاق، فإن عمومات الكتاب أو مطلقاته وردت في العبادة لبيان أصل

التشريع، فلا عموم ليقع البحث فيه، وأما في المعاملات، فالمخالفة للعمومات الكتابية مثل **(أوفوا بالعقود)**^(٣) قليل وللمطلقات مثل **[أهل لكم البيع]**^(٤) خارج عن البحث المذكور.

(١) مسند أحمد بن حنبل ٥: ١٨٣.

(٢) كفاية الأصول: ٢٣٦.

(٣) سورة المائدة ٥: ١.

(٤) سورة البقرة ٢: ٢٧٥.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

١٣٨

الدوران بين التخصيص والنسخ

* إذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ فهل يقدم التخصيص على النسخ أو يعكس الأمر، خلاف بين الأعلام.
(تارة) يتقدم العام ويتأخر الخاص عنه، ولا إشكال في رفع اليد عن حكم الخاص عما دل عليه بعد وروده، وإنما يتزدّد الأمر بين أن يكون مختصاً ليصير الحكم مرتفعاً من الأول أو ناسخاً ليترفع من حين وروده.
(وأخرى) يتقدم الخاص ويتأخر العام عنه، ويدور الأمر بين أن يكون الخاص مختصاً للعام ليترفع الحكم عما دل عليه دليل التخصيص من الأول، أو يكون العموم ناسخاً لحكم الخاص من حين وروده، وفي هذه الموارد (تارة) يقطع بالتجزئ، (وأخرى) بالنسخ، وثالثة يتزدّد في أمرهما، والبحث يقع على التقدير الأخير، وإلا فلو فرض الإلتزام بالتجزئ في جميع الموارد لما كان للنزاع أثر.

وعلى كل حال، فالعام والخاص (تارة): يقتربان زماناً، (وأخرى): ينتميان أحدهما على الآخر، وعلى التقدير الأخير

إذاً أن يكون المتأخر وارداً قبل حضور وقت العمل بالمتقدم أو وارداً بعده، فالصور في المقام خمسة.

(الصورة الأولى) أن يرد العام والخاص في زمان واحد ويتحد زمانهما سواء كان بنحو الاستثناء وغيره، ولا إشكال

في لزوم التخصيص لأن النسخ لغو في المقام، إذ لا معنى لجعل الحكم ورفعه في آن واحد.

اللهم إلا أن يكون بمعناه اللغوي - وهو مطلق الرفع - فإن العموم كان فيه افتضاء الشمول وقد ارتفع بسبب التخصيص فصدقه بهذا المعنى لا محذور فيه، كما إنه في التفسير المنسوب إلى ابن عباس اصطلاح على الاستثناء نسخاً، وهو كما عرفت بمعناه اللغوي.

* ليلة الإثنين ٢٠ / رجب / ١٣٧٧.

١٣٩

(الصورة الثانية) أن ينتمي العام ويتأخر الخاص عنه قبل حضور وقت العمل بالعام، ولا بد في المقام من الإلتزام

بالتخصيص، إذ النسخ لا معنى له بل غير معقول، فإن المولى الحكيم المانفٰت إلى جعله لا يستطيع أن يجعل حكماً بنحو البعث والتحريك على المكلفين وهو يعلم أن أمر حكمه قصير لا يمتد، فجعل الحكم مع العلم بعدم تحقق الموضوع له وأنه ينسخه المولى قبل أن يمتلئ أحد من المكلفين لغو محسن.

نعم المولى العريفين الذين خفت عليهم الواقعيات والحقائق يستطيعون أن يجعلوا الحكم بنحو البعث ثم يبدو لهم

النسخ بالنحو الذي سبق، أما المولى الحكيم فلا يمكنه ذلك ما دام الغرض من جعله هو البعث نحو الفعل.

اللهم إلا أن يكون الداعي من جعله أغراضاً آخر مثل الامتحان وما شاكل ذلك، وهذا خارج عن محل النزاع، إذاً فالنسخ غير معقول ولا بد من الإلتزام بالتخصيص.

وقد ذهب شيخنا الأستاذ (قدس سره)^(١) إلى صحة الإلتزام بالنسخ فيما لو كانت القضايا حقيقة غير مؤقتة بوقت،

حيث أفاد (قدس سره) أن الحكم المجنول إن كان من قبيل القضايا الخارجية، مثل أكرم زيداً مثلاً، والمولى يعلم بأن

إكراام زيد لا يقدر عليه، ثم نسخه بعد ذلك كان جعله عبثاً ولغوأً لانتفاء الفائدة منه.

وهكذا لو كان الحكم مجعلواً بنحو القضايا الحقيقة المؤقتة بزمان، كما لو جعل الصوم على المكاففين في محرم وقبل حلول شهر رمضان نسخه، أو جعل الحج على المستطيعين وقبل موسمه نسخه، فإن مثل ذلك يعد لغوأً ما دام الغرض منه هو البعث والزجر كما عرفت.

وأما لو كان الحكم المجعل بنحو القضايا الحقيقة التي لم تكن مؤقتة بوقت، فلا مانع من النسخ وإن كان قبل حضور وقت العمل، لأن موضوع الحكم هو الموضوع المقدر الوجود والمفروض الوجود، فالمولى قد فرض وجود ذلك الموضوع وحكم عليه، فكان مشتملاً على ملاكه من دون أن يكون لوجود نفس الموضوع أثر في عالم الجعل والحكم، وإذا تم الحكم بحسب

(١) أوجد التقريرات ٢: ٣٩٤ - ٣٩٥.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

١٤٠

تمامية ملاكه لم يكن هناك مانع من نسخه ورفعه ولا يلزم اللغوية منه أصلاً، وقد أوضح شيخنا الأستاذ (قدس سره) المطلب المذكور في مبحث أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه.

ولا يخفى ما فيه: حيث ذكرنا في مبحث الأوامر في مطلب أمر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه أن القضايا الحقيقة التي تكون بداعي البعث والتحريك يستحيل جعل الحكم فيها فيما لو علم المولى أنه لا يقدر المكلف على امتنالها لعدم القرة عليها، وإن كانت حقيقة غير مؤقتة، فإن ذلك عبث ولغو لا يترب على فعله ابتعاث وانزجار، وهكذا في النواهي إذا كان المولى قد زجر عن شيء وهو يعلم تمكن المكاففين على امتنال ذلك، فإن ذلك لغو صرف، نعم لا مانع إذا كان بداعي الامتحان.

أما النواهي التي يكون الزجر بنفسه موجباً لإعدام الموضوع لا مانع منه، مثل ما لو قال: من شرب الخمر فيجب حده بهذا، فإن نفس الزجر موجب لعدم تحقق مثل هذا العصيان خارجاً، ولا مانع من إنشاء الحكم على هذا، وما

نحو فيه من قبيل الأول، وبعبارة أخرى إذا استند عدم الموضوع إلى نفس الحكم لا مانع من جعل هذا الحكم كأحكام القصاص، فإن جعل القصاص لمن قتل نفساً متعمداً وإن أوجب انعدام الموضوع وهو القتل حيث لا يقدم أحد عليه، إلا أن هذا الانعدام حيث كان مستنداً إلى نفس الحكم لم يكن موجباً للغوية الجعل المذكور.

فإن المولى بعد أن علم بأن المكلف لا يقدر على امتحان حكمه ولا يمكن عليه، إنشاء حكمه ليس إلا لغواً صرفاً وحالياً عن الأثر ما دام الحكم بداعي البعث والتحريك، وعليه فالنحو غير صحيح بل لا بدّ من التخصيص.

* (الصورة الثالثة) أن يتقدم العام ويتأخر الخاص عنه بعد حضور وقت العمل، وقد التزم القوم بالنسخ في هذه

الصورة، لأن التخصيص غير ممكن باعتبار استلزماته تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو قبيح بحكم العقل، ومن

جهة تأثير

* ليلة الثلاثاء ٢١ / رجب / ١٣٧٧

۱۴۱

البيان عن وقت الحاجة وقعوا في عويصة مشكلة، حيث وجدوا الأخبار الكثيرة قد وردت عن أهل البيت (عليهم السلام) وهي مخصصة للعمومات، التي جاء بها النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، ولم يكن قبل بيانهم (عليهم السلام) بيان آخر ليكون وارداً قبل وقت العمل بناك العمومات، بل بيانهم (عليهم السلام) إنما كان بعد حضور وقت العمل بناك العمومات. والإلتزام بأنها مخصصة لناك العمومات غير ممكن، لأنه يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو فيجح، كما أن الإلتزام بالنسخ بعيد جداً.

وليس بعد من جهة ما قيل أن انقطاع الوحي بعد نبى الرحمة أوجب أن لا تصدق دعوى لكتاب العزيز، فإن ذلك مدفوع، حيث يقال: إن النسخ كان موجوداً في ز من النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وفي حال حياته، ولكن بيانه وتوضيحه إلى عموم الناس إنما أوكل إلى أحد الأئمة (عليهم السلام) لأمر اقتضى تأخيره.

وقد أجب عن الإشكال المذكور بوجوهه، وخير الأوجوه ما جاء به صاحب الكفاية (قدس سره)^(١) تبعاً للشيخ

الأنصاري (قدس سره)^(٢)، وحاصله: أن العموم المتقدم الذي مضى زمن العمل به والذي تأخر بيانه عن وقت العمل، إن كان وارداً لبيان الحكم الواقعي ومراداً بالإرادة الجدية كان البيان المتأخر عنه ناسخاً له وغير مخصص، لأنه مستلزم للتأخير عن وقت الحاجة، وإن كان وارداً لبيان الحكم ظاهراً واستعملاً، ولم يكن مراداً بداعي الجد والحقيقة، بل كان ضرباً للفانون والقاعدة وبعد العمل به جاء الخاص متاخراً، فلا ريب من جعله مخصصاً للمراد الواقعي وناسخاً للظهور الإستعمالي، وبهذا الجواب يمكن حل العويسة المتقدمة.

وغير خفي إن ما جاء به (قدس سره) من حيث جواز التخصيص للمراد الجدي صحيح، لما فلناه سابقاً أن التخصيص إنما هو تصرف في الإرادة الجدية دون الإستعمالية، ولهذا لم يكن التخصيص موجباً لمجازية العام.

إلا أن نفس المطلب لا يتم فيما نحن فيه، لأنه إن كان كلام المولى محفوفاً بالقرائن التي تدل على أن هناك بياناً يرد منه متاخراً لم يكن الظهور الإستعمالي

(١) كفاية الأصول: ٢٣٨.

(٢) مطروح الأنظار: ٢٢٩.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

١٤٢

منعداً لذلك العموم بنحو يكشف عن المراد الجدي، وهو لا يستلزم تأخير الخاص عن وقت الحاجة، ولكنه ليس بحجة، إذ القرينة قائمة على أنه غير مسوق للمراد الجدي، أما لو كان قرينة في الكلام تدل على هذا المعنى فالمراد الجدي ينعقد لذلك العام طبقاً للمراد الإستعمالي، ويكون البيان المتأخر بعد ذلك غير صالح للتخصيص، لأنه بعد مضي وقت العمل، إذاً فما قاله (قدس سره) غير تام.

والصحيح هو أن نقول: إن تأخير البيان عن وقت الحاجة أمر قبيح، لأنه يستند إلى أحد أمرتين: إما إلقاء المكلف في كلفة شديدة من غير مقتضٍ لها كما لو كان التكليف إلزامياً، أو تقويت المصلحة، أو الإلقاء في المفسدة فيما لو كان الحكم ترخيصياً، وتوضيح ذلك، أن المولى لو ألزم المكلفين بإكراام جميع العلماء وفرضنا أن الفساق لا يجب

إكرامهم، وقد أخبر المولى عن بيان هذا الأمر، فلا إشكال في أن المولى قد ألقى المكلفين في كلفة شديدة من غير مقتضٍ لها، باعتبار أنه ألزمهم بوجوب إكرام الفساق والحال أن لا يجب إكرامهم، فكان قبيحاً.

أما لو فرضنا أن المولى رخص في إكرام العلماء أجمع، وكان العدول واجبي الإكرام ولم يبين هذه الجهة للمكلفين، وإنما اكتفى بترخيصهم فقط، فلا ريب أن المولى قد فوّت عليهم المصلحة الملزمة التي كانت مترتبة على إكرام العدول، كما أنه لو رخص المولى بإكرام جميع العلماء وفرضنا أن الفساق كان يحرم إكرامهم وقد آخر المولى بيان هذه الجهة، فلا إشكال أن المولى قد ألقى المكلفين في مفسدة عظيمة حيث رخص في إكرام الفساق وفي الواقع يحرم إكرامهم، فكان قبيحاً.

إلا أن القبح الناشي من تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة ليس قبيحاً ذاتياً بنحو غير قابل للتبدل إلى عنوان آخر كالظلم أو العدل، فإن هناك جملة من الأمور التي هي قبيحة في الواقع ولكنه يمكن تبدلها إلى حسن بالفعل، كالكذب فيما لو توقف عليه حياة نفس محترمة، بل ربما يجب في بعض الموارد كما لو اقتضى ذلك، وتفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة وإن كانت من الأمور القبيحة في

١٤٣

حد ذاتها، إلا أنها قابلة لأن تتصف بالحسن فيما لو كان هناك مقتضٍ للتأخير أو التقاديم فتتدارك بالمصلحة الثانية، فالمولى يفوّت بيان الواقع على المكلف فتفوت المصلحة منه، ولكن في سكوته خير ما هو أهم مما لو بين الواقع والحقيقة، كما أن إلقاءه في مفسدة ربما كان لأمر اقتضى ذلك، فيتدارك ما فات.

وهذا جار في جعل الأحكام نفسها بدء الشريعة الإسلامية، حيث إن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) حينما جاء بها للأئمة المعاصرة له إنما جاء بها تدريجاً وشيئاً فشيئاً، حيث عرف نفوس القوم وقابلية الاستعداد الذي عندهم وأنها لا تتحمل إلقاء الأحكام إليها دفعة واحدة، فخشى فرارهم من التقبل لهذه الدعوة، لذا جاء بها تدريجاً.

وإذا جاز الأمر في نفس الجعل ففي تأخير البيان عن العمومات كذلك، إذ لعل بيان التخصيص مرادفاً للعموم مشتمل على مفسدة في ذاك الوقت اطلع عليها المعصوم (عليه السلام) فلم يبين ذلك، كما ربما يكون في تأخيره عنه مصلحة خفت على المكلفين ولكنها لم تخف على المعصوم نفسه، لذا أخر بيانه، فتأخير البيان عن وقت الحاجة في حد ذاته

وإن كان أمراً قبيحاً وفيه اقتضاء للقبح إلا أنه بالفعل يكون فيه حسن اطلع عليه الشارع فأخره عن العموم، ويحتمل قوياً على ما بيالي أن بعض الروايات تدل على أن هناك أحكاماً لم يبيئها الشارع المقدس بل آخر بيانيها إلى مجيء ولـي العصر (عجل الله فرجه)^(١)، وهذا كاشف على أن بيان الأحكام إنما هو حسب المصالح والمفاسد كما عرفت. فالذي اتضح عن هذا أنه ليس هناك مانع من جعل الخاص المتاخر عن زمن العمل بالعموم مختصاً لـذلك العام، وأنه لا يلزم من ذلك محذور تأخير البيان كما عرفت، وإذا فرضنا تجويز العقل الفصل والتأخير فلا يفرق فيه بعد ذلك من الفصل القليل والكثير إذا كان ملاك الإمكان والاستحالة واحداً.

* (الصورة الرابعة) أن يتقدم الخاص ويتأخر العام عنه قبل حضور وقت العمل بالخاص، ولا إشكال في الإلتزام بالخصوص وأن الخاص المتقدم يكون بياناً على التصرف في العام المتاخر، أما احتمال النسخ فأمر غير صحيح، إذ صدوره

(١) بحار الانوار ٥٢: ٣٣٨، ٣٥٤.

* ليلة الاربعاء ٢٢ / رجب ١٣٧٧.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

١٤٤

من المولى الحكيم الملتفت لغو إذا كان بداعي البعث والتحريك، لأنه مع المعرفة بأمد الحكم وعدم التمكن على امثاله كيف يصح له نسخ ذلك الحكم الذي جعله، وهذا أمر واضح.

(الصورة الخامسة) أن يتقدم الخاص ويتأخر العام عنه بعد حضور وقت العمل بالخاص، ويدور الأمر بين أن يكون الخاص المتقدم بمقتضى استمراره مختصاً لـذلك العام المتاخر، أو يكون العام المتاخر ناسخاً لـحكم الخاص المتقدم، وهذا له أثر مهم بالإضافة إلى الأفراد التي دل عليها الخاص، إذ بناءً على الإلتزام بالخصوص تكون تلك الأفراد محكمة بـحكم الخاص وخارجـة عن حـكم العام بـمقتضـى الجـمـع العـرـفـيـ، ويـكون العـام شـامـلاً لـما عـدا أـفرـادـ الخـاصـ منـ أولـ الـأـمـرـ، أما بناءً على النـسـخـ فالـأـفـرـادـ التي دـلـ عـلـيـهاـ الخـاصـ تكونـ مـحـكـمـةـ بـحـكـمـ العـامـ منـ الـآنـ لـماـ مـحـالـةـ.

ذهب صاحب الكفاية (قدس سره)^(١) إلى تقديم التخصيص على النسخ باعتبار أن دلالة العموم على أفراده على الشمول إنما هي بالوضع، ودلالة التخصيص على استمرار الحكم إلى الأثير بمقيمات الحكم، وهذه وإن اقتضت تقديم ما بالوضع على الإطلاق ولازمه النسخ، إلا أن كثرة التخصيص وشيوخه بلغت إلى حد قيل معه ما من عام إلا وقد خص، فكانت هذه الشهرة هي الموجبة لتقديم التخصيص على النسخ، فلابد من الإلتزام بالتجزء دون النسخ.

وقد يقال: إنه لا ثمرة لهذا البحث فأي فائدة حاصلة من تعين التخصيص أو النسخ، لأننا نقول: إذا فرضنا الخاص مخصوصاً للعام فلا محلة يلزم العمل به في مورد الخاص، والعمل بالعام فيما عدا هذا المورد، وأما إذا فرضنا الخاص منسوحاً بالعام لزم العمل بالعام من حين وروده لانتهاء أمد الحكم الخاص بذلك، كما أنه في مورد دار أمر الخاص بين المخصوصية والنسخية إذا بنينا على التخصيص كان لازمه القول بخروج الخاص عن العام من حين ورود العام، وإذا بنينا على النسخ كان لازمه دخوله في العام إلى حين ورود الدليل الخاص، وبعد وروده، ينتهي أمد الحكم العمومي بوروده وهذه ثمرة مهمة جداً.

(١) كفاية الأصول: ٢٣٨.

١٤٥

وقد منع شيخنا الأستاذ^(١) تقديم التخصيص على النسخ بدليل أن ثبوت استمرار حكم الخاص لا يمكن أن يتكلفه نفس دليل الخاص، بل لا بد من الركون إلى دليل آخر، لأن الاستمرار موضوعه نفس ثبوت الحكم، فلابد وأن يكون مفروض الوجود حين الحكم عليه بالاستمرار فهو في مرتبة متاخرة عنه، والدليل الذي يثبت ما هو في المرتبة المتقدمة وهو نفس الحكم لا يتكلف إثبات ما هو في مرتبة متاخرة وهو الاستمرار، فلابد من مراجعة دليل آخر وهو منحصر في أمرين.

الأول: الاستصحاب حيث يشك في ارتفاع استمرار الحكم بعد ثبوته من أجل بيان العموم المتاخر، ولا بد من الأخذ بالمتيقن السابق.

الثاني: ما ورد أن حلال محمد (صلى الله عليه وآلها وسلم) حلال إلى يوم القيمة وحرامه حرام إلى يوم القيمة (٢)،

ومعناه أن كل حكم ثابت في الشريعة المقدسة مستمر إلى يوم القيمة.

وكلاهما مخدوشان، أما الاستصحاب فلا يقاوم العموم، لأنه أصل عملي والعموم أصل لفظي، والأصول اللفظية

حاكمة على الأصول العملية.

وأما الحديث المتقدم، فهو وارد في أصل أحكام الشريعة الإسلامية قبلاً للأحكام التي هي في شريعة موسى وعيسى (عليه السلام)، فإنها نسخت بشريعة محمد (صلى الله عليه وآلها وسلم) فلم تكن باقية إلى يوم القيمة، وهذا

خلاف شريعة سيد المرسلين محمد (صلى الله عليه وآلها وسلم) فإن أحكامه باقية إلى يوم القيمة.

وليس النظر في هذه الجملة بقاء كل فرد من أفراد هذه الشريعة، فإنه لا إشكال في وجود نسخ بعض الأحكام لبعضها

في نفس الشريعة الإسلامية، وإنما النظر كما عرفت إلى أصل الشريعة المحمدية، وعلى هذا لا شاهد لنا فيه، وإذا

انتفى دليل الاستمرار كان العام متقدماً على دليل الخاص ولا زمه النسخ.

ويرد عليه، إن استمرار الحكم يستكشف بنحوين:

الأول: أن يصرح باستمرار الحكم المعين، ومثل هذا لا يمكن استفادته من

(١) أوجد التقريرات ٢: ٣٩٩.

(٢) الكافي ١: ٥٨ / ١٩.

مسابح
الأصول
٢ -

١٤٦

نفس الدليل الدال على الحكم كحرمة شرب الخمر، لأن الاستمرار فرع ثبوت الحكم ومتاخر عنه في الربطة، والدليل المتقدم لا يتكلف إثبات المتاخر.

الثاني: بإطلاق نفس المتعلق، كما لو قال شرب الخمر حرام، فإن الشرب له أفراد عرضية وطولية ويستطيع أن

يمنع عن كل واحد من الأمرين، ولما كان في مقام البيان ولم يبين قياداً من القيود، فلابد من الإطلاق، وأن جميع

أفراد الخمر في جميع الأرمنة محرمة، فالإطلاق أثبت الاستمرار المذكور.

إلا أن القاعدة التي ذكرها صاحب الكفاية (قدس سره) من قيام الشهادة على التخصيص لا تفيد إلا الظن، وليس ذلك موجباً لأقوائينه دليلاً على التخصيص على النسخ، بل لابد من النظر إلى ما يستفيده العرف من الترجيح، وعليه فالواجب هو الإلتزام بالنسخ دون التخصيص، إلا أن الإلتزام بالنسخ يكون في الموالى العرفين الذين لا يعلمون الواقع وتكون المصلحة من بيان العموم المتأخر من حينها فيلتزم بالنسخ، وأما بالنسبة إلى الموالى الحقيقيين الذين نظروا إلى الواقع ووقفوا على الحقيقة فشاهدوا ما كان وما يكون فالإلتزام بالنسخ غير ممكن، بل لا بد من التخصيص، لأن الأئمة (عليهم السلام) كلهم لسان ومنطق واحد فلا يعبرون إلا عن حكم واحد، فالعام المتأخر زماناً عن الخاص المقدم لا يكون بياناً من حين وروده، بل بيان من الابتداء، وأن مدلوله ثابت من أول الأمر، ولكن المصلحة قد اقتضت تأخيره، فلو فرضنا أن سائلاً سأله الإمام (عليه السلام) عن الصلاة التي صلاتها مع الجنس قبل شهر، وأمره (عليه السلام) بالإعادة لا يكون حكمه من الآن فصاعداً، بل هو حكم ثابت من أول الأمر.

وعلى ما ببالي أن بعضها من الروايات دلت على جواز نسبة الرواية التي تلقاها الراوي من الإمام الأول إلى الإمام الذي بعده وبعده، لأن كل واحد منهم (عليه السلام) يودع ما عنده إلى الآخر.

وعليه فالعام المتأخر بيانه عن زمن العمل بالخاص ثابت من أول الأمر وبحسب عالم الثبوت مقتضان، فلا حاله يكون الخاص المقدم مختصاً له، فإن تأخر بيان العموم مع فرض ثبوته في الواقع من حين ورود الخاص، فلا يصيره ناسخاً، إذ لربما كان التأخير مشتملاً على المصلحة أو على مفسدة في التقاديم، فالعبرة بزمن الحكم لا زمن الصدور والوصول إليها.

١٤٧

ويتبين الحال فيما لو أمر المولى عبده ببيع مزرعة له وبين له ذلك برسالة أرسلها له، وبعد مدة وصلت رسالة أخرى إلى العبد تمنعه من بيع كل ما يملكه حتى المزرعة التي أمر ببيعها سابقاً، وكان تاريخ الرسالة الثانية نفس اليوم الذي حرر فيه الرسالة الأولى، وقد فرق البريد بينهما فقدم وأخر، أقرى العبد في هذا المقام بيلتزم بالنسخ ولا يعتني بالبيان المقدم، أم يلتزم بالتصصيص هنا ويجعل البيان المقدم مختصاً للبيان المتأخر، إنه يتبع الثاني بلا

إشكال، وما نحن فيه كذلك.

النسخ والبداء

* والمناسبة تدعو أن نتعرض للبحث عن النسخ والبداء، فنقول: النسخ في اللغة: بمعنى الإزالة والرفع، فيقال نسخت الشمس الظل أي أزالته ورفعته، وفي الاصطلاح: عبارة عن رفع الحكم الثابت في الشريعة المقدسة لانتهاء أمده، وهذا (تارة) يكون في مقام الفعلية، (وأخرى) في مقام الجعل والإنشاء.

أما رفع الحكم في مقام الفعلية تكليفيًا أم وضعياً، ونسخه عن مرحلة التجيز، فإنما يتحقق حيث يرتفع شرط أو جزء من ذلك الموضوع الذي جعل الحكم عليه، أو فقل يرتفع الموضوع نفسه، أما مع بقائه والمحافظة عليه فالرفع لا يتحقق أصلًا، مثلاً وجوب صلاتي الظهر والعصر يرتفع بدخول الغروب حيث يتقدم موضوع الأول، أو وجوب الصوم حيث يرتفع شهر رمضان، أو صلاة الصبح حيث تطلع الشمس، أو الطهارة حيث يحصل الحدث، أو الإنفاق على الزوجة حيث تبين منه، وأمثال ذلك مما كان الحكم مرتفعاً في مقام الفعلية لارتفاع نفس موضوعه.

وأما رفعه في مقام الجعل والإنشاء، فالحكم في القضايا الحقيقة موضوعه فرض الوجود من دون دخل للوجود الخارجي في نفس الجعل والإنشاء، وإذا

* ليلة الثلاثاء ٢٨ /رجب/ ١٣٧٧، وقد تعطلت الدراسة ضمن المدة الفائتة تجديداً لذكرى وفاة الإمام موسى بن جعفر (ع)،

والمبعث النبوى.

فرض وجود الموضوع فقد تم موضوع الحكم، فكيف يرتفع بعد ذلك وينسخ من قبل المولى الحكيم.

والنسخ في مقام الجعل هو الذي وقع النزاع فيه بين المسلمين وسائر الملل الأخرى، فادعى اليهود محالities، ومن

أجله قالوا أن شريعة موسى (عليه السلام) باقية إلى الأبد وغير منسوبة بشرعية أخرى.

وربما يتوهم أن المنشأ لهذه الشبهة هي أن الأحكام الشرعية لما كانت تابعة للمصالح والمفاسد التي من أجلها جعل

الشارع المقدس الأحكام على تلك المواضيع، ولو لا ما كان له داعي إلى الجعل، فالرفع بعد الجعل إما أن يكون

لعدم الالتفات من المولى ولازمه الجهل عليه تبارك وتعالى، وإما لأجل الالتفات إلىبقاء المصلحة ولكنه يرفع الحكم

بلا سبب، وهو موجب للإخلال بالحكمة، وكلاهما محالان عليه تبارك وتعالى.

توضيح ذلك: إن الشارع المقدس بعد أن جعل الحكم على الموضوع تبعاً للمصلحة أو المفسدة ثم بعد ذلك نسخه، فإن

كان الحكم خالياً عن اقتضاء الاستمرار في المصلحة أو المفسدة، ولكن الشارع غفل عن هذه الناحية ولم يلتفت إليها

فجعل الحكم على إطلاقه دون أن يقيده بوقت خاص، كما يتحقق ذلك لدى المولى العرفيين فيتخيلون أن المصلحة أو

المفسدة مستمرة فيجعلون الحكم مطلقاً ثم ينسخونه، فذلك محال على الشارع الحكيم، لأن لازمه الجهل بالحقائق

والواقعيات وهو منزه عن ذلك.

وإن كان الحكم فيه اقتضاء الاستمرار والبقاء إلى الأخر بمقتضى مصلحته أو مفسدته، ولكن الشارع نسخه في

الإثناء، فهذا موجب للإخلال بحكمته وعadalته تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيراً، وللزوم هذين المحذورين من النسخ

اقتضى أن يكون محالاً، هذه هي الشبهة التي جاء بها القوم.

والجواب عن ذلك:

أولاً: بأن النسخ موجود في نفس الشريعة الموسوية وأن التوراة تصرح به.

وثانياً: نقول إن النسخ لا مانع منه بالمعنى الذي نبيه الآن، وحاصله: أن الفعل الواحد بالإضافة إلى خصوصياته

ربما يكون إلى بعضها واجداً للمصلحة

وبالإضافة إلى البعض الآخر غير واجد لها، فالصلة إلى القبلة فيها مصلحة وإلى غير القبلة ليست كذلك، والإتفاق على العبد والولد واجد للمصلحة دون العم وبقي الأرحام، وهذا سائر الأمور إذا لوحظت باعتبار خصوصياتها وملابساتها، فبالإضافة إلى بعضها مشتملة على المصلحة وبالإضافة إلى البعض الآخر ليس كذلك، كما أن السبت عيد عند اليهود ومحرم فيه صيد الأسماك لاشتماله على المصلحة، أما غير السبت فليس كذلك، وإذا كان الفعل يختلف بلحاظ خصوصياته فكذلك يختلف بحسب أوقاته الزمانية، فصلة الصبح ما بين الطلوعين فيها مصلحة وما بعد طلوع الشمس تفقد المصلحة، وهذا الصوم بالإضافة إلى رمضان وشوال، وإذا كان بحسب الزمان يختلف كما عرفت فلا يفرق على هذا بين طول الزمان وقصره، فربما يكون واجداً للمصلحة إلى مائة عام أو خمسمائة بينما يفقد إذا زاد عليه.

وإذ قد عرفت هذا، فالنسخ من هذا القبيل، فإن حقيقته ليس رفعاً للحكم بعد تتحققه واقتضائه بحسب مصلحته إلى الأخير، وإنما هو نسخ صوري يكشف عن أمد الحكم واستمراره إلى هذا المقدار بحيث لو زاد على المدة المذكورة لخلا عن المصلحة، فكان بحسب الحقيقة مرأة يكشف لنا قصر زمن الحكم وطوله، فهو ليس بنسخ حقيقي بل مجرد اصطلاح كالتصنيف، فإنه يكشف عن عدم إرادة للمولى نحو الأفراد الخارجية من أول الأمر.

نعم هو نسخ ظاهري، لأن الحكم بحسب جعله وإطلاقه يستظهر منه البقاء إلى الأخير، كما أن العموم قبل التصنيف بمقتضى إرادته الإستعمالية يكون ظاهراً في الحكم على جميع الأفراد، ولكن سرعان ما يذهب الوهم وينكشف لنا الواقع فيظهر لنا أمد الحكم بحسب زمانه وأفراده.

إذا فالنسخ إنما هو بهذا المعنى كاشف عن أمد الحكم حسب مصلحته، وليس معناه الرفع كما عرفت، فالشبهة موهومة.

هذا كله بناء على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات، وأما بناء على تتحققها في نفس العمل، فالجواب عن ذلك أوضح، لأن جعل الحكم بعد أن اشتمل على المصلحة بلا

نظر إلى المتعلق، فرفع ذلك الحكم أيضاً مشتمل على المصلحة ولا مانع من رفع اليد عن المصلحة الأولى للمصلحة الثانية، وهذا واضح، إذاً فالنسخ في الشريعة المقدسة بهذا المعنى ممكناً، بل واقع كما في الفبلة حيث أمر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في بدء الأمر بالتوجه إلى بيت المقدس، ثم بعد ذلك حول إلى الكعبة المقدسة، فكان من يؤدي صلاته إلى بيت المقدس تكون باطلة، وما هو إلا لأن الفعل الأولى الذي اشتمل على مصلحة دعت المولى إلى الأمر به كان مدة اشتماله على تلك المصلحة إلى هذا المقدار، وأما ما زاد عليه ففيه مفسدة كما عرفت، هذا تمام الكلام في النسخ.

البداء

* والبداء في التكوينيات أمر ممكناً، وقد وقع الخلاف بيننا وبين اليهود والنصارى في هذا الأمر، بينما ذهبت العامة إلى استحالتة للزوم الجهل عليه تبارك وتعالى، وقد نسبوا إلى الشيعة القول بتجويز الجهل عليه تعالى نظراً إلى ما يلتزمون به من البداء المستوجب للجهل بنظرهم.

والمحذور من الإلتزام بالبداء هو أن معنى البداء بحسب ظاهره الظهور بعد الخفا، ولازمه الجهل عليه تبارك وتعالى وتخلف المعلوم عن علمه، لأن ما جرى عليه قلم التقدير كان لا محالة في ظرفه، فإذا بدأ الله شيء بعد ذلك وتخلّف ما أخبر به، فلازمه تجويز الجهل عليه وعدم المعرفة بالحقائق مع أنه عالم بما كان ويكون وما هو كائن، ولازمه أيضاً أن يتخلّف المعلوم عن علمه لأنه أخبر بهذا ولم يقع، وهو محال.

والظاهر أنه لا محذور من الإلتزام بالبداء من دون أن يكون في البين مانع من قبوله، فنقول: أن الله سبحانه وتعالى علمأً أزلياً قد تعلق بجميع الموجودات الخارجية على ما هي عليها ويسمى بالتقدير، (تارة)، وبالقضاء أخرى، وهذا العلم لا يستلزم سلب قدرته تعالى عن أفعاله الخارجية كما زعمه اليهود وكما حكاه سبحانه وتعالى في كتابه المجيد بقوله: (وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ إِلَّا).

وقد جاء في التفسير أن اليهود لا يريدون ظاهر الآية الشريفة من جهة الغل والسلسل، بل أرادوا سلب قدرته عن أفعاله الخارجية من جهة أن ما جرى عليه قلم التقدير كان في محله لا محالة. وال الصحيح خلاف ما زعموه؛ لأن العلم عبارة عن الانكشاف وهو تابع للمنكشف، وليس للعلم تأثير وتغيير في ذلك المنكشف، بل مهمته الكشف عما هو واقع، إذ لو كان له تأثير في مرحلة المنكشف للزم أن يتلزم بخروج أفعال العباد عن تحت اختيارهم وإرادتهم، فإنه سبحانه وتعالى كما علم بأفعال نفسه علم بأفعال عباده أيضاً، كما أشار إلى ذلك عمر الخيام في بعض رياضياته.

وحاصله أن شرب الخمرة معلوم الله تعالى فلو لم ارتكب الشرب للزم انقلاب ما علمه الله تعالى جهلاً، إلا أن الجواب عما جاء به الخيام واضح كما تقدم، فإن العلم تابع للمنكشف، والمنكشف لما كان عبارة عن شرب العبد للخمرة بحسب اختياره وإرادته، فتعلق علمه تعالى بهذا الأمر الخارجي لا يكون مؤثراً فيه ولا يوجب تبديله وتغييره، وإذا انتفى ما قاله اليهود ولم يكن علمه تعالى موجباً لصدور أفعاله جبراً عليه، فيمكن أن يتختلف عنه في بعض الأحيان كما عرفت، كان الإلتزام بالبداء ممكناً.

وتوسيع ذلك: أن الله سبحانه وتعالى علماً ثلاثة.

الأول: هو العلم المخزون الذي استأثره لنفسه ولم يُطلع عليه أحداً من الغير ولم يبيّنه لكل أحد، ويسمى بالعلم المخزون المكنون، وهذا العلم ملازم لعلمه من دون تخلف بينهما، وهو المسمى بالقضاء المحتم الذي لا يتغير ولا يتبدل، ويكون منه البداء دون أن يكون فيه البداء، (فهذا علم ادخر فيه كل مكان وما يكون وما يتبدل وما يتغير).

الثاني: وهو العلم الذي أخبر الله سبحانه وتعالى أنبيائه وأوصيائه وأطاعهم على الحقيقة التي لا تتغير، بل كانت على

نحو البت والجزم، كقصة أبي لهب ^(١)

(١) سورة المسد، مجمع البيان ١٠: ٨٥٢.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

١٥٢

في النار وأنه يموت على كفره، وهو لا يعقل فيه البداء، كما أن معلومه لا ينفك عن علمه، فكل ما أخبر به أنبياءه بهذا النحو يقع من دون تردید، وفي بعض الأخبار أن الله لا يكذب أوليائه مما أخبرهم به فهو كائن لا محالة، وهذا هو معنى الجزم والبت، أما الفرق بينه وبين ما سبق فهو أن الأول يكون منشأ للبداء بخلاف الثاني.

الثالث: هو العلم الذي يخبر به أنبيائه وأوصيائه على نحو التعليق بالمشيئة والإرادة، وهذا القسم يكون فيه البداء وقد ورد في بعض الأخبار عن كل واحد من الأنمة (عليهم السلام) مسندًا إلى الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) ^(١)، من أنه لولا آية في كتاب الله لأخبرتم بما كان وما يكون وما هو كائن إلى يوم القيمة، فقيل ما هذه فقال: **(يمحو الله ما**

يشاء ويثبت وعنه ألم الكتاب) ^(٢)، وبما أنه معلم على المشيئة فلا يعلم به أحد، فإن الممکن يستحيل إحاطته بخالقه

فلا يعلم أنه أشائه أم لم يشا، فعدم وقوع الفعل خارجًا لا يستلزم كذب ما قاله الأنمة (عليهم السلام)، لأن إخبارهم كان معلقاً على مشيئة الله، فإن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) يعلم بأنه واقع في ظرفه لو اقتضت المشيئة، والقضية الشرطية تصدق بصدق الملازمة بين الطرفين بلا توقف على الوجود الخارجي، وهذا هو المسمى بعالم المحو والإثبات، كما أنه لا يستلزم جهل الله سبحانه وتعالى، لأنه كان عالماً بأنه شاء أو لم يشا، فالالتزام بالبداء بهذا المعنى ليس فيه محذور، بل واقع في حق الأنمة (عليهم السلام) كما نقل عن أمير المؤمنين (عليه السلام) ^(٣) حين موته أنه أخبر بوقوع الرخاء بعد سبعين سنة وبعد الشدة، فقال السائل (هذا حتم يا أمير المؤمنين، فأجابه) (عليه السلام) بأنه يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنه ألم الكتاب) وفي الخارج لم يقع الرخاء.

فالالتزام بالبداء بهذا المعنى مما لا محيد عنه، فإنه لو لا البداء فما معنى الدعاء والتضرع والابتهاج إلى الله سبحانه وتعالى، وليس هذه الأمور إلا من أجل أنها توجب التغيير والتبدل فيما قدره الله تعالى، وهذا المعنى قد ورد بطريق

(١) الاحتجاج ١: ١٣٨/٦١٠، تفسير العباسى ٢: ٥٩/٢١٥، قرب الاسناد: ٣٥٣/١٢٨٨

(٢) سورة الرعد: ١٢/٣٩.

(٣) بحار الأنوار ٤٢: ٢٢٣/٣٢.

١٥٣

العامة أيضاً، ففي صحيح البخاري (١) أن الدعاء يدفع القضاء والصدقة تدفع البلاء، وليس هذا إلا الذي ذكرناه من البداء.

وملخص الكلام، أن البداء بمعنى جهله تعالى أولاً ثم علمه بالشيء وظهوره له أمر لم يقل به أحد من الشيعة فيما نعلم، فضلاً عن أن يكون مذهبهم هذا، وأما البداء بالمعنى المذكور فمما لا محيد عنه قلم التقدير كائن في ظرفه لا محالة، يستلزم الجهل عليه تعالى أو تخلف المعلوم عن علمه من جهة أن ما جرى عليه قلم التقدير كائن في ظرفه لا محاله، لأن معلومه ومنكشه نحو خاص وهو هذه التبدلات والتغيرات ولا دخل للعلم في مقام التأثير.

نعم البداء بهذا المعنى هو الإبداء، وإنما عَبَرَ عن الإبداء بالبداء للمشاكلة والمشابهة، فإنه من غيره تعالى بداء ومنه إبداء.

المطلق والمقييد

* والمطلق في اللغة: هو المرسل الذي ليس بمقيد، فيقال الفرس مطلق العنان، أي مرسل.

وفي الاصطلاح: كل لفظ دل على الإرسال ولم يكن فيه تضييق فهو مطلق، ويقابل المقييد، وهو المشتمل على

التضييق والتقييد، فليس للاصطلاح معنى يغاير المعنى اللغوي.

وقد وقع الخلاف بين القوم في أمور، أنها مطلقة أو ليست مطلقة، منها:

أسم الجنس: والمراد منه الأعم من الذاتي والعرضي، والأمر الانتزاعي والإعتبري، وقبل البحث عنه لا بد من بيان

مقدمة، فنقول: الطبيعة، (تارة) تلاحظ من حيث هي ذاتاً بلا نظر إلى لحاظها مقترنة مع أمور خارجة

(١) إرشاد الساري في شرح صحيح البخاري ٩: ١٧٣.

* ليلة السبت ٣ / شعبان / ١٣٧٧.

مصابيح
الأصول
- ج ٢

١٥٤

عن مقام الذات، وهذه هي الماهية المهملة التي لا يصح حمل شيء عليها سوى الذات والذاتي، فيقال: الإنسان حيوان

ناطق، أو حيوان، أو ناطق، وما شابهه من الجنس والفصل، فإن الماهية من حيث هي ليست إلا هي.

(وأخرى) تلاحظ الطبيعة والماهية بالإضافة إلى خصوصية من الخصوصيات الخارجية وإلى أمور هي خارجة عن

مقام ذاتها، وبهذا اللحاظ تقسم إلى أقسام ثلاثة:

القسم الأول: أن تلاحظ الماهية مقترنة مع شيء خارج عن مقام ذاتها، وذلك الشيء هو خصوصية التجرد عن كل

شيء بمعنى أنها ملحوظة مع تجردها عن كل خصوصية من الخصوصيات الخارجية اللاحقة لها، بمعنى عدم

الصدق على ما هو موجود في الخارج، لأن الماهية بهذا اللحاظ موطنها الذهن وهي الكلي العقلي، وهذه الماهية

هي الماهية المجردة المسماة بالماهية بشرط لا، ولا يحمل عليها ما هو موجود خارجاً، لأن كل ما هو في الخارج

مقترن بخصوصية ما، وإنما المحمول عليها المعقولات الثانوية، فيقال: الإنسان نوع، والحيوان جنس، والناطق

فصل.

القسم الثاني: ملاحظة الماهية مقترنة مع شيء خارج عن مقام ذاتها، ذلك الشيء هو خصوصية من الخصوصيات،

ف تكون الماهية بالإضافة إلى تلك الخصوصية مقيدة بها لا محالة، ولا تصدق الماهية على غير مورد تلك

الخصوصية، من دون فرق بين أن تكون تلك الخصوصية خصوصية وجودية مثل اشتراط الصلاة إلى القبلة، فإنها من الخصوصيات الوجودية.

أو خصوصية عدمية مثل اشتراط الصلاة بأن لا تكون مع لباس لا يؤكل لحمه، غاية الأمر الأصوليون عبروا عن تلك الماهية الملحوظ فيها قيد وجودي بالماهية بشرط شيء، وعن الملحوظ فيها قيد عدمي بالماهية بشرط لا، إلا أن هذه التفرقة بنظر الفلسفه ليست صحيحة، فإنهم يعبرون عن الماهية الملحوظ فيها خصوصية من الخصوصيات ماهية بشرط شيء.

القسم الثالث: أن تلاحظ الطبيعة مقتنة بما هو خارج عن مقام ذاتها وهو عدم لحاظ إحدى الخصوصيتين وعدم دخل كل منهما، بمعنى أن لحاظ الطبيعة

١٥٥

كان لا بالإضافة إلى خصوصية تجردها عن كل شيء، ولا بالإضافة إلى اقترانها مع خصوصية من الخصوصيات الخارجية، بل كانت الطبيعة ملحوظة مع عدم دخل واحد من هاتين الخصوصيتين، فإن الصدق على ما في الخارج وسرايتها نحو الأفراد ملحوظ فيها، فهي الطبيعة المطلقة المرسلة الذي اعتبر فيها رفض القيود كما هو معنى الإطلاق، وتسمى بالماهية اللا بشرط القسمى، وقد عرفت أن الماهية بهذا اللحاظ قابلة للصدق على الأفراد الخارجية المقتنة معها خصوصية ما.

وبهذا ظهر الفرق بين الطبيعة اللا بشرط القسمى والطبيعة اللا بشرط المقسمى، فإن الطبيعة اللا بشرط المقسمى قد لوحظت الماهية فيها لا بشرط بالإضافة إلى خصوصيات الأقسام الثلاثة التي عرفتها.

وأما الطبيعة اللا بشرط القسمى فهي الملحوظ فيها الانطباق والسرابية بالإضافة إلى الخصوصيات التي هي خارجة عن مقام ذاتها اللاحقة لأفرادها.

فبنسبة اللا بشرط القسمى إلى اللا بشرط المقسمى نسبة الفرد إلى الكلى؛ لأن الثاني هو الصالح لهذه الانقسامات، وهكذا ظهر الفرق بين الماهية لا بشرط قسمى والماهية بشرط لا الملحوظ فيها قيد التجرد، فإن الثانية لوحظ فيها قيد التجرد وعدم الصدق على ما في الخارج.

بخلاف الأولى فالملحوظ فيها عدم دخول التجرد أو التقييد بخصوصية ما، والحاصل أن نسبة اللا بشرط المقسمي إلى هذه الثلاثة نسبة الكلمة المفردة إلى الاسم والفعل والحرف، فالكلمة إن أعتبر فيها الاستقلالية بنفسها فهي اسم، وإن أعتبر عدم الاستقلالية بنفسها كانت حرفاً، وإن لم يعتبر فيها هذا ولا ذاك كانت فعلاً، ونسبة كل واحد إليها نسبة الفرد إلى الكلي، وهذا واضح^(١).

* والذي تلخص مما تقدم أن الطبيعة، إما أن يقتصر النظر واللحظ على ذاتها

(١) ونظراً إلى مكانة هذه الليلة فقد ارتأى الأستاذ(دام ظله) الاقتصار على هذا المقدار.

* ليلة الأحد ٤ شعبان ١٣٧٧.

مسابح
الأصول
٤ -

١٥٦

ونفسها بالخصوص من دون لحاظ اقترانها مع أمر خارج عنها، فهذه هي الطبيعة المهملة والتي لا يحمل عليها إلا الذات والذاتي.

وإما أن لا يقتصر النظر على ذاتها بل تلاحظ بالإضافة إلى أمر خارج عن مقام ذاتها، وهذه على أقسام ثلاثة: (تارة) يكون الملحوظ مع الطبيعة قيد التجرد وعدم الصدق على ما في الخارج، فهذه هي الماهية بشرط لا، ولا يحمل عليها إلا المعقولات الثانوية، (وأخرى) يلاحظ معها خصوصية من الخصوصيات الخارجية فلا تصدق على غير مورد تلك الخصوصيات، وتسمى بالطبيعة بشرط شيء، بلا فرق بين أن يكون ذلك القيد وجودياً أو عدمياً، وإن اختلف في نظر الأصوليين.

وثالثة: تلاحظ مع قيد الإرسال والسرابة في كل فرد من ناحية الحكم بلا نظر إلى خصوصيات التجرد، أو الخصوصية الخارجية المخصصة للفردية، وبهذا اللحاظ تسمى الطبيعة اللا بشرط القسمى، والطبيعة المطلقة، أما نسبة الثلاثة إلى اللا بشرط المقسمى فكأنه الفرد إلى الكلي.

وبعد بيان التقسيمات المذكورة، يقع البحث في جهتين.

الجهة الأولى: فيما وضع له اسم الجنس.

الجهة الثانية: فيما هو الكلي الطبيعي من الأقسام المذكورة.

الجهة الأولى: فلا إشكال أن أسماء الأجناس وضعت للطبيعة المعبر عنها اللا بشرط المقسمي، وهي الماهية

الجامعة بين الأقسام الأربع.

والذي يدلنا على ما ندعية ما نراه بالوجدان من صحة استعمال **اللفظ** في الماهية بجميع أقسامها المذكورة، بلا عناء

وتجريد في البين، فيقال: الإنسان نوع، وقد لوحظت الطبيعة مقترنة مع قيد التجرد وعدم الانطباق على ما في

الخارج، وهو قيد خارج عن مقام الذات.

وكذا يقال الإنسان حيوان ناطق، أو حيوان.. وقد لوحظت الطبيعة مقتصرة على ذاتها.

وأيضاً يستعمل اللفظ في الماهية التي اقترنـت معها خصوصية خارجية، وهي

١٥٧

الطبيعة بشرط شيء كما قي قوله تعالى: **(إِنَّ الْأَنْسَانَ لَفِي حُسْنٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ)**^(١)، فإن المراد

من الإنسان ليس جميع الماهية، بل حصة خاصة منها؛ وهي ما عدا الأنبياء **(عليهم السلام)**، وأيضاً يستعمل اللفظ في

الماهية التي اقترنـت معها قيد الإرسال ورفض القيود وهي التي تتطبق على الأفراد الخارجية مثل قوله تعالى: **(إِنَّ**

هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا)^(٢) فقد استعمل اللفظ في الماهية السارية في جميع الأفراد.

وفي جميع هذه الصور التي استعمل اللفظ لم يكن في البين عناء وتكلف، ولو كان اسم جنس موضوعاً لأحد الأقسام

المذكورة لامتنع صدقه على قسم آخر لا محالة لتغيير ما هو الملحوظ في كل واحد منها.

في وجود الكلي الطبيعي و عدمه

الجهة الثانية: في وجود الكلي الطبيعي و عدمه الذي صار معرضاً للاراء، فقد ذهب شيخنا الأستاذ **(قدس**

سره)^(٣) إلى أن الكلي الطبيعي عبارة عن الطبيعة اللا بشرط القسمـي، لأن الكلي الطبيعي الذي ينطبق على ما في

الوجود الخارجي ليس إلا الطبيعة إلا بشرط القسمـي، إذ المعتبر فيها كما عرفت رفض القيود وسراية الحكم إلى

جميع الأفراد، والكلي الطبيعي بهذا المعنى لا ينطبق على بقية الأقسام.

وهكذا لا يكون الكلي الطبيعي نفس الطبيعة اللا بشرط المقسمي، لأن من جملة مصاديق الطبيعة اللا بشرط المقسمي الطبيعة بشرط لا، وهي التي لوحظت مقترنة معها قيد التجرد، والطبيعة بشرط لا يستحيل انتهاها على ما في الخارج، والجامع بين الممكн والمستحيل لا يكون منطبقاً على ما في الخارج قطعاً.

والجواب عن ذلك: أن الكلي الطبيعي إنما هو نفس الطبيعة اللا بشرط المقسمي، لأن الطبيعة اللا بشرط المقسمي ما كانت منطبقة بالفعل على الموجود

(١) سورة العصر ٢: ١٠٣.

(٢) سورة الإنسان ٣: ٧٦.

(٣) أجدود التقريرات ٤٢١: ٢.

الخارجي وسارية فعلاً في جميع الأفراد، والكلي الطبيعي هو الذي يمكن أن ينطبق على الأفراد الخارجية والذي فيه صلاحية الصدق بالقوة والإمكان، لا الانطباق الفعلي، وما كان فيه صلاحية الانطباق ليس إلا الطبيعة اللا بشرط المقسمي الذي هو جامع بين هذه الصور المعلومة الثلاثة، بل الرابعة التي كان اللحاظ مقتصرأً على ذاتها بالخصوص، فإن إمكانية صدق ذلك الجامع على الأفراد الخارجية لا ينافي استحالة صدق بعض المصاديق عليها، لأن إمكانية الصدق تحصل ولو بصدق بعض المصاديق، فكان الكلي الطبيعي هو الجامع بين الماهية التي لوحظت بالملحوظات الأربع دون الطبيعة اللا بشرط القسمي، ولا خصوص الطبيعة اللا بشرط المقسمي الجامع للأقسام الثلاثة كما ذهب إليه المشهور، إذاً فالأولى تسمية ذلك الجامع بالطبيعة المهملة خير من تسمية الطبيعة المنظور فيها ذاتها فقط.

فبناءً على هذا لا وجه لما أشكله صاحب الكفاية من أن الماهية بقيد الإرسال التي هي اللا بشرط المقسمي لا يمكن أن تنطبق على ما في الخارج، لأن زيداً المنطبق عليه الإنسان إنما هو لأجل كونه إنساناً لا لأجل أنه إنسان مرسل.

ولكن الجواب واضح: لأن الإرسال الذي فرض ليس إلا عبارة عن الماهية مع رفض القيود، فكان الإرسال لازماً، فإن الماهية التي اعتبر فيها عدم اقترانها مع قيد التجرد وعدم الصدق، وأيضاً اعتبر فيها عدم الاقتران بالإضافة إلى بعض الخصوصيات الخارجية، بل اعتبر فيها رفض كل قيد من القيود لا يكون لازماً إلا الإرسال، وعليه فالإرسال ليس قيداً معتبراً في الماهية.

علم الجنس

* وقد ذهب المشهور إلى أن العلم الجنسي كأسامة للأسد يختلف عن اسم الجنس ويفترق عنه، فاسم الجنس وضع للماهية من حيث هي هي المعرفة عن كل

* ليلة الاثنين ٥ /شعبان/ ١٣٧٧.

١٥٩

خصوصية حتى لاحظ ذاتها كما عرفت، والعلم الجنسي وضع للماهية التي لها تعين في الذهن أي المعنينة في خصوص الذهن، دون أن يوضع للطبيعة من حيث هي، ولأجل أن العلم الجنسي موضوع للماهية التي لها تعين ذهني نجد القوم يعاملونه معاملة المعرفة نظراً إلى الوجود الذهني، (فالنكرة الواقعة بعده حال) وما شاكل ذلك. وصاحب الكفاية (قدس سره)^(١) لا يوافق على التفرقة المذكورة، بل جعل العلم الجنسي واسم الجنس شيئاً واحداً، والموضوع له في كل واحد منهما عين الآخر، وهو الماهية من حيث هي، غايتها في مقام الإستعمال يختلف، فأعلام الأجناس تعامل معاملة المعرفة دون أسماء الأجناس.

وقد أقام البرهان على ذلك، وحاصله: أن العلم الجنسي لو كان موضوعاً للماهية المعنينة في الذهن لما صرحت صدقه على الأفراد الخارجية، باعتبار أن موطنه ووعائه الذهن، فكيف يصح انطباقه على الأفراد الخارجية، ونحن بالوجود نجده يحمل على الأفراد الخارجية، فالالتزام بتجرده حين الحمل عن معناه الموضوع له غير صحيح، إذ

ليس هناك عناية وتتكلّف حين الحمل على الخارجيات.

وأيضاً: لو كان حين الحمل مجرداً عن معناه للزم خلاف حكمة الوضع، فإن الواقع وإن لم يكن حكيمًا لكنه ليس بمجنون، فيستحيل عليه ارتكاب ما هو مناف للغرض الذي من أجله جعل اللفظ للمعنى، وقد عرفت أن الغرض من الوضع إبراز المعنى بمقتضى تعهده بلفظ مخصوص، فلو كان حين الإستعمال يجرّد اللفظ عن المعنى الموضوع له ويستعمله في آخر كان ذلك منافيًّا للحكمة، إذاً لا فرق بين العلم الجنسي واسم الجنس.

وأما معاملته معاملة المعرفة، فلأن اللغة العربية طالما نجدها قد أثبتت أسماءً ليس فيها تأثير حقيقي كاليد والعين والأذن والرقبة الخ، فكان علينا متابعة ما جاءت به اللغة العربية من التأثيرات السمعية اللفظية، وإذا قبلنا هذا المعنى من

(١) كفاية الأصول: ٢٤٤.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

١٦٠

اللغة فلتقبل منها المعرفة السمعية في مثل العلم الجنسي، ونقول إن تعريفه إنما هو سمعي من اللغة لا غير، وهو تعريف لفظي وليس بقياسي.

فالذي تحصل من مجموع ما قلناه: أن صاحب الكفاية (قدس سره) لا يرى فرقاً بين العلم الجنسي واسم الجنس، وأن كلاً منهما موضوع للماهية المعرفة عن كل خصوصية حتى لاحظ ذاتها.

* ومدعى صاحب الكفاية (قدس سره) مقبول، إلا أن في دليله خللاً واضحاً، فإن التعين الذهني لم يؤخذ في الماهية لا قياداً ولا تقيداً.

بيان ذلك: إن هناك من الأمور ما يعتبر دخالتها في الشيء قياداً وتقيداً كأجزاء الصلاة، فالركوع إذا لاحظته تجده قد اعتبر من حيث نفسه في الصلاة، وأنه مأمور بالأمر الضمني كسائر الأجزاء الآخر، وقد اعتبر أيضاً تقيداً في الصلاة بمعنى وقوعه قبل السجود وبعد القراءة، أما لو تختلف عن ذلك فليس بمراد للمولى، فالركوع وسائر الأجزاء

معتبر في الصلاة قيداً وتقيداً.

وهناك من الأمور ما يكون تقيدها دخيلاً في الشيء دون أن يكون لقيدها أثر من الدخالة كشروط الصلاة، فالطهارة

والاستقبال تقيدهما معتبر في الصلاة، بمعنى أن الركوع ليس مطلوباً على كل تقدير بل الأمر متعلق به في فرض

إتيانه مستقبلاً إلى القبلة ومع الطهارة، فالتقيد بالشروط معتبر في الصلاة وإنه يجب على المكلف تحصيل هذا

المعنى، وأما نفس القبلة والاستقبال فليس لها الدخل في الصلاة، وبعبارة أخرى المولى قد اعتبر وقوع تلك الأجزاء

مقيدة بالاستقبال، وهو معنى كون الشيء تقيده دخيلاً دون قيده.

إذا عرفت هذا، فنقول: إن التعين الذهني للماهية إن كان له الدخالة في الماهية قيداً وتقيداً أو تقيداً فقط كان ما قاله في

الكافية صحيحاً، وإن ما هو موطن الذهن كيف يصدق على الخارجيات حسبما يصطلاح عليه (قدس سره) من أن كل

شيء موطن الذهن كلي عقلي.

* ليلة الثلاثاء ٦ / شعبان / ١٣٧٧.

١٦١

وإن لم يكن له الدخالة بأي نحو من الأحاء، بل اعتبر مثيراً إلى المعنى كالعنوان والمعنون من دون أن تكون

للإشارة دخل في المشار إليه، كان ذلك أجنبياً عن الوضع وكان الفرق منعدماً بينهما.

والصحيح هو ذلك، فإن التعين الذهني إنما اعتبر على نحو يشير إلى تلك الماهية، ألا ترى أن من قال أكرم أخا زيد

أو جار عمرو، لم يكن المقصود إلا تلك الذات التي جعلت هذه الكلمات معرفة لها دون أن يكون للأخوة أو المجاورة

دخل في مصلحة الإكرام، كما أن المولى لو قال لعبدة ناولني الكتاب الخامس أو المجلد الأحمر أو صاحب التمرة

الفلانية أو ما شاكل ذلك، لم يكن غرضه إلا جعل هذه العنوانين طريقاً يوصل المخاطب إلى المراد الواقعي، بحيث

لو استطاع المولى أن يعرّف المخاطب حقيقة الشيء دون احتياجه إلى مثل هذه العنوانين لفعل، والتعين الذهني

كذلك، فإن اللفظ وضع للمعنى بما هو هو، غاية الأمر كان التعين الذهني مثيرةً إلى ما هو الموضوع له اللفظ لا غير، وعليه فبحسب النتيجة موافقه ما ي قوله صاحب الكفاية، إلا أن الدليل مختلف.

المفرد المعرف باللام

ويستعمل المفرد المعرف باللام في الجنس، والإستغراق، والعهد، وهو على أقسام ثلاثة، عهد ذكري، وعهد خارجي، وعهد ذهني مثل «ولقد أمر على اللئيم يسبني»^(١)، وفي جميعها تكون معرفة بنظر القوم. وصاحب الكفاية (قدس سره)^(٢) أشكل على العهد الذهني بعين ما تقدم، بأن اللفظ إن كان موضوعاً لخصوص ما هو موطنـه الـذهـن لاستـحال صـدقـه عـلـى ما فـي الـخـارـج لـتـغـيـرـ الـوـعـائـينـ، وـالـإـلـزـامـ بـأـنـهـ مـجـرـدـ حـيـنـ الـحـمـلـ (ـفـيـهـ تـعـسـفـ)، إـذـ لمـ نـشـاهـدـ عـنـيـةـ وـتـكـلـفـاـ فيـ ذـلـكـ، مـضـافـاـ إـلـىـ مـنـافـاتـهـ لـلـحـكـمـ الـتـيـ تـدـعـوـ الـواـضـعـ إـلـىـ الـجـعـلـ، فـهـوـ مـعـرـفـةـ فـيـ حـكـمـ الـنـكـرـةـ. بل ترقى (قدس سره) وادعى أن الألف واللام في جميع الأقسام لا تكون معرفة

(١) وعجزه "فمضيت ثمت قلت لا يعنيـيـ"ـ، وينسبـ الـبـيـتـ لـرـجـلـ مـنـ نـبـيـ سـلـولـ. شـرـحـ الشـافـيـةـ ١: ٢٣٩ـ.

(٢) كـفـاـيـةـ الـأـصـولـ: ٢٤٥ـ.

وـمـعـيـنـةـ، وـإـنـماـ التـعـيـنـ يـرـجـعـ إـلـىـ الـقـرـيـنـةـ الـمـنـصـوـبـةـ فـيـ الـكـلـامـ، وـالـمـوـلـىـ إـنـ لـمـ يـقـرـنـ كـلـامـهـ بـإـشـارـةـ وـأـمـثـالـهـ تـدـلـ عـلـىـ حـقـيـقـةـ الـأـمـرـ لـمـ تـكـنـ الـأـلـفـ وـالـلامـ مـعـيـنـةـ، وـمـتـىـ اـقـرـنـ الـكـلـامـ بـالـقـرـيـنـةـ كـانـ التـعـيـنـ لـهـ دـوـنـهـ وـلـاـ يـكـونـ وـجـودـ الـأـلـفـ وـالـلامـ فـيـ الـكـلـامـ إـلـاـ لـلـتـزـيـنـ، فـإـنـ مـدـخـولـ الـأـلـفـ وـالـلامـ فـيـ مـثـلـ (ـرـجـلـ)ـ فـيـهـ دـلـالـةـ عـلـىـ الـطـبـيـعـةـ وـخـصـوـصـيـةـ الـعـهـدـ مـنـ ذـكـرـ أوـ خـارـجـ أوـ ذـهـنـ تـتـكـلـفـهـ الـقـرـيـنـةـ الـوـاضـحـةـ، وـالـأـلـفـ وـالـلامـ حـكـمـهـاـ تـزـيـنـ الـكـلـامـ كـوـجـودـهـاـ فـيـ الـأـعـلـامـ الـشـخـصـيـةـ، مـثـلـ الـحـسـنـ وـالـحـسـبـينـ (ـعـلـيـهـ السـلـامـ)ـ وـالـفـضـلـ وـالـعـبـاسـ.

* ولا يخفى ما فيه، فإن المفرد المعرف بالألف واللام وإن كان مدخوله يدل على نفس ذات الطبيعة كما يدل على

ذلك نفس علم الجنس واسم الجنس، ولكن الألف واللام تشير إلى الشيء وتعلم الخصوصيات الراجعة إلى الشيء المشار إليه من القرائن الخارجية، كما علم من الإرتكاز العرفي، فإن أسماء الإشارة والضمائر وظيفتها الإشارة إلى معنى من المعاني، وخصوصية المشار إليه بكلمة هذا تعينه القرائن الخارجية.

وبعبارة أخرى، الألف واللام تشير إلى ما يراد من مدخلها، فإن أريد الطبيعة بما هي هي كانت الألف واللام إشارة إليها، وإن أريد استعرار جميع أفراد الطبيعة بمعنى ثبوت الحكم المترتب على المعرف لجميع أفراد المدخل، كانت اللام إشارة إلى جميع الأفراد لا بوجه ترجع القضية إلى القضية الخارجية، بل تبقى على القضية الحقيقة، نعم هذه الأمور تحتاج إلى قرينة خارجية.

وعليه فما ادعاه صاحب الكفاية من إنها لا تفيد إلا التزيين، وأن الخصوصيات مستفادة من القرائن الخارجية، فغير تام كما عرفت.

نعم يتم حديثه (قدس سره) في خصوص العهد الذهني، فإن الظاهر من ذلك كما في مثل (ولقد أمر على اللئيم يسبني) أن الألف واللام ليس فيها تعين إلى شيء معهود ذهني ولا إلى الجنس، بل إلى لئيم واحد وإن كان فرضياً فهو

* ليلة الأربعاء ٧ / شعبان / ١٣٧٧.

١٦٣

بمنزلة النكرة وإنما جيء بها للتزيين، فحكم كلمة اللئيم مع الألف واللام حكم المجردة، وهي (لئيم)، سوى أن القوم اصطلحوا على ذلك لا غير، وأن الاسم المعرّب لا يخلو من ألف ولام أو تنوين أو إضافة، ولعله إلى هذا أشار السيد الرضي شارح الشافية^(١).

الجمع المعرف باللام

والجمع المعرف بالألف واللام بناء على إفادته العموم والشمول كما هو مختار الأصوليين، إنما يدل على ذلك إما من جهة الألف واللام وحدها، أو المجموع من حيث المجموع من المدخل والأداة، فإن دلالته على الجمع وصلاحية الانطباق على الأفراد الخارجية لابد وأن يستند إلى أحدهما.

وربما قيل: بأن الألف واللام إنما تفيد التعيين، وحيث لا دليل على مقدار من التعيين فلا بد من الأخذ بالمرتبة العالية، وهي التي تكون نهاية الصدق والانطباق.

وبعبارة أخرى، إن الأداة وردت للتعيين، ولما كانت مراتب التعيين متعددة لا يمكن تعيين بعضها من بين تلك المراتب، لأن ترجيح بلا مرجح، فإن كل مرتبة داخلة فيما هو أعلى منها فلا بد من المصير إلى المرتبة العالية.

ولكن صاحب الكفاية (قدس سره)^(٢) لم يرتضى هذا القول، حيث يدعي أن الأمر لو عاد إلى ما هو المتيقن لكان اللازم علينا الرجوع إلى الأقل، لأن أقل الجمع ثلاثة ولزمنا اتباعه دون المرتبة العالية.

وبعبارة أخرى: إن أقل الجمع وهو ثلاثة متعينة ومتيقنة، ومع تيقن هذه المرتبة لا تكون الألف واللام معينة للمرتبة المستغرقة.

ولا يخفى ما فيه، فإن الأقل الذي فرضه صاحب الكفاية متيقن في مرحلة الإرادة، وأما صلاحية الانطباق على الأفراد الخارجية فليس بمتيقن، مثلا نفس الثلاثة أمر متعين إلا أن انطباقه على الأفراد الخارجية ليس بمتعين حيث

(١) شرح الشافية ٣: ٢٣٩.

(٢) كفاية الأصول: ٢٤٥.

يصلح للانطباق على ثلاثة من الفقهاء والأدباء وغيرهم، أما الإستغراق فليس بمورد الانطباق بل هو متعين، ولا مانع من أن تكون الألف واللام مشيرة إلى جميع الأفراد، وهي جهة الإستغراق.

*ذكر صاحب الكفاية (قدس سره) (١) أن النكرة على قسمين:

القسم الأول: ما كانت موضوعة لفرد المعين في الواقع المجهول لدى المخاطب مثل جائني رجل.

القسم الثاني: ما كانت موضوعة للحصة الخاصة من الطبيعة المعتبر فيها قيد الوحدة الغير المعين على نحو تعدد الدال والمدلول، مثل جئني بـرجل، بحيث يكون مفاد اللفظ الطبيعة، وقد استفدت الوحدة لفرد الغير المعين من تنوين التكير، وبهذا المعنى يكون العنوان كلياً صادقاً على كثرين، فيقال: جئني بـدرهم أو درهمن ولا يقال جئني بـدرهم أو الدرهمن، لأن الوحدة تقابل الاثنين ولا تقابل الاثنين جنس الدرهم.

وبناء على هذا لا معنى للقول بأن النكرة موضوعة لفرد المردد بين الأفراد أو الفرد الغير المعين، لأنها بهذا المعنى لا واقع لها أصلاً، فإن الموجود خارجاً معين وهو هو وليس بمجرد هو أو ذاك.

وغير خفي، أن ما قاله صاحب الكفاية (قدس سره) في المعنى الثاني صحيح ومتين، ولكن لا على أن تكون النكرة موضوعة لحصة من الطبيعة مع قيد الوحدة، بل النكرة مستعملة بعين ما استعمل فيه اسم الجنس من الطبيعة المعرفة عن كل شيء حتى لاحظ ذاتها، وإنما استفدت الوحدة من دال آخر، وهو التنوين المسمى بـتنوين التكير الذي يدل على أنه معتبر فيه قيد الوحدة، فلا فرق بين النكرة واسم الجنس من هذه الجهة وأن المستعمل في كل واحد منهما نفس الطبيعة المهملة المعرفة عن كل شيء، إلا أن دخول التنوين أفادنا الوحدة.

* ليلة الأحد ١٨ / شعبان، ١٣٧٧، وقد عطلت الدروس في ضمن المدة الفائتة تمهيداً لزيارة النصف من شعبان.

(١) كفاية الأصول: ٢٤٦.

وأما ما أفاده (قدس سره) في المعنى الأول فغير صحيح، بل المستعمل فيه أيضاً نفس الطبيعة، غاية الأمر قد استفدت التعين من جهة دال آخر؛ وأما تعينه لدى المتكلم فلا ينافي استعماله في نفس الطبيعة، مثلاً قوله تعالى: **(وَجَاءَ مِنْ أَفْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ)** (١) ليس المستعمل فيه إلا نفس الطبيعة، وهي صالحة للانطباق على كل ما يصدق عليه أنه

رجل، وأما التنوين فقد دل على تمكن الاسم من حيث الحركات وهو المسمى بتنوين التمكّن، لأن الاسم المعرّب لا بد من قبوله لأحد الثلاثة: التنوين، أو الإضافة، أو الألف واللام، فالنكرة في كلا المثاليين والقسمين مستعملة في معنى واحد وقد استفدت الأمور الباقيّة من دوال آخر.

وقد ذهب المشهور، وسلطان العلماء (قدس سره) إلى أن النكرة موضوعة للطبيعة اللاشرط القسمى التي لوحظت مع أمر خارج عن مقام ذاتها، وذلك الأمر هو قيد الإرسال والشروع فاستعمال ذلك في المقيد مجاز. والظاهر أنها موضوع للطبيعة اللاشرط المسمى المسمى بالطبيعة المهملة وهو الجامع بين الأقسام الثلاثة، بل حتى الجامع للطبيعة التي قصر النظر على لحاظ ذاتها خاصة، والذي يدلنا على ذلك صحة استعمالها مع كل حصة خاصة بلا عناء تجريد وتتكلّف حين الحمل، فلا يلزم المجازية بناء على هذا، لأن لحاظ القيود الآخر إنما هي بدوال آخر مستفادة في المقام.

ثم على فرض أنها موضوعة للطبيعة بقيد الإرسال فتقييدها بعد ذلك لا يستلزم المجازية، لأن التصرف في الإرادة الجدية، وأما الإرادة الإستعمالية فعلى حالها بلا تصرف فيها، وقد عرفت في بحث العموم والخصوص أن التصرف في الإرادة الجدية لا تستلزم المجازية.

ثم إن المحمول على اسم الجنس إن كان من المعقولات الثانوية فلا إشكال في حمل الموضوع على الطبيعة بشرط لا، مثل الإنسان نوع أو خاصة ولا يسري إلى الأفراد الخارجية، وأما لو كان المحمول غير المعقولات الثانوية مثل القيام والجلوس من الأمور الحقيقة، أو الوجوب وما شاكله من الأمور الإعتبرية

(١) سورة يس ٣٦: ٢٠.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

وغيرهما من الأمور الانتزاعية، فإن كان في البين قرينة تدل على أن المراد من الموضوع هو المقيد أو المطلق أخذ بها، وإن فقدت فهل في البين قرينة عامة تدل على الإطلاق وأن المراد منها الطبيعة اللاشرط المسمى أو لا.

وليعلم أنه ليس هناك قرينة عامة تدل على التقيد، إنما البحث في القرينة العامة على الإطلاق، وقد رتب القوم مقدمات أمكنهم بواسطتها أن يستفيدوا بالإطلاق من كلام المولى، وسميت هذه المقدمات (مقدمات الحكمة)، لأنها تنافي الحكمة لو أراد المولى خلاف ما تثبته هذه المقدمات لخلاله بجملة من شرائطها، ولهذا سميت بـمقدمات الحكمة.

مقدمات الحكمة

المقدمة الأولى: أن يخلو كلام المولى عن كل قرينة تدل على تعين حصة خاصة من الطبيعة في مقام يستطيع بيانها فيتركها طلباً للسراية والشمول، أما لو وجدت القرينة في الكلام مثل اسقني ماءً بارداً، فالتمسك بالإطلاق متذر لا محالة، كما أنه لو تعذر عليه بيان القرينة لمانع وجد في الأثناء، ولم يتمكن من ذكرها، فالحمل على الإطلاق متذر. وتوضيح ذلك: أن الإطلاق والتقييد، (تارة) يلاحظان في مقام الثبوت والواقع، (وأخرى) في مقام الإثبات والدلالة، أما لاحظ الإطلاق والتقييد في مرحلة الثبوت فالتقابل بينهما تقابل التضاد لا العدم والملكة بحيث لو لم يمكن لاحظ أحدهما كان ثبوت الآخر ضرورياً، لأن كل أحد إذا التفت إلى شيء وأراد أن يحكم عليه، فالأمر لا يخلو إما أن يقيد موضوع حكمه أو متعلقه بخصوصية من الخصوصيات، وإما أن يطلق ذلك فيلاحظ عدم دخالة شيء من تلك الخصوصيات في الموضوع أو المتعلق، ولا يتصور الإهمال في حقه والانفكاك واقعاً عن أحد هذين، فإذا امتنع عليه لاحظ القيد، فالإطلاق لابد منه ثبوتاً وأنه يستحيل ارتفاع الأمرين.

خلافاً لشيخنا الأستاذ (قدس سره)^(١) حيث جوز الإهمال في مقام الثبوت، نظراً

(١) أوجد التقريرات ٤١٨: ٢.

إلى أن التقابل بينهما في هذه المرحلة تقابل العدم والملكة، فحيث لا يمكن التقييد في مورد لا يمكن الإطلاق أيضاً،
لعدم قابلية المحل لذلك.

(وبعبارة أخرى)، إن تقابل العدم والملكة يشترط فيه قابلية المحل، فلا يقال للحاطط أعمى لأن العمى في مورد
يحصل عما من شأنه البصر، والإطلاق يمكن حيث يمكن التقييد ويكون المحل قابلاً له، فإذا استحال التقييد فقد
استحال الإطلاق.

ولكنا عرفت أن التقابل بينهما في مقام الثبوت مقابلة الضدين، وأن التقييد عبارة عن الطبيعة بشرط شيء، بمعنى
لحوظها مع أمر خارج عن ذاتها، والإطلاق عبارة عن الطبيعة لا بشرط وهو لحوظها مع السراية والشيوخ، فالمولى
الملقى في مقام بيانه لا يخلو واقعه، إما لحوظ التقييد، وإما لحوظ الإطلاق، فلو تعذر عليه أحد الأمراء كان ثبوت
الآخر ضرورياً، مثلاً إحاطة الممكן بجميع المعلومات أمر مستحيل غير قادر عليه ولا يثبت لأحد إلا الله سبحانه
وتعالى، إلا أن ثبوت العدم له وهو الجهل ليس بمستحيل بل ضروري.

وهكذا غناء الممكן عن كل مؤثر أمر مستحيل، ولكن عدمه وهو الافتقار إليه ضروري كما عرفت، إذاً ليس كل
مورد استحال التقييد فيه استحال الإطلاق، مضافاً إلى ذلك أنه لو سلم بأن التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة، إلا
أن المراد من العدم والملكة الشأنين لا الفعلين.

وأما الإطلاق والتقييد في مرحلة الإثبات والدلالة، فالقابل بينهما تقابل العدم والملكة، ولكن لو تعذر على المولى
بيان القيد وذكر الخصوصية، إما لحقيقة، وإما لكونه مستحيلاً عليه ذكر الخصوصية، فلا يستفاد الإطلاق في عالم
الثبوت، لأن عدم الذكر في مقام الإثبات لمانع قد يكون على خلافه بحسب المراد الواقعي، نعم عدم الذكر في الواقع
يدل على الإطلاق.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن المولى لو تعذر عليه بيان القيد واستحال ذكره، فالتمسك بالإطلاق غير ممكن، لأن
التعذر إثباتاً لا يدل على الإطلاق ثبوتاً، والمتحصل من هذه المقدمة عدم وجود قرينة في الكلام تدل على التعين في
مقام يمكنه إثباتها.

والحاصل أن الإطلاق في مقام الإثبات عبارة عن عدم التقييد مع كون

المتكلّم في مقام البيان، وهو متمكن من بيان القيد، فلو أطلق المولى كلامه وكان في مقام البيان ولم يبين خصوصية من الخصوصيات مع التمكّن من التقييد بأن لم يمنعه مانع من الإتيان بالقيد لزم التمسك بالإطلاق، وبه يستكشف الإطلاق ثبوتاً.

أما لو كان هناك مانع من بيان القيد، بأن كان نائماً مثلاً فلا يستفاد الإطلاق من عدمه، حيث إن المورد ليس فيه قابلية البيان، وعليه فالمقابلة بينهما مقابلة العدم والملكة.

المقدمة الثانية: أن يكون المولى في صدد البيان والتعرض للمراد الواقعي من الجهة التي يقصد الإطلاق منها، وأما لو كان في مرحلة الإجمال والإهمال كقول الطبيب لمريضه لا بد لك من شرب الدواء، أو كان في أصل التشريع مثل قوله تعالى: **(أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَأَتُوا الزَّكَاةَ)**^(١)، فلا يدلّ اللّفظ على الإطلاق، فإن الله سبحانه وتعالى ليس في صدد بيان جميع الخصوصيات للصلوة كفأً وكيفاً، بل هو في مقام جعل القانون وأصل التشريع، فلا يفيد الإطلاق.

إذاً لا بد من انعقاد الإطلاق في لفظ يكون مطلّقه في مقام البيان ل الواقع والحقيقة، ثم إن الكلام الصادر من المولى يمكن أن توجد له جهة بيان وإطلاق من ناحية، ولا تكون للجهة الأخرى بيان وإطلاق، فلا محالة من التمسك به من ناحيته الأولى دون الثانية كقوله تعالى: **(فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ**

(٢)، وقد وردت الآية الشريفة في كلاب الصيد التي تتم التذكية بها من دون حاجة إلى بقية الأمور، فهي عندما تمسك وقتل الحيوان فقد اعتبر الشارع المقدس ذلك تذكية له بلا حاجة إلى بقية الشرائط الأخرى، وهذه الآية الشريفة كان لها جهة بيان من ناحية بقية شرائط التذكية من فري الأوداج والمدية والقبلة وما شاكل ذلك، فلو شكّنا في احتمال الحيوان إلى بعضها كان التمسك بالإطلاق معتبراً، وأما من جهة نجاسة الموضع الذي أمسكه الكلب فليس لها بيان أصلأً، لذا لا يتمسّك بالإطلاق من هذه الجهة، وهكذا ورد في بعض الروايات العفو عن الدم البالغ قدر الدرهم^(٣)،

وعدم العفو

(١) سورة البقرة ٢: ٤٣.

(٢) سورة المائدة ٥: ٤.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٢٩، أبواب النجاسات ب ٢٠.

عنه عند الزيادة، فكان بيان المولى من ناحية عفوه في الصلاة سواء كان على التوب أم البدن فيتمسك بإطلاقه، وأما من جهة أخرى، وهي إطلاقه حتى ما لو كان من غير مأكول اللحم كبعض دم السمك المحرم الأكل، وإن كان نفس الدم طاهراً، فليس فيه بيان، فالتمسك بالإطلاق متذر.

* بقي في المقام أمران:

الأول: ما هو المراد من البيان؟ وليس المراد من البيان الذي يكون المتكلم بصدده هو البيان الواقعي الذي يدل على المراد الجدي المبين لجميع خصوصيات الشيء وجزئياته، فإن ذلك لا يتأتى في العمومات فضلاً عن المطلقات، فطالما يرد التخصيص على العموم وينكشف بذلك مخالفة مراده الجدي للإستعمالي، ولو كان المراد منه الواقعي لتوقف الأمر.

كما أنه ليس المراد من البيان مجرد التفهيم الذي يقابله عدم قصد التفهيم من اللفظ، كالمتكلم باللغة الأجنبية لمن هو عربي لا يفهم منها شيئاً، فإن مجرد التفهيم لو اتّخذ بياناً لاستلزم التمسك بالإطلاق حتى في الموارد التي يكون المتكلم فيها في مقام التشريع أو الإهمال والإجمال، لأن في جميعها قصد التفهيم حاصل.

بل المراد من البيان الذي يكون المتكلم بصدده هو الصالح للاحتجاج ولا تخاذله قانوناً يتمسك به كل من المولى والعبد، وليس هو إلا البيان الإستعمالي الذي يكون ظاهر اللفظ، وبعبارة أخرى المراد من البيان ما هو وسط بين الاثنين، وهو كونه بصدده بيان ما يكشف عن مراده عند العقلاء ويصح به الاحتجاج له أو عليه وإن لم يكن مطابقاً للمراد الجدي، وذلك كما إذا تكلم قانوناً وأراد بيان قيوده بعد ذلك بمخصص منفصل كشف عن عدم المطابقة بين

الرادتين، وهو لا يوجب عدم كونه في مقام البيان، وهذا الأمر موجود في المطلق، غاية الأمر أن البيان في العموم مستفاد بالوضع، وهنا بمقومات الحكمة، فالمخصوص والمقييد المنفصلان

* ليلة الثلاثاء ٢٠ / شعبان / ١٣٧٧.

مسابح
الأصول
٢ - ج

١٧٠

لا يوجبان بعد ذلك عدم كون المتكلم في مقام البيان، نعم يوجبه عدم كونه في مقام بيان الواقع لا المراد الإستعمالي. ومن هنا يتفرع على ما قلناه، هو أن الدليل المنفصل إذا ورد بعد كل منهما، وكشف عن عدم مطابقة المراد الجدي للمراد الإستعمالي، لا يكون موجباً لعدم كون المولى في مقام البيان، ولا يوجب مجازية في البيان، لأن البيان الذي صار المتكلم بصدده إنما هو بيان المراد الإستعمالي، والدليل المنفصل تصرف في المراد الواقعي وكشف عن عدم مطابقته للأول، وأما المراد الإستعمالي فهو على حاله من دون تصرف فيه، وقد أراده المولى حقيقة.

وبالجملة لا فرق من هذه الجهة بين المطلق والعموم، وأن البيان في كل منهما هو الإستعمالي الذي يقبل الاحتجاج والتمسك به لكل من العبد والمولى دون البيان الواقعي، فإنه غير مراد في العموم فضلاً عن المطلق.

الثاني: الأصل العملي عند الشك:

وقد ذهب المشهور إلى حمل المتكلم على مقام البيان لو شك أنه في صدد البيان أو لا. وغير خفي: أنه لا بد من التفصيل في المقام، فـ(تارة) يعلم أن المولى أراد شيئاً، ولكنه يشك في المراد والبيان وهل أراد الواقع أو الإهمال والإجمال.

وبعبارة أخرى، هل المتكلم في مقام البيان للمراد الواقعي أو في مقام الإجمال، وقد تم بناء العقلاء في هذا المورد على حمل المتكلم في مقام البيان، باعتبار أن الألفاظ بعد أن كانت موضوعة للطبيعة الابشرط المقسمي الجامعية بين الثلاثة، فلا يخلو المولى إما أن يريد الطبيعة بشرط لا خارجاً وهو غير ممكن، لأن محدوداتها المعقولات الثانوية، والمفروض أن المحمول هنا ليس كذلك، فلم يبق لدينا إلا الطبيعة بشرط شيء، وهو إما القيد وإما الطبيعة الابشرط

المقسي و هي المطلق، وفي المقام العقلاه يحملون كلام المولى على الإطلاق باعتبار أنه في صدد بيان ما هو المراد له، فإن كل أحد إذا جاء بكلام فهو يريد ظاهره واقعاً، ولو أراد خلافه لكن عليه أن ينصب قرينة بأن مرادي سوف أبينه بعد ذلك، وحيث لم ينصب تلك القرىنة علم أنه أراد ما هو ظاهر من اللفظ، ففي هذه الصورة يحمل كلام المتكلم على البيان الواقعي.

١٧١

(وأخرى) يشك في سعة الإرادة وضيقها كما لو علمنا أن المولى أراد جهة خاصة، ولكننا نشك أن للمولى بياناً من جهة أخرى لتكون إرادته بنحو أوسع مقتصرة على الجهة الأولى خاصة، ففي هذه الصورة ليس للعقلاء بناء على الأخذ بأكثر مما علم إرادته. كما ورد في قوله تعالى: **(فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ)**^(١) بعد أن علمنا أن المولى أراد البيان من جهة خصوصيات التذكرة، وأن القبلة والمدية وأمثالهما غير مشترطة أصلاً، إلا أننا شككنا أنه هل أراد البيان بنحو أوسع حتى لجهة نجاسة محل الإمساك بأن يكون ظاهراً أو لا، فهذا في الحقيقة شك في سعة الإرادة وضيقها كما أنه في مثل الدم المغفو كما مر، وهكذا قوله تعالى: **(وَأَحَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ)**^(٢) فإن حلية البيع قابلة للإطلاق من نواح عديدة كون الصيغة باللفظ أو المعاطة، أو كون اللفظ عربياً أو غيره، أو كونه ماضياً أو غيره، أو كون المنشأ صغيراً أو كبيراً وما شاكل ذلك، فإذا أحرزنا أن المتكلم كان في صدد البيان من جهة خاصة مثلاً، وشككنا أنه كان أيضاً بصدده البيان من جهة أخرى أو لا، ففي مثل هذه الصورة لم يتم بناء من العقلاء على الأخذ بأنه في مقام البيان، والحاصل أنه ليس كل مورد شك فيه أن المتكلم في مقام البيان أو لا يحمل على أنه في مقام البيان، بل لا بد من التفصيل بين ما لو كان الشك في المراد وفي أصل البيان في مقابل الإهمال والإجمال، فالعقلاء لهم بناء على حمل المتكلم على أنه في مقام البيان، وإن كان الشك في سعة الإرادة وضيقها بعد العلم والإحراز بإرادة مقدار خاص للمتكلم، ففي هذه الصورة لم يتم بناء من العقلاء على ذلك.

* المقدمة الثالثة: أن يترك المتكلم بيان القرىنة في كلامه متصلة أو منفصلة، بعد أن كان في مقام البيان وكان باستطاعته بيانها، فلو خلا كلامه عن كل قرينة تدل على خصوصية من الخصوصيات أفيض الإطلاق.

أما مع القرينة المتصلة فلا ينعقد للكلام ظهور في المطلق، بل ينعقد من أول الأمر في المقيد، وأما مع المنفصلة،

فالمنكشف بذلك عدم مطابقة المراد الجدي

(١) سورة المائدة ٥: ٤.

(٢) سورة البقرة ٢: ٢٧٥.

* ليلة الاربعاء ٢١ شعبان/ ١٣٧٧.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

١٧٢

للمراد الإستعمالي، فإذا لم يكن في البين ما يدل على الاتصال أو الانفصال كشف الإطلاق في مرحلة الإثبات عن الإطلاق ثبوتاً، لأن مرحلة الثبوت كما أنها علة لمرحلة الإثبات من جهة، كذلك الأمر بالعكس.

أما عليه مرحلة الثبوت للإثبات، فلأن مرحلة الإثبات هي الوجود الخارجي، وما يدل عليه الكلام بإحدى الدلالات الثلاث، وهذا يحصل بداعي قصد التفهيم وإبراز ما في النفس بالأداة المبرزة، لذا كان الإنسان ممنوعاً من الجليل تعالى بالقوة البينية التي يستطيع بواسطتها أداء مقاصده، ومن هذه الجهة امتاز عن سائر المخلوقات، فلو لا الجهة النفسية لما كان لديه داع إلى التلفظ والكلام، فالذي هو سبب للكلام والتلفظ إنما هو قصد التفهيم وهي مرحلة الثبوت، وبهذه الجهة كانت مرحلة الثبوت علة.

وأما عليه مرحلة الإثبات للثبوت، فهو أن استكشف سعة ذلك المراد الواقعي والذي قصد تفهيمه إلى الغير الذي هو مرحلة الثبوت لا يتحصل إلا من عالم الدلالة والإثبات، فمتي كان الكلام الذي جيء به معبراً عن الواقع واسعاً دل على أن الواقع واسع، ومتى جيء به ضيقاً كشف عن أن الواقع كذلك، فكان الإثبات بهذا المعنى علة لعالم الثبوت والحقيقة.

وبناءً على هذا إذا بَيَّنَ المولى كلامه، وقد ترك كل قرينة تدل على التقييد منفصلة أو متصلة، فقد كشف نفس الكلام بمتضي دلالته على أن مرحلة واقعه كذلك، وأن المولى يريد الواقع بمقدار تلك السعة رعاية للمطابقة بين الكاشف

والمنكشف، وإلا فلا وجه للتفكير، وأن المولى يريد بالكافش سعة والمنكشف ضيقاً، فعدم بيان القيد مما يدل على الإطلاق ويصلح للاحتجاج لكل من المولى على العبد وبالعكس، فللمولى الاحتجاج على العبد إن امتنع بعض أفراد ذلك المطلق مدعياً أنه أريد به البعض، كما أن للعبد الاحتجاج على مولاه لو أدعى المولى إرادة البعض من دون نصب قرينة على ذلك.

والحاصل أن الأمر من هذه الجهة لا يفرق بين العام والمطلق، سوى أن العام يستفاد من ترك المخصص العموم وضعاً، وفي المطلق يستفاد بالقرينة العامة التي هي مقدمات الحكم.

فهذه المقدمات الثلاث إن تمت في الكلام أمكن حمل الكلام على الإطلاق

١٧٣

والتمسك به بأن كان المولى في مقام البيان وكان متمكناً من بيان القيد ولم يبينه، وإن لم تتم فلا يستفاد الإطلاق.

بقي في المقام أمران:

الأول: هل القدر المتيقن يمنع من التمسك بالإطلاق أو لا؟

والقدر المتيقن يتصور في مقامين:

الأول: القدر المتيقن في مقام الخارج بأن تكون القرينة الخارجية ولو بمناسبة الحكم والموضوع تدل على إرادة هذا التقسيم من الكلام المطلق، وذلك كما لو قال المولى: أكرم عالماً، والقدر المتيقن منه الهاشمي المؤتوق به العدل التي ترکن إليه النفس، أو قال: أعط الدرهم إلى فقير، والقدر المتيقن من الفقير المسلم الشيعي المتندين، وهذا القسم من القدر المتيقن إن قلنا بأنه مانع من الإطلاق للزم أن لا ينعقد إطلاق في العالم أصلاً، لأن كل مطلق إذا لوحظ بالإعتبار المذكور لكان له قدر متيقن في مقام الخارج، وهذا لا يمكن الإلتزام به.

الثاني: القدر المتيقن في مقام التخاطب.

وقد ذهب صاحب الكفاية^(١) إلى الإلتزام بمنعه من الإطلاق ما دام موجوداً، أما غيره فلا يلتزم به بالرغم من أن صاحب الكفاية (قدس سره) وإن ادعى منعه للإطلاق ما دام موجوداً في مقام التخاطب، إلا أنه يلتزم به في الموارد الفقهية.

والقدر المتيقن في مقام التخاطب هو ما كان هذا المقدار داخلاً في ذلك العنوان قطعاً، ولا يتصور أن يكون اللفظ شاملاً غيره بالخصوص، إنما الممكن اختصاص اللفظ بهذا المقدار كما يمكن شمول غيره له، ومن جهة دخول هذا القدر فيه متيناً قيل المطلق نص في مورده، وهذا ينشأ من أمور، منها ما يقع في جواب السائل كما ورد في السؤال في موثقة ابن بكر قال: (سأل زرارة أبا عبد الله عليه السلام) عن الصلاة في الثعالب والفتاك والسنجباب وغيره من الوبر، فأخرج كتاباً زعم أنه من أملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، والصلاحة في وبر كل شيء حرام أكله، فالصلاحة في وبره، وشعره وجده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد).^(٢)

(١) كفاية الأصول: ٢٤٧.

(٢) وسائل الشيعة: ٤٣٤٥ أبواب لباس المصلي ب٢ ح١.

ولا ريب أن هذا الإطلاق لا يقصد منه إرادة غير ما هو المتيقن بالخصوص، وهو الأسد مثلاً، وأما القدر المتيقن الواقع في السؤال فهو معلوم، إلا أنه من الممكن الاقتصر عليه، كما وأنه يمكن إرادة الأكثر منه ومن غيره، فهل يكون القدر المتيقن في مرحلة التخاطب مانعاً من الحمل على الإطلاق أو لا.

وغير خفي، أن القدر المتيقن في مقام التخاطب لا يقيد إطلاق الوارد ولا يوجب حمل المطلق عليه، والسر فيه ما يبينه من أن مرحلة الإثبات علة لمرحلة الثبوت من جهة الكاشفية والدلالة، وحيث أن مرحلة الكاشفية والدلالة واسعة غير مقيدة بشيء فقد دلت على أن المنكشف والثبوت أيضاً واسع، وإلا فلو كان الواقع مضيقاً لكان أداة كشفه أيضاً مضيقاً، والمفروض ليس كذلك، فالقدر المتيقن في مقام التخاطب لا يوجب حمل المطلق عليه، والذي يدلنا على صدق ما ندعيه أن السائل لو سأله بأن زيداً نكرمه، فأجابه المولى أن الفاسق لا تكرمه، فهل يدعى حمل ذلك المطلق على خصوص زيد أو يؤخذ بالإطلاق.

مضافاً إلى أنه لو اعتبر القدر المتيقن في مقام التخاطب مانعاً من الإطلاق، لكان القدر المتيقن الخارجي أيضاً مانعاً

من الإطلاق، إذ لا فرق بينهما من هذه الناحية، والإلتزام بذلك مشكل.

الأمر الثاني: في الانصراف

وهل انصراف اللفظ عن بعض مصاديق الطبيعة يمنع من التمسك بالإطلاق أو لا؟

اعلم أن الطبيعة إن لوحظت بالإضافة إلى الأفراد الخارجية، ف(تارة) يكون صدقها على تلك الأفراد متساوياً بلا تخلف في بعض مصاديقها ويسمى بالمتواطي.

(وأخرى) يختلف صدقها على الأفراد الخارجية فلا تتطبق على بعضها من الأفراد، بالرغم من أن جميع تلك الأفراد لغة من مصاديقها (ويسمى بالمشكك)، لأن العرف بحسب متفاهمه الخاص لا يرى صدق تلك الطبيعة بحسب مفهومها على بعض الأفراد خارجاً، ويراه صادقة على الأفراد الآخر، أما بحسب الصدق اللغوي فلا تشكيك في الماهية كما قاله فلاسفة.

١٧٥

وعلى القسم الأول: فلو جاء لفظ مطلق، احتملنا أن يكون في الواقع قد أراد المولى المقيد منه، وبعد تامة مقدمات الحكمة لا محالة من التمسك بذلك الإطلاق والحمل على إرادة جميع الأفراد واقعاً، لأن صدق الطبيعة عليها بالتساوي كما عرفت.

وعلى القسم الثاني: فنقول إن التشكيك الذي حصل في صدق الطبيعة على الأفراد الخارجية بحسب متفاهم العرف، فـ-(تارة) يرى العرف خروج بعض المصاديق عن مفهوم ذلك اللفظ لأجل علو منزلته وارتفاع درجته عن مفهوم ذلك اللفظ كإنسان بالإضافة إلى الحيوان، فإن الحيوان عبارة عن الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة، وهو بمقتضى المعنى اللغوي يشمل جميع الأنواع من الناطق والناهق والصاہل وغير ذلك، إلا أن العرف بحسب فهمه يرى اللفظ منصرفًا عن الإنسان، لأن الإنسان له منزلة راقية ودرجة كاملة، بينما الحيوان فيه قصور إدراك وقليل شعور فلا يكون مندرجًا تحت مفهومه، ولأجل ما يراه العرف من الانصراف في هذه الجهة إذا ورد مطلق في البين لا يمكن التمسك به والأخذ بجميع أفراده، بل يكون محمولاً على ما عدا الفرد الخارج بحسب النظر العرفي.

ومثله انصراف (ما لا يؤكل لحمه) عن الإنسان، لأن كلمة (ما) عبارة عن الحيوان وإن لم تصرح الروايات به، وقد

الطبيعة لا يسعه لأن يحمل عليه ليطبق

وردت الروايات على أن ما لا يؤكل لحمه الصلاة في وبره وشعره الخ غير جائزة أو باطلة كما جاء بذلك إملاء رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، ومن أجل ما يفهمه العرف من كلمة الحيوان وخروج الإنسان منه قاتلوا بأن الصلاة في شعر الإنسان لا محذور فيه، وإن كان من جنس ما لا يؤكل لحمه، ولا سيما إذا كان من شعره بالخصوص وقد تساقط على بدنه أو ثوبه، أو كان من شعره وتساقط على الغير، فإن ذلك جائز بلا محذور، لما عرفت أن المتفاهم العرفي لا يرى صدق الطبيعة على الإنسان لعله متزلته فيكون متصرفاً عنه وشاملاً لما عداه، ولا تثبت له الأحكام الثابتة للطبيعة، فهذا القسم من الانصراف يكون مانعاً من انعقاد الظهور كما عرفت. (وأخرى) يشك العرف في صدق الطبيعة على بعض الأفراد للشك في سعة المفهوم وضيقه، وحيث لم يحرز فردية أحکامها، فلا محالة يكون اللفظ منصراً عن هذا القسم المشكوك كانصراف كلمة الماء إلى غير ماء الزاج والكبريت، فإن العرف يتحير في صدق طبيعة الماء على ماء الزاج وماء الكبريت، ومنشأ شكه لا يدرى أن لفظ الماء وضع للطبيعة الواسعة بنحو يكون مفهومه واسعاً أو وضع للطبيعة المضيق، وما لم يحرز العرف أن الفرد الخارجي من مصاديق الطبيعة لا يمكنه تطبيق أحکامها عليه، فهذا الانصراف من اللفظ أضعف من السابق، باعتبار أن المتسابق كان الكلام محتفاً فيه بالقرينة المتصلة، وأما ما نحن فيه فهو من قبيل الاحتفاف بما يصلح للقرينة، وهذا القسم من الانصراف لا يعين ظهور المطلق في إرادة ما ينصرف إليه دون عنه، بل لا يعقد ظهور للمطلق مع هذا الحال أصلاً، وعليه فلا يمكن التمسك بالإطلاق وإرادة جميع الأفراد.

وكيف كان فهذا القسمان من الانصراف الحاصلين في التشكيك العرفي يوجبان عدم الأخذ بالإطلاق. وأما بقية الأقسام من الانصراف فهي لا توجب المنع من التمسك بالإطلاق، فإنها انصرافات تزول بأدنى تأمل، فمن جملتها الغلبة في الوجود والخارج كما في ماء الفرات، فإن الغالب في المنطقة (الجنوبية) انصراف الماء إلى ماء الفرات، ولكن العرف لا يفرق في مقام فهمه من كلمة الماء بين ماء الفرات وغيره، وعليه فلو أطلق لفظ الماء واحتمل أن يكون في الواقع قد أريد المقيد، فالواجب هو التمسك بالإطلاق.

هل التقييد يستلزم المجازية أو لاً

وقد اتضح حقيقة هذا الأمر من المباحث المتقدمة، وقلنا: إن **اللفظ** إن كان موضوعاً للطبيعة المهملة الجامعة بين جميع الأقسام المذكورة كما ذهب إلى ذلك سلطان العلماء (قدس سره) ومن تأخر عنه، فلا ريب أن التقييد يستلزم المجازية، لأنه مستفاد من دال آخر باعتبار أن **اللفظ** قد استعمل في معناه الحقيقي وهو الطبيعة المهملة، وقد دل على التقييد دال آخر الذي من جملته عدم تامة مقدمات الحكمة، اللهم إلا أن يكون **اللفظ** مستعملاً في المقييد فيكون مجازاً لعدم وضعه له.

١٧٧

وأما بناءً على أن **اللفظ** موضوع لمطلق الطبيعة بمعنى السريان والشمول فيها الابشرط القسمي، كما لو استفید من مقدمات الحكمة أو **كلمة** أي، فلا ريب أن استعماله في المقييد يختلف باختلاف القيود المتصلة والمنفصلة. فإن كان القيد متصلةً كان الإستعمال مجازاً، لأنه موضوع للسريان والشمول، وعند استعماله في المقييد لا يمكن إرادة السريان للزوم التناقض، فلا محالة من صيرورة الإستعمال مجازاً، لأنه في غير ما وضع له. وإن كان التقييد منفصلاً، فهو لا يوجب المجازية، لأن التقييد متصرف في الإرادة الجدية دون الإستعمالية كما عرفت في العموم، إذ المولى بعد أن جاء بلفظ مطلق وكان قد استعمله بحسب إرادته الإستعمالية في جميع الأفراد فقد انعقد فيه الظهور وتم الإطلاق واستكشف منه متابعة الإرادة الجدية له، إلا أن التقييد المنفصل بعد مجئه كشف لنا عن أن المولى بحسب مراده الواقعي لم يرد ذلك الإطلاق وجميع الأفراد، فكان التصرف في الإرادة الجدية دون الإستعمالية، وقد عرفت أن المجازية إنما تلزم في الإرادة الإستعمالية دون الإرادة الجدية، وهذا واضح.

المطلق والمقييد المتنافيان

* إذا ورد دليل مطلق وأعقبه دليل مقييد فهل يحمل المطلق على المقييد بحيث يكون المقييد قرينة على التصرف في

ظهور المطلق أو لا؟، والبحث يقع في موضعين:

الموضع الأول: أن يكون الحكم الوارد على الطبيعة المطلقة مأخوذاً على نحو صرف الوجود، ويراد منه البدلية التي

يكتفي من تلك الطبيعة بالفرد الأول خارجاً لجهة صدقها عليه.

الموضع الثاني: أن يكون الحكم في جانب دليل المطلق شمولياً قد أخذ على نحو مطلق الوجود بحيث ينحل ذلك الحكم إلى أحكام متعددة بتعدد الموضوعات مثل **(أهل الله البيع)**^(١)، والموضع الأول على نحوين:

* ليلة الأحد ٢٥ / شعبان / ١٣٧٧.

(١) البقرة ٢: ٢٧٥.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

١٧٨

النحو الأول: أن يكون الدليلان مختلفين في الحكم سلباً وإيجاباً، كما لو كان الحكم المتعلق في المطلق إلزامياً أخذ بنحو صرف الوجود، وكان في جانب المقيد نهياً نحريمياً قد تعلق بحصة خاصة من تلك الطبيعة، مثل قوله تعالى: [أقيموا الصلاة] وما دل من الدليل على المنع من الصلاة فيما لا يؤكل لحمه، وقد تسامم القوم في هذه الصورة على حمل المطلق على المقيد، والتصرف بظهور الإطلاق، والأخذ به فيما عدا مورد التقييد.

النحو الثاني: أن يتفق الدليلان في الحكم غاية الأمر يختلف موضوع أحدهما عن الآخر، ففي أحدهما يكون مطلقاً مثل اعتق رقبة، وفي الآخر مقيداً مثل اعتق رقبة مؤمنة، وقد وقع نزاع القوم في هذه الصورة، فهل يكون دليل التقييد متصرفاً في ظهور المطلق على نحو يحمل المطلق عليه ويؤخذ بدليل التقييد، أو يتصرف في ظهور دليل التقييد فيحمل على بيان أفضل الأفراد بعد المحافظة على الظهور في جانب المطلق.

ولا إشكال في أن تجويز التصرف في دليل التقييد بحمله على بيان الأفضلية والأرجحية في بعض الأفراد يقتضي تجويز التصرف في دليل التحرير في القسم الأول بحمله على مرجوحية بعض الأفراد، وبيان الكراهة لا التحرير، إذ يمكن أن يكون أحد الدليلين مبنياً لجهة التساوي في الانطباق ويكون مثبتاً لمرجوحية بعض الأفراد الآخر، أو مبيناً لا فضيلتها على البعض الآخر، - حيث تقدم - البحث عن هذه الجهة مفصلاً في بحث النهي عن العبادة - وقلنا: إن تطبيق الطبيعة على الأفراد الخارجية يمكن أن يكون في بعضها مرجوحية كالصلاحة في الحمام، وفي بعضها أفضلية

كالصلة في المسجد، وفي بعضها بالتساوي من حيث الوفاء بالغرض كالصلة في الدار، ففيما نحن كذلك، إذ يمكن أن يكون دليلاً للإطلاق مبيناً لجهة تساوي الصدق والانطباق على الأفراد الخارجية، ويكون دليلاً للقيود في أحد هما مثلاً للمبغوضية المرجوحة، وفي دليل آخر للأفضلية الراجحية من حيث الانطباق، فالقول بالتصريف هنا لا يفترق عما سبق من المسألة، فلا بد من القول به هناك أيضاً.

ثم إن الدليلين المتفقين في الحكم الذي يكون مأخوذاً على نحو صرف الوجود، (تارة) يعلم بوحدة الحكم فيما بحث يظهر أن الشارع ليس عنده إلا

١٧٩

حكم واحد، غاية الأمر (تارة) ورد مطلقاً، (وأخرى) مقيداً، مثل إن ظهرت فاعتق رقبة، وإن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة،

(وأخرى) لا يعلم ذلك، بل يشك فيه بعد احتمال إرادة الوحدة في الدليلين.

(أما الصورة الأولى) فلا إشكال في وقوع المعارضة بين الدليلين، لأن دليلاً المطلق يدل على الالكتفاء في مقام الكفارة بإعطاء رقبة كافرة، بينما دليلاً للقيود ينفي الاجتناء بغير المؤمنة، فالتعارض صريح بينهما.

وربما قيل: بأن الأخذ بدليل القيود والتصريف بظهور المطلق جمع بين الدليلين، إذ عتق الرقبة المؤمنة يكون إعمالاً لدليلي المطلق والمقيد ولا عكس، وهذا من جملة المرجحات في تقديم أحد الدليلين المتعارضين على الآخر.

ولكنه غير تام، إذ هناك طريقة أخرى يمكن بسببيها أن يحصل على الجمع بين الدليلين، وهي حمل المقيد على الاستجباب، وهذا طريق جمع بينهما فليس ما ذكره وجهأً منحصرأً.

وذهب صاحب الكفاية (قدس سره)^(١) إلى وجه آخر جعله مرجحاً في مقام تقديم المقيد على المطلق، حيث ادعى أن دليلاً للقيود فيه أقوىية الظهور من دليلاً للإطلاق، لأن ظهور المقيد في التعيين أقوى من ظهور المطلق في التخيير، لذا يكون وجهاً لترجيح أحد المتعارضين على الآخر، ولا بد حينئذ من الأخذ بدليل القيود وحمل المطلق على المقيد.

(ولكنه عجيب منه) (قدس سره)، فقد ذكر (قدس سره) في بحث الأوامر عند دلالة الصيغة على الوجوب بأن استفادة الوجوب من مقدمات الحكم، وإلا فأصل الصيغة مستعملة في مطلق الطلب، وإذا كان استفادة الوجوب من كل

منهما بمقادمات الحكمة فلا وجه لتقديم جانب المقيد على المطلق، لأن كليهما متساويان من هذه الجهة فلا وجه للترجح، إذاً لا بد من البحث عن وجه آخر يوجب لنا التقديم.

* (والصحيح أن يقال) في وجه الحمل أن الأمر المتعلق بالمقيد عبارة عن

(١) كفاية الأصول: ٢٤٩.

* ليلة الثلاثاء ٢٦ / شعبان / ١٣٧٧.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

١٨٠

إبراز شيء في قراره نفس المعتبر وإلقاءه على ذمة الغير، وهو يقتضي سير المكلف نحو المطلوب بحكم العقل ما لم يدل على الترخيص، ومع عدم الدليل على ذلك لا محالة من الجري نحو تحقيق ما أراده المولى بمقتضى ذلك الإبراز، فكانت دلالة الأمر على الوجوب في المقيد إنما هي بالوضع.

وأما دلالة الأمر في جانب المطلق على التخيير، فهو مستفاد من إجراء بمقادمات الحكمة التي من جملتها عدم البيان، والمقيد المذكور صالح للبيانية على التصرف في المطلق وعدم انعقاد ظهوره فيه، فكان ظهور القرينة أولى من ظهور ذي القرينة، لأن استفادة الظهور في الأول تعليقي وموقف على إجراء بمقادمات الحكمة، بينما الثاني تجيزى مستفاد بالوضع وهو صالح للتصرف في الأول، وقابل لعدم انعقاد الظهور فيه، لذا لزمنا حمل المطلق على المقيد والمحافظة على ظهور دليل التقييد.

والذي يدلنا على ما ندعيه، هو أن الجملتين لو وردتا في كلام واحد بأن كان دليل التقييد نحو القرينة المتصلة، كما لو قال: إن ظهرت فاعتق رقبة ثم قال: إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة فلا ريب أن المستفاد بحسب الظهور العرفي أن المطلق لا ظهور فيه سوى المقيد، وإذا كان الأمر كذلك في القرينة المتصلة ففي القرينة المنفصلة كذلك، حيث إن مجىء الدليل المطلق كان يكشف بحسب ظهوره عن الإرادة الجدية للمولى ومطابقتها للإرادة الإستعمالية، ولكن الظهور المذكور عند مجىء القرينة المنفصلة انكشف خلافه وأنه غير مستقر إلى الآخر، فالعرف لا محالة في هذه

الصورة يحمل المطلق على المقيد ويتصرف في دليل المطلق مع المحافظة على ظهور التقيد، وهذا هو السبب في حمل المطلق على المقيد، كل ذلك مع فرض وحدة الحكم، أما مع الاختلاف فلا معنى للحمل كما لو قال اعتقد رقبة إن ظهرت، واعتقد رقبة مؤمنة إن أظهرت في شهر رمضان، فإن لكل منهما سبباً مستقلاً ولا تقارب بينهما. وأما إذا لم يعلم ذلك، بل احتمل أن يكون كذلك، كما لو أرسل المولى كلا الدليلين من دون أن يذكر السبب والمعلم عليه، كما لو قال اعتقد رقبة، واعتقد رقبة مؤمنة، أو ذكر السبب ولكنه احتمل التعدد، كما لو قال: إن ظهرت فاعتقد رقبة، وإن ظهرت فاعتقد رقبة مؤمنة، فهل يتصرف في دليل التقيد بحمله

١٨١

على الاستحباب، أو يتصرف في دليل الإطلاق بحمله على المقيد، والصور المحتملة في المقام أربعة.
الاحتمال الأول: أن يكون بحسب الواقع والثبوت حكم واحد وقد علق المولى على الطبيعة المقيدة التي استفدت من دليل التقيد، وكان دليل الإطلاق مراداً منه هو المقيد.
الاحتمال الثاني: أن يكون الحكم واحداً في كلا القضيتين، ولكنه علق (تارة) على مطلق الطبيعة، (وآخر) على الطبيعة المقيدة من باب أنها أفضل الأفراد، فكان يراد من دليل التقيد أفضل الأفراد.
الاحتمال الثالث: أن يكون الحكم بحسب الواقع متعددًا، وقد علق المولى حكمه (تارة) على الطبيعة المطلقة، (وآخر) على الطبيعة المقيدة من باب أنها واجب في واجب، بأن يأمر المولى بطبيعة ثم يلاحظها فيأمر بحصة خاصة من تلك الطبيعة، كالأمر بالصلوة، والأمر بالصلوة في المسجد، وكما لو نذر العبد إتيان صلاته في المسجد، فإن طبيعة الصلاة مطلوبة منه بمقتضى الأوامر الأولية، وبمقتضى النذر المطلوب نفس تلك الصلاة في مكان خاص فطلب واجب في واجب، فلو جاء العبد بصلاته في غير المسجد فقد امتنع أمر الصلاة المتعلق بالطبيعة، ولكنه عصى امتناع الأمر النذري، والثمرة المترتبة على هذا التقسيم أنه لو صلى خارج المسجد فقد امتنع الأمر المطلق، ولكن الأمر الثاني سقط لسقوطه موضوعه وهو الأمر الأول، ففي المقام مطلوبان والمطلوب في الثاني هو الأول، كما أن بعضهم احتمل المعنى المذكور في غسلات الميت وأن اعتبار السدر والكافور واجب في واجب.
الاحتمال الرابع: أن يكون في الواقع حكمان وقد تعلق أحدهما بالطبيعة والآخر بحصة، وكل منهما غير الآخر، كما

لو قال أنتي بالماء الذي ألغى فيه اعتبار الخصوصية من البارد والحار لأجل غسل بدنك، ثم قال: أنتي بالماء البارد وكان الغرض منه هو الشرب، فلا ريب أن كلاً منها غير الآخر لا محالة. هذا كله في مقام التثبت.

وأما مقام الإثبات، فالاحتمال الثاني لا يمكن المصير إليه لما تقدم من أن حمل الأمر على

١٨٢

الاستحباب إنما هو محتاج إلى الدليل، وإن فمقتضى صرف ما يحكم به العقل هو الإتيان، فالترخيص موقوف على الدليل.

وأما الاحتمال الثالث، فلأنه أيضاً لا يمكن استفادة الوجوب المنفي من دليل التقييد، حيث إننا ذكرنا فيما سبق أن الأوامر والنواهي المتعلقة بأجزاء المركبات أو شرائطها تشير إلى الجزئية أو الشرطية أو المانعية، فالأمر بالركوع ليس إلا الإرشاد إلى أن المولى قد اعتبر الركوع جزء في الصلاة، وكذلك الأمر بالصلاحة إلى القبلة، كما ورد في بعض الروايات فإنه يشير إلى اعتبار الشرطية في المركب.

وكذا النواهي، ولو قال لا تصل فيما لا يؤكل لحمه^(١)، فإنه يرشد إلى أن الصلاة قد اعتبرت في حال عدم اقترانها بما لا يؤكل فليس إلا الإشارة إلى المانعية، ففي صورة الأمر والنهي لا يستفاد من ذلك الوجوب النفسي والحرمة النفسية ليكون واجباً في واجب، بل كما عرفت الإشارة إلى الجزئية أو الشرطية أو المانعية فليس من قبيل الواجب في الواجب.

مضافاً إلى ذلك أن الوارد في الأدلة هو الأمر بالمقيد، ولا يتم حديث من قال أنه واجب في واجب إلا بأن يتعلق الأمر بنفس المقيد، وهو غير ظاهر.

وبعبارة أخرى، إن مفاد الواجب في الواجب هو أن يتعلق الأمر الثاني بخصوصيته أي بإتيان الواجب الأول في ضمن خصوصية خاصة يعني ظهوره في نفس القيد، والذي يظهر من دليل المقيد أن الأمر قد تعلق بحصة خاصة من الطبيعة لا بالخصوصية، فالاحتمال الثالث باطل، وبقي الاحتمال الأول والرابع لا بد من البحث عنهم.

* وأما الاحتمال الرابع: وهو أن يكون للمولى حكمان قد تعلق أحدهما بطبيعي الرقة الساري في جميع الأفراد،

وثنائيهما تعلق بالرقبة المؤمنة، فهو بحسب الثبوت ممكن.

إلا أنه في عالم الإثبات غير ممكن، لأنه إما أن يمكن امتنال كلا الأمرتين من المطلق والمقيد خارجاً بامتنال واحد، وإما أن لا يمكن امتنالهما بامتنال واحد.

(١) وسائل الشيعة ٤: ٣٤٥ أبواب لباس المصلي ب٢.

* ليلة الثلاثاء ٢٦ شعبان/ ١٣٧٧.

١٨٣

وعلى التقدير الأول: كما لو أمكن ذلك، بأن أوجد المقيد فصدق عليه كل منهما، أي من الأمر بالمقيد والأمر بالمطلق، كما في أكرم عالماً وأكرم هاشميًّا حيث يجوز إكرام واحد خارجي متصرف بكليهما، كما هو الشأن في العموم من وجه، فحينئذ يسأل السائل أنه لماذا يحمل المطلق على المقيد في هذه الصورة ويلزم منه صيرورتهما بحكم واحد بعد أن كان حكمان، بل اللازم إبقاءهما على حالهما من كونهما حكمين من دون لزوم حمل في البين، وإن جمعهما امتنال واحد.

ولكنه غير صحيح، فإن لازم ذلك هو اللغوية أولاً، إذ المولى بعد أن ألزم بامتنال المقيد الذي تعلق بحصة خاصة وكان إتيانه موجباً لصدق المطلق ومحقاً له، فلماذا يأمر المولى بالمطلق بعد إطلاعه على هذه الطريقة التي تحقق أمنيته من دون حاجة إلى الأمر بالمطلق.

اللهم إلا أن يقيد المطلق بغير المقيد، ويقول: أوجبت عليك عتق الرقبة التي هي غير المؤمنة، فحينئذ لا يلزم منه اللغوية المتصورة هناك.

ولكنه خلاف الظاهر، لأن المطلق بمقتضى إطلاقه يشمل جميع الأفراد المؤمنة والكافرة، فتفقيده بغير المقيد خلاف الظاهر، وهو غير صحيح.

وثانياً: إنه يستلزم التخيير بين الأقل والأكثر، وهو خلاف الظاهر في باب المطلق والمقيد، لأن للمولى غرضين في

المقام أحدهما تعلق بطبيعي الرقبة، ثانية تعلق بحصة خاصة من الطبيعة وهي الرقبة المؤمنة، وإذا جاء العبد بالمقيد فقد حق كلا الغرضين، أما صدق المقيد فقهي، وأما صدق المطلق لشموله له، بخلاف ما لو امتنع المطلق، فأحد الغرضين يحصل لعدم صدق المقيد عليه، فلا بد من امتناع المقيد ليتم الغرض الثاني، ومعنى ذلك أن المكلف مخير بين الأقل وهو امتناع المطلق فقط وبين الأكثر وهو المطلق والمقيد، وذلك خلاف الظاهر.

١٨٤

* وعلى التقدير الثاني: وهو ما لم يمكن امتناع كلا الأمرين بامتناع واحد وأن إتيان المقيد لا يسقط الأمر بالمطلق، وهو ممكن ثبوتاً وواقعاً

إلا أنه إثباتاً لا يمكن، لأنه يستلزم تقييد المطلق بغير المقيد، وهو خلاف ظهور المطلق في الشمول والシリان للجميع، إذاً فالاحتمال الرابع على كل تقدير لا أثر له.

فالمنعين هو الأول، وهو حمل المطلق على المقيد مع فرض وحدة الحكم، لأن دليل التقييد إنما دل بمقتضى الهيئة على إبراز الأمر الإعتبري في النفس، فكان بحكم العقل يدل على الجري العملي على طبقه ما لم يرد ترخيص من قبل المولى، وهذه الإفادة إنما كانت بالوضع وهي تتجزئية، أما دلالة المطلق على الجميع فهي تعليقية ومتوقفة على عدم البيان، ومن الممكن أن يكون دليل التقييد بياناً على عدم إرادة الإطلاق من دليل المطلق، هذا كله فيما لو كان الحكم في جانب المطلق والمقيد مأخوذاً على نحو صرف الوجود.

واما لو كان الحكم مأخوذاً على نحو مطلق الوجود الذي يدل علىシリان والشمول مثل قوله تعالى: (أحل الله البيع) (١) وكما جاء في الحديث [خلق الله الماء طهوراً] (٢)، حيث كان النظر فيهما من حيث الحكم على جميع الأفراد بلا اختصاص لبعض الأفراد، ففي مثل هذا النحو إذا كان المطلق مأخوذاً على نحو صرف الوجود والمقيد مأخوذاً على نحو مطلق الوجود فالامر لا يخلو، إما أن يكون كلا الدليلين مختلفين في الحكم نفياً وإثباتاً، مثل أحل الله البيع،

ونهى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) عن بيع الغرر (٣)، فلا بد من حمل المطلق على الغرر فلا بد من حمل المطلق على المقيد، وأن المراد من المطلق ما عدا البيع الغرري. فكل مورد كان المطلق مأخوذاً على نحو صرف الوجود وكان المقيد مأخوذاً على نحو مطلق الوجود وكان الدليلان مختلفين في الحكم فالقاعدة تقتضي الحمل.

* ليلة الأربعاء ٢٧ / شعبان ١٣٧٧.

(١) سورة البقرة ٢: ٢٧٥.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٣٤، أبواب الماء المطلق ب١ (نقل بالمضمون)

(٣) وسائل الشيعة ١٧: ٤٤٨، أبواب آداب التجارة ب٤ ح ٣ (باختلاف يسير).

١٨٥

وإما أن يكون كلا الدليلين متوافقين في الحكم سلباً وإيجاباً، فــ(تارة) يكون دليل التقييد مما له مفهوم بالوضع، مثل خلق الله الماء ظهوراً، ومثل (إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء)، فإن مفهومه الماء القليل ينجسه كل شيء، ومنطوق دليل التقييد مع منطوق دليل الإطلاق متوافقان في الحكم، غاية الأمر الحكم في أحدهما معلق على الطبيعة بنحو مطلق الوجود، وفي ثانيهما على الطبيعة الخاصة، وفي هذه الصورة لابد أيضاً من حمل المطلق على المقيد، وأن المراد من دليل المطلق هو ما دل عليه دليل التقييد.

(وأخرى) لم يكن دليل التقييد مفهوم بالوضع ولكن المفهوم قد استفيد من القرينة الخاصة، مثل ما ورد في سؤال السائل عن الماء الذي لا ينجسه شيء، فقال الإمام (عليه السلام): كر من الماء^(١)، فحيث كان في صدد التحديد كان ذلك مفيداً للمفهومية أيضاً، وهذا من القرينة الخاصة على دلالة المفهوم أيضاً في هذه الصورة يحمل المطلق على المقيد.

ففي الصور الثلاث وهو ما لو كان الدليلاً مختلافين في الحكم، أو كانوا متوافقين وكان دليل التقييد دل على المفهوم بالوضع، أو كانوا متوافقين في الحكم وكان دليل التقييد دل على المفهوم بالقرينة الخاصة، يحمل المطلق على المقيد، لما ذكرنا أن دليل التقييد أفاد إبراز ما هو معتبر في الفعل، وهو يدل على التعين بالوضع، بينما دليل الإطلاق يدل على مدلوله بمقادمات الحكمة التي من جملتها عدم القرينة، ودليل التقييد صالح لأن يكون قرينة على عدم انعقاد الظهور الإطلاقي في الدليل الأول.

بقي الكلام فيما إذا كان الدليلان متوافقين في الحكم ولم يكن لدليل التقييد مفهوم بالوضع أو بالقرينة الخاصة، فماذا نعمل، وفيه كلام طويل، نتعرض له بعد شهر رمضان إنشاء الله، وقد كان من عزمي إتمام البحث إلا أن التوفيق لم يساعدنا على ذلك.

* عرفت مما تقدم أن المطلق والمقييد إن كان الحكم فيهما مأخوذاً على نحو

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥٨ أبواب الماء المطلق ب٩.

* ليلة السبت ٦ / شوال ١٣٧٧.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

١٨٦

صرف الوجود فلابد من حمل المطلق على المقييد اختلفا في الحكم سلباً وإيجاباً أم اتحدا وغير ذلك من بقية الاحتمالات، وأما لو كان الحكم فيهما مأخوذاً على نحو مطلق الوجود، بأن يكون الأمر في جانب المطلق انحالياً ومتعدداً في مقام الثبوت بمقدار الأفراد التي يصدق عليها ذلك المطلق، وإن كان في مقام الإثبات وعالم الدلالة حكماً واحداً.

فإن كان دليلاً لإطلاق التقييد مخالفاً في الحكم سلباً وإيجاباً، فلابد من حمل المطلق على المقييد، مثل (أحل الله البيع)، ونهى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) عن بيع الغرر، فإن العرف يفهم من دليل التقييد أن البيع الذي ثبتت الحالية له ما عدا البيع الغري، أما هو فمنهي عنه بلا فرق في ذلك بين أن يكون دليلاً للتقييد مستفاداً سلبه بالدلالة المطابقة كما مر، أو بالدلالة الإلتزامية كما في قوله: (خلق الله الماء طهوراً)، وقوله: (إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء)، فإنه بالدلالة الإلتزامية يستفاد بالمفهوم أن الماء القليل ينجس بالملقاء، وهو يخالف حكم المطلق.

أو كان مستفاداً سلبه بالقرينة الخاصة كما ورد في مقام التحديد حين سأله السائل عن الماء الذي لا ينجسه شيء، فقال (عليه السلام): كر من الماء، فإن المستفاد منه بمقتضى القرينة الخاصة هو التحديد، وأن الذي لا ينجسه من الماء ما زاد على الكر، ففي جميع هذه الموارد لا بد من حمل المطلق فيها على المقييد لأجل فهم العرف.

وأما إذا كان الحكم في كلا الدليلين متوافقاً، مثل الماء كله طاهر، وماء البحر طاهر، أو البئر طاهر، فالمشهور لا يرى ضرورة لحمل المطلق على المقيد، بل يعتبرهما دليلين مستقلين، لأن إثبات شيء لا ينفي ما عداه. ولكن هذا يتم حيث لا يكون للوصف مفهوم أصلاً، وأما لو قلنا به فلابد من حمل المطلق على المقيد، ببيانه: أنه قد سبق البحث منا في مفهوم الوصف أن القرينة إن قامت على أن التعرض للقيد في كلام السائل إنما هو لاحتمال اختصاص الحكم به، كما لو احتمل أن ماء البحر لخصوصية ملوحيته طاهر فجاء بالسؤال عنه، فجواب الإمام(عليه السلام) له بأن ماء البحر طاهر ليس لأجل الإنفاء عند الإنفاء بحيث يراد من ذلك المفهوم، وإنما ذلك لاحتمال السائل فقط، وهو لا يوجب في المقام حمل المطلق على المقيد. إذ ليس التعرض للقيد كان

١٨٧

للمفهومية، كما أن القرينة الداخلية أو الخارجية لو قامت على أن الغرض من ذكر القيد في كلام السائل لأجل دفع الاحتمال في أذهان العامة فلا يكون التعرض له لأجل المفهومية، ففي هذه الصورة أيضاً لا موجب للحمل. وأما لو لم تقم القرينة على شيء، وكان القيد مذكوراً في الكلام ولم نحتمل وجوده لأجل جهات آخر، كان بالطبع مفيدة للاحتراز ودالاً على الإنفاء عند الإنفاء، كما لو قال أكرم العالم وقال أكرم العالم الهاشمي، ففي هذه الصورة لا بد من حمل المطلق على المقيد، إذ لو نلتزم بهذا المعنى للزم لغوية التعرض للقيد في المقام، فلا محالة من حمل المطلق على المقيد، ولكن مع ذلك لا ينافي أن يثبت الحكم للعالم الغير الهاشمي بملك آخر غير هذا الملك كما ذكرناه مفصلاً فيما سبق.

المطلق والمقيد في المستحبات

* بقي في المقام أمران:

الأول: في المطلق والمقيد المستحبين، المعروف بينهم أن المطلق لا يحمل على المقيد في المستحبات، بل يحمل على إطلاقه والمقييد على أفضل الأفراد.

ولا بد من معرفة السبب في ذلك، إذ لا فرق في الواجبات والمستحبات من ناحية الظهور العرفي، فإننا لو اعتبرنا دليلاً التقيد قرينة عرفية على إرادة المقيد من دليل الإطلاق فلا فرق بين الموردين، وإن لم نعتبر ذلك قرينة ظاهرة،

كان الواجب عدم الحمل في كليهما، فلا بد من معرفة التفرقة بينهما.

ذهب صاحب الكفاية (قدس سره)^(١) إلى بيان الفارق، وادعى أن حمل المطلق على المقيد في المستحب إنما لا يتم لوجود الغلبة والكثرة فيسائر الموارد على عدم الحمل وهي التي أوجبت التوقف في الحمل، إلا أن الغلبة المذكورة في باب الواجبات لا تصادم الظهور العرفي على أن دليل المقيد قرينة على إرادة المقيد من دليل الإطلاق، فهذا هو الوجه في التفرقة بينهما.

ولكنه غير صحيح، لأن دليل التقييد إن اعتبرناه قرينة عرفية على أن المراد من

* ليلة الأحد ٧ / شوال / ١٣٧٧.

(١) كفاية الأصول: ٢٥١.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

١٨٨

المطلق نفس المقيد كان الفرق منعدماً في المستحبات والواجبات، ولا تقف الغلبة حينئذ أمام ذلك، وإن لم نعتبره قرينة على إرادة المقيد من المطلق كانت الغلبة مانعة في الاثنين، فلا وجه للتفرقة، وحيث تقدم منا أن دليل المقيد له ظهور عرفي على أن المراد من المطلق هو المقيد، كان الوجه المذكور فاسداً.

الوجه الثاني: الذي ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) لعدم الحمل في المستحبات بعد العدول عن الأول، ما حاصله:

أن السبب الذي دعى القوم لعدم حمل المطلق على المقيد في المستحبات هو التسامح في أدلة السنن، ما ورد أن من بلغه ثواب على عمل فعمله كان له أجر ذلك، وإن لم يقله رسول(صلى الله عليه وآله وسلم)، فإن المقيد وإن كان قرينة على أن المراد من المطلق نفس المقيد المذكور إلا أن العمل بباقي ما يدل عليه المطلق إنما هو من باب التسامح وبلوغ الثواب، ولا منافاة في ذلك، وهذا أيضاً غير صحيح ومردود بأمور أربعة:

الأمر الأول: أنه لو فرضنا أن دليل التقييد كان قرينة عرفية على أن المراد من المطلق هو نفس المقيد، إذًا فالباقي مما دل عليه المطلق كيف يتسامح في دليله وكيف يقال (أن من بلغه ثواب على عمل)، بل يكون المطلق بالإضافة

إلى ذلك مقطوع العدم وما حاله إلا كالقرينة المنفصلة، فكما أن القرينة المتصلة توجب عدم انعقاد ظهور الكلام في الجميع ابتداء، كذلك القرينة المتصلة توجب عدم انعقاده بقاء، فإذا دل الدليل على عدم إرادة المقيد من المطلق فلا ينعقد حينئذ ظهور في الباقي، فكيف يصدق البلوغ.

الأمر الثاني: إن دليل التسامح لم يرد في آية قرآنية أو سنة نبوية كي يلزمنا الشارع تعبداً به، وإنما الذي ثبت أن إتيان العمل برجاء الوصول إلى الواقع أمر مثاب عليه، وهذا أمر يستحسن العقل أيضاً.

الأمر الثالث: إنه لو تم دليل التسامح فلا يثبت إلا مشروعية الإتيان والامتثال بباقي أفراد المطلق، وهذا لا يثبت أفضلية الأفراد المقيد كما ادعى ذلك صاحب الكفاية، إذ لا دخل لذلك أصلاً.

الأمر الرابع: إنه لو كان الفارق بين المقامين دليل التسامح لجرى نفس الدليل في المطلق والمقيد في الواجبات أيضاً، إذ لو حمل المطلق على المقيد في دليل

١٨٩

الواجب لأفاد أن ما يصدق عليه المطلق من الأفراد ما عدا المقيد غير واجب، بل الواجب هو المقيد، وهذا لا ينافي أن يأتي الإنسان بتلك الأفراد بعنوان التسامح.

وبعبارة أخرى المطلق إذا حمل على المقيد في الواجبات أفاد اختصاص الوجوب بما دل عليه دليل التقييد، وأما بقية ما يصدق عليه المطلق فليس بواجب، وهذا لا ينافي التقرب به بعنوان التسامح.

إذاً فما ذكره (قدس سره) ليس بوجه، بل الفارق أن يقال إنه لا بد من لاحظ دليل التقييد وهو على صور أربع: (الصورة الأولى) أن يكون دليل التقييد مما له مفهوم بحيث يشتمل على قضيتين أحدهما إيجابية والأخرى سلبية، مثل ما لو قال المولى يستحب صلاة أحد عشر ركعة في الليل، وقال: إذا انتصف الليل فصل أحد عشر ركعة، فالعرف يستفيد انتفاء استحباب صلاة أحد عشر ركعة قبل الانتصاف، وهو قرينة عرفية على حمل المطلق على المقيد.

(الصورة الثانية) أن يختلف دليل المطلق والمقيد بحسب الحكم، كما وردت الروايات بأن «الإقامة مستحبة مطلقاً»^(١)، وورد أيضاً دليلاً مقيداً لا تقم وأنت جالس، ولا تقم وأنت محدث^(٢) ولا ريب أن هذه النواهي الموجودة

في البين إرشاد إلى المانعية لا تحريمية لعقاب فاعلها عليها، وإذا كانت إرشاداً إلى المانعية فلا ريب في الحمل هنا، وأن المراد بالمطلق ما عدا الجلوس والحدث، لذا قلنا في حاشيتنا على العروة كذلك وأن الإقامة لا بد وأن تكون في حال القيام.

(الصورة الثالثة) أن دليل التقييد مثبتاً، ولكنه متعلق بالتقييد لا المقيد، كما ورد أن الإقامة مستحبة مطلقاً، وورد مثلاً فلتكن الإقامة حال القيام، فإن الأمر المذكور ليس وجوبياً، بل إرشاد إلى الشرطية، كما في إرشاد النهي إلى المانعية، وإذا كان كذلك فلا بد من الحمل أيضاً.

(الصورة الرابعة) أن يكون دليل التقييد مثبتاً، ولكن الحكم علق على

(١) وسائل الشيعة ٥: ٣٨١، أبواب الأذان والإقامة ب٤.

(٢) وسائل الشيعة ٥: ٤٠٢، أبواب الأذان والإقامة ب١٣ ح٥.

مسابح
الأصول
٢ - ج

١٩٠

المجموع من القيد والمقيد، مثل يستحب الصوم مطلقاً، «وورد» أنه يستحب الصوم في يوم عاشوراء، (١) وفي هذه الصورة لا داعي إلى الحمل أصلاً، بل يمكن العمل بكل الدليلين.

* بقي في المقام أمران.

الأمر الأول: أن الإطلاق في مقام الإثبات يكشف عن الإطلاق في مقام الثبوت، كما أن التقييد في مقام الإثبات يكشف عن التقييد في مقام الثبوت، فإذا قال المولى: اعتقد رقبة، ولم يكن في عالم الدلالة قيد من القيود دل على أن مراد المولى واقعاً عتق أي رقبة من الرقبات، وهكذا لو قال اعتقد رقبة مؤمنة، فحيث قيد المولى الرقبة بالإيمان كشف عن أن مراده الواقعي وعالم الثبوت هو المقيد.

وربما يعكس الأمر فيكون الإطلاق في مقام الإثبات كافياً عن التقييد في عالم الثبوت، أو يكون التقييد في عالم الإثبات كافياً عن الإطلاق في عالم الثبوت.

الإطلاق كما يكون موجباً لتوسيعة في ناحية الموضوع أو المتعلق، بالعكس يكون موجباً للتضييق في ناحية الحكم

كما مر في أوائل بحث الأوامر أن إطلاق الصيغة يقتضي كون الوجوب نفسياً تعيناً عيناً.

أما الأول فكما لو أمر المولى بالغسل للجناة، وقال: اغسل للجناة، من دون أن يذكر قيداً من القيود التي تدل على

أنه واجب غيري تخيري كفائي، بل أطلق كلامه بعد رفض جميع القيود الصالحة للأخذ بها، فكان نتيجة إطلاقه في

عالم الإثبات أن الغسل بحسب الواقع واجب نفسياً لا يرتبط بصلة أو بغيرها، وإنما يجب على المكلف إتيانه بعد

الغسل كما ادعاه بعضهم، ومعنى هذا ليس إلا التضييق على المكلف، إذ المبادرة له فعلاً ليس توسيعة له بل تضييق،

ولذا لو علم الشخص نفسه بعدم بقائه إلى صلاة واجبة، كما لو علم أنه يموت قبل الظهر وكان جنباً وجب عليه

المبادرة لما ذكر.

وهكذا لو قال المولى اعتق رقبة ولم يأت - بأو - لتكون عدلاً للرقبة، فكان

(١) وسائل الشيعة ١٠: ٩٥م، أبواب الصوم المندوب بـ ١١.

* ليلة الاثنين ٨ / شوال ١٣٧٧.

١٩١

إطلاقه في عالم الإثبات دالاً على تضييق في عالم الثبوت، وأن الواجب عليه تعيناً عتق الرقبة لا غيره.

وهكذا لو قال المولى يجب عليك الصلاة، ولم يأت بكلمة أنت، أو غيرك، فإطلاقه موجب للتضييق على المكلف وإن

الواجب عليه عيني، لا كفائي، فكان في جميع هذه الموارد الإطلاق عالم الإثبات كاشفاً عن التقييد في عالم الثبوت.

وأما الثاني: الذي كان التقييد في عالم الإثبات كاشفاً عن الإطلاق في عالم الثبوت، فذلك كما لو قال المولى: إن

أفطرت في شهر رمضان يجب عليك إما العتق وإما الإطعام، فهذا التقييد المذكور لفظاً يكشف عن الإطلاق ثبوتاً، إذ

المكلف في سعة من الامتنال إن شاء أعتق وإن شاء أطعماً، فإن التخيير سعة لا تضييق، أو قال مثلاً، تجب صلاة

الميت عليك أو على غيرك، فهذا التضييق في عالم الدلالة يكشف عن الإطلاق والسعنة ثبوتاً، وهذا كله واضح، إلا

أن الغالب في الأدلة أن الإطلاق إثباتاً يكشف عن الإطلاق ثبوتاً، وأن التقييد إثباتاً يكشف عن التقييد ثبوتاً، واختلافهما قليل غير متعارف.

الأمر الثاني: إن معنى الإطلاق طالما تكرر فكان حقيقته عبارة عن رفض القيود وعدم اعتبار قيد أصلاً، سواء كان في الموضوع أو المتعلق، ولكن المطلق، (تارة) يؤخذ على نحو صرف الوجود فيراد منه فرد من الطبيعة على نحو البدل لا جميع الأفراد، كما في الأوامر المتعلقة بالطبيع، مثل اعتق رقبة، فإن المراد من ذلك فرد من الطبيعة سواء تحققت الطبيعة بهذا الفرد أو بذلك، فكان المولى في دليله قد رفض القيود فأراد الفرد من الطبيعة على سبيل البدل. (وآخر) يؤخذ الموضوع أو المتعلق على نحو مطلق الوجود فينحل إلى أحكام متعددة وقضايا كثيرة، كما في النواهي الواردة في الأدلة، مثل لا تشرب الخمر، فإن المراد منه أن كل فرد من أفراد تلك الطبيعة قد تعلق النهي به، فكان إطلاق الدليل مأخوذاً على سبيل مطلق الوجود، وعلى أي حال فإن اعتبار ذلك على نحو مطلق الوجود أو صرف الوجود لا يضر في حقيقة الإطلاق، فإنه عبارة عن رفض القيود كما عرفت.

المجمل والمبين

* والظاهر أن هذين اللفظين من قبيل المطلق والمقييد والعام والخاص، والمطلق والمشروط لا يراد منها سوى المعنى اللغوي، إذ ليس فيما اصطلاح خاص، ومعنى المبين لغة هو الظاهر، فكل كلام إذا ألقى أمام المتكلم وكان له ظهور في مراده الإستعمالي الكاشف عن مراده الجدي كان مبيناً، وبخلافه المجمل وهو الغير الظاهر الذي لا يكون له ظهور استعمالي في المراد.

ثم أن المجمل على قسمين: حقيقي وحكمي، والأول ذاتي وعرضي.

فالجمل الحقيقي الذاتي هو اللفظ الذي لا يكون بطبعه كاشفاً عن المعنى بلا احتفاف الكلام بما يمنع الظهور، وإنما اللفظ بحسب حقيقته غير كاشف عن ذلك، كالآلفاظ المشتركة التي لا يعلم المراد منها عند الإطلاق ما لم تكن قرينة في البين.

والجمل الحقيقي (العرضي) هو اللفظ الذي لا يكون كاشفاً عن المعنى لاحتفاف الكلام بما يصلح للفرينة، فإن وجود ما يصلح للفرينة في الكلام مما يجعل اللفظ مجملأً عرضياً، إذ اللفظ في حد ذاته فيه ظهور عن المراد، إلا أن احتفاف الكلام بما يصلح لمعنى أوجب عدم انعقاد ذلك.

والجمل الحكمي هو اللفظ الذي لا يكون كاشفاً عن المراد لاحتفاف الكلام بالفرينة المانعة من انعقاد الظهور، كموارد الفرينة المنفصلة في العموم، مثلاً لو قال: المولى أكرم العلماء، ثم قال لا تكرم زيداً، وتردد أمره بين ابن بكر أو ابن عمر، فلا ريب أن التخصيص، كشف عن أن مراد المتكلم جدياً غير موافق للمراد الإستعمالي لوجود التخصيص، إلا أن التردد في زيد أوجب إجمال ذلك العام من حيث الانطباق على أيهما، فهذه موارد الإجمال.

* ليلة الثلاثاء ٩ / شوال / ١٣٧٧.

١٩٣

ثم إن الجمل والمبين من الأمور الحقيقة لا الأمور الإضافية كما ذهب إلى ذلك صاحب الكفاية (قدس سره)^(١)، لأن الجمل - كما عرفت - هو كل كلام إذا ألقى إلى الخارج ولم يكن أهل اللسان يعرفون المراد والمعنى منه كان مجملأً، وبعكسه إذا ألقى الكلام أمام العرف وفهم المعنى منه كان مبيناً.

أما ما ذهب إليه في الكفاية من أن اللفظ الواحد ربما يكون مبيناً عند واحد ومجملأً عند آخر باعتبار أن الأول فهم منه المعنى دون الثاني، فإنه لم يفهم منه.

غير صحيح، إذ ليس القياس هو المعرفة والظهور الفردي، بل عامة أهل اللسان والعرف وإلا للزم أن تكون اللغة العربية مجملة عند الفارسي وبالعكس، وللزم أن يكون القرآن مجملأً عند غير عارفه، ولا إشكال في بطلان ذلك، إذَا

المدار ما عرفت أن المهم هو عامة أهل اللسان لا الفرد الشخصي.

وقد عدّ جماعة جملة من الموارد مجملة:

منها: كلمة الصعيد في الألفاظ المفردة، وهل هي لوجه الأرض أو المرتفع.

منها: المنفي بكلمة (لا) النافية للجنس في المركبات، مثل لا صلاة إلا بظهور^(٢)، أو لمن لم يقم صلبه^(٣)، أو لجار المسجد^(٤)، وهل لنفي الكمال أو الصحة أو الحقيقة.

وهكذا الأحكام المتعلقة بالموضوعات الصرفية، مثل (أحلت لكم بهيمة الأنعام)^(٥)، (حرمت عليكم أمهاتكم)^(٦)، أو يحرم الماء فإن الموضوع من حيث هو غير صالح لانطباق الحكم عليه إلا باعتبار بعض نواحيه وأثاره.

فمنهم من ادعى ترتيب جميع الآثار في مثل هذه الموارد، ومنهم من أخذ

(١) كفاية الأصول: ٢٥٣.

(٢) مستدرك الوسائل ١: ٢٨٧ أبواب الوضوء ب١ ح٢.

(٣) وسائل الشيعة ٦: ٣٢١ أبواب الركوع ب١٦ ح٢.

(٤) وسائل الشيعة ٥: ١٩٤ أبواب أحكام المساجد ب٢ ح١.

(٥) سورة المائدۃ: ٥: ١.

(٦) سورة النساء ٤: ٢٣.

مسابح
الأصول
٢ - ج

١٩٤

بالظاهر منها ففي آية تحريم الأمهات، الظاهر منها هو النكاح، وال الصحيح أنه ليس في البين ضابط يمكن أن يجعل مداراً في المقام وإنما التعويل على العرف وأهل اللسان، فمتى ما فهم من ذلك المعنى عند الإطلاق كان مبيناً، وإلا فهو مجمل.

* انتهى الجزء الأول من كتاب (مسابح الأصول) من تقريرات سيدنا الأستاذ الخوئي (قدس سره)، والحمد لله أولاً

وآخرأً وظاهراً وباطناً، وصلى الله على محمد وآل الطيبين الطاهرين، وللعنـة الدائمة على أعدائهم أجمعـين من الأنـ إلى قـيـامـ يـومـ الدـينـ.

* كان السيد الشهـيدـ المـقرـرـ (رهـ) قد قـسـمـ تـقـرـيرـاتـهـ إلىـ أـرـبـعـةـ أـجـزـاءـ.

١٩٥

بـسـمـ الرـحـمـنـ الرـحـيمـ

وـبـهـ نـسـتـعـينـ

* قال سـيدـنـاـ الأـسـتـاذـ الـخـوـيـ دـامـ ظـلـهـ الـعـالـيـ فـيـ مـجـلـسـ الـدـرـسـ

انـهـ تـقـمـ فـيـ بـدـاـيـةـ مـبـاـحـثـ الـأـلـفـاظـ تـقـسـيـمـ مـسـائـلـ عـلـمـ الـأـصـوـلـ إـلـىـ أـرـبـعـةـ أـقـسـامـ:

الـقـسـمـ الـأـوـلـ: ماـ يـبـحـثـ فـيـ عـنـ مـدـالـيـلـ الـأـلـفـاظـ وـالـظـهـورـاتـ الـعـرـفـيـةـ، وـهـذـاـ قـدـ يـقـعـ عـنـ مـدـالـيـلـ الـمـفـرـدـةـ كـظـهـورـ الـأـمـرـ فـيـ الـوـجـوـبـ وـالـنـهـيـ فـيـ التـحـرـيـمـ، وـقـدـ يـقـعـ عـنـ مـدـالـيـلـ الـمـرـكـبـةـ كـظـهـورـ الـعـامـ فـيـ الـبـاقـيـ بـعـدـ التـخـصـيـصـ، وـالـمـطـلـقـ بـعـدـ الـقـيـدـ بـهـ فـيـ الـحـمـلـ عـلـىـ الـمـقـيـدـ أـوـ أـفـضـلـ الـأـفـرـادـ، وـكـلـ هـذـهـ الـمـبـاـحـثـ فـيـ الـحـقـيـقـةـ نـزـاعـاتـ صـغـرـوـيـةـ لـمـبـاـحـثـ الـحـجـجـ الـآـتـيـةـ.

الـقـسـمـ الـثـانـيـ: ماـ يـبـحـثـ فـيـ عـنـ الـمـعـنـىـ وـالـمـدـلـوـلـ ذـاتـهـ مـنـ دـوـنـ اـخـتـصـاـصـ لـدـلـالـةـ لـفـظـ عـلـيـهـ، كـمـبـاـحـثـ الـإـسـتـلـازـامـاتـ الـعـقـلـيـةـ، مـثـلـ مـقـدـمـةـ الـوـاجـبـ، وـالـضـدـ، وـاجـتمـاعـ الـأـمـرـ وـالـنـهـيـ فـيـ بـحـثـ فـيـ مـقـدـمـةـ الـوـاجـبـ إـنـمـاـ هـوـ عـنـ إـدـرـاكـ الـعـقـلـ لـهـ الـمـلـازـمـةـ بـيـنـ وـجـوـبـ الشـيـءـ وـوـجـوـبـ مـقـدـمـتـهـ مـهـمـاـ كـانـ دـلـيلـ الـوـاجـبـ لـفـظـيـاـ أـمـ لـبـيـاـ، وـمـنـ حـقـ هـذـهـ الـمـسـائـلـ أـنـ تـفـصـلـ عـنـ الـمـبـاـحـثـ الـلـفـظـيـةـ وـالـعـمـلـيـةـ، إـلـاـ أـنـ السـلـفـ تـعـرـضـواـ لـهـاـ فـيـ مـبـاـحـثـ الـأـلـفـاظـ وـتـبـعـهـمـ الـمـتـأـخـرـوـنـ عـلـيـهـ.

الـقـسـمـ الـثـالـثـ: مـبـاـحـثـ الـحـجـجـ وـالـدـلـلـيـةـ، كـخـبـرـ الـوـاحـدـ وـالـإـجـمـاعـ وـالـشـهـرـةـ وـظـواـهـرـ الـقـرـآنـ؛ فـانـ الـبـحـثـ فـيـهـ عـنـ أـصـلـ

ثبوت الحجية والدلائل لها وتنمية كاشفيتها الناقصة عن الحكم الواقعي، وهي نزاعات كبيرة لا يدور البحث عنها في تشخيص ظهور خاص يكون صغيراً.

* ليلة الأربعاء ١٠ / شوال ١٣٧٧.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

١٩٦

القسم الرابع: ما يبحث فيه عن الوظيفة العملية عندما يتزد المكلف في حكمه الواقعي، ويعجز المجتهد عن إقامة دليل اجتهادي يكفل بيان الحكم واقعاً أو ظاهراً فينتهي إلى ما يقرره الشارع المقدس أو العقل من الحكم في مرحلة العمل، كالاستصحاب، والبراءة، والاحتياط الشرعي، والعقلاني، والتخيير.

فإن هذه المسائل تعين الوظيفة العملية للمكلف في ظرف تردداته بالواقع بلا نظر إلى جهة الواقع أصلاً. ويلحق بحث التعادل والترابط بالقسم الثالث، لأن البحث عن حجية خبر الواحد لا يفرق فيه بين أن يكون بحثاً عن حجيتها منفرداً أو عند معارضته لخبر آخر.

هذه هي مسائل علم الأصول التي يبحث عنها ذلك الفن، وقد عرفت أن جميعها تشتراك في تحصيل القطع بالمؤمنية في مقام الامتثال، فمنها ما يحصل القطع الوجدني بالحكم الواقعي وهي مباحث الاستلزمات العقلية، ومنها ما يحصل القطع التعبدي بالحكم الشرعي كمباحث الحجج، ومنها ما يحصل القطع بالوظيفة الفعلية كمباحث الأصول المحرزة وغيرها.

حجية القطع

وقبل البحث فيها لابد من التنبيه على أمور:

الأمر الأول: أنه بعد أن عرفت أن المسائل الأصولية هي التي تحصل لنا القطع بالحكم الشرعي أو الوظيفة الفعلية، يتضح جلياً أن القطع الطريري ليس من مسائل علم الأصول، فإن المسألة الأصولية هي التي تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الفرعي بحيث لو انضم إليها صغراؤها لأنتجت حكماً فرعياً، وعلمون أن القطع بالحكم لا يقع في طريق استنباط الحكم، وإنما القطع بالوظيفة نتيجة المسائل الأصولية وهو في الحقيقة مباديء تصديقية لها، لذا اعتبر

١٩٧

صاحب الكفاية^(١) (ره) البحث عنه استطراداً، والحق معه، والبحث عن حجية القطع يعود إلى صحة العقاب على تقدير المخالفة، فيتبه البحث الكلامي الذي يتضمن البحث عن المبدء والمنتهى والثواب والعقاب، هذا كله في القطع الطريري.

أما القطع الموضوعي والبحث عنه في بداية مسائل الحجج فهو أجنبى عن المقام، وإن كان له صلة في فعلية الحكم إلا أن نسبته إليه كنسبة سائر الموضوعات إلى الأحكام وفي الحقيقة هو أو لى بالخروج من القطع الطريري. وانضمامه إلى الحكم كانضمام بقية المواضيع الأخرى التي لا ترتبط بالمقام.

* الأمر الثاني: إن المراد من المكلف الواقع في التقسيم في كلام الشيخ الأنصاري (قدس سره)^(٢) هل هو المجتهد أو الأعم منه ومن المقلد.

وتوسيع ذلك يقتضي البحث في جهات ثلاثة:

الجهة الأولى - في المجتهد من حيث أحکامه الخاصة.

الجهة الثانية - في المقلد من حيث أحکام نفسه.

الجهة الثالثة - في المجتهد من حيث أحکام مقلديه.

(أما الجهة الأولى) فالبحث عنها واضح، فإن المجتهد إذا التفت إلى حكم شرعى؛ فاما أن يحصل له القطع بالحكم الواقعى أو يحصل له الظن به ظناً معتبراً ولابد من العمل على طبق كل منهما، أو يشك به وفي هذه الصورة لابد من الرجوع إلى ما تقتضيه الأصول العملية.

الجهة الثانية: وهي حكم المقلد بالإضافة إلى تكليف نفسه، وهو لا يختلف عن المجتهد في الأحكام المذكورة، فإن

التفت إلى حكم شرعي؛ فاما أن يحصل له القطع بالحكم الواقعي بحيث لا يقبل التشكيك فيه وجب عليه العمل على طبق قطعه، ولا يعود إلى المجتهد أصلاً، وإما أن يحصل له الظن المعتبر

(١) كفاية الأصول: ٢٥٧.

* ليلة السبت ١٣ / شوال / ٣٧٧.

(٢) فرائد الأصول ١: ٢٥.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

١٩٨

بالحكم وليس ذلك إلا فتوى مجتهده ويجب عليه العمل على طبق الفتوى، وثالثة يتذرّع عليه ذلك ويبقى شاكا في الحكم ولا بد حينئذ من رجوعه إلى الأصول العملية، هذا كله في الحكم الواقعي.

وأما الحكم الظاهري فربما يحصل للمقلّد قطع به ويجب العمل على طبق قطعه، كما إذا قطع بفتوى مجتهد. وأخرى: يظن بالحكم الظاهري كما إذا أخبر عدلان بأن فتوى المجتهد كذا ولا بد من العمل على طبقه، وثالثة يبقى متربّداً ولا بد من رجوعه إلى الأصل العملي وهو يختلف باختلاف الموارد، فإن كان متيقناً بفتوى المجتهد سابقاً وشك في التبدل استصحب البقاء، وإن تردد الأعلم بين اثنين فأفتى أحدهما بالوجوب الآخر بالإباحة أخذ المقلّد بالإباحة ونفي الزائد بالبراءة، وإن أفتى أحدهما بالوجوب والآخر بالحرمة تخير بينهما، وإن أفتى أحدهما بوجوب القصر لمن قصد أربعة فراسخ ولم يريد الرجوع لليومه، وأفتى الآخر بالاتمام عمل بالاحتياط.

فإذا لا يختلف المجتهد عن المقلّد من حيث التقييمات المذكورة وإن كانت هناك فروق ظاهرة.

الجهة الثالثة: في حكم المجتهد بالنسبة إلى تكليف مقلديه، كما إذا التفت المجتهد إلى حكم كلي ليس من موارد ابتلائه؛ أما فعلاً كمسائل الحج مع فرض أنه غير مستطيع أو مختصاً بغيره كالأحكام التي تلحق النساء وتختص بهن، ففي جميع ذلك لا يخلو حاله إما أن يحصل له القطع الوجدني بالحكم فيفتى على طبقه ويرجع المقلّد إليه من باب رجوع الجاهل العالم، أو يحصل له طريق يصل به إلى حكم غيره فيقطع به قطعاً تعدياً ويفتى على طبقه

ويرجع المقلد إليه أيضاً من رجوع الجاهل إلى العالم، وحكم المجتهد في كلا الموردين كالإمام (عليه السلام) في مقام بيان الأحكام الشرعية غايته أن الإمام ينافي الحكم عن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، والمجتهد ينافيه من السنة، وثالثة يحصل له الشك في الحكم ومرجعه إلى الأصول العملية.

(فإن قلت): إن الأصول العملية في مقام الشك إنما تجري فيما كان مبنى بالحكم ثم شك فيه، والمفروض أن المجتهد لا يبنى بتلك الأحكام فلا يشك فيها، والمقلد ليس له شك فيها، فإذاً فما هو محل الابتلاء في الحكم الشرعي

١٩٩

ليس له شك ويقين في ذلك، ومن هو متيقن وشك ليس الحكم محل ابتلائه، فإذاً فلا موضوع للرجوع إلى الأصل العملي.

وقد ذكر الشيخ الأنصاري (قدس سره) (١) جواباً عن ذلك ما محصله: أن المجتهد نائب عن المقلد في إجراء القواعد المذكورة ومنزلته في كونه شاكاً ومتيقناً، فإذا شك المجتهد فكأن المقلد شاك في الحكم ومن أجله صح جريان الأصل.

والجواب عنه: أنه لا دليل على هذا التنزيل وصحته، وأدلة الأصول لا تشمل الشك التنزيلي، وإنما تختص بمن كان شاكاً حقيقة في حكم نفسه.

فالصحيح أن يقال: إن الاستصحاب في الشبهات الحكمية بالإضافة إلى المجتهد (تارة) يكون في مرحلة الجعل (وأخرى) في مرحلة المجعل من حيث السعة والضيق بعد العلم بعدم طرو النسخ عليه، وفي هذه الصورة إن كان الحكم مما ينفت إليه المقلد فيشك فيه كما إذا شك في طهارة ونجاسة الماء القليل المتجمد كرأ فللمجتهد أن يجري الاستصحاب بأحد طريقين: الأول:

بلحاظ يقين المجتهد وشكه حيث إنه متيقن بالحكم في حق مقلديه وشك في بقائه فيجري الاستصحاب ويحكم على طبق ذلك، ويرجع المقلد إليه من باب رجوع الجاهل إلى العالم.

الثاني: بلحاظ يقين المقلد وشكه، فإن المقلد حيث كان متيقناً بنجاسة الماء قبل التيمم وقد شك في بقائه بعده يجري الاستصحاب في حقه، ويفتي على طبق ذلك، أو فقل يفتني المجتهد للمقلد في المسألة الأصولية وهي جواز الأخذ

بالحالة السابقة المتينة في ظرف الشك في البقاء ويطبق المقداد الكبرى على ما عنده من الصغرى ويأخذ بالنتيجة.

وإن لم يكن الحكم مما يلتفت إليه المقداد فلابد وأن يجري المجتهد الاستصحاب بلاحظ يقينه وشكه، لكونه متيناً بالحكم

في حق مقلده شاكاً في بقائه.

وأما في موارد الاحتياط، كموارد العلم الإجمالي بالتكليف كالتردد في

(١) فرائد الأصول ١: ٣٣.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٢٠٠

الصلاوة قصراً وتماماً فيمن سافر إلى أربعة فراسخ ولم يرد الرجوع ليومه، والأخبار فيه متعارضه، وإذا لم يرجح المجتهد إحدى الطائفتين على الأخرى وهو يعلم بانشغال الذمة فيه، يحكم العقل بالاحتياط ومن ورائه يفتني المجتهد بذلك ويرجع المقداد إليه من باب رجوع الجاهل إلى العالم في المسألة الفرعية.

وأما موارد التخيير، فكذلك عندما يتعدد الأمر بين الوجوب والحرمة فيحكم العقل بالتخيير بينهما، ومن ورائه يفتني المجتهد على طبق ذلك ويرجع الجاهل إليه من باب رجوعه إلى العالم.

إنما الكلام في البراءة بكل قسميه الشرعية والعقلية، والإشكال فيها أنها وظيفة كل من شك في تكليف نفسه بعد الفحص عن الدليل، والمجتهد وإن قدر على اجرائها بعد الفحص عن الدليل إلا أنه ليس بشاك في حكم نفسه، وأما العامي فهو وإن شاك في حكم نفسه إلا أنه لا يستطيع من إجرائها لعدم قدرته على الفحص، إذاً كيف يصح للمجتهد أن يقني للمقداد بوجوب العمل بمؤدي الأصل.

والجواب عنه: أن المقداد يرجع إلى المجتهد في هذه المسألة، ولكن رجوعه إليه تارة من باب تعين الصغرى.

وأخرى: في نفس الكبرى، كما لو شك العامي في شبهة حكمية تحريمية كحرمة شرب التنن وهو لا يستطيع أن يفحص، فيعود للمجتهد ويسأله عن أن يفحص في الأدلة عن حكم المسألة، فإن أحرز المجتهد له فقدان الدليل فقد شخص العامي الصغرى، ورجع إلى المجتهد فيما يستقل عقله من قبح العقاب بلا بيان، فيعمل على مقتضى

الترخيص العقلي، ف تكون الكبri وجданية للمقلد بعد أن شخص الصغرى برجوعه إلى المجتهد.

أما لو تعذر على المقلد إدراك ما ينتقل به عقله رجع إلى المجتهد في هذه المسألة وهي الكبri، وأوضح له المجتهد

بأن مقتضى من شك في حكم تكليفي ولم يكن عنده دليل فالعقل يحكم ببراءة الذمة من ذلك، لأن العقاب عليه بلا بيان

قبيل بحكم العقل، وبهذه الوسيلة يستطيع العami أن يعمل على طبق الترخيص الذي أفادته البراءة.

والحاصل أن موارد الأصول العملية في الشبهات الحكمية لا تدعى بأن المجتهد فيها نائب عن المقلد في إجراء

الأصول، بل بإمكان المجتهد أن يجري

٢٠١

الأصل فيها بعد فحصه عن الدليل وعدم العثور عليه، ويفتى على طبق مؤدى الأصل ويرجع المقلد إليه من باب

رجوع الجاهل إلى العالم.

كما وأنه من الممكن أن يجري الأصل نفس المقلد بأن يأخذ من المجتهد الكبri الكلية في المسألة الأصولية تارة بعد

أن أتم بنفسه الصغرى وأخرى يأخذ الكبri والصغرى منه ويجهد نفسه في ضم أحدهما للأخر ويأخذ النتيجة من

ذلك وهذا واضح.

وقد تحصل مما تقدم أنه لا يراد من المكلف في بدء البحث خصوص المجتهد، بل الاعم منه ومن المقلد كما عرفت.

* **الأمر الثالث:** ذكر الشيخ الأنصاري (قدس سره)^(١) ان المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي فاما أن يحصل له القطع

به، أو الظن، أو الشك، فجعل التقسيم ثلاثة وأفاد ما محصله: بأن المكلف إما أن يحصل له القطع الوجданى بالحكم

ولا إشكال في متابعته، لأن القطع حجة ذاتية لا تناهه يد التصرف وضعاً أو رفعاً، وإما أن يحصل له الظن بالحكم

الواقعي لقيام دليل معتبر كاشف عن الواقع ولا ريب من اتباعه، لأن التعبد الشرعي كالقطع الوجданى في الحجية،

وإما أن يحصل له الشك بالحكم الواقعي لتعذر قيام أحد الدليلين المتقدمين، ولا بد من الالتزام بما قرره الشارع

المقدس أو العقل من الوظيفة العملية، وهي تختلف باختلاف الموارد؛ فتارة يعلم بالحالة السابقة ولا بد من الأخذ بها

للاستصحاب.

وأخرى: يشك في التكليف والأصل فيه البراءة، وثالثة يشك في المكلف به والقاعدة تقتضي الاستغلال، ورابعة يتخير

فيما هو الثابت عليه والحكم هو التخيير، ومرجع الجميع إلى الوظيفة الفعلية من الحكم المجعل في ظرف الشك بالحكم الواقعي. وبديهي أن التقسيم على هذا البناء ثلثي.

ثم اعلم أن الترتيب بين هذه المراتب الثلاثة طبيعي يقتضيه واقع الأمر، فمن جزم بالحكم الشرعي جزماً حقيقياً لا ينتقل إلى المرحلة الثانية التي تحصلطن بالواقع عن طريق الجعل الشرعي،

* ليلة الأحد ١٤ / شوال / ٣٧٧.

(١) فرائد الأصول ١: ٢٥.

نعم ينتقل إليها إذا فقد القطع الوجdاني بالحكم فيانجا إلى سبيل يضمن له المؤمن من العقاب من جانب الشارع المقدس على تقدير المخالفة، وما ذلك إلا الطرق الشرعية التي تم المولى جهة كشفها عن الحكم الواقعي، ومتى ما فقد المكلف الطرق المجعلة وأصبح متربداً في الحكم الواقعي انتقل إلى المرحلة الثالثة وهي المجعل الشرعي أو العقلي من الوظيفة العملية كالاستصحاب والبراءة والاحتياط وهذا واضح.

وصاحب الكفاية (قدس سره) (١) جعل التقسيم ثلثياً وأفاد ما محصله: أن المكلف إن التفت إلى حكم شرعي فعلى واقعي أو ظاهري، فإما أن يحصل له القطع به ويندرج تحته الظن الانسادي بناء على الكشف والأحكام الشرعية المجعلة في ظرف الشك كالاستصحاب والبراءة والاشتغال والتخيير الشرعي.

أولاً: وعلى الثاني لابد وأن ينتهي إلى ما يحكم به العقل من اتباع الظن بناء على تامة مقدمات الانسداد على الحكومة، وإلا فالرجوع إلى الأصول العقلية من البراءة والاشتغال والتخيير، ونتيجة ذلك أن المكلف إما عالم بالحكم الفعلي الواقعي أو الظاهري أو ليس بعالم به ولا ثالث لذلك.

ثم قال (قدس سره): وإن أبيت إلا عن تثبيت الأقسام، فالأولى أن يقال إن المكلف إما أن يحصل له القطع بالحكم أو لا، وعلى الثاني إما أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا، ومرجع الثاني إلى القواعد المقررة عقلاً أو نقاً لغير القاطع

أو من يقوم عنده الطريق على تفصيل يأتي في محله إنشاء الله.

والذي دعى صاحب الكفاية إلى أن يجعل التقسيم ثانياً أمور: الأولى:

عدم الفرق عنده بين اثار القطع المتعلق بالحكم الواقعي أو الظاهري.

الثاني: تخصيص الحكم بالفعلي دون الإنساني إذا لا أثر للحكم الإنساني ما لم يصل إلى مرتبة الفعلية، وهذا يوجب اختصاص أحكام القطع بما إذا تعلق بالحكم الفعلي.

الثالث: إن الظن إن قام دليلاً على اعتباره فهو ملحق بالعلم وإن لم يقم دليلاً

(١) كفاية الأصول: ٢٥٧.

٢٠٣

على اعتباره فهو ملحق بالشك، والنتيجة من ذلك أن المكلف إما عالم بالحكم الفعلي الواقعي أو الظاهري أو ليس بعالم ولا ثالث لهما:

والصحيح أن يقال إن التقسيم ثلاثي كما صنعه الشيخ الأنصاري (قدس سره)، وذلك فإن القطع وإن كانت آثاره لا تختلف من حيث تعلقها بالحكم الواقعي أو الظاهري إلا أن بين هذه المراتب طولية.

فإن المكلف إن التفت إلى الحكم الشرعي، فإن حصل له القطع بالحكم الواقعي فيجب عليه اتباعه، وإن جهل به فقد يجعل الشارع المقدس طريقاً معتبراً إليه وكاشفاً عنه كالأمرات الشرعية، وبقيامها يصبح المكلف عالماً بالواقع تعبداً، وقد يأخذ الجهل بالواقع موضوعاً لحكم آخر كالاستصحاب والبراءة والاشتغال الشرعي، وفي كلتا الحالتين يقطع المكلف بالحكم الظاهري الأعم من الطريق والحكم المعمول ولكن الطولية بينهما ثابتة.

أما بين الحكم الواقعي والظاهري فواضح، لأن مورد جعل الأمارات الجهل بالحكم الواقعي وعدم العلم به، ومع العلم بالحكم الواقعي لا تكون الأمارة حجة على المكلف، وأما بين الأمارات الشرعية والأحكام المعمولة في ظرف الجهل، فكذلك الطولية واضحة، لأن موردهما وإن كان الجهل بالحكم الواقعي إلا أن قيام الأمارة على شيء يجعل

المكلف عالماً بالواقع تعبدأً و معه لا ينتقل إلى الأصول، بينما الأصول المقررة ينتقل إليها مع الحيرة والتردد بالحكم وهذا يعني في ظرف فدائه للأمارات، لأنه مع الأمارات يصبح عالماً بالواقع تعبدأً وليس بشاك فيه . فجعل التقسيم ثنائياً لازمه أن يصبح ما في طول الحكم الواقعي طبعاً في عرضه وهو غير صحيح.

وأما ما جاء به صاحب الكفاية(قدس سره) من اعتبار الحكم الفعلي دون الإنسائي فيه تفصيل . فإنه إن أراد من الحكم الإنسائي مالم يكن بداعي البعث والزجر بل كان بداعي السخرية والامتحان، فلا أثر لذلك وإن قطع به المكلف، لأنه ليس من مراتب الحكم. وإن أراد منه ما كان بداعي البعث والزجر فهذا يطلق عليه الحكم

وإن لم يبلغ مرتبة الفعلية، وهو عبارة عن نفس القضايا الحقيقة التي جعل الحكم فيها على فرض وجود الموضوع ولا يلتزم بعدم ترتيب أثر على هذا الحكم الإنسائي، بل آثر للمجتهد أن يقتفي على طبق ذلك، إذ لا يختص إفتاؤه بالحكم الفعلي وإنما يوسعه أن يقتفي على طبق الحكم الإنسائي، فيوجب الحج على المكلفين على تقدير الاستطاعة فإذا التفت المكلف إلى ذلك الحكم فما دام الموضوع لم يكن فعلياً لا يبعث نحو العمل وإن قطع بالحكم، نعم لو بلغ الفعلية وقطع به صار فعلياً.

وأما ما ذكره صاحب الكفاية(قدس سره) من عدم اختصاص أحكام القطع بما إذا تعلق بالحكم الواقعي فهو صحيح، إلا أنه لا يوجب أن يكون التقسيم ثنائياً، فان ما ذكر من الأبحاث المتقدمة لا تختص بالحكم الواقعي، بل الحكم الظاهري أيضاً يتعلق به القطع كما إذا علمنا بحجية خبر قائم على حكم من الأحكام.

وقد يتعلق به الظن المعتبر كما إذا دل بحجية الخبر ظاهر الكتاب مثلاً، وقد يتعلق به الشك كما إذا شكنا في بقاء حجية الخبر فيجري الاستصحاب، إذاً فهنا لا يختص القطع بالحكم الواقعي فقط.

^{*}(بقي في المقام شيء)

ذكر صاحب الكفاية(قدس سره) أن التقسيم الثلاثي الذي ذكره الشيخ الأنصاري(قدس سره) يؤدي إلى التداخل في بعض أقسامه، وحق التقسيم أن يكون ثنائياً، وقد قرّب لزوم التداخل بما محصله: أن الظن الذي تعلق بالواقع إن كان ظناً غير معتبر لدى الشارع المقدس، ولم يقم دليل يصح العمل به، فهو ملحق بالشك لعدم اعتباره، كما أن الشك

ربما يدخل في الظن باعتبار أن المراد من الظن ليس هو الشخصي بل النوعي، فربما تقوم الأمارة على شيء ولم يحصل ظن بالواقع لدى المكلف، بل يبقى متربداً في الحكم فعلاً ومعه لا يجب أيضاً العمل به، لذا كان الأولى العدول عن القسمة الثلاثية إلى الثانية.

* ليلة الاثنين ١٥ /شوال/ ١٣٧٧.

٢٠٥

والجواب عنه بوجهين:

الوجه الأول: إن المراد من الظن الذي أخذه الشيخ(قدس سره) في التقسيم هو الظن المعتبر الذي قام الدليل على اعتباره، كما أن المراد من الشك هو عدم قيام الدليل المعتبر على الحكم كما صرّح به في أوائل البراءة، فكل ظن لم يكن معتبراً فهو ملحق بالشك، كما أن الشك لا يدخل في الظن ما دام المقصود من الشك هو فقدان الدليل القطعي والظن المعتبر.

الوجه الثاني: إن التقسيم الذي ذكره الشيخ(قدس سره) إنما هو في مرتبة سابقة على الحكم فان المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي فلا يخلو حاله عن أحد ثلات.

الأول: أن يحصل له القطع بالواقع، وحجبة القطع ذاتية لا تقبل يد التصرف والجعل وضعماً أو رفعاً.

الثاني: أن يحصل الشك في الواقع، وهو غير قابل للحجية لعدم كونه كافياً أصلاً.

الثالث: أن يحصل له الظن بالواقع، وهذا ما يكون قابلاً للجعل لاقتضائه بطبعه الكاشفية الناقصة وليس كالشك، فإن أتم الشارع المقدّس كشفه عن الواقع كان بحكم القطع وكان قطعاً تعدياً، وإن ترك الشارع تتميمه كان كالشك ويحتاج حينئذ إلى الأصل العملي في تعيين الوظيفة، وهذا كله تقسيم قبل الحكم، ونظيره تقسيم الإنسان إلى محفون الدم، وكافر مهدور الدم، وذمّي إن التزم بشرائط النّمة صار كالأول وإن رفض صار كالثاني.

فكان التقسيم المذكور الذي صنعه الشيخ إنما هو بحسب موضوع الحكم وهو صالح للتقسيمات المذكورة، نعم لو كان

التقسيم بلحاظ الحكم نفسه جاء التداخل في بعض أقسامه، فكان نظر صاحب الكفاية إلى جهة الحكم نفسه ونظر الشيخ إلى جهة الموضوع.

وعليه فما ذكره الشيخ الأنصاري(قدس سره) من التقسيم الثلاثي هو الصحيح.

٢٠٦

* ذكر الشيخ الأنصاري(قدس سره)^(١) أن طريقة القطع وحجنته ذاتية لا تناهه يد التصرف والجعل، وهذا في الواقع

خلط بين الأمرين الطريقة والحجية، والأولى أن يقع البحث عنه عن جهات ثلاثة:

الجهة الأولى: ان طريقة القطع ذاتية أم جعلية.

الجهة الثانية: أن حجية القطع والتي عبارة عن المنجزية في صورة المطابقة للواقع والمعدنية في صورة المخالفة

من اللوازم الذاتية للقطع أو من الأمور الجعلية؟

الجهة الثالثة: هل بإمكان الشارع المقدس المنع من العمل بالمقطوع به أو لا؟ هذه جهات ثلاثة ينبغي البحث عنها

مفصلاً وإن وقع البحث عن القطع استطراداً.

(أما الجهة الأولى) فاعلم أن حقيقة القطع بشيء إنما هو انكشاف الواقع به وإرائه بنحو لا تقبل النقاش والجدل،

وهذا الكشف ذاتي للعلم غير قابل للجعل، فإن ثبوت ذات الشيء لنفسه ضروري كما أن ثبوته لذاته ضروري

أيضاً، فالماهيات النوعية بالإضافة إلى ذاتها كأنسانية الإنسان أو لذاته كثبوت الإنسانية للحيوان أو الناطق أمر

ضروري الثبوت لا يقبل الإنكار ولا يتصور فيه العمل، فلا معنى لجعل الإنسان إنساناً ولا جعله ناطقاً أو حيواناً،

وإنما يتتواء لجعل موارد انفكاك تلك الأمور عن الذات، فطريقة القطع للواقع وانكشافه له ذاتية غير مجعلة لا

بالجعل البسيط الذي يحتاج إلى مفعول واحد، ولا بالجعل التاليفي المركب المحتاج إلى مفعولين لا مستقلأً ولا تبعاً،

لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري، نعم يمكن للشارع المقدس أن يجعل للقطع أسباباً فيحصل للإنسان قطع بشيء

وبتبع ذلك يحصل له الانكشاف، كما يوجد بعض الماهيات خارجاً فتكون الماهية مجعلة بتبع الوجود.

وبهذا صبح ما ورد عن ابن سينا ما خلق الله الممشى مشمشاً بل أو جده فكان

مثمناً، ونتيجة ذلك كله ان الإرادة والطريقة والانكشاف للقطع أمر ذاتي لا تناله يد التصرف وضعاً.

الجهة الثانية: إن الحجية للقطع بمعنى المعتبرة والمنجزية من اللوازم الذاتية أو الأمور الجعلية، والأقوال في ذلك

ثلاثة:-

(القول الأول) ما ذهب اليه صاحب الكفاية(قدس سره)^(١) من أن حجية القطع من لوازمه الذاتية كسائر لوازم الماهيات الأخرى مثل الزوجية للأربعة، وما كان كذلك لا يناله يد التصرف.

(القول الثاني) ما ذهب إليه المحقق الكمباني (قدس سره)^(٢) من أن حجية القطع جعلية ببناء العقلاة، وتوضيحة: أن للعقلاء قضايا قد تكون غير مشهورة ولم يتم الإجماع عليها منهم كقبح بعض اللحوم عند فرقه خاصة دون أخرى، وقد تكون مشهورة أطبق الكل عليها حفظاً للنظام وإبقاء النوع التي مرجع جميعها إلى حسن العدل وقبح الظلم، وقد اعتبر العقلاء حجية القطع من صغريات تلك القضايا المشهورة، فإن من قطع بأمر المولى وخالفه فقد هنّاك حرمه وهو ظلم عليه، والظلم قبيح يوجب العقوبة والذم عند العقلاء، فكان القطع داخلاً في استحقاق العقوبة على المخالفة الداخلة تحت عنوان الظلم، وحيث أن رئيس العقلاء الشارع المقدس قد أمضى ذلك البناء فوجب اتباعه(). والحاصل

أن الحجية للقطع بمعنى المعتبرة عند الخطأ والمنجزية عند الإصابة وصلاحية الاحتجاج لكل من طرف المولى والعبد، إنما هي جعلية ببناء العقلاء لرجوع ذلك إلى القضايا المشهور التي بنى العقلاء على متابعتها تحفظاً على النظم الاجتماعية وابقاء لنوعية البشر في الحياة، ولو لاها لأدى إلى الاختلال في الحياة البشرية، وبما أن الشارع المقدس رئيس العقلاء فقد أمضى ذلك.

(القول الثالث) إن حجية القطع من الأمور التي حكم العقل بها وألزم بمتابعتها، فيجب متابعتها.

(١) كفاية الأصول: ٢٥٨.

(٢) نهاية الدراسة: ٣: ٢١.

٢٠٨

هذه هي الأقوال في حجية القطع، وال الصحيح منها هو القول الأول، وهو ما ذهب إليه صاحب الكفاية (قدس سره).

(أما بطلان القول الثاني) فيتم بوجهين.

*الأول: بأن العقلاء وإن بنوا على قضايا مشهورة حفظاً للنظام وإبقاء النوع، ومنها متابعة وجوب القطع، إلا أن النزاع ما قبل وجود العقلاء وهو في بدء الخلفة ولم يكن من البشر إلا آدم (عليه السلام)، فهل إذا قطع آدم بشيء كان قطعه حجة عليه.

الثاني: إن حكم العقلاء وبناءهم أن تم فهو يتم في المعاملات والأحكام السياسية كالحدود والقصاص مما كان مخالفة القطع فيها يؤدي إلى اختلال النظام، فتحفظاً على النوع في تلك الموارد وجب المتابعة، أما الأمور العبادية كالصلوة والصوم فلم نجد في مخالفة القطع فيها اختلال نظام وتعدي من القوي على الضعيف حتى تلزم بوجوب المتابعة، إذن فالاستدلال أخص من المدعى.

(وأما بطلان القول الثالث) فإن الإلزام والبعث نحو شيء إنما هو من شؤون المولى، والعقل شأنه الإدراك فهو القوة المدركة المميزة للأشياء التي تتم بفعالية إدراكيها وتمييزها، والإنسان ربما يدرك نفع شيء فيدري نحوه، أو ضرر آخر فينفر عنه بحسب طبعه وغريزته، لكن كل ذلك أجنبي عن إلزام العقل بمتابعة المقطوع به، بل ولا يختص الإنسان بذلك القدر من الإدراك، فسائل الحيوانات بفطرتها تدرك المنافع والملائمات فتدري نحو ما تحب وتتفرغ مما تدرك ضررها، وكيف فحب النفس قد يدعو الإنسان إلى السير وراء ما ادرك نفعه وقطع بحبه، إلا أن هذا غير البعث والزجر الصادرين من المولى، فشأن العقل الإدراك وشأن المولى البعث والزجر.

وإذا بطل القولان الثاني والثالث تعين الأول، وهو الذي ذهب إليه صاحب الكفاية (قدس سره) من أن الحجية من الأمور الذاتية للقطع ومن الملازمات العقلية،

وتوضيحة: أن الأمور الواقعية لا يتوقف صدقها على تحقق الوجود الخارجي، فإن قسماً يتم بذلك كضرب زيد وقيام عمرو، والصدق فيها يحصل بالتحقق الخارجي، وقسماً آخر يتم صدقه بالغرض والإعتبار كفرض الحجر ذهباً والذهب خشباً، وقسماً ثالثاً يتم صدق الواقع بلا وجود خارجي كباب الملازمات والإمكان والاستحالة، مثل ملزمة الزوجية للأربعة والإحراق للنار، فإن صدق هذه القضايا بصدق الملازمة والتي هي من الأمور الواقعية وإن لم يكن لها وجود خارجي، وكذا قولنا لو كان هذا الجبل لكان وزنه مائة ألف طن، فإن القضية صادقة بخلاف قولنا لكان وزنه عشرة مثاقيل فإنها كاذبة لعدم صدق الملازمة.

وإذا تبين أن الأمور الواقعية والقضايا الحقيقة صدقها بصدق واقعها، تعلم أن العقل يدرك الملازمة بين القطع والحجية التي هي المعدنية والمنجزية، وهذه الملازمة من الأمور الواقعية صدقها بصدق واقعها، كما وأن العقل يدرك حسن العمل بالقطع وقبح مخالفته ويدرك أيضاً صحة العقاب من المولى عند المخالفة وصحة الثواب عند الإطاعة.

نعم في مورد الإصابة ل الواقع يكون التكليف منجزاً وفي صورة الخطأ لا يرى العقل حسناً من المولى لو عاقب، فإن العقاب على تكليف غير واصل قبيح، وإدراك العقل بذلك ليس بجعل جاًعلاً ولا ببناء العقلاً. والنتيجة أن الحجية للقطع من الملازمات العقلية والأمور الذاتية وهي لا تقبل الانفكاك عنها.

***الجهة الثالثة: هل يستطيع الشارع المقدس أن يمنع من العمل بالمقطوع به أو لا.**

وبعد أن عرفت أن الحجية للقطع من الأمور الواقعية والملازمات العقلية، تعرف أن المنع مما قطع به المكاف ليمكن فرضه لأدائه إلى الجمع بين

الضدين واقعاً أو في اعتقاد المانع، إذ التكليف إن كان منجزاً في الواقع وقد قطع به المكلف فكان يرى ثبوته عليه والواجب حينئذ اتباعه، فإن منع المولى عن اتباعه كان ذلك تناقضاً أو تضاداً. وإن لم يكن منجزاً عليه واقعاً ولكن المكلف قطع به، والمولى يعلم بأن المقطوع به يجب اتباعه، فإذا منع عنه ونهى عن اتباعه فقد جمع بين الضدين بحسب اعتقاد القاطع والمولى. نعم خالف في ذلك المحدثون وادعوا أن القطع الذي يجب اتباعه ما تحصل من أسباب معينة كالكتاب والسنة دون ما حصل من غيرهما، والمتحقق النائي (قدس سره)^(١) تصدى لتصحيح مقالتهم وادعى أن القطع ثبوتاً لا يمنع عنه وإن حصل من أي سبب كان، إلا أنه إثباتاً ربما يوجد في بعض الروايات أن الشارع المقدس علق حكمه على القطع الحاصل من سبب معين، وكلتا الحجتين يمكن التعرض لهما إنشاء الله في محله.

(١) أوجد التقريرات ٣: ١٨.

التجري

* إذا قطع المكلف بحكم وخالف قطعه ولم يصادف عمله الواقع فهل يعاقب على ذلك أو يختص عقابه بما إذا صادف

الواقع: نزاع بين الأعلام، وقبل البحث عن ذلك تجدر بنا الإشارة إلى أمر لابد من بيانه، ذلك أن بحث التجري لا يختص بالقطع، بل يعم حتى الأamarات، فإن من قامت عنده الأamarة على شيء وخالف عمله على طبقها ولم يصادف الواقع كان ذلك مجرى للبحث المذكور كما ذكر ذلك الشيخ الأنصاري (قدس سره)^(١) في أخرىات بحثه.

وربما يتخيّل أن التجري لا يجري في موارد الأamarات، لأن الملاك فيه أن يقطع المكلف بشيء فيخالفه ثم يظهر خلافه، وهنا في باب الأamarات، المخالف فيها مخالفة واقعية باعتبار أن الأamarات المجعلة إنما هي أحكام ظاهيرية قوامها الشك الفعلي بالواقع، فهي جعلت على المكلف في ظرف جهله وتحيره بالواقع، فإذا انكشف الخلاف وارتفع الشك انتهى أمرها وتبدل الموضوع ولا يتصور فيه كشف خلاف في نفس الحكم الظاهري، فإن كان قد خالف الحكم المذكور في وقته فقد خالف أمراً واقعياً لا أنه خالف أمراً قد انكشف خلافه.

(والجواب عنه) أن الإشكال يتم بناء على القول بالسببية، وأن قيام الأamarة على شيء يحدث مصلحة فيه، بناء على أن المجعل في باب الطرق والأamarات الأحكام، ويكون ارتفاع الشك موجباً لتبدل الموضوع كما ذهب إليه القدامي من الأصحاب وهو فاسد لاستلزم التصويب، وأما بناء على ما ذهبنا إليه من أن المجعل في باب الطرق الحجية التي هي المعذرية والمنجزية والطريقة إلى الواقع، فإن الواقع تارة يتعلّق به المعلم الوجданى.

وأخرى: المعلم التعبدى

* ليلة الإثنين ٢٢ / شوال / ١٣٧٧ هـ.

(١) فرائد الأصول ١: ٣٨.

مصابيح
الأصول
٢ - ج ٢

بسبب قيام الأamarة، فإذا قامت الأamarة على شيء فقد حصل العلم التعبدى له وكان يجب عليه اتباعه، فإذا خالف المكلف علمه التعبدى ولم يصادف الأamarة الواقع كان بحث التجري آتياً فيه.

بل يجري حتى في موارد احتمال تنجز التكليف على تقدير المصادفة كما في موارد العلم الإجمالي، فمن احتمل

تنجز التكليف وخالف ما احتمله ولم يصادف الواقع كان ذلك داخلاً في التجري. غاية الأمر أن ما يبحث في التجري من الوجه الثاني لا يجري هنا وهو دعوى شمول إطلاقات الأدلة حتى لمن خالفة الواقع، إذ لا يقال أن التكاليف الواقعية فيها شمول حتى لموارد احتمال التكليف، فإن لازمه أن لا تجري الأصول النافية عند احتمال التكليف ولا يلتزم بذلك أحد.

والحاصل أن التجري يجري في كل مورد تقوم الحجة على شيء ويختلف العبد ثم ينكشف خلافها، سواء كانت الحجة ذاتية كالعلم الوجданى أم تعبدية من أمارة أو أصل عملي أم موارد العلم الإجمالي التي يكون التكليف فيها منجزاً ولو لأجل الاحتمال، ففي جميعها يكون مخالفأً للحجية إذا خالفة وانكشف خلافه.

وكيف كان فالبحث عن حكم التجري من حيث الحرمة واستحقاق العقوبة يقع في مقامين:

(المقام الأول) في أن الفعل المتجري به حرام أو لا.

(المقام الثاني) في أن التجري يوجب استحقاق العقوبة من جهة كونه هتكاً على المولى مع بقاء الفعل المتجري به على ما هو عليه في الواقع أو لا.

(أما المقام الأول) فالبحث عنه يقع في جهتين:

الجهة الأولى: أن حرمة الفعل المتجري به من أجل مخالفة حكم المولى بعنوانه الأولى، باعتبار شمول أدلة الحرام الذي تعلق به القطع حتى لهذا الفرد الذي لم يصادف الواقع.

* ليلة الثلاثاء ٢٣ / شوال / ١٣٧٧.

الجهة الثانية: أن حرمة الفعل المتجري به من أجل مخالفة حكم المولى لا بعنوانه الأولى، بل بعنوانه الثانوي وهو التمرد على المولى والتحدي لمقامه.

والفرق بين الجهتين واضح، حيث يشتراكان في أن البحث في كليهما أصولي نتيجته حكم كلي إلهي وهو حرمة الفعل

المتجرى به، ولكن يختلفان مفهوماً فالبحث في الجهة الأولى عن حرمة الفعل المتجرى به بعنوانه الأولى؛ بمعنى أن إطلاقات الأدلة شاملة للفعل المتجرى به أولاً، والبحث في الجهة الثانية عن حرمة الفعل المتجرى به بعنوانه الثانوى وهل يستقل العقل بأن عنوان الطغيان فيه مفسدة قبيحة تستتبع حرمة الفعل المتجرى به أو لا.

وأما الفارق المصداقى: فالجهة الأولى منها إنما تتحقق في مورد يكون القطع متعلقاً بالانطباق مع كون الحكم معولاً من قبل الشارع المقدس، كما لو تفحص فوجد دليلاً يفيد حرمة شرب الخمر والمكلف قطع بانطباق ذلك الموضوع على ما هو موجود خارجاً، فإذا خالف ولم يصادف الواقع فهل يعاقب لفرض شمول الأدلة له أو لا؟ بينما الجهة الثانية يقطع المكلف فيها بنفس الحكم الشرعى كما لو قطع بحرمة شرب التتن، مع أنه ليس هناك دليل يشلله واقعاً، إذ لا دليل حتى يكون مطلقاً أو غير مطلق، وإنما يتنازع في أن من خالف قطعه المتعلق بالحكم الشرعى بعنوان التمرد يستحق العقوبة أولاً، فالنسبة بين الجهتين عموم مطلق.

^{*}(أما البحث عن الجهة الأولى) فقد يقال بأن المكلف الذي قطع بحكم ولم يصادف الواقع وخالف قطعه، فقد ارتكب حراماً حيث عصى حكماً مولوياً نظراً إلى أن الأدلة الدالة على الحرام الواقعي الذي تعلق القطع به شاملة حتى القطع الذي لم يصادف الواقع، والبحث عن ذلك مفصلاً يستدعي بيان أمور ثلاثة:-

الأمر الأول: إن التكاليف التي تصدر من المولى إنما هي متعلقة بأمر تحت اختيار المكلف وإرادته، ولابد وأن يكون متعلقتها حصة مقدورة، أما غير المقدورة فلا يتعلق التكليف بها.

* ليلة السبت ٢٧ /شوال /١٣٧٧ هـ.

الأمر الثاني: إن الباعث لعضلات المكلف نحو الفعل الذي قطع به والزاجر عنه إنما هو القطع بالنفع أو الضرر دون المطابقة للواقع والمخالفة له، فإنهما لا يدعوان إلى حرمة نحوه، بينما ذهب المحقق النائيني(قدس سره) (١) إلى أن المحرك نحو العمل إنما هو الوجود الواقعي المنكشف بالقطع (ولكنه غير تام)، فإن النفس والروح

الذين هما سلطان إرادة الإنسان يدركان شيئاً فينفران عنه أو يرغبان نحوه، ومن أجله تسعى إرادة الإنسان نحوه دون أن ترى النفس ذلك المدرك والمنكشف.

ويدل عليه أن الإنسان قد يقطع بوجود أسد في الطريق فيتتجنب سلوكه خشية أن يفترسه، ولعله لم يكن في الواقع أسد، ومعلوم أن المحرك للإرادة والباعث نحو العمل هو القطع الذي هو عبارة عن رؤية الشيء وانكشاف الواقع لا الواقع المنكشف بذلك، وهذا أمر وجданى.

الأمر الثالث: إن إرادة المولى التشريعية إنما تتعلق بارادة العبد التكوينية وهي عبارة عن إعمال القدرة في طلب شيء أو تركه، فكان تكاليف المولى متعلقاً بأن يريد العبد وان يختار الفعل أو الترك، وهذا هو الذي يقتدر العبد عليه ليكون الفعل صادراً منه بارادته و اختياره، وإذا فرضنا أن إرادة المكلف تابعة لقطعه كان متعلق البعث والزجر هو ما تعلق به القطع سواء طابق الواقع أو لا، أما مطابقة القطع للواقع ومخالفته له فهما خارجان عن اختيار المكلف، ونتيجة ذلك أنه لو قال المولى أكرم العلماء فقد أمر بإكرام من قطع بكونه عالماً، وكذا لا تكرم الفساق.

* والجواب عن هذه الأمور الثلاثة:

أما الأولان فلا نقاش فيهما.

وإنما الكلام في الأمر الثالث والإجابة عنه نقضاً وحلأ.

(أما النقض) فلأن التكاليف المولوية إن فرض تعلقها بالحصة المقدورة التي يحرزها المكلف ويدرك حسنها أو منافرتها لذاته، وأن بعثه لا يكون إلا نحو ما قطع به العبد، فلازم ذلك أن يقال بالإجزاء في مورد يقطع المكلف

بوجوب

(١) أجدود التقريرات ٤٥: ٣.

* ليلة الأحد ٢٨ / شوال ١٣٧٧ هـ.

شيء ويمثله ثم ينكشف خلافه، كما لو اعتقد في شهر شعبان دخول رمضان فصامه باعتقد أنه رمضان، ثم انكشف خلافه، ففي مثله لابد من الالتزام بسقوط التكليف لتحقق المأمور به خارجاً وهو ما قطع بكونه رمضان، ولا يدعى الإجزاء أحد من الفقهاء، وهكذا لو اعتقد أنه ماء مطلق وتوضأ به ثم انكشف أنه مضاف، فمقتضى ذلك هو القول بالإجزاء مع أنه لم يقل به أحد.

كما وأنه لا خصوصية بالمحرمات فقط، بل لو قيل بجريان الدليل فيها لفانا بجريانه في الواجبات أيضاً مع أنه لم يقل به أحد.

(وما الحل) فبأنه بناء على تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد في متعلقاتها كان الظاهر من قوله تعالى (ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر)^(١) ان النهي عن الفحشاء من آثار نفس الصلاة، لا من آثار ما قطع بكونه صلاة، ولو لم يكن في الواقع صلاة، وكذلك ما يصدر من الأوامر من المولى العريفين إنما يكون ناشئاً عن مصلحة في نفس العمل الخارجي لا فيما قطع العبد بكونه عملاً، نعم اختيار العبد يوصل إلى العمل خارجاً وليس ذلك هو متعلق التكليف، نعم لو قطع بالتكليف صح للمولى أن يعاقبه على فرض مخالفته، لأن التكليف إذا وصل للمكلف حكم العقل باستحقاق العقوبة على مخالفته.

(*وما البحث عن الجهة الثانية) وهي أن الفعل المتجري به هل يصير حراماً لانطباق عنوان ثانوي عليه وهو التمرد على المولى، بمعنى أن المكلف إذا قطع بحكم وخالف قطعه ولم يصادف عمله الواقع يستحق عقوبة لتمرده على مولاه بعنوانه الثانوي أو لا، وربما يدعى التحرير لوجوه: -

الوجه الأول: إن القطع إذا تعلق بشيء فهو بعنوان كونه مقطوعاً به يوجب تبدل الواقع بما هو عليه من الحسن إلى القبح أو العكس، وقد يتعلق بشيء خال عن كل مصلحة وفسدة وبذلك العنوان يتصرف المقطوع به بالحسن أو القبح، فإن النذر وأمر الوالد وما شاكلهما يغيران الشيء بما هو عليه بحسب واقعه، فإذا تعلق القطع بانطباق عنوان ذي مصلحة على شيء صار ذلك ذا مصلحة وكان

(١) العنكبوت ٢٩: ٤٥.

* ليلة الاثنين ٢٩ /شوال ١٣٧٧ هـ.

٢١٦

وأجأً، وإن تعلق بانطباق عنوان ذي مفسدة على شيء صار ذا مفسدة وكان حراماً، فال فعل المتجري به، وإن كان مباحاً بعنوانه الأولى إلا أنه صار وأجأً أو حراماً بعنوانه الثاني وهو كونه مقطوعاً به، فإذا خالقه استحق العقاب. والنتيجة أن الفعل المقطوع بكونه ذا مفسدة يكون قبيحاً ومخالفته توجب العقاب عليه وإن لم يكن كذلك في الواقع. (والجواب عنه) أن حقيقة القطع ليس إلا الانكشاف والإرائة للواقع وليس للانكشاف تأثير في ناحية تبدل الواقع والمنكشف كما هو عليه من المصلحة أو المفسدة، فإن من شرب السم بعد قطعه بأنه ماء يتضرر، وبالعكس لو قطع بأنه سم وصادف أنه ماء لا يترتب الضرر عليه وما ذلك إلا لأن القطع لا يسلب آثار الشيء الواقعية ولا يبدل الشيء مما هو عليه.

مضافاً إلى أن مجرد إمكان التبدل والانقلاب لا يكون دليلاً على الواقع ما لم ينهض من الخارج دليلاً مستقلاً يدل على الإكتفاء بذلك.

الوجه الثاني: من تقرير الدعوى بأن الفعل المتجري به الذي يكون المكلف بتصدي الطغيان والتمرد به على المولى يكشف عن خبث سريرة نفس المكلف وعن كون القبح فاعلياً، وإذا قبح الفعل المتجري به عقلاً حكم بحرمة شرعاً لقاعدة الملازمة.

(والجواب عنه) أن الطغيان والتمرد لا يكشفان إلا عن قبح فاعلي وإن باطن العبد خبيث، أما أن الفعل نفسه قبيح فلا، وبعبارة أخرى قبح المنكشف لا يوجب قبح الكاشف والقطع المتعلق بشيء لا يغيره مما هو عليه من المصلحة ومعلوم أن الحرمة التشريعية موضوعها القبح الفاعلي لا الفاعلي، مضافاً إلى ما سيأتي إنشاء الله من عدم تمامية قاعدة الملازمة هنا.

الوجه الثالث: أن القطع بقبح شيء يوجب قبح نفس الفعل الخارجي، ومتى صار الفعل قبيحاً صار حراماً بقاعدة الملزمة، وهذا الوجه في الحقيقة الذي يثبت القبح الفعلي ينحل إلى دعويين:

٢١٧

(الدعوى الأولى) أن القطع من العناوين المقبحة والمحسنة للفعل، فكما أن القطع يقلب الشيء بما هو عليه من المصلحة والمفسدة كذلك يقبح العمل وبحسنها.

(الدعوى الثانية) أن قبح الشيء يستتبع تحريمه بقاعدة الملزمة*.

* (أما الدعوى الأولى)

فقد أنكر صاحب الكفاية(قدس سره)^(١)، والمحقق النائيني(قدس سره)^(٢) أن القطع من العناوين المقبحة والمحسنة للشيء.

فاستدل صاحب الكفاية(قدس سره) على مدعاه بأن العناوين التي توجب القبح والحسن هي العناوين القصدية والتي يجب أن تقع تحت قدرة المكلف واختياره، وملووم أن من يقطع بأن الماء الخارجى خمر يشربه ويصادف أنه ماء فإنما يكون قاصداً للفعل وهو الخمر بعنوانه الواقعي لا بعنوان أنه مقطوع الخمرية، والقطع شأنه بمنزلة الآلة إلى المقطوع به، وإذا كان عنوان القطع غير ملتفت إليه وغير مقصود فكيف يوجب حسناً أو قبحاً، علمًا بأن العناوين التي تقبح الشيء وتحسنها يجب أن تكون قصدية، فما قصده المكلف وهو شرب الخمر لم يصادف في الخارج، وما لم يقصده وهو الالتفات إلى أنه مقطوع الخمرية لم يقع.

وأما المحقق النائيني(قدس سره)، فقد ادعى الوجдан على أن القطع ليس من العناوين المقبحة والمحسنة للشيء وإنما هو طريق إلى ما تعلق به وهو لا يزيد على ذي الطريق والمنكشف ويتبع المنكشف في حسنها وقبحها، وبعبارة أخرى أن مقطوع الخمرية لا يوجب قبح نفس الفعل المباح واقعًا فإن الفعل على ما هو عليه لم يتغير.

* تعطلت الدراسة حيث أصيب سيدنا الاستاذ الخوئي دام ظله بنكسة أدت إلى انحراف صحته العامة فلازم الفراش، ونحن

نبتهل إلى العلي القدير أن يمنّ عليه بالشفاء التام ويلبسه أيراد الصحة والعافية.

* ليلة الثلاثاء ٢٠ ذي الحجة الحرام/ ١٣٧٧، ويصادف هذه الليلة زواجي وزواج الاخ السيد عز الدين ونحن تتضرع إليه

تعالى أن يبارك لنا زفافنا ويقرن أيامنا دوماً بالمسرات والأفراح ويرزقنا نسلاً طاهراً انه سميع محبب.

(١) كفاية الأصول: ٢٦٠.

(٢) أوجد التقريرات ٣: ٤٧.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٢١٨

(والجواب عما أفاده صاحب الكفاية قدس سره) من أن العناوين المغيرة يجب أن تكون قصدية و اختيارية والشيء

المقطوع به غير مقصود بهذا العنوان، (ففيه) إن أراد بذلك أنه غير ملتفت إليه والعنوان المغيرة يجب الالتفات

إليها فلا وجہ حينئذ للترقي والاضراب بقوله (بل لا يكون غالباً مما يلتفت إليه)، إذ لا فرق بين القصد والالتفات.

وإن أراد بأنها غير مقصودة أنها لا تدعو المكلف نحو العمل، فهذا صحيح صغيراً فإن الداعي للارتكاب والعمل

ليس عنوان ما قطع بخمريته، بل الداعي نفس الإسکار وبعض مزايا الخمر الواقعية، إلا أن الكلام في الكبر فإن

الجهة التي توجب حسن الشيء أو قبحه لا يشترط فيها أن تكون داعية للعمل، بل المعتبر صدور الفعل بالاختيار مع

كون الفاعل ملتفتاً إلى جهة قبحه، فمن يضرب اليتيم بداعي اختبار العصا وهو ملتفت إلى أنه يتالم بذلك يكون ظلماً

وقيحاً وإن لم يكن داعي الإيذاء.

وأما برهانه على لزوم الالتفات والقصد نحو العناوين المحسنة والمقبحة إن أراد هنا نفي الالتفات التفصيلي فهذا صحيح، وإن أراد

الاعتراف بلزم الالتفات نحو العناوين المحسنة والمقبحة إن أراد هنا نفي الالتفات الإجمالي فهذا صحيح، وإن أراد

نفي الالتفات الإجمالي الأعم من الارتكازي والتفضيلي؛ فهذا غير مسلم انتفاءه، كيف لا يكون عنوان المقطوع به

غير ملتفت إليه ولو ارتكازاً، فإن العلم الذي هو عبارة عن الانكشاف المعتبر عنه بالصورة الذهنية هو الواسطة في

الالتفات إلى المعلوم، وكيف لا تكون الواسطة ملتفتاً إليها فإن الأمور المعلومة وهي العلم الحصولي الموجدة

خارجاً، إنما يتعلق بها العلم باعتبار الصور الذهنية، وهو القطع الذي هو العلم الحضوري، وإذا كانت المعلومات

ملتفتاً إليها بواسطة الصور الذهنية التي هي العلم الحضوري فكيف لا تكون بواسطة ملتفتاً إليها، وبكفي في العنوان

المغير أن يكون ملتفتا إليه ولو ارتكازاً.

وأما دعوى أن ما وقع لم يقصد؛ فهو صحيح حيث أن شرب الماء لم يكن مقصوداً وقد وقع، وأما ما قصد لم يقع وهو شرب الخمر الواقعي فهو بعنوانه الأولى لم يقع، وأما بعنوانه الثاني وهو خروج وتمرد على المولى فهو مقصود، وهذا قبيح لأنه ظلم وتعذ على المولى.

٢١٩

نعم إن ذلك في الشبهات الموضوعية غير ملتفت إليه إلا أنه في الشبهات الحكمية ملتفت إليه، كمن علم أن شرب التتن حرام فخالف وشرب، ثم تبين له أنه مباح واقعاً، فهو حين ارتكابه يعلم بأن ما يرتكبه معلوم الحرمة لديه وملتفت إلى هذه الجهة وليس بغافل عنها ومع التفاته يكون قد ارتكب الحرام.

* وأما الجواب عما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) من دعوى الوجдан بأن القطع ليس من العناوين المقبحة أو المحسنة للشيء، وإنما حكمه ليس إلا طريق وهو لا يزيد على ذي الطريق.

فهو يستدعي البحث عن أن الحسن والقبح ذاتيان أم قابلان للتبدل، فاعلم إنه تارة ندعى بأن العقل لا يدرك حسن شيء أو قبحه، وإنما الحسن والقبح ما حكم الشارع بقبحه أو حسنها كما هو مذهب الأشعري - وأخرى - ندعى أن الحسن والقبح للشيء من ذاتياته التي لا تقبل الانفكاك عنه، وثالثة: ندعى أنهم يختلفان بالوجوه والإعتبارات.

أما بطلان الدعوى الأولى فواضح، إذ لو كان العقل غير مدرك لحسن شيء أو قبحه لم يتم التصديق بنبوة من يدعى ذلك ويظهر المعجز على يده، إذ لو كان ظهور المعجزات على يد الكاذبين أمراً لا يقبحه العقل فكيف يمكن تصديق مدعى النبوة، إذ من المحتمل أن يكون كاذباً في دعوه والمفروض أنه لا قبح في الكذب.

إذاً فالعقل لا محالة يدرك قبح بعض الأشياء وحسنها ولا يستطيع أحد إنكار ذلك حتى الأشعري نفسه.

وأما بطلان الثانية فايضاً واضح، فلأن حسن الأشياء وقبحها ليس من ذاتيات الشيء غير قابلة الانفكاك عنه، فإننا نجد بالوجدان ضرب اليتيم بعنوانه الأولى، قبيحاً وظلماً إلا إذا قصد به التأديب كان حسناً، فال فعل الواحد قابل للاتصال بكل منهما ولو كان الحسن والقبح من الصفات الذاتية لما أمكن التبدل.

وإذا بطل الوجهان الأولان ثبتت الدعوى الثالثة من أن الحسن والقبح للشيء

يختلفان بحسب العناوين الثانوية وهمما من الأحكام العقلية العملية لعودهما إلى الظلم والعدل، وليس من الأحكام

النظرية حيث المالك في ذلك رجوع الأمر إلى النقيضين.

إذا عرفت هذا فنقول إذا قطع العبد بخمرية ماء ولم يجتنبه فخالف وشربه وتجرى بعمله على المولى، ثم انكشف أنه

في الواقع ماء، أدرك العقل أن الفعل وهو شرب ما قطع بخمريته مصدق للظلم والقبح، لأنه طغيان على المولى

وخروج عن الاستقامة، وان كان بعنوانه الأولى مباحاً، فكانت الأشياء الخارجية بالعناوين الثانوية قابلة للتبدل من

الحسن إلى القبح وبالعكس، (وبعبارة أخرى) التجري نحو مقطوع الخمرية يكشف عن القبح الفاعلي في نفس

المرتكب وأنه يحمل سريرة خبيثة، إلا أن الفعل الخارجي بنظر صاحب الكفاية والمحقق النائي لا يتبدل ولا يتغير

ما هو عليه واقعاً، إلا أنه بنظرنا قابل للتبدل إذا اختلف عنوانه.

* (وما الدعوى الثانية) وهو أن العقل إذا قبح شيئاً كان ذلك حراماً شرعاً لقاعدة الملازمية، فربما يقال بأن التجري

بعد أن كان قبيحاً عقلاً لأنه تمرد على المولى فهو بملك المعصية يستتبع حكماً شرعاً نظراً لقاعدة الملازمية.

(والجواب عنه) أن حكم العقل بقبح شيء أو حسنة ليس إلا إدراك شؤون ذلك الشيء من حيث المصلحة والمفسدة.

وهذا الإدراك قد يقع إدراكاً (تارة) لما هو واقع في سلسلة علل الأحكام الشرعية من مصلحة أو مفسدة، (وآخرى)

في معلوماتها كحسن الإطاعة وقبح المعصية.

* أما ما كان من النحو الأول: فادراك العقل لحسن شيء ليس إلا الاطلاع على جهات مصلحة ذلك الفعل بلا مزاحم

لذلك المصلحة، كما وأن إدراك العقل لقبح شيء ليس إلا الوقوف على مفسدة ذلك الفعل بلا مزاحم، ومعلوم أن العقل

إذا أدرك هذه الجهة بأن شخص المصلحة والمفسدة في الشيء الملزمتين،

* ليلة السبت ٢٤ / ذي الحجة ١٣٧٧.

* ليلة الأحد ٢٥ / ذي الحجة ١٣٧٧.

٢٢١

وأدرك عدم وجود مزاحم لها علم بوجوب ذلك شرعاً أو بحرمنه بناء على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقة، وهذا الأمر كبروياً لا نقاش فيه لو أدرك العقل ذلك.

إنما النزاع في الصغرى؛ وهل بإمكان العقل أن يدرك المصلحة أو المفسدة الغير المزاحمين بشيء، مثلاً يدرك العقل بأن التجري قبيح لأنه تمرد وعصيان إلا أنه لا يدرك المفسدة الكامنة في ذلك الفعل الغير المزاحمة بمصلحة أهله، أو فقل الإحاطة بجميع شؤون ذلك الفعل والوقوف على المفسدة الغير المزاحمة والمعارضة بمصلحة أهله أمر متذرع، لا يتسىء إلا لواجب الوجود، ولذا ورد أن دين الله لا يصاب بالعقل، وأنه ليس شيء أبعد عن دين الله من عقول الرجال.^(١)

نعم في خصوص مورد يمكن للعقل أن يدرك جهة المفسدة فيه وذلك مورد حفظ النفس المحترمة. وأما ما كان على النحو الثاني: وهو إدراك العقل لما هو واقع في سلسلة معلومات الأحكام الشرعية فهذا لا يستلزم الحكم الشرعي، وتوضيحه: أن إدراك العقل لحسن الطاعة وقبح المعصية في أو أمر المولى إن اكتفى به في البعث فلا حاجة إلى أمر المولى.

وان لم يكتف به بل احتاج إلى أمر مولوي، فننقل البحث إلى أمر الشارع ويحكم العقل بوجوب اطاعته، ويعود الكلام أيضاً إلى أنه إن اكتفى بالداعوية لما احتاج إلى أمر من المولى، وإن لم يكتف واحتاج عاد الكلام إليه ثانياً، وهكذا يتسلسل.

فالحسن والقبح في هذه الموارد فرع ثبوت الحكم الشرعي، وثبوته في هذه المرتبة لغو لا أثر له، إذ العقل هو الباعث نحو العمل وهو مستقل وحده ومعه لا حاجة إلى الحكم الشرعي، إذاً ليس التجري إلا ما حكم العقل بقبحه

دون ما حكم الشارع بحربته.

وأكبر شاهد على أن الحكم الشرعي لا يستتبع الحكم العقلي هو أن القبح

(١) وسائل الشيعة: ٢٧، ١٩٢، أبواب صفات القاضي ب١٤ ح ١٣، مستدرك الوسائل: ٢٦٢، أبواب صفات القاضي ب٦

٢٥.

٢٢٢

مسابح
الأصول
٢ - ج

الذي ادركه العقل إما أن يكون ثابتاً للجامع بين المتجرى وال العاصي الواقعى وهو المعصية وجامعه التمرد على المولى أو يكون ثابتاً لخصوص عنوان التجري.

وعلى الأول فلازمه التسلسل وإن هناك أحکاماً ومعاصٍ غير متناهية، كما أن لازمه أيضاً عقابات غير متناهية، وهو غير صحيح، لأن العصيان الذي فرض والذي هو قبيح عقلاً إن كان محرماً من قبل الشارع المقدس بمقتضى الملازمة فحرمنه حرمة شرعية، وعصيان هذه الحرمة أيضاً فيها قبح عقلي، فلابد وأن تكون محرمة أيضاً شرعاً، وهكذا حتى يتسلسل، ومن المعلوم أنه بعد مراجعة الوجدان لم نجد إلا حرمة واحدة حين المعصية دون أن تكون معاصٍ متعددة.

(وعلى الثاني) (فأولاً) لا وجه لاختصاص ذلك بالتجري، بل لابد من شموله لل العاصي الواقعى أيضاً، باعتبار أن ملاك التجري هو التمرد والطغيان على المولى والخروج عن زمي العبودية، وهذا الملاك بنفسه يوجب العقوبة في العاصي الواقعى فلابد إذاً من التعميم.

ثانياً: إن القبح لو كان ثابتاً لخصوص عنوان التجري لكان المحرم هو عنوان من (خالف قطعه الواقع) وأن موضوع التحرير هو هذا، وكل حكم يحتاج إلى التفات موضوعه، والإلتفات إلى هذا العنوان وهو (من خالف قطعه الواقع) موجب لزواله عنه. نظير التفاته إلى النسيان أي بعنوان كونه ناسياً فمتى ما التفت خرج عن كونه ناسياً، فكما أن الناسي لا يكلف بهذا العنوان فكذلك القاطع لا يكلف بعنوان كون قطعه مخالفًا للواقع. إذ مع عدم الإلتفات لا

يصح التكليف ومع الإلتفات يزول القطع.

فالذي تحصل من هذا كله أن التجري والانقياد لا يقتضيان في حكم العقل إلا قبحاً أو حسناً ولا يستبعان حكماً

شرعياً مولياً.

المقام الثاني: وهل التجري يوجب استحقاق العقوبة من جهة كونه هتكاً على المولى مع بقاء الفعل المتجرى به على ما هو عليه في الواقع أو لا، والظاهر أنه يوجبه فإن حكم العقل بأن المخالفة قبيحة وإن لم تستلزم حكماً شرعاً كما عرفت من المباحث السابقة إلا أن العقل يستقل باستحقاق العقوبة على نفس التجري، بمعنى أنه يدرك كون المتجرى مستحقاً للعقوبة من أجل التعدي والهتك وأن ملاك المعصية للحرام الواقعي شامل لذلك.

٢٢٣

(التبية على أمور)

* **الأمر الأول:** إن ما ذكرنا من قبح التجري إنما هو في القطع الطريفي الذي أخذ كائفاً عن الواقع، فيقال إن من قطع بشيء وكان القطع طريقاً إلى الواقع، فخالف قطعه ثم اكتشف له الخلاف، فهل يكون مستحقاً للعقوبة أو لا. وأما القطع الموضوعي الذي أخذ في موضوع الحكم فالمخالفة على تقديرها إنما هي مخالفة للمعصية الواقعية، مثلاً إذا قال المولى من قطع بخمرية شيء يحرم شربه والمفروض أن المكلف حصل له القطع بذلك، فلا ريب أن الحكم يترتب على ذلك، فإذا خالف ولم يمتثل فقد استحق العقوبة لأنه عصى أمر المولى الذي ثبت موضوعه خارجاً أما مصادفة القطع للواقع وعدمها فليست دخيلة في ترتب الحكم وتتجزء الذي خالفه المكلف، فالعقوبة إنما هي على المعصية لا على التجري.

ومن هذا القبيل الأحكام المترتبة على خوف الضرر كوجوب الانتظار إذا خاف الصائم الضرر وكحربة السفر إذا خاف المسافر الضرر، فإنه بمجرده يوجب ترتب الحكم الشرعي فإذا خالف فقد عصى أمر المولى، والمصادفة

وعدمها لا دخل لها في نفس الحكم وإن تبين بعد ذلك انه لم يكن هناك ما يخاف منه.

ومن هنا يظهر فساد ما استدل به على حرمة التجري بإجماع الفقهاء، على أمرتين:

الأول: إن المكافف لو سلك طريقاً مظنوناً للضرر كان معصية ولو انكشف الخلاف، فلو ظن الضرر في طريق وسافر ولم يصل وجب عليه القضاء تماماً ولو انكشف له عدم الضرر واقعاً.

الثاني: من ظن ضيق الوقت ولم يأت بالواجب بالقصر، ثم تبين سعته فقد عصى حيث خالف ذلك بالتجري فقد ارتكب حراماً.

* ليلة الاثنين ٢٦ ذي الحجة ١٣٧٧.

مسابح
الأصول
٤ - ج

٢٢٤

(والجواب عن ذلك) أن الموارد كلها غير تامة، لأن المخالفة فيها إنما هي مخالفة للتکلیف الثابت کسائر المعاصي

للأشياء الواقعية وليس من قبيل قبح التجري ليجري البحث فيه، أو فقل إن خوف الضرر هنا له موضوعية في نظر

الشارع المقدس ولذا ليس فيه كشف خلاف.

وكل ذلك الأمر الثاني فان المستفاد من خبر الحلبي الوارد في الظهرين أن كان في وقت لا يخاف فوت أحدهما فليصل

الظاهر ثم ليصل العصر، وإن خاف أن يفوته فليبدأ بالعصر (١)، أن خوف فوت الصلاة موضوع لوجوب البدار.

الأمر الثاني: ربما يستدل على حرمة التجري بالأخبار الواردة على أن نية السوء معصية يعاقب العبد عليها، وهي

مختلفة (فبعضها) ورد بأن نية السوء يحاسب عليها العبد (٢)، وبعضها) دل على أن قصد السوء لا يكتب ويغفر

عنه.

وقد جمع الشيخ (قدس سره) (٣) بينهما بحمل الأولى على ما إذا كان قصد نية السوء مستتبعاً بعض مقدمات الفعل،

والثانية على ما إذا كانت النية غير مستتبعة لشيء أصلاً وإنما مجرد قصد لذا عفى عنه.

وربما جمع بينهما بطريق آخر بحمل الطائفة الأولى على ما لو نوى العبد السوء في نفسه ولم يرتدع عن عمله

واستمر قصده إلا أن الذي منع من تحقق العمل عجزه أو مانع آخر، وأما الثانية فمحمولة على ما إذا لم تكن النية مقرونة بالاستمرار وإنما المكلف ارتدع عن عمله بعد حصول النية في نفسه وظهر ندمه.

والذي يشهد على هذا الجمع النبوى المشهور الدال على أنه إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول كلاهما في النار، قيل: يا رسول الله هذا القاتل بما بال المقتول؟ قال (صلى الله عليه وآله وسلم): لأنه أراد قتل صاحبه^(٤)، وكأنه لولا المانع لكان الفعل صادراً منه، فالنية في نفسه إنما هي مستمرة حتى نهاية حياته، ومهما كان الأمر

(١) وسائل الشيعة ١: ٤٩، ٥٦، أبواب مقدمة العبادات ب٦، ح٦، ٧، ٨.

(٢) فرائد الأصول ١: ٤٨.

(٣) وسائل الشيعة ١: ٤٨، أبواب مقدمة العبادات ب٥، ح٥.

(٤) وسائل الشيعة ١٥: ٤٨، أبواب جهاد العدو ب٦٧، ح١ وفيه لأنه أراد قتلاً.

٢٢٥

فالاستدلال بهذه الروايات التي تدل على المؤاخذة عند قصد المعصية ولو بعد الاشتغال بمقدماتها على حرمة التجربة غير صحيح.

أولاً: من جهة ضعف السند النبوى، وأما غيره فضعف الدلالة.

ثانياً: ان الأخبار تدل على أن الحساب على نية قصد الحرام الواقعي ونية المعصية الواقعية، وما نحن فيه ليس إلا خيال معصية لأنه تخيل الواقع بالقطع، وخلافه ثم انكشف الخلاف، فليس في البين إلا خيال معصية وليس بمعصية واقعية ومعه لا مؤاخذة على الفعل المتجرى به.

وثالثاً: إنه على تقدير شمول الروايات لنية المعصية ولخيالها كما في موارد التجربة، فلا يثبت بذلك إلا الحساب والعقاب على النية وهذا لا يلزمه.

*الأمر الثالث: ذكر صاحب الفصول (قدس سره)^(١) أن قبح التجربة يختلف شدة وضيقاً بالوجوه والإعتبارات وليس

ذاتياً، فإذا قطع العبد بحرمة فعلٍ وارتكبه وكان في الواقع حراماً كان فيه ملاكان للقبح، ملاك التجري وملائكة الواقعية ويتداخل العقابان، وقبح التجري في هذه الصورة أشد مما لو صادف الشيء بحسب واقعه مكروهاً، وهو أشد مما لو صادف أنه مباح إذ لا معصية ولا مبغوضية في الواقع، وهو أشد مما لو صادف أنه مستحب، حيث أتى بما فيه مصلحة غير ملزمة، أما لو صادف الفعل المتجري به واجباً في الواقع فيقع التزاحم بين ملاكي الوجوب وقبح التجري وربما يتساويان وبما يكون ملاك الوجوب أقوى فيكون قد أتى بما هو واجب واقعاً وما فيه المصلحة وان العبد ارتكب احساناً، وربما يعكس الأمر، وهذا الاختلاف يكشف عن أن قبح التجري ليس أمراً ذاتياً وإنما يختلف بالوجوه.

(الجواب عنه)

أن حديث صاحب الفصول (قدس سره) يعود إلى دعاوي ثلاثة:
الأولى: إن التجري يختلف قبّه شدة وضعفاً بمزاحمه للعنالوين الواقعية، كما يمكن انفكاكه عن الفعل المتجرى به حين يصادف واجباً أهم.

* ليلة الثلاثاء ٢٧ / ذو الحجة ١٣٧٧

٨٧) الفصول الغرافية:

مصابيح
الأصول
- ج ٢

الثانية: إن العناوين الواقعية في الفعل المتجري به هي التي تغير قبح التجري وتوجب اختلافه وإن لم يكن ملتفتاً

الثالثة: تتدخل العقوبة عندما يصادف التجري عمله الواقع الحرام.

وفي جميعها نظر:

أما الأولى: فلأن فتح التجربة يبعد أن كان للتعذيب والطغافان على المولى، فهو ظلم يحكم العقل والعقلاه به ولذا كان من

الأحكام العقلية العملية الضرورية، كما أن حكمه باستحالة اجتماع النقيضين من الأحكام الضرورية النظرية، ومعه كيف يمكن انفكاك الظلم والقبح عن التجري.

وأما عن الثانية: فلأن الجهة الواقعية التي لم يلتفت إليها المكافف، والتي هي غير اختيارية له كيف تستطيع من دفع القبح عن الفعل المتجرى به، نعم الفعل الغير اختياري كالزلزلة يمكن أن يمنع عن صدور الزنا وهو الفعل القبيح من زيد، إلا أن الأمر القبيح لا يرفعه ما ليس بالاختيار.

وأما عن الثالثة: فان العقاب على المتجرى إنما هو لأجل هتك المولى، وهذا بنفسه موجود في المعصية، فليس في المعصية الواقعية إلا هتك واحد فلا تعدد للعقاب ليلتزم بالتدخل.

نعم الأشد إنما يتصور في مقام التشفي المستحيل عليه تبارك وتعالى، وإنما يجوز لدى الموالى العرفيين كما لو أراد العبد قتل ابن المولى فصادف ابنه أو أراد ابنه فصادف عدوه فان حاله يختلف في هذه الفروض.
إذا فما ذكره صاحب الفصول(قدس سره) غير تام..

الأمر الرابع: إن صاحب الكفاية(قدس سره) مع اعترافه بأن القطع من العناوين التي لا تغير الفعل المقطوع به من الحسن إلى القبح وبالعكس، وأن الحكم الشرعي لل فعل باق على ما هو عليه، فقد حكم(قدس سره) بقبح التجري نظراً إلى العزم والجرم الحاصلين لدى المتجرى.

ثم أورد على نفسه بأن العزم والجرم وسوء الضمير ليس باختياري للمكلف فالعقاب عليه قبيح، لأنه على ما ليس بالاختيار.

٢٢٧

(وأجاب عنه) بأن العقاب إنما هو لأجل البعد الحاصل في نفس المولى، وعدم قربه إليه الذي يدل على الشقاوة الذاتية في نفس العبد نظير إنسانية الإنسان وحمارية الحمار.

ثم ذكر(قدس سره) في الحاشية ان^(١) أغلب العقوبات إنما هي على ما ليس بالاختيار باعتبار صدور الأفعال من المكلف عن قصد وهذا ليس باختياري للمكلف وان كان نفس الفعل اختيارياً له، إذ استحقاقه العقوبة على العزم والحزم ولا محنور فيه على تقديره.

(والجواب عنه) إن العقوبة التي يستحقها العبد من أجل تجريه إنما هي على نفس الفعل باعتبار قبده في نظر العقل من جهة ملاك العصيان، وليس العقوبة على العزم بالقصد كما ذهب إليه صاحب الكفاية (قدس سره).

وأما ما قيل من أن اغلب العقوبات على ما ليس بالاختيار فهو غير صحيح، لأن اختيارية كل فعل عبارة عن صدوره عن الاختيار، وأما نفس الاختيار فال اختياريته إنما هي بنفسه لا بشيء آخر، أو فقل إن الاختيار ليس أمراً غير اختياري بل هو اختياري بنفسه وغيره اختياري بالاختيار.

(١) درر الفوائد في الحاشية على الفوائد: ٤٢.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٢٢٨

القطع الموضوعي

* القطع إما طريقي إلى الواقع وكاشف عنه وحاجته ذاتية عقلاً لا تناهه يد التصرف وضعأً أو رفعأً.
وإما موضوعي؛ ومعناه أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع حكم ثان، وهو قد يؤخذ القطع بحكم في موضوع حكم يخالف متعلقه من جنسه، كما لو قال: إذا قطعت بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال وجبت عليك الصدقة، أو من غير جنسه كما لو قال: إذا قطعت بوجوب الصلاة حرم عليك الخمر، فإن هذا القطع بالإضافة إلى ما تعلق به كاشف عن الواقع فهو طريقي وبالإضافة إلى كونه موضوعاً لوجوب التصدق أو حرمة الخمر موضوعي.

والشيخ الأنصاري (قدس سره)^(١) قسم القطع إلى طريقي وموضوعي، والموضوعي إلى قسمين تارة يؤخذ على نحو الطريقة إلى متعلقه وأخرى على نحو الصفتية.
وصاحب الكفاية (قدس سره)^(٢) أضاف إلى القطع الصفتية قسمين آخرين؛ تارة يؤخذ تمام الموضوع للحكم وأخرى جزئه، إذ للقطع جهتان:

الأولى: كونه من الصفات النفسية المتأصلة.

الثانية: كونه متعلقاً بالغير وكافشاً عنه، وكما يمكن أخذه في الموضوع بلحاظ

* ليلة الثلاثاء ١٨ / محرم الحرام ١٣٧٨.

(١) فرائد الأصول ١: ٣٠.

(٢) كفاية الأصول: ٢٦٣.

٢٢٩

الجهة الأولى كسائر الأعراض، يمكن أخذه بلحاظ الجهة الثانية من جهة كشفه عن متعلقه وحاكيًّا عنه كما هو الغالب في مقام اللحاظ ويسمى بالقطع الطريري.

وتوضيح ذلك: أن القطع من الصفات الحقيقية والأمور الواقعية القائمة بالنفس المتأصلة في الوجود التي ما بذاتها شيء في الخارج يطابقها كسائر الصفات النفسية من الشجاعة والقدرة والإدراك وليس من الأمور الانتزاعية التي حقيقتها هي منشأ انتزاعها، كما وليس من الأمور الإعتبرية التي حقيقتها هو الإعتبار في نفس المعتبر كالزوجية، بل كما عرفت إنه من الأمور الواقعية ذات الإضافة التي يحتاج في وجودها إلى متعلق يتعلّق به بالإضافة إلى موضوع، فوجوده وجود نفسه ولكن في غيره كالعلم فإنه كما يستحيل تحققه بلا عالم يستحيل تتحققه بلا معلوم. وهذا بخلاف الأعراض، فإن البياض لا يحتاج إلا إلى موضوع يعرض عليه خارجاً فوجوده وجود نفسه ولا يحتاج إلى متعلق يقوم به.

إذا عرفت هذا، فنقول: أما تقسيم القطع الموضوعي إلى تمام الموضوع وجزئه كما جاء به صاحب الكفاية(قدس سره) فأمر صحيح لا نقاش فيه، إذ المولى ربما يلاحظ القطع المأخذ في الموضوع بما أنه صفة قائمة في الفعل كسائر الصفات الحقيقة، ويعلّق حكمه عليها بلا نظر إلى الواقع سواء صادف أم لم يصادف. وأخرى: يلاحظ المولى نفس الصفة ويتربّ حكمه عليه مع كونه مطابقاً للواقع، وكل ذلك في القطع المأخذ في الموضوع على نحو الصفتية.

وأما القطع المأخذ في الموضوع على نحو الطريقة فأخذه جزء موضوع صحيح، حيث المولى يلاحظ القطع بما أنه كاشف عن الواقع فيؤخذ في موضوع حكمه لا على نحو الإطلاق، بل على نحو خاص بأن يصادف الواقع بحيث لو انكشف خلافه كان من احتمال الحكم وخياله. وأما أخذه في تمام الموضوع فغير معقول، لأن معنى اعتبار طريقيته أنه كاشف عن الواقع، وأن الواقع ينكشف به تماماً، ومنعى كونه تمام الموضوع أنه معتبر في موضوع الحكم سواء انكشف الواقع به أم لم ينكشف وهو خلف، إذ لو لم يصادف الواقع لم يكن كاشفاً عنه، فاعتبار طريقيته وكونه تمام الموضوع غير صحيح.

مصابيح
الأصول
٢ - ج ٢

(وبعبارة أخرى) لاحظ كون القطع في موضوع الحكم على نحو الكاشفية؛ هو أنه عند مصادفة الواقع وانكشفه به يكون الحكم منجزاً حين ذاك وأن للواقع دخلاً في الحكم، واعتبار كون القطعطريقي تمام الموضوع هو أن الحكم يتحقق بمجرد تحققه سواء صادف الواقع أو لا، فالجمع بين أخذه في الموضوع بنحو الطريقة وكونه تمام الموضوع من قبيل الجمع بين المتناقضين.

وأما تقسيم الكفاية للقطع المأخذ في الموضوع بنحو الصفتية أنه يؤخذ صفة للقاطع تارة، وللمقطوع به أخرى، فهو في محل نقاش.

لأنه إن أراد من كون القطع صفة للمقطوع به أن القطع هو الصورة الذهنية التي انكشف بها الواقع والحاكي عنه وهذه بالذات ملحوظة فهي صفة للقاطع، فإن الصورة المذكورة موجودة في ذهنه وهو الذي يدرك حقيقتها، فإن القطع صفة للمقطوع به يعود حقيقة إلى أخذه صفة للقاطع. وإن أراد من أخذه صفة للمقطوع به لاحظ تلك الصفة

باعتبار متعلقها الخارجي وكما ينطبق عليه تلك الصورة الذهنية ولو بالعرض باعتبار ان القطع أخذ لاحظ متعلقه لا من حيث نفسه، فهذا ليس إلا لاحظ القطع طریقاً وكائفاً وهو غير معقول، فان اعتباره صفة لقاطع لاحظه صفة قائمة بالنفس وانه من المعلومات بالذات وهذا معناه الاتحاد وأنه هو هو، بينما لاحظ عنوان الصفية والمواصفية يعطى الاثنيين والتغاير وهو غير صحيح، إذاً فمعنى كونه صفة لقاطع غير صحيح.

* فالمتحصل مما ذكرنا أن القطع تارة يؤخذ طریقاً صرفاً إلى الواقع في مقام الحكم.

وأخرى: موضوعاً لحكم من الأحكام. والموضوع تارة على نحو الصفية وأخرى على نحو الطريقة، والصفية، أما تمام الموضوع أو جزئه فالاقسام أربعة.

* ليلة الأربعاء ٢٠ / محرم ١٣٧٨.

٢٣١

١- القطع الطریقي.

٢- القطع الموضوعي على نحو الطريقة جزء الموضوع.

٣- القطع الموضوعي على نحو الصفية تمام الموضوع.

٤- القطع الموضوعي على نحو الصفية جزء الوضوع.

تنبيه:

اعلم أن المراد بأخذ القطع موضوعاً في حكم هو لاحظه مأخوذاً في موضوع الحكم الواقعي، بأن كان له دخل في ترتيب الحكم كالعلم المأخذ في ركعات صلاة المغرب والصبح والأوليتين من الصلوات الرباعية، فإن العلم بهما حال الصلاة مأخذ في الحكم بصحبتهما، وأما إذا أخذ القطع في لسان الدليل بلا أن يؤخذ واقعاً في موضوع الحكم فليس حينئذ موضوعاً في حكم، وإنما هو طريق الواقع نظير قوله تعالى (وَكُلُوا وَاشْرُبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ من الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ) ^(١) فإن الشارع المقدس جعل غاية الأكل والشرب هو تبيان الخيط الأبيض من

الخيط الأسود، ومعلوم أن الموضوع لوجوب الامساك نفس طلوع الفجر لا علم المكلف به، وهو أمر ضروري ليس قابلاً للانكار تبين الخيط الأبيض أو لا، إذ ربما لا يتبيّن لعنة في السماء، ومع ذلك فوجوب الامساك ثابت، فالتيّبين الموجود في لسان الدليل ليس له دخل في موضوع حكم الصيام واقعاً، وإنما أخذ من باب أنه أظهر مصاديق الطرق التي توصل إلى الواقع، فإن غيره يحتاج إلى دليل يتكلّف تنزيله منزلته.

(١) سورة البقرة: ٢٤٧ .

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٢٣٢

قيام الأمارات مقام القطع

* بعد أن عرفت أن القطع ينقسم إلى أقسام ثلاثة طريقي صرف و موضوعي على نحو الصفتية أو الطريقة، يقع البحث في الأمارات والأصول و هل تقوم مقام القطع بأقسامه المذكورة أو لا؟

اعلم أنه لا ريب في قيام كل من الأمارات والأصول مقام القطع الطريقي الصرف الذي أخذ كائفاً عن الواقع، باعتبار أن الشارع المقدس إنما عَلَق حكمه على نفس الواقع والحقيقة.

والقطع طريق وجدي يشاهد الواقع به ويرى رؤية حقيقة، وأما الأدلة التي دلت على حجية الأمارة أفادت أن الواقع أيضاً ينكشف بهذه الوسيلة كما كان ينكشف بالقطع كشفاً حقيقياً، غاية الأمر الكاشفية في الأمارات والأصول إنما هي جعلية من فعل الشارع المقدس، وفي القطع تكوينية، ولا فرق في هذه الناحية، فإن للشارع المقدس حق التصرف والاختيار في الوسائل التي توصل إلى الواقع في مقام الامتثال والاكتفاء بذلك من العبد، فقيام الأمارات والأصول

مقام القطع الطريري المحضر مما لا خلاف فيه.

وأما قيام الأمارات والأصول مقام القطع الصفتى فأمر لا ممكן في مرحلة الإثبات وبنفس أدلة صحتها دون التبؤت. وذلك لأن القطع المأخذ بهذا النحو إنما اعتبر في نظر المولى بما هو صفة قائمة بالنفس من دون لحاظ كاشفته وإرائه عن الواقع.

* ليلة السبت ٢٣ / محرم ١٣٧٨.

٢٣٣

والأمارة بدليل حجيتها وتنزيل مؤداها منزلة الواقع لم تقم مقام هذا القطع لا وجданاً ولا تعبدأ. أما عدم قيامها وجданاً فلأن من قامت الأمارة عنده لا يكون واجداً لصفة القطع حقيقة، بل هو لا يزال متربداً ومتخيراً وجданاً كما كان قبل قيامها، وأما عدم قيامها تعبدأ فلأن الأدلة التي دلت على حجية الأمارة إنما أثبتت لها الحجية من جهة الكاشفية والإرائة للواقع وتلغي احتمال الخلاف فيه، والقطع الصفتى فقد لهذه الناحية حين اعتباره موضوعاً لحكم من الأحكام على تقدير اعتباره كذلك والا فهو قليل أو عديم المورد في الأخبار، إذا الأمارة لا تقوم مقام القطع الصفتى لا وجданاً ولا تعبدأ، هذا كله في مرحلة الإثبات.

نعم ثبوتاً أمر ممكן محتاج إلى قيام دليل ينهض من قبل الشارع المقدس بدل على قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي الصفتى، فإن للشارع حق التصرف كيما شاء.

واما قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي الذي أخذ طريقاً للواقع فأمر مختلف فيه..

فقد ذهب المحقق النائي(قدس سره)^(١) إلى جواز ذلك باعتبار أن الدليل الذي أفاد حجية الأمارة قد دل على انكشاف الواقع به في نظر الشارع المقدس وإحراز ذلك به إحراراً تعبدأ، والقطع الموضوعي المأخذ طريقاً ليس المنظور فيه إلا جهة كاشفته عن الواقع، فكانت الأمارة بعد قيام الدليل عليها قائمة مقام القطع الموضوعي المأخذ على نحو الطريقية.

وصاحب الكفاية(قدس سره)^(٢) أنكر قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي الطريري لاستلزمـه الجمع بين المتناقضـين، وأفاد ما محصلـه: إن قيام الأمارة مقام القطع من جهة أنه طريق إلى الواقع معناه تنزيل المؤدى منزلة الواقع وأن المنظور لدى

(١) أجد التقريرات: ١٩.

(٢) كفاية الأصول: ٢٦٥.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٢٣٤

المولى ليس إلا نفس الواقع دون أن يكون للقطع أثر في الموضوع أصلاً سوى أنه موصل إليه، فنظر المولى في الحقيقة إلى القطع بما هو آلي وفناه إزاء الواقع، فكانت الأمارة بهذا الإعتبار ملحوظة باللحاظ الآلي، وأن معنى أخذ القطع موضوعاً في الدليل وإن كان طريراً إلى الواقع أن المنظور إليه - بحسب الحقيقة - القطع من حيث هو وبحالة الدخالة في الحكم، فكان النظر إليه نظراً استقلالياً، فقيام الأمارة مقامه يقتضي نظر المولى حين تنزيل المؤدى نظراً استقلالياً، ولازم قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي الطريري هو أن تكون الأمارة ملحوظة بلحاظين استقلالي وآلي في آن واحد، وهو محال إذ لا يمكن أن يكون دليلاً واحداً متکلاً لبيان كلا التنزيلاين.

إنما الثابت من أدلةـها تنزيل واحد، والعرف لا يستفيد من ذلك إلا تنزيل المؤدى منزلة الواقع وهو الـطـرـيـقـيـةـ، والـنـظـرـ الآـلـيـ، لـذـاـ كانـ التـنـزـيلـ الثـانـيـ وـهـوـ المـوـضـوـعـيـةـ مـحـتـاجـاـ إـلـىـ دـلـيـلـ ثـانـيـ يـدـلـ عـلـيـهـ وـالـمـفـرـوـضـ عـدـمـهـ.

(*) والجواب عما أفاده صاحب الكفاية(قدس سره) من أن المـجـعـولـ فيـ الـأـمـارـاتـ هوـ الـحـكـمـ عـلـىـ طـبـقـ مـؤـداـهـ وـأـنـ هـوـ الـوـاقـعـ يـوـافـقـ مـذـهـبـ بـعـضـ الـقـدـمـاءـ وـرـجـالـ الـعـامـةـ مـنـ القـوـلـ بـالـسـبـبـيـةـ، بلـ حـتـىـ صـاحـبـ الـكـفـاـيـةـ(قـدـسـ سـرـهـ) بـنـفـسـهـ لـاـ يـرـتـضـيـ ذـلـكـ، بلـ يـدـعـيـ أـنـ المـجـعـولـ هوـ الـمـعـذـرـيـةـ وـالـمـنـجـزـيـةـ وـأـنـ الـأـمـارـةـ إـنـ قـامـتـ عـلـىـ شـيـءـ وـوـافـقـ ذـلـكـ الـوـاقـعـ، كانـ الـوـاقـعـ مـنـجـزاـ عـلـىـ الـعـبـدـ، وـإـنـ خـالـفـ كـانـ مـعـذـورـاـ مـنـ جـهـةـ اـمـتـالـهـ^(١).

عـلـىـ أـنـ القـوـلـ بـجـعـلـ الـحـكـمـ عـلـىـ طـبـقـ الـمـؤـدـيـ لـاـ يـسـتـفـادـ مـنـ الـأـدـلـةـ لـقـصـورـهـ إـثـبـاتـاـ وـثـبـوتـاـ.

أما إثباتها فلأن عدمة أدلة الحجية هي السيرة العقلائية التي لم يردع الشارع المقدس عنها، وهي إنما جرت على إثبات الحجية والطريقة لها، وأن لكل من العبد والمولى الاحتجاج به على الآخر في مرحلة المخالفة، فأثبت لها

صفة

* ليلة الأحد ٢٣ / محرم / ١٣٧٨.

(١) كفاية الأصول: ٢٧٧.

٢٣٥

العلمية بعد أن كانت فاقدة لذلك حتى تعبدا، فكما أن العلم حجة ذاتية وكاشف عن الواقع فكذلك الأمارة بمنزلتها وأنها حجة تعبدية لا ذاتية، وهكذا بقية الأدلة اللغوية من الآيات الشريفة والأخبار على تقدير دلالتها على حجية خبر الواحد حيث أنها تدل على ثبوت الحجية لها، وأن مؤداها بمنزلة العلم والطريقة.

وأما المحذور الشبتوبي؛ فهو أن الالتزام بجعل حكم على طبق المؤدى يستلزم التصويب الذي لا يقول به رجال الشيعة، لأن معنى جعل الحكم على طبق المؤدى الأمارة أن قيام الأمارة على شيء سبب لإحداث حكم على طبق المؤدى، ومعناه أن ذلك هو الواقع فلو كان مخالفًا للواقع الحقيقي لزم أن ينقلب إلى ما هو فعلاً مؤدى الأمارة وليس معنى هذا إلا التصويب، وهو باطل.

وكيف كان؛ أما بناء على ما اختاره صاحب الكفاية من أن المجعل في باب الأمارات المعدنية والمنجزية، فالامارة صالحة لقيامها مقام القطع الموضوعي المأخذ على نحو الكاشفية ولا يلزم منه جمع بين المتناقضين، لأن المعدنية والمنجزية من آثار القطع عقلاً ومن ذاتياته لا تقبل الانفكاك عنه، كما أن للقطع آثاراً شرعية فيما لو أخذ موضوعاً في حكم من الأحكام، فإذا نزل الشارع المقدس شيئاً كالأمارة منزلة القطع بدليل واحد فله أن ينزله في بعض آثار القطع من ناحية الأثر العقلي أو الشرعي وله أن ينزله في جميعها، وفي هذا الحال لا يلزم منه الجمع بين المتناقضين أو فقل إن دليل التنزيل صالح لأن يصير الكاشف الناقص كالكامل باعتبار آثاره، وأما الآثار جميعها

عقلية وشرعية أو بعضها الشرعية فقط فهذا يستفاد من أدلة التنزيل، وإطلاق الدليل يشمل الحكم العقلي والشرعى. وأما بناء على أن المجعلول في الأمارات الطريقة والحجية فواضح أيضاً، فإن اعتبار الشارع المقدس الأمارة كاشفة عن الواقع وتنزيل ما ليس بعلم علمًا معناه إعطاء جميع الآثار التابعة للكاشف الحقيقى وهو العلم من أثر شرعى وعقلي إلى الكاشف الإعتباري وهو الأمارة، فإطلاق دليل التنزيل شامل للأثر العقلي والأثر الشرعي المترتب على القطب.

والصحيح أن يقال إن المجعلول في باب الأمارات عندنا هو الطريقة والكاشفة لا المعذرة والمنجزة فإنه على القول الثاني تستلزم التخصيص في الأحكام العقلية وهي غير قابلة لذلك.

٢٣٦

(بيان ذلك) أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان قاعدة عقلية شأنها أن تنفي التكليف عن المكلفين ما دام لم يصل إليهم بالبيان المتعارف، فإذا نفخ المكلف وعلم بالتكليف فقد تتجز عليه وارتفاع القبح على تقدير المخالفة، لأنه بيان وجداناً فهو رافع لموضوع القاعدة بالتخصيص، فلو قلنا إن المجعلول في الأمارات الطريقة والكاشفة وأن الشارع جعل الأمارة علمًا تعبدياً واعتبرها بياناً، كان لازمه الورود وارتفاع موضوع قاعدة قبح العقاب، باعتبار أنه بيان في نظر الشارع المقدس.

وأما بناء على أن المجعلول فيها المنجزة والمعذرة وأن الشارع المقدس لم يعتبر الأمارة بياناً شرعاً، ومع ذلك جعل الأمارة معذرة ومنجزة للتکلیف، فإذا قامت على شيء فلازم ذلك تخصيص القاعدة العقلية بأن يقال: العقاب قبيح إذا لم يكن بياناً واصلاً من المولى إلا إذا قامت الأمارة على شيء، لأنها معذرة ومنجزة بالرغم من أنها ليست بياناً لا وجدنا ولا تعبدنا، وهذا معناه التخصيص في الأحكام العقلية، وقد عرفت أنه غير جائز.

٢٣٧

*قام الأصول مقام القطع

ويقع البحث في مرحلتين:

المرحلة الأولى: في الأصول المحرزة

المرحلة الثانية: في الأصول غير المحرزة

اما البحث عن الأولى وهي الأصول المحرزة، وهي الأصول التي فيها نظر إلى الواقع كالاستصحاب وقاعدتي الفراغ والتجاوز - بناء على كونهما من الأمارات - ففيماها مقام القطع الطريري واضح، لأن معنى ذلك أن الشارع المقدس عند قيام الأصل المحرز قد جعل الأصل كاشفا عن الواقع ومحرزاً له وأنه جعل له صفة العلم، فكما أن القطع يحرز الواقع وجداً فكذلك الأصل يحرز الواقع، غايته أنه تبعداً لا وجداً، فنفس دليل الأصل يتکفل قيامه مقام القطع ويوجب ترتيب أثره عقلاً من المعتبرة والمنجزية وشرعاً وهو الحكم المأمور في موضوعه القطع، والحاصل أن قيام الأصول مقام القطع الطريري، والموضوعي المأمور بنحو الطريقية لا مانع منه كما عرفت.

وربما يقال: بأن جعل العلم في موارد الأصول المحرزة أمر يؤدي إلى التناقض، باعتبار أن موضوع الأصل هو الشك وقد فرض الشارع المقدس اليقين والعلم لشيء كان موضوعه نفس الشك وهذا غير ممكن، أو فقل إن الذي أخذ في موضوع الأصول الشك فإذا جعل العلم في موارد الأصول كان تناقضاً.

(والجواب عنه) أن ذلك لا محذور فيه إذ لا مانع من أن يؤخذ موضوع العلم نفس الشك، ولكن بما أنه وجداً فالمكلف في حالة شكه الوجداً يجعل

* ليلة الاثنين ٢٤ / محرم ١٣٧٨ هـ.

الشارع المقدس في حقه العلم التعبدى ويشير عالماً في نظره وإن كان بحسب الوجдан شاكاً، نعم لو كان موضوع الأصول هو الشك الوجданى والمجعل لها هو العلم الوجدانى لكان تناقضنا إلا أن المفروض خلافه ولهذا نظائر كثيرة.

مضافاً إلى أنه لو كان هذا مانعاً في الأصول لكان مانعاً في الأمارات أيضاً لعدم الفرق بينهما من هذه الجهة، فإن الأمارات أيضاً أخذ في موضوعها الشك وقد جعل الشارع المقدس لها صفة العلم، وتوضيح ذلك أنه ورد عنه(عليه السلام) (لأ عذر لاحد في التشكيك فيما يرويه عنا ثقانتنا الخ)، ومعلوم أن الاهتمال في الواقع غير معقول، وحينئذ فإما أن تكون حجية الأمارة مجعلة في ظرف العلم بموافقة الأمارة ل الواقع وهذا لغو محض وتحصيل الحاصل، بأن يقول المولى إن صادف علمك الواقع فالعمل واجب عليك، فإن الاستناد حينئذ إلى العلم لا الأمارة، أو فقل القاطع يسعى نحو المقطوع به بحكم عقله لا يجعل جاعل.

وإما أن تكون الأمارة حجة مع العلم بمخالفة مؤداها ل الواقع فهذا أفحش من سابقه، إذ كيف يؤمر بالعمل في حين أن المكلف يرى قطعه غير موافق ل الواقع.

كما وأنه لا يمكن أن تكون الحجية مجعلة في ظرف العلم بموافقة المؤدى ل الواقع أو مخالفته، أي للجامع بينهما والشك بالموافقة، إذاً فتعين أن يكون حجة الأمارة مجعلة في ظرف الشك بالواقع وهذا هو المطلوب، غاية الأمر أن الفرق بين الأمارات والأصول هو أن الثاني مأخوذ في لسان الدليل اللفظي، وفي الأول بحسب الدليل العقلي وفي الواقع الأمر.

مضافاً إلى ذلك أنه قد أخذ الشك في موضوع بعض الأمارات في لسان الدليل اللفظي كقوله: تعالى: **(فاسأوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون)** (١).

والنتيجة من ذلك كله أن الأصول الإحرازية كالأمارات تقوم مقام القطع الطريري والقطع المأخوذ في الموضوع نحو الطريرية وهذا واضح.

(وأما الأصول غير الإحرازية) والتي هي عبارة عن الوظائف العملية المقررة للجاهل بالحكم الواقعي كالبراءة *

والاحتياط العقليين والبراءة والاحتياط الشرعيين، فهي لا تقوم مقام القطع الطرقي والموضوعي لعدم إحرازها الواقع لا وجداناً ولا تعبداً.

(أما البراءة العقلية) فهي عبارة عن حكم العقل بعدم صحة العقاب على تقدير مخالفة مؤدى الأصل ل الواقع الذي لم يصل إلى المكلف، وهذا هو معنى المعنوية التي كانت من جملة آثار القطع.

(وأما الاحتياط العقلي) فهو عبارة عن إدراك العقل بحسن العقاب لمن خالف على تقدير مصادفة ذلك الاحتياط الواقع، كما في موارد العلم الإجمالي والشبهات الحكمية قبل الفحص، وهذا هو معنى المنجزية التي كانت من ذاتيات القطع، فكان الثابت في كليهما المعنوية والمنجزية بحكم العقل ومعه كيف يقومان مقام القطع؟

(وأما البراءة الشرعية) فهو عبارة عن الترخيص الشرعي في العمل، والحكم بعدم صحة العقاب على تقدير المخالفة بالإضافة إلى التكليف الغير الواصل للمكلف وهو نفس التعذر بحكم الشارع.

(وأما الاحتياط الشرعي) فهو إلزام الشارع المقدس إدراك مصلحة الواقع وهو نفس التجز. إذاً في جميع الأقسام كان المجنول عين الآثر العقلي المترتب على نفس القطع، وإذا كانت كذلك فكيف يصح أن تلاحظ في مقام التزيل أنها منزلة القطع من حيث الآثار التي هي المنجزية والعنوية بعد أن كانت البراءة والاحتياط نفس هذه الآثار من المنجزية والعنوية، لذا تعذر قيامها مقام القطع الطرقي، ومن المعلوم أن عدم قيامها مقام القطع الموضوعي يكون بطريق أولى.

(بقي في المقام شيء)

أن صاحب الكفاية (قدس سره) بعد أن أفاد أن الأمارات والأصول لا تقوم مقام القطع الموضوعي المأمور على نحو الطريقة لاستلزمها الجمع بين اللحاظين، ذكر في حاشيته على الرسائل (١) وجهاً لقيامها مقامه، وأفاد أن أدلة الأمارات والأصول وإن أفادت تنزيل المؤدى منزلة الواقع مطابقة لحاظها آلي، إلا أنها تدل بالإلتزام على تنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع.

وتوضيح ذلك أن تنزيل المؤدى الأمارة منزلة الواقع (تارة) يكون بلحاظ ترتيب آثار نفس الواقع بما أنها آثار له خاصة، وهذا هو معنى قيامها مقام القطع الطريري، (وآخر) يكون التنزيل بلحاظ جميع الآثار التي يترتب على الواقع قياداً كان أو جزء حتى ما كان الواقع وشيء آخر موضوعين لأن شرعى، فإن ملاحظة الواقع حينئذ بما أنه جزء موضوع، لا بما أنه تمام الموضوع، فإذا نزل المولى المؤدى منزلة الواقع من حيث جميع آثاره حتى ما كان جزء موضوع لحكم شرعى، كان تنزيله بنفسه مستلزم لأن يلحظ المولى الجزء الثاني وهو العلم بالواقع وينزله منزلته.

إذاً فقد صار التنزيل الواحد مؤدياً لقيام الأمارة مقام القطع الموضوعي المأمور على جهة الطريري، والحاصل إن المولى إذا نزل المؤدى منزلة الواقع فقد نزل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع.

(والجواب عنه) أنه غير صحيح باعتبار أن دليل التنزيل لأحد الجزئين لا يمكن أن يستلزم التنزيل الآخر، فإن الآخر لو كان منزلاً في عرض الأول لكان الموضوع تماماً، وأما إذا لم يكن في عرضه فدليل التنزيل للجزء الأول لا يشمل التنزيل للجزء الثاني، مثلاً إذا رتب المولى عدم الانفعال على المائية والكرية وجعل العاصمية أثراً إذا تم كلاً الجزئين، كان الحكم غير مترتب إلا مع إحراز الجزئين وجداناً أو تعبداً أو مركباً منهمما، أما إذا قام دليل التنزيل على مائية شيء بسبب الاستصحاب مثلاً فإذا قام دليل آخر على تنزيل كرية ذلك الماء وجب ترتيب الآخر، وأما إذا لم يقم إلا على التنزيل الأول وهو مائية الموجود الخارجي، كان

الواجب علينا ترتيب آثار نفس المائية من جواز شربه والتوضي به وإزالة النجاسة به، أما الآثار المتعلقة بالكريهة من عاصميتها وعدم انفعاله بالماء القليل فليس لنا حق في ترتيبها، لأن ثبوت الجزء الثاني غير محرز لدى المكلف لا وجدانا ولا تعبدأ.

ودعوى شمول إطلاق دليل التنزيل الأول للثاني غير صحيح، باعتبار أن التنزيل لا يكون إلا بلحاظ الآثار الشرعية عليه، ويكون التنزيل موجبا لفعاليتها وما نحن فيه ليس له أثر قبل التنزيل وإنما أثره مترب على المجموع والحاصل إن إطلاقات أدلة الأمارات والأصول غير شاملة للامارة القائمة على أحد جزئي الموضوع، ولا الأصل الجاري في أحد جزئي الموضوع ليحرز بها الجزء الآخر بالدلالة الالزامية، إذ شمولها لأحد الجزئين متوقف على أن يترب عليه أثر، وهو يتوقف على شمولها للجزء الآخر المتوقف على شمولها للجزء الأول لكونه متربا عليه على الفرض، وهذا دور.

وبعبارة أخرى: التعبد بكل الجزئين إنما يصح فيما لو كان الدليل شاملا لكليهما في عرض واحد، وأما إذا كان شموله لأحدهما في طول الآخر ومتوقفا عليه، فإنه لا يمكن التعبد به ولا تشمله أدلة التعبد للزوم الدور.

* أخذ القطع بحكم في موضوع حكم نفسه

ذكر صاحب الكفاية(قدس سره)^(١) أن أخذ القطع في موضوع حكم نفسه محال للزوم الدور، كما أن أخذه في

موضوع مثله محال للزوم اجتماع المثلين، ولا في موضوع ضده للزوم اجتماع الضدين، أما أخذه في موضوع حكم في مرتبة حكم في مرتبة أخرى أو مثاله أو ضده فلا إشكال فيه.

اعلم أن أخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم محال لاستلزماته الدور، وبيانه إن شأن كل موضوع بالإضافة إلى حكمه هو التقدم بحسب الوجود الخارجي كتقدم الشرط على الجزاء والمقدم على التالى بحيث لا يتحقق الحكم خارجا إلا بعد أن يوجد الموضوع قبله، وهذا المعنى لا يتم بناء على أخذ القطع في موضوع حكم نفسه، لأن فرض أخذه في موضوع الحكم هو التقدم على نفس الحكم في الوجود الخارجي، ومعناه أن يكون الحكم حاصلا أو لا، فإذا فرض أن الشارع المقدس جعل ذلك موضوعا لنفس الحكم معناه تأخر الحكم عما فرض تقدمه، ويلزم أن يكون الشيء الواحد متقدما ومتاخرا وهو محال، أو فقل يلزم أن يكون موجوداً ومعدوماً في آن واحد وهو محال. أو فقل إن القطع المتعلق بحكم يكون طریقاً إليه لا محاله، إذ الطریقية غير قابلة للانفكاك عن القطع، ومعنى كونه طریقاً إلى القطع فعلیة الحكم مع قطع النظر عن تعلق القطع به، ومعنى كون القطع مأخوذا في موضوعه عدم كونه فعلياً إلا بعد تعلق القطع به، إذ فعلیة الحكم تابعة لفعلیة موضوعه، فيلزم توقف فعلیة الحكم على القطع به مع كونه في رتبة سابقة على القطع به وهذا دور.

* ليلة السبت ٣٠ / محرم الحرام / ١٣٧٨.

(١) كفایة الأصول: ٢٦٦.

٢٤٣

وأما أخذ القطع بحكم في موضوع حكم ضده، كما لو قال: إذا قطعت بوجوب الصلاة فتحرم عليك نفس الصلاة، فأيضاً محال حيث يستلزم البعث والزجر نحو شيء واحد وهو من اجتماع الضدين، لأن لازم تعلق القطع بوجوب الصلاة أن يكون العبد منبعثاً بأمر المولى نحو ما تعلق به قطعه، ولازم جعل الحرمة على ذلك أن يكون منزجاً عن نفس ذلك الموضوع ومحال أن يبعث المولى ويزجر عن موضوع واحد.

وأما أخذ القطع بحكم في موضوع حكم مماثل له، كما إذا قال: إذا قطعت بوجوب الصلاة تجب عليك الصلاة بوجوب آخر، فيه كلام.

فقد ذهب صاحب الكفاية^(١)، والمحقق النائيني^(٢) وكثير من المحققين إلى محاليته نظراً إلى أن تعلق حكمين متماثلين على موضوع واحد يستوجب بعثين من المولى نحو شيء واحد وهو محل محالية اجتماع الصدرين.

ولكن الصحيح خلافه وأنه ممكن؛ فإن تعلق الحكم بموضوعين في مورد واحد لا يستلزم المحالية، غايته يلزم الاندراك كموارد العموم من وجه فيما لو قال المولى أكرم كل عالم وأكرم كل عادل، فإن العالم العادل مورد لاجتماع الوجوبين، ويكون الوجوب فيه أكد منه في العالم غير العادل، أو العادل غير العالم، وليس هنا اجتماع المثلين لتعذر الحكمين في مقام الجعل وتعدد متعلقهما، والمحال إنما هو اجتماع الحكمين المتماثلين على موضوع واحد.

وأما ما ذكره في الكفاية من جواز أخذ القطع في موضوع حكم في مرتبة في حكم بمرتبة أخرى فهو يتم على مذهبه من تعدد مراتب الحكم من الاقتضاء والإنشاء والفعالية والتنجز، إذ لا مانع من أخذ القطع بحكم إثنائي في موضوع حكم فعلى، فيقول: إذا قطعت بأن الشيء الفلاني واجب بالوجوب الإنساني المحسوب وجب عليك ذلك الشيء فعلاً أو حرم عليك فعلاً.

(١) كفاية الأصول: ٢٦٧.

(٢) أجود التقريرات: ٣: ١٧.

البيت)^(١) أي كل من استطاع وجوب الحج، فقد فرض المولى المستطيع وحكم عليه بوجوب الحج.
(والثانية) مرحلة الفعلية والخروج عن التعليق والتقدير بتحقق موضوعه خارجاً، كما إذا صار المكافف مستطيناً،
وأما بقية المراتب فهي ليست بمراتب للحكم، ففي هذه الصورة لا يمكنأخذ القطع بمرتبة الحكم من حكم في
موضوع مرتبة الفعلية منه، إذ ثبوت الحكم لشخص القاطع في مقام الحكم ملازم لفعاليته، فلا حالات يتصل القطع
بالحكم الفعلي والمفترض أن القطع دخيل في فعلية الحكم فلازمه الدور.

^{*}(إعادة لما سبق)

بعد أن عرفت أن الحكم الذي لا يكون بداعي البعث والتحريك لا يكون حكماً حقيقياً، وإنما الحقيقي ما كان بداعي
الطلب والإنشاء فليس في المقام إلا مرتبتان:
مرتبة الحكم والإنشاء وهي التي يفرض الحكم فيها ويقدر على سائر المكاففين بنحو القضايا الحقيقة، ومرتبة
المجموع وهي التي يبلغ الحكم فيها مرحلته الفعلية ويخرج من حيز الفرض والتقدير إلى عالم الفعلية والوجود،
فيصير منجزاً في حق سائر المكاففين.

فالقطع المأمور في الحكم في مرتبة الحكم موضوعاً للحكم في مرتبة الفعلية إن كان على نحو يشمل هذا الحكم حتى
القاطع نفسه، فلازمه أن يكون الشيء الواحد متقدماً ومتاخراً وهو دور، لأن العبد إذا قطع بوجوب الحج المجموع
في

(١) سورة آل عمران: ٩٧.

* ليلة الأحد / صفر / ١٣٧٨ هـ.

٢٤٥

حقه وحق غيره، فلازمه أن يقطع بفعاليته لأن القطع بالحكم الجعلية حتى في حق القاطع معناه صيرورته في حقه
فعلياً، فإذا جعل القطع بهذا الحكم أي الفعلية موضوعاً للحكم الفعلية معناه تقدم الشيء على نفسه وهو محال.

(وبعبارة أخرى) القطع بالحكم الإنسائي موجب لفعالية الحكم في حقه فلا معنى لجعل المولى بعد ذلك حكماً فعلياً، وإن لم يكن على نحو يشمل القاطع فلا مانع منه، كما لو قال: إن قطعت بوجوب الحكم الإنسائي في حق زيد وجب عليك الحج فعلاً.

نظير مالو قال: إن قطعت بوجوب الصلاة فالصدقه واجبة عليك، فهذا لا مانع منه. والنتيجة إن أخذ القطع في موضوع الحكم بمرتبة لا مانع من أخذه موضوعاً في حكم مرتبة أخرى بالمعنى الثاني لا الأول.

هذا كله في أخذ القطع من موضوع الحكم.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٢٤٦

أخذ الظن في موضوع الحكم

والظن كالقطع من حيث أخذه طريقاً أو موضوعاً، فإن أخذ طريقاً إلى متعلقه فهو كالقطع الطريفي قائم مقامه في إثبات متعلقه، فإن أخذه كذلك دليلاً على أن الشارع المقدس قد تعمم جهة كشفه عن الواقع واعتبره مورثاً للعلم تعبداً، غايتها أن طرفيته جعلية وطريقية القطع وجاذبية. وإن أخذ موضوعاً في متعلقه فهنا صور:

(الصورة الأولى) أن يؤخذ الظن موضوعاً في حكم مخالف لحكم متعلقه لا يوافقه كما لو قال: إذا ظننت بوجوب الصلاة فالصدقه واجبة عليك، وهذا (تارة) يكون ظناً معتبراً وأخرى غير معتبر، أما الأول فلا مانع من قيامه مقام القطع بعد ثبوته دليلاً اعتباره حيث يتحقق أحد الجزئين بالوجودان والآخر بالتعبد فيما إذا أخذ جزء الموضوع وكان الجزء الآخر الواقع، أو كان مقام الموضوع.

وعلى الثاني، إن كان الظن الغير المعتبر جزءاً موضوعاً والجزء الآخر هو الواقع، لا يترتب الحكم عليه إلا إذا أحرز الجزء الآخر وهو الواقع [بالتبعـد](#)^(١)، وأما لو كان تمام الموضوع فلا مانع من ترتيب الحكم عليه.

(الصورة الثانية) أن يؤخذ الظن موضوعاً لحكم نفسه وشخصه وهذا غير صحيح قلنا باعتباره من قبل الشارع المقدس أو لا، لأن فرض تعلق الظن به أنه موجود خارجاً يتعلق الظن به وفرض كونه موضوعاً لنفس الحكم أن الحكم غير موجود خارجاً قبله بل يحصل بعده وهو خلاف حال القطع من هذه الجهة.

(الصورة الثالثة) أن يؤخذ الظن موضوعاً لحكم مماثل له، فإن كان الظن معتبراً

(١) إذا المفروض أنه غير معتبر وليس كشفه محضي من قبل الشارع المقدس ليكون حجة تبعـدية، فإذا حصل الظن وجداناً وقام دليل على ثبوت متعلقه كان موضوع الحكم حاصلاً.

٢٤٧

قام مقام القطع بلا إشكال، قلنا بإمكان أخذ القطع في موضوع حكم مماثل للحكم الأول أم لم نقل، لأن الظن وإن اعتبر من حيث كشفه عن الواقع إلا أن الظان يتحمل مخالفة ظنه للواقع، فدائماً حتى لدى الظان تكون النسبة عموماً من وجه بخلاف القطع في نظر القاطع، فقد عرفت أن تعلق حكمين بموضوعين مختلفين في مورد واحد لا مانع منه، وأنه يلزم التأكيد بينما ذهب المحقق الثاني إلى اللغوية.

وأما إذا كان الظن غير معتبر [بالطريق الأولى](#) يكون جائز الأخذ في موضوع حكم مماثل، فإننا لو قلنا بعدم الأخذ في المعتبر فهنا نقول به إذ الظن غير معتبر في المقام.

(الصورة الرابعة) أن يؤخذ الظن موضوعاً لحكم مضاد لذلك الحكم، كما لو قال: إن ظننت بوجوب الصلاة فالصلاحة محرمة عليك، فإن كان الظن معتبراً فالحكم عدم الجواز لرجوعه إلى اجتماع الضدين بنظر العبد باعتبار أن العبد إذا كان بوجوب الصلاة وكان ظنه معتبراً فقد انبعث نحو أمر المولى بمقتضى ظنه، وفي ذاك الحال كجعل المولى الحرمة عليه باعتبار أن الظن بوجوب الصلاة موضوع لحرمة الصلاة، ومعناه أن ينزع العبد عن الصلاة نفسها

بمقتضى الدليل الثاني وعليه يكون موضوع واحد في نظر العبد منبئنا نحوه ومنزراً عنه وهو محال.

* (وإن كان الظن غير معتر) فقد أفاد صاحب الكفاية (قدس سره)^(١) جواز ذلك باعتبار أن الظن الغير المعتر بمنزلة

الشك في الواقع ورتبة الشك في الواقع محفوظة مع الحكم الظاهري، فكما يجوز الاختلاف بينهما يجوز هنا كذلك،

وعليه يصح أن يقول المولى: إذا ظننت بوجوب الصلاة فهي حرام عليك، ولا مانع من جعل المولى حكمه الظاهري

وهو الحرام على ما لو حصل الشك في الواقع وهو الظن بالوجوب المتعلق بالصلاه، ولا يلزم منه محذور اجتماع

الضدين.

* ليلة الاثنين ٢ / صفر / ١٣٧٨.

(١) كفاية الأصول: ٢٦٧.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٢٤٨

(والجواب عنه) أن البحث ليس في جعل الحكم الظاهري على الظن بالحكم ليتأتى حديث صاحب الكفاية (قدس سره)،

وإنما الكلام فيأخذ الظن المتعلق بالحكم الواقعي موضوعاً لحكم واقعي آخر مماثل أو مخالف أو نفسه أو مضاد له،

وليس البحث في الحكم الظاهري والواقعي كما عرفت بل في الحكمين الواقعيين.

والصحيح أنه محال أيضاً، وأن أخذ الظن في حكم موضوعاً لحكم مضاد له غير صحيح، باعتبار أن ذلك الحكم

الواقعي الذي تعلق الظن به بمقتضى إطلاق دليله يشمل صورة ما لو تعلق الظن أو الشك به، ولا نفرق في ذلك

بينهما، وإذا كان الأمر كذلك فكيف يجعل المولى حكماً مضاداً لحكم الأول على نفس الموضوع، إذ تكون الصلاة

التي تعلق ظن المكلف بها قد توجه إليها حكمان متضادان أحدهما إلزامي والأخر ترخيصي أو كلاهما إلزاميان،

وهو غير صحيح لأنه مستلزم للجمع بين الضدين.

وتوضيح ذلك أن الأحكام الشرعية إنما تتبع المصالح والمفاسد في متعلقاتها لدى العدلية، فالصلاه التي تعلق ظن

المكلف بها إما أن تكون مشتملة على كلا الملاكين المصلحة والمفسدة أو تكون مشتملة على أحدهما، فإن كانت

مشتملة على أحدهما كان هو المؤثر فيها ويكون الجعل الثاني لغوا، وإن كانت مشتملة على كليهما فلا بد من وقوع التزاحم بينهما، وإن كان في البين ما هو أهم وأقوى ملاكاً كان هو المؤثر وكان الجعل الثاني لغواً، وإن فقد الأهم منها وصارا متساوين فلا بد من تساقطهما والرجوع إلى الإباحة، إذاً فأخذ الظن في حكم موضوعاً لحكم مضاد له غير صحيح.

ولكن الذي ذكرناه في بحث الظن إنما هو مجرد بحث علمي وإلا فليس له أثر في الأحكام الشرعية.

۲۴۹

الموافقة الالتزامية

لا إشكال في وجوب تصديق ما جاء به النبي الرحمة محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) من الأحكام الشرعية الإلزامية وغير الإلزامية، كما ويجب التصديق أيضاً بما أخبر به من الأمور التكوينية الخارجية وما يحكيه عن سائر الموارد الآخر، فإن تصديقها في هذه الأمور واجب على المكلفين لأنها من أصول الدين لا من فروعه، وهذا ليس محل البحث

إنما النزاع في وجوب الموافقة الالزامية فيسائر الأحكام الشرعية، والتي هي عبارة عن عقد القلب على أن هذا واجب إلهي وأنه حكم صادر من الله تعالى، فهل يجب ذلك على كل مكلف زائدًا عما يأتي به من العمل مترباً به إلى الله تعالى، ويسمى بالموافقة العملية.

الظاهر عدم الوجوب لعدم الدليل على ذلك شرعاً وعقلاً، حيث المستفاد من الأوامر المتعلقة بالأحكام الشرعية البعد والتحريك نحو العمل والاتيان به، أما زائفنا على ذلك من عقد القلب والالتزام بوجوب ما جاء به النبي (صلى الله عليه وأله وسلم) فلا، وكذلك العقل لا يدل على أزيد من وجوب امثالي أمر المولى، إذن فالواجب على المكلفين العمل الخارجي الصادر من جوارحه وتحريك عضلاته، وأما عقد القلب الصادر من جوانحه فليس بواجب عليه.

على أنه لو التزمنا بوجوب الموافقة الالتزامية زائداً على الموافقة العملية فليس لذلك أثر عملي يترتب على هذا النزاع، وقد ادعى وجود الثمرة على النزاع المذكور، وهي جريان الأصل في موردين:
الأول: في دوران الأمر بين مذورين، كما لو علم المكلف بأن الشيء الغلاني إما واجب وإما حرام، فبناء على لزوم الموافقة الالتزامية لا يمكن جريان الأصول النافية في المقام، فإنها لو جرت ونفت التكاليف عن كلا الموردين فقد خالفت التزام العبد بوجود تكليف إلزامي في أحدهما، وإن لم تختلفه عملاً فإن

المكلف إما أن يفعل أو يترك وفي كل منهما يتحمل المخالفة دون أن يقطع بها، وبناء على عدم اللزوم لا مانع من جريان الأصل.

الثاني: في أطراف العلم الإجمالي فيما لو كانت الأطراف محكومة بالتكليف الإلزامي وعلم المكلف إجمالاً بارتفاعه في بعضها، كما لو علم تفصيلاً بنجاسة الإناثين ثم علم إجمالاً بطهارة أحدهما أو علم تفصيلاً بوجوب كلا الفعلين ثم علم إجمالاً بارتفاع الوجوب عن أحدهما، فان جريان الأصول المثبتة للتكليف هنا لا تستلزم مخالفة عملية ولكنها تستلزم مخالفة التزامية بأن الحكم بنجاسة كلا الإناثين مخالف لما علم بطهارة أحدهما.
أو الحكم بوجوب الفعلين مخالف التزاماً لما علم بوجوب أحدهما نعم بناء على عدم وجوب الموافقة الالتزامية لا مانع من جريانها.

والحاصل أن منها مقتضى أدلة الأصول شمولها حتى للأطراف وأن فيها اقتضاء للشمول إلا أن المانع منها منافاتها للموافقة الالتزامية.

ولكن الصحيح خلافه: (أو لاً) لما تقدم من أن الموافقة الالتزامية لا دليل عليها شرعاً وعقولاً كما عرفت، بل الدليل قائم على العدم.

ثانياً: لو قلنا بشمول أدلة الأصول حتى لهذه الموارد لم تكن الموافقة الالتزامية مانعة من الجريان، لأنه إن أريد من وجوب الموافقة الالتزامية هو الالتزام بما في الواقع على الإجمال بوجوب تكليف إلزامي في موارد دوران الأمر بين المذورين واقعاً، فهذا لا مانع منه لأن مفاد الأصول أحکام ظاهرية ووظائف عملية مقدرة في مقام بالمواقع فيمكن

أن يلتزم بالإباحة الظاهرة بمقتضى الأصل ويلتزم بالحكم الواقعي على ما هو عليه من الوجوب أو الحرمة. وكذا الحال في جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي، فإنه لا منافاة بين الالتزام بوجوب كلا الفعلين ظاهراً والالتزام بإباحة أحدهما واقعاً، أو الالتزام بنجاسة الإناثين ظاهراً والالتزام بطهارة أحدهما واقعاً. وإن أريد من الموافقة الالتزامية هو الالتزام بخصوص التكليف نفسه على نحو يعينه بخاسته بأن يعرف في موارد دوران الأمر بين محذورين أن الفعل يعينه

٢٥١

واجب أو حرام، أو في الموارد التي يعلم تفصيلاً بوجوب كلا الفعلين ثم يحصل له الإجمال بإباحة أحدهما فيعرف المباح منها بالخصوص هل هو هذا أو ذاك، فهذا النحو من الموافقة الالتزامية غير ممكن ويسقط الالتزام بها فضلاً عن كونه مانعاً من جريان الأصول، إذ كيف يستطيع تحقيق هذا المعنى في موارد دوران الأمر بين محذورين ومعرفة الفعل أنه واجب أو حرام، فهذا النحو من الموافقة ساقط لعدم القدرة عليه وبعد سقوطه لا مانع من جريان الأصول.

إن أريد من الموافقة الالتزامية هو وجوب الالتزام بأحدهما على نحو التخيير، بأن يلتزم مثلاً في موارد دوران الأمر بين محذورين بأن التكليف إما واجب أو حرام على نحو التخيير وهذا أيضاً ساقط، فإن الذي دل على لزوم الموافقة الالتزامية ليس إلا أدلة التكليف نفسها وهي إنما تثبت الالتزام بنفس التكليف بخصوصه لا به أو بضده أو مماثله، وبعبارة أخرى كل تكليف يقتضي الالتزام به لا الالتزام به أو بضده على نحو التخيير.

إذاً فتحصل مما ذكرنا أن الموافقة الالتزامية وهي عقد القلب على أن هذا واجب أو حرام غير ثابتة لعدم الدليل عليها، وعليه لا مانع من جريان الأصول في موارد دوران الأمر بين محذورين وفي أطراف العلم الإجمالي من جهة وجوب الموافقة الالتزامية، واما من جهة أن فيها إطلاقاً يشمل تلك الموارد أو لا، فهذا نزاع يأتي في محله إنشاء الله تعالى.

٢٥٢

مسابح
الأصول
٢ - ج

قطع القطاع

* قد عرفت أن القطع حجة ذاتية لا تناهه يد التصرف رفعاً أو وضعاً، وإنما العقل يحكم بوجوب اتباعه ومطاؤته، وهذا واضح فيما لو حصل من الأسباب العادية التي هي متعارفة عند عموم الناس، وأما القطع الغير الحاصل من الأسباب العادية المسمى بقطع القطاع بحيث لو اطلع على تلك الأسباب غيره لما حصل له القطع منها، فهل يكون حجة أو لا.

والبحث يقع في مقامين. الأول:

في قطع القطاع.

الثاني: في القطع الحاصل من المقدمات العقلية وأنه حجة أو لا.

(أما البحث عن المقام الأول) فنقول إن أريد من القطاع ما يحصل القطاع من مقدمات وأسباب غير عادية بحيث يكون العرف بعيداً عنها وعامة الناس لا تلتفت إليها ولكن لو حصلت عندها لتحقق القطاع، فهذا لا إشكال في حجيته بنظر العقل وليس لأحد حق التصرف فيه.

وإن أريد من القطاع ما كان القطاع يحصل من مقدمات لو اطلع عليها عامة المكلفين لما حصل لهم القطاع، فهذا (تارة) يكون طريراً إلى الواقع ولا إشكال في حجيته عند القطاع، لأن حجيته ذاتية لا تناهه يد التصرف رفعاً أو وضعاً.

(وأخرى) - موضوعياً - وهو وإن أمكن أن يتصرف الشارع به فيسائر الموارد التي تعتبرها موضوعاً لحكم شرعى التي منها القطاع فيجعل موضوع حكمه نوعاً خاصاً من القطاع، وهو الحاصل من الأسباب المتعارفة مثلاً إلا أن منع

الشارع المقدس عن العمل به المقام غير متحدد، باعتبار أن القاطع وإن امكن أن يلتفت إلى حاله ويرى أن أغلب قطعه يحصل له من مقدمات غير عاديه، ولكنه لا يحتمل حصوله في كل قطع بخصوصه، بل يرى قطعه في كل فرد بديهياً أو ينتهي إلى البداهة وأنه حصل من سبب صحيح ولذا يجاج الغير ويخاصمه به. إذاً فلا أثر للمنع عن العمل بالقطع الحاصل من سبب غير عادي بالنسبة إلى القطع.

المقام الثاني: وهل يمكن المنع عن العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنة.
والبحث يقع في مرحلتين:

المرحلة الأولى: في الصغرى وهل يحصل القطع بالحكم الشرعي من المقدمات العقلية.
المرحلة الثانية: في الكبرى وهي أن القطع بالحكم الشرعي الحاصل من المقدمات العقلية حجة أو لا.
ذكر صاحب الكفاية (قدس سره) (١) أن كلام الأخباريين يحتمل أن يكون نقاشاً في كل من الصغرى والكبرى، فمن تأمل في حديث المحدث الاستر آبادي (٢) رأى أنه ينفي حصول القطع من المقدمات العقلية وإنما يحصل الظن لا غير فنقاشه صغروي.

ومن تأمل في حديث السيد الصدر (٣) وجده في صدد نفي الملازمة بين حكمي الشرع والعقل، فهو جامع للكبرى.
أما البحث في الصغرى:

فإدراك العقل لشيء وحكمه يتصور على أقسام ثلاثة:

(١) كفاية الأصول: ٢٧٠.

(٢) الفوائد المدنية: ١٢٩

(٣) السيد صدر الدين محمد باقر الرضوي القمي (١٠٨٥ - ١١٦٠ هـ) له شرح الواقفية.

القسم الأول: إن معنى حكم العقل ليس إلا إدراكه وجود مصلحة أو مفسدة في فعل من الأفعال، أو فقل يدرك العقل

الملك للحكم الجامع بين الأشياء فيحكم بالوجوب أو الحرمة لتبغية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد.

القسم الثاني: أن يدرك العقل حسن شيء وقبحه بإدراكه حسن الطاعة وقبح المعصية، فيحكم بثبوت الحكم الشرعي

في مورده لقاعدة الملازمة.

القسم الثالث: أن يدرك العقل أمراً واقعياً ليس له دخل بالشرع أو الشريعة، وله وجود في الخارج كما لو أدرك

استحالة اجتماع النقيضين أو الضدين أو الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، أو أن الأمر بالشيء يقتضي

النهي عن ضده، ويسمى بالعقل النظري وبضميمة الحكم الشرعي إليه يكتشف الحكم الشرعي هنا.

(أما القسم الأول) فلا ريب أن إدراك العقل للمصلحة أو المفسدة لا يستلزم الحكم الشرعي، فإن مجرد وجود

المصلحة أو المفسدة لا يستلزم ذلك ما لم تكن تلك المصلحة أو المفسدة بلا مزاحم، والعقل لا يستطيع أن يدرك ذلك

لعدم تمكنه من الإحاطة التامة، ومعه لا يمكن الحكم بثبوت الحكم الشرعي.

وأما القسم الثاني: فإدراك العقل للحسن أو القبح الذي هو معلول للتكليف وإن كان ضرورياً غير قابل للانكار،

ولو لاه لما تمت المعجزة ولما أمكن إثبات النبوة والشريعة، فإنه لو لم يكن إجراء المعجزة على بد الكاذب لم يمكن

تصديق النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لاحتمال أنه كاذب في ادعائه النبوة، إلا أن إدراك العقل لهذا الأمر لا

يستتبع حكماً شرعاً أيضاً فإنه في طوله، لأن حكم العقل بحسن الإطاعة إنما هو بعد صدور الأوامر الشرعية ومعه

لا يستكشف به الحكم الشرعي.

وأما القسم الثالث: الذي هو إدراك العقل لأمر خارجي كالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته فليس له دخل

بشرع أو شريعة فهو مستتبع لحكم شرعي، كما إذا أدرك العقل الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته فلا بد

وأن يحصل له القطع بوجوب المقدمة، إذ بعد العلم بالملازمة والعلم بثبوت الملزم يحصل العلم بثبوت اللازم،

ويسمى هذا الحكم بالعلقي غير المستقل لأن إحدى المقدمتين شرعية.

٢٥٥

فإن أراد الأخباري من أن العقل لا يحصل له القطع في جميع الموارد فذاك باطل لتواجده في الآخرين، وإن أراد أنه يمنع من قطعه فغير صحيح، لأن حجيته ذاتية غير قابلة للرفع أو الوضع.

(*وأما البحث عن الكبرى)

وهي حجية القطع الحاصل من غير الكتاب والسنة، فيتبع البحث في موردين:

(المورد الأول) مقام الثبوت وهل بإمكان الشارع المقدس أن يمنع من القطع الحاصل من غير الكتاب والسنة أو لا يمكن.

(المورد الثاني) مقام الإثبات وأن الأدلة التي ذكرها الأخباريون تدل على عدم حجية القطع المذكور أو لا.

(أما البحث عن المورد الأول)

فالظاهر أنه لا يمكن للشارع المقدس أن يمنع من اتباع القطع الحاصل من مقدمات عقلية غير الكتاب والسنة، لأن حجية القطع ذاتية ومن اللوازم الغير القابلة للانفكاك بلا فرق بين أسباب القطع أو موارده أو حصوله من أشخاص مختلفين، فإن المنع عنه يستلزم التناقض واقعاً أو في نظر القاطع.

إلا أن المحقق النائي(قدس سره)^(١) التزم بإمكان المنع عنه وجواز التصرف الشرعي فيه والمنع عن العمل بالقطع الحاصل من مقدمات عقلية، لكن لا لقصور في نفس القاطع بل قصور في ناحية المقطوع به وتنقييد في الحكم بعدم كونه مقطوعاً به إذا حصل من مقدمات عقلية، وقد مهد المحقق(قدس سره) لتقرير مراده مقدمات ثلاثة.

(المقدمة الأولى) إن القطع لا يمكن أن يؤخذ موضوعاً لشخص حكمه، فيقال إذا علمت بالحكم الفلاحي يجب عليك نفس ذلك الحكم، للزوم الدور، لأن القطع بالحكم يتوقف على تحقق الحكم سابقاً، وإذا فرض أن القطع أخذ في موضوع نفس ذلك الحكم كان الحكم متوفقاً على القطع وهو دور.

(المقدمة الثانية) إنه سبق في بحث التعبدي والتوصلي أن قلنا إذا استحال التقيد في مورد استحال الإطلاق أيضاً لأن

المقابلة بينهما هي العدم والملكة.

ومقتضى هاتين المقدمتين أنه لو استحال جعل الحكم لخصوص من علم به للمحاذير المقدمة في المقدمة الأولى

استحال إطلاقه في حق من علم به أو جهله، لما عرفت أن أي مورد لا يكون قابلاً للتقيد لا يكون قابلاً للإطلاق.

(المقدمة الثالثة) انه - لدى النتيجة - ، لابد من جعل الأحكام في مرحلة الثبوت مهملة لأن تقيدها بالعلم أو بالاعم لا

يمكن، إذاً لا مانع بعد ذلك بالجعل الثانوي أن تكون مقيدة بالعالمين فقط أو تكون مطلقة شاملة للعالم والجاهل ويعبر

عن هذا بنتيجة الإطلاق أو التقيد، فهي بحسب أغلب إما مقيدة أو مطلقة، فالجعل الأولى متعلق بنفس الحكم بنحو

الاهمال، والجعل الثانوي بين اختصاصه بالعالم أو شموله للجاهل وهذا لا يكون مستلزمًأً للدور.

ونظير هذا باب الجهر والإخفاق والقصر والتمام، وأن كل مورد ثبت فيه تخصيص الحكم بالعالم نلتزم فيه بنتيجة

التعبير، حيث دلت الأخبار على كفاية ما جاء به العبد من المخالفة ووضع أحدهما محل الآخر، وكل مورد لم يثبت

فيه ذلك نقول فيه بنتيجة الإطلاق للعمومات الدالة على اشتراك العالم والجاهل بالتكليف.

فالمحصل من هذه المقدمات أن الشارع المقدس لا مانع له ثبوتاً من أن يمنع من العمل بالقطع الحاصل من

المقدمات العقلية الغير الحاصلة، من الكتاب والسنة على نحو الجعل الثانيي بنحو التتميم وإن كانت الأحكام مهملة

بجعلها الأولى، ولكن إثباتاً غير تام لعدم تمامية ما ذكره الأخباريون من الأدلة على المنع.

وبعبارة أخرى إن الأحكام الشرعية بحسب جعلها الأولى مهملة ولكن لا مانع من أن تجعل ثانوياً مقيدة بما إذا

حصلت من قطع خاص وهو الكتاب والسنة لا من مقدمات عقلية، وهذا إثباتاً ممكناً.

فما قاله الاخباريون يمكن تصديقه بالوجه الذي ذكرناه غاية الأمر يحتاج إلى دليل.

(والجواب عن ذلك) أما جاء به المحقق النائيني(قدس سره) في المقدمة الأولى فصحيح لا نقاش فيه .

٢٥٧

(وأما ما جاء به في المقدمة الثانية) فغير تمام، فإن التقابل بين الإطلاق والتقييد وإن كان من تقابل العدم والملكة لأن

الإطلاق عبارة عن عدم التقييد في مورد قابلٍ، إلا أن القابلية المعتبرة ليست هي القابلية الشخصية في مورد، بل

القابلية بالإضافة إلى النوع أو الجنس كافية، مثلاً الإنسان بنوعه لا يقبل الاتصال بالقدرة على الطيران

ومع ذلك يتصرف بالعجز فيقال الإنسان عاجز عن الطيران، ولو كانت القابلية الشخصية معتبرة لما صح الاتصال

بالعجز في مورد لا يقبل الاتصال بالطيران، إلا أن القابلية النوعية للإنسان للاتصال بالقدرة في بعض الأشياء

يصح اتصافه بالعجز في مورد خاص وإن لم يكن في مورد الطيران قابلًا.

وكذا الإنسان غير متصف بالعلم بذات الواجب تعالى مع أنه متصف بالجهل به، وليس ذلك إلا لأن الإنسان قابل

بنوعه للاتصال ببعض المعلومات وإن كان غير قابل للاتصال والعلم بذاته تعالى.

إذاً فاستحالة التقييد بشيء يستلزم ثبوت الإطلاق أو التقييد ضده، كما في استحالة الجهل له تعالى تستلزم ضرورة

العلم له.

وفي المقام حيث ان تقييد الحكم بالعالم به مستحيل لاستلزماته الدور وتقييده بالجهل به أيضاً محال لاستلزماته الدور

أيضاً، فيكون بحسب العمل الأولى مطلقاً بالإضافة إلى العلم والجهل، فإذا قطع به المكلف استحالة منعه عن العمل

بقطعه لاستلزماته اجتماع الضدين اعتقاداً، ومطلقاً في صورة الإصابة.

(وأما ما جاء به من المقدمة الثالثة) فأيضاً غير صحيح، لأن الالتزام بذلك متوقف على كون العمل الأولى بنحو

الإهمال وقد عرفت أنه بنحو الإطلاق.

وأما ما استشهد به في المقام من الجهر والاختفات والقصر والتمام وغير تمام، بل الحكم شامل للجاهل والعالم غاية

الأمر أنه في مقام الامتثال اكتفي من الجاهل هذا القدر الذي خالف به وهذا لا يدل على اختصاص الحكم بالعالم.

ويؤيد ذلك ما ذهب إليه المشهور على أن الجاهل بالحكمين يستحق للعقاب عند المخالفة فيما كان جهله عن تقصير، فإنه على تقدير اختصاص الحكم بالعالم لا معنى لكون الجاهل مستحفا للعقاب.

وأما ما ذكره (قدس سره) من ثبوت المنع من العمل بالقطع الحاصل من القياس برواية أبان بن تغلب عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت: رجل قطع أصبعاً من أصابع المرأة كم فيها من الديمة؟ قال: عشر من الأبل، قال: قلت: قطع أصبعين؟ قال: (عليه السلام): عشرون، قلت: قطع ثلاثة؟ قال: ثلاثة، قلت: قطع أربعاً؟ قال: عشرون، قلت: سبحان الله يقطع ثلثاً بثلاث فيكون عليه ثلاثون ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون، كان يبلغنا هذا ونحن بالعراق فنبراً من قال فقلنا: إن الذي جاء به شيطان: قال (عليه السلام): مهلاً يا أبان هذا حكم رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) إن المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الديمة، فإذا بلغت الثلث رجع إلى النصف يا أبان إنك أخذتني بالقياس، والسنة إذا قيست محق الدين ^(١).

فهذا قطع حصل من مقدمات عقلية والإمام (عليه السلام) ردع عنه فهو يدل على ما يدعوه الأخباريون. والجواب عنه - أولاً: إنها ضعيفة السند ثانياً: لعل أبان كان قد حصل له الظن بالحكم لا القطع فلا يكون شاهداً على المقام.

ثالثاً: إن قول الإمام (عليه السلام) لأبان يمكن أن يكون قد أزال قطعه ببيان الواقع وأن قطعه مخالف له، وهذا ما يتفق في المحاورات العرفية فربما يحصل القطع لأحد ويرى صاحبه أن قطعه مخالف للواقع فيبين له الواقع ويدرك الدليل عليه ليزول قطعه، لا لأجل منعه عن العمل بالقطع على تقدير بقائه.

والحاصل أن المنع من العمل بالقطع الحاصل من مقدمات عقلية غير صحيح، نعم له المنع الخوض في المطالب العقلية لأجل استبطاط الأحكام الشرعية، أما لو حصل له القطع من ذلك فليس له المنع من العمل على طبقه.

* والمناسبة تدعو إلى التعرض لبعض الفروع الفقهية التي يتوجه منها المنع عن العمل بالقطع.

(١) وسائل الشيعة ٢٩: ٣٥٢، أبواب ديات الأعضاء ب ٤٤/ ح ١.

* ليلة الاثنين ٩ صفر / ١٣٧٨ هـ.

٢٥٩

(الفرع الأول) درهم الودعي: كما لو أو دع شخص عند زيد درهمين وأو دع آخر عنده درهماً واحداً فسرق أو تلف

من المجموع درهم واحد، فقد ورد النص^(١) باعطاء درهم ونصف من الباقي لصاحب الدرهمين وإعطاء النصف

الباقي لصاحب الدرهم.

قد يقال بأن هذا التصييف يحصل منه علم إجمالي وتفصيلي بالمخالفة، أما الإجمالي فهو بالإضافة إلى كل واحد من

الودعين حيث يعلم كل واحد بأن أحد النصفين قد وصل إلى يد غير مالكه الأصلي، إذ التلف واقعاً إما أن يكون من

صاحب الدرهمين فلا وجه لإعطائه واحداً ونصهاً، وإما من صاحب الدرهم الواحد فلا وجه لإعطائه نصفاً،

فالتصييف أوجب وصول نصف لغير مالكه.

وأما العلم التفصيلي بالمخالفة فهو بالإضافة إلى شخص ثالث لو انتقل النصفان إليه ببهبة أو غيرها واشترى الثالث

بمجموع النصفين جارية أو ثوباً فإنه يعلم تفصيلاً أن المبيع لم ينتقل إليه لأن نصف ثمنه ملك الغير وكيف يجوز له

التصريف بالجارية من وطيء وغيرها.

وبالرغم من كل هذا فقد عرفت أن النص دل على تنصيف الدرهم، أما الدرهم الآخر فيأخذ صاحب الدرهمين، وهذا

حكم من الشارع المقدس بمخالفة القطع الذي حصل من غير الكتاب والسنّة.

(والجواب عنه)

أنه أجنبي عن الموضوع، لأن النزاع كان في منع الشارع للقطع المتعلق بحكم إذا حصل من مقدمات عقلية

كالوجوب فيحكم الشارع المقدس ببابنته أو بالعكس، وأما القطع المتعلق بالموضوع كما نحن فيه فليس بمحل

النزاع، إذ الفرض أن القطع قد تعلق بالتصريف في ملك الغير حيث يعلم كل من الشركين أو الشخص الثالث بأنه لا

يزال يتصرف في ملك غيره وهو قطع بالموضع، ولا ينافيه أن يكون الشارع المقدس قد جوز التصرف في ملك الغير وأدن للأجنبي أن يفعل ما يشاء، فالقطع بالتصرف في ملك الغير لا يلزم القطع بالمنع الشرعي عنه.

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٤٥٢ باب ١٢ كتاب الصلح ب ١٢ ح ١.

فالصحيح في الجواب أن يقال: إن حكم الشارع بجواز التصرف في النصف أو بالملكية، إما أن يكون حكماً ظاهرياً من باب قاعدة العدل والانصاف التي بنى عليها العقلاء، أو حكماً واقعياً بالملكية من باب التصالح الظاهري، والتصنيف في المقام لا يخلو عن أحدهما.

أما الحكم الظاهري فيمكن أن يكون التصنيف في المقام حكماً ظاهرياً اقتضنه قاعدة العدل والانصاف التي هي من القواعد العقلانية، وقد أمضها الشارع المقدس في موارد متعددة، فإنه لا مانع من إعطاء شيء من المال إلى غير مالكه لغرض إيصال بعض المال إلى مالكه الواقعي، ولا مانع من أن يحكم الشارع المقدس باعطاء أحد النصفين إلى غير مالكه، ويحكم عليه بالملكية الظاهرية لأجل أن يحرز علماً بإيصال بعض المال وهو النصف الآخر إلى مالكه الواقعي، نظير ما لو توقف إيصال المال إلى مالكه الأصلي الغائب على صرف مقدار منه فإنه يجب من باب المقدمة الوجودية، مقامنا من باب المقدمة العلمية، ونتيجة ذلك أنه يكون أحدهما مالكاً للنصف واقعاً والآخر مالكاً للنصف ظاهراً.

وأما بالإضافة إلى الثالث فإن قلنا بأن جواز تصرف كل منهما ولو ظاهراً موضوع لتصرف الثالث الأجنبي ولو واقعاً كفى ذلك، بمعنى أن الملكية الظاهرية كافية في جواز تصرف الغير فلا إشكال في تصرف الثالث حينئذ ولو جمعهما، ولا يحصل مخالفة للعلم الإجمالي بعدم جواز تصرفه في أحد النصفين ولا العلم التفصيلي بعدم جواز تصرفه في الجارية أو الثوب.

وإن لم نقل بذلك فلا يجوز للثالث التصرف فيما انتقل إليه لعدم ورود نص على جوازه، إنما النص ورد لتصنيف

الدرهم بينهما وأما انتقاله إلى ثالث فلا.

وأما الحكم بالملكية واقعاً من باب التصالح القهري؛ فيمكن تقريره بأن نقول: إن الشارع المقدس بعد أن كان له الولاية على النفوس البشرية وعلى أموالهم، وهو المالك الحقيقي للأشياء كأن قد رأى المصلحة العامة تقتضي تنصيف الدرهم حسماً للنزاع والحكم بصيرورة كل نصف ملكاً واقعياً لكل واحد منهما، كما له أن يتصرف في بعض الموارد مع العلم تفصيلاً بأنه مال الغير كحق المارة، فإن يد الله ليست مغلولة، فيكون بالتنصيف قد أو صل أحد النصفين إلى مالكه الواقعي والنصف الآخر قد ملكه الشارع للغير، وإذا صار الغير ملكاً بإذن من

٢٦١

الشارع المقدس لم يكن هناك مخالفة لجواز التصرف ولا الملكية لأنه تصرف في ملك المالك، وفي الحقيقة ليس في وبين تصالح أصلاً إنما الشارع المقدس بتنصيفه صالح بينهما، فلا مخالفة للعلم الإجمالي هنا، كما وأنه ليس مخالفة للعلم التفصيلي، فلو انتقل النصفان إلى ثالث فإنه يستطيع من التصرف في كلا النصفين لأنهما انتقلا إليه من مالكه الحقيقي.

وربما يحتمل أن الحكم بالتنصيف إنما هو على مقتضى القاعدة ولا داعي للنص، ببيان أن الامتزاج موجب للشركة القهريّة بين المالين فيكون كل منهما شريكاً في كل جزء جزء من الدرهم الثلاثة، فما سرق عليهما لا على أحدهما، وما بقي لهما.

(والجواب عنه): أولاً: إن الامتزاج إنما يكون علة للشركة القهريّة في الموارد التي يكون المالان في نظر العرف واحداً، كمن من الحنطة مع من آخر منها فانهما بالامتزاج واحد عرفاً، وأما ما نحن فيه فاختلاط الدرهم مع الدرهمين لا يعده العرف واحداً.

(وثانياً) إنه على تقدير أن الامتزاج هنا موجب للشركة فهي لا توجب التنصيف بل مقتضى القاعدة التثليث باعتبار أن أحدهما دفع درهماً والآخر درهماً فالنسبة بينهما ثلاثة، فيعطي من الدرهمين لصاحب الدرهم الواحد ثلث الدرهمين وهو ثلث الدرهم، ويعطى لصاحب الدرهمين ثلث الدرهمين وهو درهم وثلث، مع أن النص أعطى نصف درهم لصاحب الدرهم وهو عبارة عن ربع الدرهمين واعطى لصاحب الدرهمين درهماً ونصفاً وهو ثلاثة أرباع

الدرهمين وهو مخالف لقانون الشركة.

(الفرع الثاني) ما لو اختلف المتبایعن في المبيع أو الثمن بعد اعترافهم بوقوع أصل البيع بينهما وكان اختلافهما بين أمرین متباینين، كما لو تصدق كل منهما على أن الثمن عشرة دنانير، ولكن البائع يدعي المبيع هو العبد والمشتري يدعي الجارية، أو تصادقا على أن المبيع هو الجارية واحتلما في الثمن، فالبائع يدعي عشرة دنانير والمشتري يدعي عشرين درهماً، فإن الاختلاف المذكور إنما هو بين متباینين، أما لو كان الاختلاف بينهما في الأقل والأكثر كما لو قال البائع عشرة و قال المشتري خمسة، فقد ورد النص في ذلك أن المبيع لو كان

٢٦٢

مصابيح
الأصول
٢ - ج

موجوداً قدم قول البائع وان كان غير موجود قدم قول المشتري ^(١)، وأما إذا كان الاختلاف بين متباینين فان أقام أحدهما البينة وفشل الآخر ثبت قوله، وإن تعذرا من ذلك وحلف أحدهما مع نكول الآخر، فأيضاً الحالف يقدم قوله وإن تحالف كلاهما أو نكلا فالدليل الشرعي دل على النفاسخ في المقام بارجاع المال إلى المشتري وإرجاع العبد والجارية للبائع، ومعلوم أن هذا الحكم الشرعي الذي دل على انفساخ المعاملة مخالف للعلم الوجданی بالتفصیل عند المشتري بأن المال الذي دفع له ليس له قطعاً، إذ المفروض أنه معترض بايقاع البيع منه، ومخالف للعلم التفصیلی لدى البائع بأن العبد أو الجارية ليس له قطعاً، وأيضاً النص المذكور مخالف للعلم التفصیلی عند ثالث إذا اشترى العبد والجارية ودفعهما ثمنا لمبيع آخر وهكذا إلى آخر، فهذا المورد ما دلَّ الدليل الشرعي على مخالفته القطع الوجданی منه الحاصل من مقدمات عقلية.

والصحيح في الجواب أن يقال أولاً: إن المورد خارج عن محل النزاع، إذ ليس هو قطع بالحكم الشرعي ليكون من موارد الاختلاف، وإنما هو من باب تعلق القطع بالموضوع الخارجي وهو جواز التصرف بمال الغير.
ثانياً: إن قلنا بأن التحالف موجب لانفساخ المعاملة بينهما، كما هو الصحيح، كالاقالة فهو حكم واقعي بانفساخ البيع وابطال المعاملة ويرجع كل من العوضين إلى مالك مالكه الأول، ولا مانع منه بعد أن كانت يده ليست مغلولة، ويكون رد المبيع إلى البائع إبطالاً للمعاملة فيرجع المبيع إلى البائع والمال إلى المشتري ويعود ملكاً لكل واحد منهم واقعاً فلا أمر بمخالفة العلم التفصیلی ولا الإجمالي.

وإن لم نقل بأن التحالف يوجب انفساخ المعاملة، وفرضنا أن انفساخها ظاهري أمر الشارع به حسما للنزاع، فحينئذ إن قلنا بأن تصرف كل واحد بماله ولو ظاهراً موضوع لجواز تصرف الثالث واقعاً، فلا ريب في صحة ذلك، وإن لم نلتزم بذلك فلابد من القول بعدم جواز تصرف الثالث في العبد والجارية لعدم قيام الدليل عليه.

(الفرع الثالث) ما لو اختلف المتداعيان في سبب الانتقال للشيء ولكن اختلافا

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ٥٩، أبواب أقسام العقود ب ١١ ح.

٢٦٣

في السبب الناقل للملكية، فقال أحدهما: بعتك الجارية ولا بد لها من عوض، وقال الآخر: وهبتي إياها وليس لها عوض، فقد دل الدليل على أن الجارية ترد إلى مالكها الأول بعد التحالف، وهذا يوجب العلم التفصيلي بخروجها عن ملكه حيث أنهما اتفقا على أصل الانتقال.

والصحيح أن يقال: إن الهبة إن كانت جائزة فرجوع مالك العين بها يوجب رجوعها ملكاً له فإن دعواه بالبيعية رجوع بالهبة على تقديرها، فتعود الجارية ملكاً لمالكها الأول وليس هنا علم بالمخالفة، وإن كانت الهبة لازمة كما لو كانت لذي رحم فان أقام أحدهما البينة ثبت قوله، وإن لم يقدرا على إقامتها وحلف أحدهما مع نكول الآخر كان قول الحالف مقدماً أما لو حلف كلاهما أو نكلا فالدليل الذي دل على فسخ المعاملة يكون بمنزلة الابطال لها، فيرجع الشيء ملكاً إلى المعطى واقعاً وليس في البين إلا احتمال كونه مال الغير، وقد عرفت أن للشارع المقدس حق تمليك شخص مال غيره واقعاً.

(الفرع الرابع) ما لو وجد المني في ثوب مشترك بين شخصين، فقد ذكر الفقهاء (قدس سره) أنه يجوز اقتداء أحدهما بالآخر، مع أن المأمور يعلم إجمالاً ببطلان صلاة أحدهما على تقديره جنب، فبالإضافة إلى نفسه يعلم تفصيلاً ببطلان صلاته، لأنه أما هو جنب فصلاته باطلة، أو امامه جنب فصلاة كليهما باطلة، فإن الاقتداء بمن هو جنب غير صحيح.

وأيضاً أفتى الفقهاء (قدس سره) بجواز الاقتداء الثالث في صلاة واحدة بالشخصين الذين ترددت الجناية بينهما، بأن صلی الركعتين الأولىتين مع أحدهما ثم عرض على الإمام عارض، فأبدل الثاني مقامه في الركعتين الآخريتين وأتم به، وأن الثالث يعلم بجناية أحدهما فيحصل له العلم التفصيلي بأن صلاته باطلة، لأن بعضها واقع من دون طهارة، ومع ذلك فالفقهاء أفتوا بصحّة صلاة المأموم بالرغم من أنه مخالف للعلم التفصيلي أو الإجمالي كما عرفت. وال الصحيح أن يقال: إن المسألة المذكورة مبنية على قاعدة مذكورة في باب صلاة الجمعة وليس في البين في مثل هذه الفروض، وتلك القاعدة هي أن الصحة عند الإمام وفي نظره كافية لدى المأموم ومجوزة للإقتداء به، فإن قلنا بالاكتفاء لم يكن مانع من الحكم بالصحة في هذه الفروع وإن لم تكن في الظن

صحّيحة باعتبار أن الإمام هنا أجرى القواعد في حقه الموجبة للدخول في الصلاة، وهو لا يعلم بجناية نفسه، وهذا المقدار يكون موضوعاً لجواز إقتداء المأموم به، بل حتى لو علم المأموم تفصيلاً بجناية إمامه فضلاً عن الإجمال، فإنه يجوز الاقتداء به، نعم لو قلنا بعدم كفاية ذلك واعتبرنا في جواز الاقتداء صحة صلاة الإمام بنظر المأموم، فلا ريب في بطلان صلاة المأموم فيما لو علم تفصيلاً ببطلان صلاة الإمام، وأما مورد التردد بينه وبين الإمام فكذلك لا يصح الاقتداء به لأنه غير محرز لصحة صلاة إمامه، ولا مانع من الحكم بذلك بعد أن كان الأمر على طبق القاعدة دون أن يرد نص في المقام.

* (الفرع الخامس) ما لو أقرَّ شخص لزید بعين ثم أقرَّ ثانیاً بها لآخر وهكذا، فقد حكم القوم بأنه يغزم المفتر نفس العين للأول بمقتضى قاعدة الاقرار ثم يغزم للثاني المثل أو القيمة بالنظر إلى إتلافه للعين المذكورة بقراره للأول. وهكذا يغزم للثالث المثل أو القيمة وفي مثل هذا المورد يعلم إجمالاً بأن أحد الأمرين من العين والقيمة قد وصل إلى غير مالكه الواقعي.

كما أنه لو جاء ثالث وأخذ العين والقيمة فإنه يعلم إجمالاً بحرمة التصرف في أحدهما، فلو اشتري بهما شيئاً علم تفصيلاً بعدم جواز التصرف فيه لأن بعض ثمنه ملك للغير فلم يدخل المثمن في ملكه. فهذا المورد مما حكم الفقهاء (قدس سره) بصحّته مع أنه مخالف للعلم تفصيلاً.

(والجواب عن ذلك) ان الحكم في هذه المسألة لم يكن لأجل قيام الدليل عليه، وإنما هو لقاعدة أجمع الفقهاء عليها من إن إقرار المرء على نفسه حجة، فالإقرار الأول يستدعي إعطاء العين للمقر له الأول بقاعدة الإقرار، فيجوز للمقر له أن يتصرف فيها ويحكم بالملكية له ظاهراً، إذاً فتصرف المقر له الأول أمر على طبق القاعدة، وأما المقر له الثاني فأيضاً بمقتضى إقراره له أن العين ملكه ولكن باقراره الأول أنها للأول فيكون قد أتلف العين على الثاني والواجب عليه الضمان إما مثلاً أو قيمة، فالمقر له الأول يتصرف بالعين والمقر له

* ليلة الثلاثاء / ٢ / ربيع الأول / ١٣٧٨.

٢٦٥

الثاني يتصرف بالبدل الواقعي. وكل منهما يتصرف بما هو ملكه بمقتضى الأمارة الشرعية وهي الإقرار. وأما تصرف الشخص الثالث الذي انتقل إليه كل من العين والبدل. فإن قلنا بأن الدليل قام على أن الملكية الظاهرية أو جواز التصرف ظاهراً عند كل واحد منهما يوجب جواز تصرف الشخص الثالث بالعين تصرفًا واقعياً، وإن كان ملكاً للغير كما هو واقع من قبل الشارع المقدس في موارد كثيرة، كان ذلك مصححاً لتصرف الشخص الثالث بكل من العين والبدل وليس هناك علم تفصيلي بالمخالفة.

وإن لم نقل بقيام الدليل على ذلك كما هو الصحيح، كان اللازم متابعة القاعدة التي أجمع الفقهاء عليها، وبأي مقدار ثبت الجواز بها يجب اتباعه.

أما تصرف المقر له الأول فقد قلنا إنه على حسب القاعدة مadam لم يقطع بأن المال ليس له وإنما يحتمله، كما أن تصرف المقر له الثاني بالبدل أيضاً على طبق القاعدة وهي الإقرار، ولما كان قد أتلف العين المذكورة بمقتضى إقراره الأول فقد وجب عليه دفع بدلها إما المثل أو القيمة وهو واضح، وكذا الثالث والرابع، فكان الإقرار موجباً للتملك الظاهري في حق المقر له مadam يحتمل ذلك.

وأما تصرف الأجنبي الذي انتقل إليه الأمان العين والبدل، فحيث كان يعلم إجمالاً وتفصيلاً بأن بعض من انتقل إليه

ليس له قطعاً وأن العين التي دفعت بازاء هذين الأمرين لم تنتقل إليه انتقالاً صحيحاً، وجب عليه أن لا يتصرف بكل منهما ولزمه الترک باعتبار أن النص مفقود في البین، والقاعدة لا تساعد على صحة تصرف الثالث بالمالين، فلا مانع من الالتزام بعدم صحة تصرفه.

(الفرع السادس) قالوا إن ارتكاب بعض أطراف الشبهة غير المحسورة جائز وإن صادف الحرام الواقعي، مع أنه مخالف لما علم به إجمالاً من وجود الحرام في بعض الأطراف.

(والجواب عنه) أن الشبهة غير المحسورة لم يقم الدليل على تحديدها وجواز ارتكاب أطرافها بهذا العنوان بل ليس عندنا إلا العلم الإجمالي، فإن قلنا بمنجزيته فلابد من البحث عن مقدار ما تتجزء بذلك العلم، وهل تحرم المخالفة القطعية لما هو المعلوم بالإجمال فقط أو تجب حتى الموافقة القطعية، فإن

اقتصرنا على الأول جاز ارتكاب بعض الأطراف وإن صادف الحرام الواقعي سواء كانت أطراف الشبهة محسورة أو غير محسورة.

أما لو قلنا بأن المخالفة القطعية كما تحرم تجب الموافقة القطعية لم يكن ارتكاب الأطراف جائزأً وإن كثرت. اللهم إلا أن تخرج عن محل الابتلاء بحيث لا يكون الارتكاب للجميع مقدوراً، ذلك مما يجوز ارتكاب الأطراف، وهذا هو معنى الشبهة غير المحسورة على ما يأتي ببيانه إنشاء الله.

نعم غالباً كثرة الأطراف تلزمنا بوجوب سقوط التكليف الواقعي كعنوان العسر والحرج وهذا لا يختص بما لو كانت الأطراف كثيرة، فلربما يحصل العنوان نفسه بين طرفين أو ثلاثة فذلك أيضاً يوجب سقوط التكليف الواقعي، وكيف كان فالحكم يدور مدار القاعدة.

العلم الإجمالي

هل العلم الإجمالي يوجب تنجيز الأحكام الواقعية كما يوجبه العلم التفصيلي أو لا، والبحث يقع في مقامين:

(المقام الأول) ثبوت التكاليف وتنجزه بالعلم الإجمالي وعده.

(المقام الثاني) كفاية الامتنال الإجمالي وعده مع التمكّن من الامتنال التفصيلي سواء كان في الشبهات الحكمية كما

لو تمكّن المكلف من معرفة فتواه مقلده من وجوب القصر أو الاتمام، ولكنه يترك ذلك ويمثل كليهما احتياطاً، أو

كانت الشبهة موضوعية كالجهل بالقبلة فإنه مع استطاعته من السؤال ومعرفة القبلة يصل إلى أربع جهات أو أقل

فيتمثل إجمالاً مع تمكّنه من التفصيل.

(أما البحث عن المقام الأول) فيقع في جهتين:

الجهة الأولى: في تنجيز العلم الإجمالي بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية بمعنى عدم إمكان الرجوع إلى الأصل

في الأطراف فيجب الاتيان بجميع الأطراف، في الشبهة الوجوبية وتركها في الشبهة التحريمية.

الجهة الثانية: في حرمة المخالفة القطعية بمعنى عدم جواز الرجوع إلى الأصل في المجموع، وإن جاز الرجوع

إلى البعض فلا يترك مجموع الأطراف في الشبهة الوجوبية، ولا يأتي بكل الأطراف في التحريمية، والبحث عن

الجهة الأولى أرجيء إلى مباحث البراءة لأن النزاع هنا في إمكان الرجوع إلى الأصل في بعض الأطراف أولاً مع

احتمال التكاليف فيها، وهذا هو الأنسب بالبحث عنه هناك.

* (البحث عن الجهة الثانية)

وهي حرمة المخالفة القطعية وعدها في أطراف العلم الإجمالي، والبحث يقع عنها في مباحث ثلاثة:-

* ليلة الأربعاء ١٤١٣٧٨.

(المبحث الأول) إن العقل يرى العلم الإجمالي منجزاً كالعلم التفصيلي فيكون بياناً، والعقاب عليه عقاب مع البيان أو لا.

(المبحث الثاني) بعد فرض أن العلم الإجمالي بيان، فهل يستطيع الشارع المقدس أن يرخص في المخالفة بارتكاب جميع الأطراف في الشبهة التحريرمية وترك الجميع في الشبهة الوجوبية أولاً.

(المبحث الثالث) إنه على تقدير صحة الترخيص فهل الأدلة اللفظية تثبت ذلك. أما لو فلنا بعدم صحة الترخيص فلا ينتهي البحث إلى الجهة الثالثة أصلاً باعتبار أنها معلقة على فرض تمامية الثانية.

هذه مباحث ثلاثة تتعلق بالبحث عن الجهة الثانية من المقام الأول من بحث العلم الإجمالي.

(اما المبحث الأول) فقد يقال بعدم منجزية العلم الإجمالي في الأطراف، وأن المخالفة فيه لا يستحق عليها العقاب، بدليل أن موضوع استحقاق العقوبة هو تحقق المعصية وهذا العنوان ينأتي في مورد المكلف حين إقامه أنه مخالف حين العمل، وأما تحصيل العلم بالمخالفة بعد نهاية العمل فليس له أثر في تتحقق المعصية.

ولا ريب أن مخالفة العلم التفصيلي تتحقق المعصية، لأنه حين الاقدام عالم بأنه مخالف للحكم الواقعي، وأما مخالفة العلم الإجمالي فلا يتحقق موضوع المعصية التي توجب العقوبة، إذ لا يكون المكلف حين الاقدام عالماً بالمخالفة، أو فقل حين ارتكاب كل واحد من الأطراف لا يكون المكلف عالماً بالمخالفة، لاحتمال أن يكون التكليف في الطرف الآخر غايته أنه بعد ارتكاب الجميع يحصل له العلم بالمخالفة وهذا ليس بحرام، أو فقل ارتكاب أطراف العلم الإجمالي يوجب تحصيل العلم بالمخالفة، وهذا لا يتحقق عنوان المعصية التي عرفت أنها سبب العقوبة المولوية، ولذا

لو ارتكب المكافف ما هو مشكوك الحرمة بالشك الابتدائي اعتماداً على البراءة، ثم علم بالمخالفة وأنه ارتكب الحرام الواقعي إما بأن أطلعه الإمام (عليه السلام) أو عرف ذلك بالرمل أو الجفر، لم يكن ذلك موجباً للعقوبة لأنه حين الاقدام لم يكن عالماً بالمخالفة، وبعد

٢٦٩

الارتكاب لا يضر علمه بالمخالفة، والنتيجة أن العلم الإجمالي ليس منجزاً للتکلیف كالتفصيلي وليس ببيان. (والجواب عنه) أن العقوبة التي يحكم العقل بها عند مخالفة الحكم الواقعي إنما هي في فرض وصول ذلك الحكم إلى

المكفل، والوصول يتم بتحقق الموضوع بتمام أجزائه وشرائطه، وهذا لا يحصل إلا حيث يحرز المكفل وصول الكبرى والصغرى إليه، فإذا علم المكفل بحرمة شرب الخمر وعلم بأن الموجودخارجي خمر فقد وصل إليه الحكم وتم البيان، وتكون مخالفته موجبة للعقوبة بنظر العقل.

ونحن لو تأملنا في موارد العلم الإجمالي لوجدنا الكبرى والصغرى حاصلتين، فلو علم المكفل بأن أحد الإناثين نجس فهو قد علم بوصول الكبرى إليه وهي كل نجس حرام، والصغرى وهي النجس الواقعى ضمن الإناثين، غاية الأمر يفقد تمييز النجس الواقعى عن غيره، وهذا لا يضر في أصل وصول الحكم إليه وإذا وصل الحكم الواقعى إليه حرمت مخالفته عقلا، ولا يضره وحدة الأطراف وكثرتها من حيث وصول الحكم.

ولذا نجد العقلاه لا يفرقون في موارد الحكم بالقبح بين أن يكون الشخص قد عرف ابن المولى بعينه فقتله، وبين أن يكون قد عرفه في جملة أشخاص معينين فقتلهم جميعا، فإن قبح المعصية ثابتة في كلا التقديرين.

ونتيجة ذلك أن العلم الإجمالي منجز كالعلم التفصيلي وأن مخالفته تستوجب عقاباً، لأنه عقاب على البيان والوصول فلو ارتكب كل الأطراف فقد استحق العقاب.

* (المبحث الثاني) في إمكان جعل الشارع المقدس الترخيص في أطراف العلم الإجمالي أو لا:

ذهب صاحب الكفاية (قدس سره)^(١) إلى إمكان ذلك وأن الشارع المقدس يستطيع

* ليلة السبت ٧ / ربيع الأول / ٣٧٨.

(١) كفاية الأصول: ٢٧٢.

أن يرخص في ارتكاب أطراف العلم الإجمالي لانحفاظ مرتبة الحكم الظاهري وهو الجهل بالواقع، ولا محذور بين الحكمين الظاهري والواقعي. لأن الأحكام الواقعية ما لم تصل إلى المكفل وصولاً حقيقة لا تكون فعلية من جميع الجهات بنحو تبعث المكفل نحو العمل أو تزجره عنه، وإنما هي إنسانية في مرحلة عدم الوصول، وإذا كانت

الأحكام الواقعية الإنسانية في مرحلة الجهل فلا مانع من أن يجعل حكم ظاهري فعلي يتحقق موضوعه وهو الجهل بالواقع، على خلاف الحكم الواقعى إذ لا تضاد بينهما في مرحلة اختلاف الرتب، ولذا رخص في موارد الشبهات البدوية والشبهات غير المحسوبة نظراً إلى أن الحكم الواقعى فيها ليس بفعلي من جميع جهاته، وإنما هو إنسانى قد جهل به ولا يضره الترخيص، نعم لو كان الحكم الواقعى في موارد الشبهات فعلياً للزم من جعل الترخيص فيه احتمال المناقضة وهو كالجزم بها من ناحية المحالى، ونتيجة ذلك أنه لا مانع من جعل الترخيص في أطراف العلم الإجمالي بالتكليف، إذ لا تناهى بين الحكم المعلوم بالإجمال وبين الترخيص لاختلاف الرتبة بينهما.

(والجواب عنه) أن ما ذكره صاحب الكفاية مبني على التزامه في مقام الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي من أن الحكم الواقعي ليس فعليا من جميع الجهات فلا مانع من جعل الحكم الظاهري في تلك المرحلة، ولكن الجمع بين الحكمين لا يبيتني على اختلاف الرتب بل حتى في فرض فعلية كل منهما لا مضادة ولا مماثلة بين الحكمين، و

الوجه فيه:

أن الحكم الذي هو عبارة عن اعتبار شيء في النفس وإلائه على ذمة الغير بمبرز خارجي له مرتبتان: (الأولى) مرتبة العمل والتشريع وهي التي ينشأ الحكم فيها للمواضيع المقدرة وجودها على نحو القضايا الحقيقية كوجوب الحج على المستطيع والزكاة على فرض تحقق النصاب، فإنه لا بعث ولا تحريك في هذه المرحلة وإنما التشريعات إلهية موضوعها فرض الوجود.

۲۷۱

فإذا كان الحكم الواقعي عند تحقق موضوعه فعلياً في فرض الجهل والعلم، وكان الحكم الظاهري فعلياً في فرض الجهل لتحققه فقد احتمع الحكمان الفعليان، ولا محذور في ذلك ما لم يتنجز التكليف.

فهما من حيث الاعتبار لا محدود، بينماما فعتبر المولى الوجود على الموضوع، ويعتبر الحرمة على نفس

الموضوع لأن الإعتبار كالتصور.

فالترخيص الذي ذكر صاحب الكفاية لا يتم إلا على تقدير اختلاف الرتب بل حتى مع اتحادها يجوز.

إلا أن الصحيح عدم إمكان جعل الترخيص في أطراف العلم الإجمالي، وتوضيحه يحتاج إلى بيان وجه الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي.

فنقول: لا تضاد بين الأحكام الشرعية في نفسها، لأن الحكم عبارة عن اعتبار شيء في النفس وإلقاءه على ذمة الغير بمبرز خارجي، فيعتبر المولى الوجوب على موضوع ويعتبر الحرمة على نفس الموضوع.

كما وأنه لا تنافي في المبرز بأن يقول المولى أفعل كذا ولا تفعل كذا، إنما المضادة بين الأحكام ترجع إلى أحد الأمرين:

الأول: في المبدأ وهي جهة الحكم من المصلحة والمفسدة.

الثاني: في المنتهى وهي معلولية الحكم ومقام الامتنال.

(أما الأول) فحقيقة أن كل حكم بنظر العدلية لابد وأن ينشأ عن مصلحة في نفس الفعل تقتضي جعل الحكم الإلزامي على طبقها، أو مفسدة في الترک يحكم الزجر عنها بالترک أو الشوق/ والكراءة كما عليه الاشاعرة. ويستحيل الموضوع الواحد دائمًا أن يكون واحداً للملائكة المتناقضين.

٢٧٢

مصابيح
الأصول
٢ - ج

فإذا كان واحداً للمصلحة الملزمة أمر به وجوهاً، وإن وجد فيه مفسدة ملزمه نهى عنه تحريمها، ومعنى اجتماع الحكمين الظاهري والواقعي في ناحية المبدأ أن الموضوع الواحد يشتمل على مصلحة ومفسدة ملزمان وهذا مستحيل.

بل لابد في هذه الصورة من ملاحظة الغالب منهما في مقام التأثير وإلا فالتساقط.

(وأما المورد الثاني) وهو المنتهى فحقيقة المضادة في مرحلة البعث والزجر، فإن الحكم الوجوبي يقتضي البعث نحو العمل، والحكم التحريري يقتضي الزجر عنه، وكيف يبعث المولى المكلف ويزجره بالإضافة إلى موضوع واحد. فلو قدر إمكان جعل الحكم الوجوب والتحريري على موضوع واحد وهي المضادة في المبدوء إلا أن التضاد

في المتنبي لا يمكن إصلاحه إذ البعث والزجر نحو شيء واحد مستحيل فمحذور الجمع بين حكمين متخالفين إما أن يعود إلى المدء أو إلى المتنبي.

٢٧٣

*الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية

ان كلا المحذورين الحاصلين في مرحلة المبدأ أو المتنبي لا يتآتيان من الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية.

(أما من ناحية المبدأ). فلأن المصلحة في الحكم الظاهري إنما تحصل في نفس الجعل والحكم تسهيلاً للمكلفين بينما الحكم الواقعي مصلحته تنشأ في نفس المتعلق والمجعل ولا مانع من شيء واحد واجباً وحراماً، أما الوجوب فمصلحة في نفس الجعل، وأما التحرير فلمفسدة في المتعلق ولا مضادة بينهما.

(وأما ناحية المتنبي) فلأن الأحكام الواقعية في ظرف الجهل بها لم تكن واصلة للمكلف لتصير منجزة عليه، ويجب امتنالها بحكم العقل، فالمجعل على المكلف في هذا الحال الحكم الظاهري ومتى ارتفع جهلها صار الواقعي منجزاً عليه، فهما لا يلتقيان في مورد أو فقل لا مضادة بين الحكمين في مرحلة المتنبي، لأن موضوع الحكم الظاهري الجهل بالواقع.

فمتى كان المكلف جاهلاً بالواقع كان الحكم الظاهري فعلياً في حقه، أما الواقعي فهو مجهول غير منجز عليه. ومتى علم المكلف بالواقع تنجز علمه الواقع وارتفاع الحكم الظاهري لارتفاع موضوعه.

إذاً فدائماً لا يجتمع الحكم الظاهري مع الحكم الواقعي ليحصل التضاد بينهما من ناحية المتنبي وهو الامثال، لأن مورد تنجز الحكم الواقعي ووصوله إلى المكلف مورد العلم به وهذا يوجب رفع موضوع الحكم الظاهري.

(وبعبارة أخرى) موضوع الحكم الظاهري الشك في الحكم الواقعي، فما لم يصل الحكم الواقعي إلى المكلف لا يجب امتناله، وإنما يمتنل حين ذاك الحكم الظاهري وإذا وصل الحكم الواقعي إلى المكلف وحكم الفعل بامتناله ارتفع

موضع الحكم الظاهري، وعليه فلا مضادة بين الحكمين الظاهري، والواقعي لا في المبدأ ولا في المنتهي. هذا ولكن في موارد العلم الإجمالي في الشبهات المحصرة المضادة موجودة في المنتهي، فإن الحكم الظاهري المجعل في الأطراف ينافي الحكم الواقعي الواصل بالعلم الإجمالي في مرحلة المنتهي، وذلك أن التنافي من جهة المبدأ مرتفع عنهم باعتبار أن المصلحة في الحكم الظاهري إنما كانت في نفس العمل، والمفسدة في الواقع إنما هي في المجعل ولا تنافي بينهما كما عرفت.

ولكن في ناحية المنتهي التناقض موجود، فإن الحكم الواقعي في موارد العلم الإجمالي واصل إلى المكلف كوصوله في العلم التفصيلي كما عرفت، غایته التجيز مفقود وهو لا يضر في أصل البيانية، وإذا كان الواقع واصلاً كان منجزاً على المكلف وواجب الامتثال، وأما الحكم الظاهري فحيث أن كل فرد مجہول الانطباق عليه فهو مشكوك الحرمة، مثلاً كان ذلك موضوعاً للحكم الظاهري، فإذا رخص المولى في أطراف العلم الإجمالي فقد حصلت المضادة بين الحكمين من ناحية المنتهي والامتثال وهذا يستوجب المضادة في مقام الامتثال، إذ العبد لا يقدر على امتثال الظاهري والواقعي لعدم قدرته عليهم.

فالترخيص إذاً غير جائز في الأطراف لماله إلى امتثال حكمين لا يقدر المكلف على امتثالهما معاً.

وقياس صاحب الكفاية(قدس سره)(١) موارد العلم الإجمالي على الشبهة البدوية قياس مع الفارق، لأن الحكم الواقعي في الشبهات البدوية غير واصل إلى المكلف لتعلق الجهل به فلم يكن منجزاً عليه ل يجب امتثاله، والحكم الظاهري وإن كان منجزاً عليه باعتبار الجهل بالواقع إلا أنه لا يوجب التضاد ما دام قد انفرد بالمنجزية وحده.

وهذا بخلاف موارد العلم الإجمالي، فقد عرفت أن كلاً من الحكمين قد وصل إلى المكلف وصار منجزاً عليه، فلابد وأن يقع التضاد بينهما من ناحية المنتهي.

وأما قياسه على موارد الشبهات غير المحصورة؛ فإن أريد منها كثرة الأطراف كانت الأصول جارية حتى في الشبهة المحصورة، لأن قلة الأطراف وكثرتها لا تؤثر في مقام التتجيز بحكم العقل حيث الحكم الواقعي قد وصل إلى المكلف بالعلم الإجمالي، وإن أريد فيها - كما هو الصحيح - ما كان الغالب فيها أن تقترب بالعسر والحرج أو الضرر بحيث لا يستطيع المكلف من امتنال الأطراف جميعها، فاللازم الفرق بين المحصورة وغير المحصورة، فإن في المحصورة قد وصل الحكم الواقعي غاية الأمر يفقد التمييز فيه والحكم الظاهري، قد جعل حينئذ لزم التضاد من ذلك في المنتهي كما عرفت.

فالمحصل مما تقدم أن الأصول لا تجري في أطراف العلم الإجمالي، إذ لا يستطيع الشارع المقدس أن يرخص في الأطراف للزوم المضادة بينهما فلا تصل النوبة إلى المرحلة الثالثة وهي جهة الاستطهار من الدليل. (المبحث الثالث) وهل الأدلة اللفظية تثبت الترخيص في أطراف العلم الإجمالي.

قد عرفت أن البحث لا ينتهي إليها، إذ الجهة الثانية أثبتت عدم إمكان جريان الأصول في الأطراف، ولكن نتكلم فيها على تقدير إمكان الترخيص من الشارع المقدس، وصحة جريان الأصول في الأطراف، وهل الأدلة اللفظية شاملة لموارد العلم الإجمالي أو لا.

ذهب الشيخ الأنصاري (قدس سره)^(١) إلى منع شمول الأدلة لموارد العلم الإجمالي بدعوى لزوم المناقضة بين الصدر والذيل في تلك الأدلة مثل قوله (عليه السلام) « لا تنقض اليقين بالشك^(٢) »، قوله (عليه السلام) « كل شيء هو لك حلال حتى تعرف أنه حرام^(٣) ».«

حيث تكفلت تلك الأدلة ببيان موضوع الحكم الظاهري وهو الشك، وبيان غاية بقاء ذلك الحكم إلى حصول العلم، فكان مقتضى إطلاق الصدر جريان

(١) كفاية الأصول: ٢٧١.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٢٠٣.

(٣) وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، أبواب نوافض الوضوء ب١ ح١.

الأصل في أطراف العلم الإجمالي لأن كل واحد منها مشكوك فيه، ومقتضى إطلاق الذيل وهو التحديد بالعلم بقوله حتى تعلم أنه حرام المجعلو غاية للحكم الظاهري عدم جريان الأصل وهو تناقض.

فلا بد من رفع اليد عن أحد الإطلاقين، أما إطلاق الشك وعدم شموله لموارد العلم الإجمالي، أو كلمة العلم بالذيل ونخصه بالتفصيلي فقط، وبما أنه لامرجح لأحدهما على الآخر ولا قرينة على التصرف في أحدهما، فالمعارضة باقية ويصبح الدليل مجملًا لا يمكن التمسك به في موراد العلم الإجمالي.

* ثم ذكر الشيخ (قدس سره) بعد ذلك وجهاً لاختصاص الغاية التي هي في ذيل الرواية بالعلم التفصيلي دون الإجمالي، ويكون بمقتضى هذا التوجيه شمول الصدر لأطراف العلم الإجمالي، وبيان ذلك: أن هناك بعض الروايات قد اشتملت على كلمة (بعينه) ومعرفة الحرام بعينه يختص بالتفصيلي دون الإجمالي، إذ لا معرفة فيه كما هو واضح.

وأجاب عن ذلك: بأن كلمة بعينه إنما جيء بها لتأكيد العلم لا لتمييز المعلوم، فإن الإنسان لو علم بنجاسة إناء زيد وتردد ذلك الإناء بين إناءين، فإنه يصح أن يقال إنه يعلم بنجاسة إناء زيد بعينه وإن كان يفقد تمييزه عن غيره.

(والجواب عن ذلك)

أولاً: إن حديث الشيخ (قدس سره) يتم في الروايات التي فيها الذيل مذكوراً والغاية موجودة وحينئذ يلزم محذور المناقضة حسبما يدعى ذلك (قدس سره)، ولكن بالإضافة إلى الروايات التي فقدت الذيل المذكور وبقيت مشتملة على مجرد الصدر فقط مثل (رفع عن امتي ما لا يعلمون) (١)، والناس في سعة ما لا يعلمون، فلازمه أن تكون الأصول

شاملة لأطراف العلم الإجمالي بمقتضى إطلاق الذيل- ولا يسري إجمال تلك الأدلة التي اشتملت على الغاية إلى الأدلة التي لا تشتمل على الغاية المذكورة.

ثانياً: إن الظاهر من الأدلة مثل (لا تنقض اليقين بالشك وإنما تنقضه بيقين مثله) كون الغاية التي هي العلم متعلقة بنفس ما تعلق به الشك، بحيث لا يكون رافعاً

* ليلة الأربعاء ١٤ / ١٣٧٨.

(١) وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩ باب ٦ من أبواب جهاد النفس ح١.

٢٧٧

لموضوع الاستصحاب إلا العلم الوجданى لا التعبدي، فكان متعلق العلم نفس متعلق الشك، وهذا طبعاً إنما يتاتى في موارد العلم التفصيلي حيث يكون متعلقه هو نفس متعلق الشك، أما في موارد العلم الإجمالي فلا يكون متعلق العلم نفس متعلق الشك، لأن الشك قد تعلق بالأطراف والعلم قد تعلق بوجود النجاسة في أحدهما، فلا تكون الغاية على هذا شاملة لموارد العلم الإجمالي بل تختص بالتفصيلي فقط، ويبقى الصدر شاملاً بمقتضى إطلاقه لموارد العلم الإجمالي والتفصيلي، فيكون موجباً لجريان الأصول في الأطراف.

ثالثاً: إن بعض الروايات وان اشتملت على كلمة (بعينه) وأفادت التأكيد كما ارتأه (قدس سره)، فكان شاملة لكلا الموردين بمقتضى الإطلاق، إلا أن هناك روايات أخرى كرواية عبد الله بن سنان (كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه^(١)) قد اشتملت على كلمة (منه) وهي ترجع إلى نفس الحرام ومعناه حتى تعرف الحرام، من ذلك الشيء فتدعه، وفي موارد العلم التفصيلي كلا الأمرين معروفان الحرام والحلال فيدعه قطعاً، وأما في موارد العلم الإجمالي فالذى هو معلوم نفس الحرمة بين الإناثين أما الحرام بعينه فغير معلوم على نحو يميزه أنه إناء زيد أو عمرو، وقد عرفت أن وجوب إيداعه إنما يكون حيث يعرف الحرام بعينه لا الحرمة، إذا فالذيل والغاية يختصان بموارد العلم التفصيلي دون الإجمالي، ويبقى شمول الصدر شاملاً بلا معارض لموارد العلم

الإجمالي.

رابعاً: إنه لو فرض أن المحذور إثباتي، وأن الأصول لا تجري في أطراف العلم الإجمالي المناقضة بين الصدر والذيل من ناحية نفس العلم الإجمالي، فلازمه أن يقول بذلك حتى لو كان العلم الإجمالي غير منجز في التأثير من ناحية خروج بعض الأطراف عن الابتلاء، أو يكون الامتثال حرجياً أو ضرورياً ولا يلتزم بذلك (قد) أصلاً.

وكيف كان فالإشكال في عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي ليس إثباتياً كما ادعاه الشيخ (قدس سره) وإنما هو ثبوتي راجع إلى جهة المبدأ

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٨٧، أبواب ما يكتسب به الحديث ب٤ ح٤.

مسابح
الأصول
٤ - ج

٢٧٨

والمنتهى، إذ الحكم الواقعي بعد أن كان واصلاً إلى المكلف بالعلم الإجمالي غايتها يفقد التمييز ولا أهمية له، كان الحكم الظاهري وهو الترخيص في الأطراف موجباً لعدم قدرة المكلف على الامتثال وهذا أمر يعود محذوره إلى جهة المنتهي كما عرفت.

(المقام الثاني) كفاية الامتثال الإجمالي وعدمه:

وهل يكفي الامتثال الإجمالي مع التمكّن من الامتثال التفصيلي أولاً، والكلام فيه يقع من جهات:
الجهة الأولى: في كفاية الامتثال الإجمالي مع عدم التمكّن من الامتثال التفصيلي، ولا ريب في كفاية الامتثال الإجمالي في هذا المقام، لأنّه منتهي إظهار العبودية من العبد، كما لو فقد القبلة وحصرها في جهتين فصلى إلى كل جهة صلاة، فإنه يكفي ذلك بحكم العقل والشرع وإن استلزم التكرار سواء كان الواجب تعبيداً أو توصلاً.

الجهة الثانية: في كفاية الامتثال الإجمالي مع التمكّن من الامتثال التفصيلي فهل يجزي ذلك أولاً.

والبحث يقع في مقامين:

الأول: في الواجب التوصلي

الثاني: في الواجب التعبد

(أما البحث عن المقام الأول) في التوصيات

فلا إشكال في كفاية الامثال الإجمالي في مورد يستطيع المكلف من الامثال التفصيلي، لأن المقصود منها حصول المأمور به خارجاً وتحققه بدون اعتبار قصد القرية فيه ليقال بفقده حين ذلك، وإنما المطلوب - كما عرفت - تحقق الفعل في الخارج كيف اتفق، وهذا المعنى يتحقق بنفسه عند الامثال الإجمالي، كما لو علم أنه مدين بدرهم أما لزيد أو لعمرو وقد أعطى درهماً لكل منهما، فإنه يقطع بفراغ ذمته حتماً وإن امكنته أن يمتنل تفصيلاً، ويلحق بذلك

٢٧٩

الوضعيات من الطهارة أو النجاسة والعقود والايقاعات، فلو كان عنده ماءان أحدهما مطلق والأخر مضاف وكان بذنه متجسساً فغسل بذنه بكل منهما، فلا ريب أنه يقطع بازالة النجاسة عن بذنه سواء كان المطلق هو الأول أو الثاني، وكذا لو جمع المكلف بين إنشاءات متعددة يعلم إجمالاً بأن واحداً منها صحيح كفى في تحقق المنشأ خارجاً.

* وقد استشكل الشيخ الأنصاري (قدس سره)^(١) في الاحتياط في بابي العقود والايقاعات، باعتبار أن المطلوب فيها هو الجرم بالنسبة على نحو لا يكون الحكم معلقاً على أمر لا يعلم الحصول، وإذا أنشأ المكلف صيغتين وهو لا يعلم السبب المؤثر للانتقال بخصوصه وإنما يعلم بتحققه من أحد أمرتين لا يكون جازماً بالنسبة، بل معلقاً للحكم على أمر غير حاصل، وهو موجب للبطلان، ولذا لا يصح التعليق في الإنسائيات إجمالاً من أجل اعتبار الجرم بالنسبة في الإنساء.

فالامثال الإجمالي مع التمكّن من التفصيلي في خصوص العقود غير كاف أصلاً.
(والجواب عنه) إن الأمر - كبروياً - مسلم ولكن المورد ليس من صغرياته، فإن الجرم المعتبر في النية في العقود إنما هو الجرم بالإعتبار النفسياني بأن يكون جازماً على الإعتبار من قبل نفسه، وليس بمتردد في اعتباره النفسي الذي أبرزه بالصيغة المخصوصة، وتعليق الحكم على أمر لا يعلم حصوله، إذا أوجب تردّيد المنشأ فيما اعتبره في نفسه كان ذلك مبطلاً كما لو قال: بعنتك إن جاء زيد يوم الجمعة فهو لا يدرى أنه حصل منه الإعتبار أو لا.
وأما ما نحن فيه فهو تردّيد في الحكم والامضاء الشرعي، فإنه إذا أتى بالصيغتين اللتين يعلم بمؤثريه أحدهما في

الامضاء، لم يكن ذلك ترديداً في اعتباره من ناحية وقوع العقد وعدمه، بل هو جازم بالوقوع إلا أنه يتعدد في السبب الناقل هل هو هذا أو ذاك وكم من فرق بينهما.

فإن التردد في الحكم الشرعي لا ينافي الجزم من حيث اعتباره، بل لا ينافي

* ليلة السبت ١٣ / ١٤١٣٧٨.

(١) المكاسب ٣: ١٧٣.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٢٨٠

التأثير حتى لو قطع بعدم الامضاء، كما لو قطع بأن المعاملة الربوية بين الأب وولده غير جائزة ومع ذلك أقدم عليها ثم بعد انكشف له الجواز، فإنه لا إشكال في صحة المعاملة من حين وقوعها.

بل يحكم بصحة معاملة الكفار على فرض اجتماع الشرائط، مع أنهم لا يعترفون بالشريعة وإمضاء الشارع لذلك، وإذا كان الإنشاء لا ينافيه الجزم بعدم إمضاء الشارع، فكيف ينافيه التردد في الإمضاء.

إذاً الامثال الإجمالي في باب العقود مع التمكן من الامثال التفصيلي كاف من حيث الصحة.

(وأما البحث عن المقام الثاني) التعبديات

وأما كفاية الامثال الإجمالي في العباديات التي تكون قصد القربة معتبرة في نفس الفعل حين الامثال فهذا على قسمين:

القسم الأول: في الموارد التي لا يكون الواقع منجزاً في حق المكلفين.

القسم الثاني: في الموارد التي يكون الواقع منجزاً عليه.

أما القسم الأول: فكالشبهات الحكمية البدوية بعد الفحص، والموضوعية بعد الفحص أو قبله، فإن الشارع المقدس في هذه الموارد رخص المكلفين في الفعل أو الترك لعدم تنجز الواقع عليهم، وإن كان الواقع خلاف ذلك، فلو أراد العبد الاحتياط في المقام وكان في الواقع هو الاتيان به، ولكن المكلف في سعة من هذا الأمر، وبالرغم من وجود امثاله

التفصيلي وهو الترخيص الشرعي فاحتياطه بعد ذلك مجزٌ وكافٌ لو صادف الواقع بعد اطلاعه عليه بعد ذلك، فإنه أتى بما يكون غاية في العبروية لأنَّه غاية ما يتمثل به، فالاحتياط في هذه الموارد مجزٌ وكافٌ عن الواقع في مورد التمكُن من الامتنال التفصيلي.

* وأما القسم الثاني: وهو الذي يكون الحكم الواقعي فيها منجزاً كموارد العلم الإجمالي والشبهات الحكمية قبل الفحص، فالاحتياط فيه (تارة) لا يستلزم

* ليلة الأحد ١٤ / ١٣٧٨.

٢٨١

التكرار من حيث العمل.

وأخرى: يستلزمها، وعلى التقديرين إما أن يكون التكليف المعلوم بالإجمال استقلالياً أو ضمنياً والذي لا يستلزم تكرار العمل إما أن يكون أصل الطلب والمحبوبية محرزة وإنما الشك في الخصوصيات، أو لا يكون محرزاً لدى المكلف فهنا صور:

(الصورة الأولى) ما لو كان الاحتياط غير مستلزم للتكرار وكان الواقع المنجز عليه استقلالياً، وكان الطلب أو المحبوبية محرزاً في الجملة كما إذا شك في غسل الجمعة أو استحبابه فإنه لا إشكال في صحة الاحتياط، وأن المكلف لو جاء بما يحتمل وجوبه بداعي الأمر المحرز وجوده بما هو جامع لقيوده وشروطه صح ذلك، وأنَّى بما يمكن التقرب به، فلو صادف عمله الواقع أجزاء وكفى، فإنه قام بالامتنال في ظرف لم يحرز نوعية التكليف، وتقرَّب إلى المولى في ذاك، فهو مطيع غاية الإطاعة.

إنما الإشكال في ذلك الاحتياط والمانع له اعتبار قصد الوجه والتمييز في العبادة، وهو اتِّيان الفعل بقصد وجوبه واستحبابه وهو هنا متذرع لعدم تشخيص الواقع هنا ليمكن قصده.

(والجواب عنه) أولاً: أنه لا دليل على اعتبار قصد الوجه والتمييز في العبادة.

ثانياً: أنه على تقدير الشك في اعتباره يمكن التمسك بإطلاق الدليل ونفي اعتباره شرعاً في العبادة. ومع تعذر الإطلاق يرجع إلى الأصل العملي وهو البراءة بناء على إمكان اعتباره بدليل شرعي كما هو المختار، وأما بناء على ما ذهب إليه صاحب الكفاية(قدس سره)^(١) من اعتباره بحكم العقل لعدم إمكان أخذه في متعلق الأمر شرعاً، فأيضاً يمكن نفيه نظراً إلى أن هذه الأمور مما لا يلتفت إليها عامة المكلفين، فلو أرادها الشارع المقدس لبينها وعدم بيانه كاشف عن عدم اعتباره لها.

كيف كان فالاحتياط في هذه الموارد التي لا يستلزم التكرار ويكون الواقع المنجز مستقلاً وقد أحرز أصل الطلب، أمر ممكن وصحيح، وما يحتمل أن يكون مانعاً من صحته وهو اعتبار قصد الوجه قد عرفت دفعه. الوجوه التي

(١) كفاية الأصول: ٢٧٤.

أقيمت على اعتبار قصد الوجه واستدل بوجهين على اعتبار قصد الوجه في العبادة هنا.
الوجه الأول: الإجماع المنقول على أن نية الوجه معتبرة في العبادة، (والجواب عنه) أولاً: أنه منقول لا يفيد.
ثانياً: إنه محتمل المدرك ومعه لا يكون كاشفاً تعبياً عن رأي المعصوم(عليه السلام)، ولعل الوجه في اعتباره هو الوجه الثاني من وجوه اعتباره.
الوجه الثاني: إن حسن الفعل أو قبحه إنما يكون بالقصد حين الامتثال، بمعنى أن الفعل إذا كان حسناً بعنوان خاص فلا يقع صحيحاً وحسناً خارجاً إلا وأن يوتى به بقصد ذاك العنوان كضرب اليتيم إنما يكون حسناً إذا كان للتأديب، وإنما لا يكون حسناً.

وما نحن فيه لما لم يكن حسن الفعل معلوماً لدى المكلف، ويحتمل أن يكون حسنه معنوناً بعنوان خاص لا يعرفه المكلف، كان من الضروري أن يتوصل إليه ولو بنحو الإشارة الإجمالية، وهي عنوان كونه واجباً أو مستحبأً، ومع الاحتياط لا يستطيع من تمييز هذا العنوان، لذا لا يقع العمل الاحتياطي منه حسناً.

(والجواب عنه) أولاً: إن الإشارة إلى ذلك العنوان الحسن كما يمكن باتيان الفعل بصفة وجوبه أو استحبابه، كذلك يمكن الإشارة إليه بداعي أمره وما هو المأمور به وإتيانه برجاء المحبوبية، فإن الامتنال بهذا النحو يحقق العنوان الحسن الذي هو مطلوب في العبادة، ولا تتحصر الإشارة الإجمالية إلى ذلك العنوان الخاص بقصد الوجه.

* ثانياً: إن الإشارة الإجمالية لا داعي لها في تحقق الحسن، بل الحسن يتحقق شيء آخر وهو إتيان الفعل بالعنوان الذي أخذ في متعلق الأمر كما يقتضيه العقل، مثلاً الأمر بالصوم يقتضي إتيان الفعل بعنوان أنه صوم، وكذا الصلاة وما شاكلها، وقد قام الدليل الخارجي من إجماع وغيره على اعتبار قصد القربة في العبادة، فكان علينا إتيان الفعل المأمور به بالعنوان الذي صار متعلقاً للأمر

* ليلة الاثنين ١٥ / ١٣٧٨ ع.

٢٨٣

متقرباً به إلى الله تعالى، أما باقي الأمور فليس بمعتبر في العبادة المذكورة أصلاً لعدم قيام الدليل عليها، وعلى فرض تحقق الشك في اعتبارها فندفعه بالإطلاق أو البراءة على مسلكنا، وعلى مسلك الكفاية ندفعه بعدم تحقق البيان من الشارع حيث إنه من الأمور التي لا يلتفت إليها العامة، فكان عليه بيانها لو أراد اعتبارها في الفعل ومع عدم البيان يستفاد عدم اعتبارها، فهذا المقدار هو المحقق للحسن، أما اعتبار قصد عنوان خاص فغير محتمل. إذاً الاحتياط في موارد العبادة الغير المستلزم للتكرار مع إهراز أصل المحبوبية في ظرف التمكّن من الامتنال التفصيلي لا بأس به ومحز عن الواقع.

(الصورة الثانية) أن يكون الاحتياط غير مستلزم للتكرار، والواقع منجز عليه ضمناً لا استقلالاً، كما إذا شك في السورة أنها جزء واجب للصلوة أو مستحب، فإنه لو جاء بها برجاء المحبوبية وبداعي الأمر المتعلق بها كان ذلك مجز عن الواقع - لو صادف بعد ذلك - مع أنه متمكن من الامتنال التفصيلي في المقام والاحتياط في هذه الصورة أو لى من الصورة الأولى، لأن إشكال اعتبار قصد الوجه والتمييز إنما هو مختص بالواجبات الاستقلالية، أما الواجبات

الضمنية فليس فيها جهة حسن استقلالا وإنما الحسن متعلق بالمجموع المركب منها، فلو كان للأجزاء بخصوصها حسن ل كانت واجبات استقلالية وهذا خلاف الفرض، إذاً فالاحتياط فيها لا محذور فيه مع التمكن من الامتثال التفصيلي.

(الصورة الثالثة) أن يكون الاحتياط فيها غير مستلزم للتكرار والواقع منجز عليه استقلالا مع عدم كون التكاليف معلوماً أصلاً بأن لم تكن أصل المحبوبية محرزة، كما لو تردد أمر شيء بين الوجوب وعدم الاستحباب بأن يكون مباحاً في نفسه لا بالإضافة إلى الشارع، فلو تمكن من الامتثال التفصيلي فيه إما بالاجتهاد أو التقليد ولكنه مع ذلك أراد الاحتياط بأن يأتي بالفعل بداعي احتمال أمره فهل يكون مجز أو لا؟ ولا إشكال في إجزائه كما قلنا سابقاً.

وربما يستشكل من الاحتياط في هذه الصورة لوجهين:

الوجه الأول: ما تقدم من اعتبار قصد الوجه في المأمور به لمصححية حسن العبادة ولا يمكن تتحققه هنا لعدم إحراز الأمر.

٢٨٤

مصابيح
الأصول
٢ - ج

(في جانب عنه) أولاً: إن إتيان الفعل بداعي أمره أيضاً يشير إلى حسن الفعل، ثانياً: إن المعتبر نفس عنوان ما تعلق به الأمر بالإضافة إلى التقرب إلى الله تعالى، وأما ما زاد على ذلك فليس بمعتبر.

الوجه الثاني: ما ذهب إليه المحقق النائيني (قدس سره)^(١) من أن معنى العبادة أن يأتي المكلف بالفعل بداعي الأمر الصادر من المولى المتعلق بذلك الفعل بعنوان أنه طاعة وامتثال لأمره، فيكون انبعاثه نحو الفعل إنما هو بداعي ذلك الأمر الذي صدر من المولى والعقل بحكم بأن العبد ما دام متمنكا من الإطاعة التفصيلية يستطيع أن يحقق معنى الإطاعة التي هي الانبعاث نحو الفعل بداعي أمر المولى، أما لو ترك هذا المسلك مع التمكن منه وذهب إلى الإطاعة الإجمالية فلم يكن بإتيانه الفعل بداعي احتمال تعلق الأمر به محققاً لحقيقة الإطاعة، لأن الإطاعة الإجمالية في طول الإطاعة التفصيلية، وعليه فالاحتياط غير ممكن بحكم العقل في المقام مع التمكن من الامتثال التفصيلي.

ومع الشك في ذلك لو فرض تجنب العقل عن هذا الحكم فلا محالة من الرجوع إلى قاعدة الاستعمال، باعتبار أن العبد بعد انشغال ذمته بتكاليف مولوي لو جاء بالفعل بداعي الاحتمال مع التمكن من التفصيل، فهو يشك بفراغ ذمته

وسقوط التكليف عنه، ومعه لابد من التمسك بقاعدة الاستغلال.

والنتيجة أن الإطاعة التفصيلية لابد منها في هذا الغرض.

(الجواب عنه) إن العقل ليس شأنه الحكم بالمتقدم أو المتأخر، وإنما وظيفته الإدراك، وفي باب الأوامر يدرك أن الواجب هو الإتيان بما أمر به المولى، فان كان المأمور به توصيلياً أدرك أن اللازم على العبد الإتيان بما تعلق أمر المولى به فيسقط الأمر بمجرد الإتيان بذلك الفعل خارجاً.

وإن كان عبادياً إن الواجب هو الإتيان بما تعلق به أمر المولى، وقد عرفنا من دليل خارجي أن قصد التقرب معتبر في العبادة، وهو عبارة عن إضافة الفعل إلى الله سبحانه.

(١) أوجد التقريرات ٣: ٧٩.

٢٨٥

إذاً فهو يدرك حسن الإطاعة، أما أكثر من ذلك فليس للعقل أن يعتبره في متعلق الأمر، فإذا جاء العبد بالفعل برجاء محبوبية الفعل وبداعي احتمال أمر المولى، فقد حصل المقصود على تقدير مصادفته لأنه جاء بالفعل مضيفاًً تعالى، وقد انبعث نحو الفعل بداعي احتمال مطلوبيته وتعلق أمر المولى به، والإطاعة تحصل بالإتيان بما أمر به المولى، أما انبعاثه يكون بأمر المولى لا بداعي احتمال أمره فغير معتبر.

ولو شكنا في ذلك فالقاعدة هي البراءة لا الاستغلال، باعتبار أن العبادة بعد أن علمنا أن الواجب فيها الإتيان بما هو متعلق أمر المولى وبينفس ذلك العنوان، وقد قام الدليل على اعتبار إضافة الفعل إليه تعالى، نشك في أن مفاد ذلك الدليل هو جامع الإضافة أعم مما لو كان المأمور به أو المحبوبية معلوماً أو محتملاً، أو خصوصية الإضافة معتبرة، وهي التي تتحقق في مقام العلم بما أمر به المولى أو العلم بالمحبوبية.

(وبعبارة أخرى) الشك في سعة الإضافة وضيقها وأن المعتبر هو الجامع أو الخصوصية الزائدة في العبادة، وإذا كان الشك في الحقيقة راجعاً إلى الخصوصية فالبراءة تجري في الزائد.

والمتحصل من هذا كله أن الاحتياط في الموارد التي لا يجوز فيها أصل المحبوبية ممكן على أن يأتي بالفعل بداعي رجاء المحبوبية، وهذا كله في الموارد التي يحتمل الوجوب فيها أو الإباحة، وما لو دار الأمر بين الشرطية والمانعية فالاحتياط فيها لا يمكن.

الاحتياط المستلزم للتكرار

وأما إذا كان الاحتياط مستلزمًا للتكرار في مورد يمكن المكلف من الامتثال التفصيلي كما في الشبهات الحكمية، مثل ما لو تردد الواجب بين القصر والإلتامم فيأتي بكليهما، أو جهر أو إخفات فيأتي بالأول بداعي المحبوبية والثاني بعنوان أنه قرآن في الصلاة. أو في الشبهات الموضوعية كالتردد في أمر القبلة فيصل إلى الجهات الأربع فيحرز بذلك أنه أتى بالواجب بالرغم من تمكنه في كلا الشبهتين من الرجوع إلى الامتثال التفصيلي.

مسابح
الأصول
٢ - ج

٢٨٦

فقد استشكل الأصحاب من حسن الاحتياط هنا لوجهين:

الوجه الأول: إن الاحتياط المستلزم للتكرار يستلزم اللعب بأمر المولى والعبثية به ومعه لا يصدق الامتثال.
وأجاب عنه صاحب الكفاية (قدس سره) بجوابين (١):
(الجواب الأول) أن التكرار إن كان بداعي عقلائي لا يكون حينئذ لعباً بأمر المولى.
(الجواب الثاني) أن التكرار ليس نفس أمر المولى ليلزم منه اللعب كما قيل، وإنما هو في طريق الامتثال وإحرازه ولا مانع منه.

(وغير خفي) أن الجواب الثاني منه (قدس سره) متين لأن التكرار إنما كان في طريق به يصل إلى حقيقة الأمر المولوي، وفي هذا الحال لا مانع من ضم ما ليس بمحضه به إلى وإن كان لعباً.
وأما الجواب الأول فليس ب صحيح، لأن العبد مأمور بأن يأتي بالفعل بداعي أمر المولى، فمتنى ما انتفى داعوية أمر المولى بطل العمل لا محالة.

أما تقربه للفعل بدعواي عقلانية فليس بمدرك لتحقيق معنى العبادية، إذ العبد ليس مأموراً بaitian الفعل بدعواي العقلانية عند انتفاء دعواية أمر المولى، فما قاله صاحب الكفاية(قدس سره) من أن اللعب بأمر المولى لا مانع منه مadam الغرض العقلائي مترباً عليه في غير محله.

*

الوجه الثاني: للإشكال في الاحتياط هنا ما ذكره سابقاً المحقق النائيني(قدس سره)^(٢) من أن الإطاعة الاحتمالية في طول الإطاعة التفصيلية، باعتبار أن معنى الإطاعة انبعاث العبد نحو ما أمر به مولاه وبأمر المولى وبعثه، وهو يتم في الموارد التي يعلم العبد فيها بوجود الأمر، وأما موارد احتمال وجود الأمر فالابناعث لا يكون بأمر المولى بل بداعي احتماله، وهذا لا يحقق معنى الإطاعة.

(١) كفاية الأصول: ٢٧٥.

* ليلة السبت ٢٠ / ١٣٧٨ ع.

(٢) أوجد التقريرات ٣: ٧٩.

٢٨٧

(والجواب عنه) أما من حيث أصل المبني والبحث عن الكبri فقد سبق أن قلنا إن العقل ليس من وظيفته التشريع والتدخل في هذه الشؤون، وإنما مهمته الإدراك، وفي الأمور العبادية يرى العقل أن الطاعة عبارة عن انبعاث العبد نحو ما أمر به مولاه مضافاً ومترباً به إلى الله تعالى.

أما القيد الزائد كابناعثه بأمر المولى لا بداعي الاحتمال فيمكن نفيها بالإطلاق، وإذا كان معنى الطاعة الابناعث نحو المتعلق الذي أمر به المولى فلا يفرق الحال بين أن يكون أمر المولى صادراً نحو الجزم والقطع، أو بنحو الاحتمال، فإن من أتى بالفعل برجاء المحبوبية واحتمال البعث يكون منبعنا نحو متعلق أمر المولى، فهو طاعة بلا محدود.

مضافاً إلى أننا لو شكنا في الإضافة إلى الله تعالى حين الإتيان بالعمل أنها اعتبرت بنحو الجامع سواء كان بنحو الجزم في الأمر، أو الاحتمال، أو خصوصية الإضافة التي تتأتى في مورد الجزم بالأمر، أمكننا إجراء أصالة البراءة من الخصوصية لأنه من موارد الأقل والأكثر الارتباطيين ونتيجه أن الإطاعة الاحتمالية في عرض الإطاعة التفصيلية.

وأما من حيث البناء والصغرى فنقول: لو سلمنا بمقالة المحقق النائيني(قدس سره) واعترفنا بتقديم الإطاعة التفصيلية على الاحتمالية فالمورد ليس من مصاديق القاعدة، لأن مقالته(قدس سره) تتأتى في الموارد التي لا يحرز فيها وجود المحبوبية في الفعل، بل يتزدّد بين الوجوب والإباحة فيكون الامتنال هناك بداعي احتمال وجود الأمر من مصاديق الكبرى، وأما ما نحن فيه فأصل المحبوبية محرزة والأمر مقطوع الصدور من المولى ومتيقن بثبوته، غاية الأمر أن المكلف يفقد تمييزه بين الأطراف ويستطيع أن يعين ما ينطبق عليه أمر المولى، وهذا لا يضر في مقام الامتنال فإذا جاء العبد بالفعل فإنما يكون بداعي الأمر الذي جزم بصدره من قبل المولى لا محتمل الصدور، فهو إطاعة قطعاً. والدليل عليه: أن العبد لو سئل عن داعي انبعاثه نحو الفعل فلا يجيب إلا بداعوية ذلك الأمر الجزمي، فهذا ليس من موارد الكبرى التي جاء بها المحقق النائيني(قدس سره) وكم فرق بين الامتنال الاحتمالي والإجمالي،

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٢٨٨

نعم هناك مورد آخر وهو أن المكلف يتمكن من الامتنال القطعي بالاحتياط ومع ذلك يبني على أن يأتي بفرد واحد، كما لو جهل القبلة بين جهات أو جهل ثوبه الظاهر بين ثوبين وكان يتمكن من الصلاة في كل واحد ولكنه بنى على أن يأتي بصلاة واحدة في ثوب واحد، أما في الآخر فلا يصلّي فيه، فلو صادف الواقع اتفاقاً فصحة عمله تبنت على أن الإطاعة الاحتمالية في طول الإطاعة التفصيلية أو لا، والقائل بالطولية لا يصح العمل بخلاف غير القائل بها، ولكنه مع ذلك يستحق عقاباً من ناحية تجريه أو مخالفته للواقع. هذا كله في الاحتياط مع التمكن من الامتنال التفصيلي القطعي الوجданى وقد عرفت صوره.

الاحتياط مع التمكّن من الامتنال الظني

إذا دار أمر المكلف بين الاحتياط والامتنال التفصيلي الظني فهل يمكنه أن يحتاط ويترك الامتنال التفصيلي أو لا؟
واعلم أن جميع ما قيل هناك يجري هنا بلا فرق بينهما، نظراً إلى أن الشارع المقدس بعد أن اعتبر الظن حجة شرعاً
وأمر بامتناله وأفقياً بما جاء به، فقد صار حجة شرعية معدنة كالعلم الوجданى، بلا فرق بينه وبين القطع الوجданى
وحيث قلنا هناك بجواز الاحتياط مع التمكّن من الامتنال التفصيلي القطعي نقول به هنا، وإن لم نقل بجوازه هناك لم
نقل به هنا.

نعم هناك فرق بينهما من جهة أخرى؛ وهو أن المكلف لو امتنل ما علم به قطعاً وجданاً لا يبقى مجال للاحتجاط
حيثئذ، نظراً إلى ارتفاع موضوعه وهو احتمال بقاء الواقع، وهذا بخلاف الظن فإنه لو امتنل ما قامت الحاجة على
اعتباره فله مجال للاحتجاط بعد ذلك، حيث يتحمل الخلاف في الفرد الثاني وموضوعه باق وهو الاحتمال وجданاً،
فيأتي بما قامت الحاجة عليه بنحو الجزم، ويأتي بالفرد الثاني بداعي الاحتمال وراء تحصيل الواقع، فإن الاحتياط
حسن عقلاً وشرعًا.

٢٨٩

وهنا خلاف بين القوم في خصوص هذا المورد أنه هل يمكن تقديم ذلك الفرد بعنوان الاحتياط على ما قامت الحاجة
عليه، ثم يأتي بعد ذلك بما قامت عليه الحاجة أو لا، مثلاً من سافر إلى أربعة فراسخ ولم يرد الرجوع ليومه، فهل
يصل إلى قصرأً أو تماماً، فلو قامت الأدلة على لزوم القصر كما هو الظاهر، فإلإتيان بال تمام بعد ذلك من باب الاحتياط
وأنه حسن، وفي هذا المورد هل يستطيع الاتمام أولاً ثم الإتيان بالمقصود الذي قامت الأدلة عليه، أم لابد من إتيان ما
قامت الحاجة عليه.

ذهب المحقق الثاني (قدس سره) (١) إلى منع تقديم الاحتياط، وأن الواجب عليه أولاً أن يتمثل ما قامت الحاجة عليه
ولو تعبداً، ثم يحتاط بالفرد الثاني نظراً إلى أن الإطاعة الاحتمالية في طول الإطاعة التفصيلية، فإنه لو أتى بال تمام
بعنوان احتمال وجود الواقع وبعد إتيانه يتحمل أن يكون قد أتى بالواقع المطلوب منه، ومعه لا يمكن من أن يأتي

بالقصر الذي قامت الحجة عليه بنحو الجزم بالأمر، لما عرفت أنه يحتمل أن يكون بإتيانه التمام الذي جاء بعنوان الاحتمال قد أتى بنفس الواقع فلا مجال للثاني حينئذ، وعليه فلا يجوز تقديم المحتمل على المظنون. وقد نسب هذا المنع للشيخ الأنصاري (قدس سره)^(٢)، والسيد الشيرازي (قدس سره)^(٣) حيث قال الشيخ إن المستفاد من الأدلة في هذا المورد هو الإتيان بالتمام، فالاحتياط يتم بالقصد فلو عكس لم يصح، وبعكسه قال السيد إن المستفاد من الأدلة القصر والاحتياط يتم بالتمام فلو عكس لم يصح.

* والصحيح أن يقال: إنه لا مانع من تقديم ما يتم الاحتياط به على الذي قامت الحجة عليه، والوجه فيه أنه لو امتنع أولاً الفرد الذي قام الدليل الظني عليه بالقصر فيأتي به بعنوان أنه مأمور به شرعاً بنحو الجزم التعديي لا الوجданى، فهو

(١) أجود التقريرات: ٣:٨١.

(٢) فرائد الأصول: ١:٧٤.

(٣) حاشية نجاة العباد: ١٧٦.

* الأحادي / ع ٢١ / ١٣٧٨.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٢٩٠

يحتمل حينئذ وجданاً بأنه لم يمتنع الواقع، فلو جاء بالإتمام بعد ذلك برجاء المحبوبية بنحو الاحتياط كان حسناً. وهكذا لو عكس فجاء أولاً بالفرد الذي يحتاط به وهو الإتمام برجاء المحبوبية، فهو وإن كان يحتمل سقوط الواقع بإتيانه ولكنه يعلم حين ذاك أنه لم يأت بما هو مأمور به شرعاً وبما هو مكلف بإتيانه، فلو جاء بالقصر بعد ذلك فالجزم بتكليفه لا ينافي ما احتاط به أولاً لأنه جزم تعديي وليس بوجданى.

فالمحصل من هذا كله عدم الفرق بين التقديم والتأخير، لأنه في كلتا الصورتين المأمور به شرعاً والمكلف يعلم بأنه مطلوب تعديي لا وجданى، فإن جاء به أولاً فله مجاله للاحتجاط بعد ذلك لبقاء موضوعه وهو الاحتمال، كما أنه

لو احتاط أولاً فهو وإن احتمل سقوط الواقع بما أتى به إلا أنه لا يعلم بسقوط ما أمر به المولى، بل يعلم ببقاءه لحد الآن، فإتيانه لما قام عليه الدليل الظني في محله ولو بنحو الجزم التعدي.

الاحتياط في موراد التمكّن من الامتنال الظني المطلق

والبحث يقع عن إمكان العمل بالاحتياط في مورد التمكّن من الامتنال الظني المطلق بناء على الانسداد الذي لم يقم دليل معتبر على حجيته، فهل يجوز له الاكتفاء بالامتنال الإجمالي أم لابد له من الامتنال التفصيلي الظني.

وقد أظهر الشيخ الأنصاري (قدس سره)^(١) تعجبه من ادعى طولية الاحتياط بالإضافة إلى الظن المطلق، مع أن من جملة مقدمات دليل الانسداد عدم وجوبه، فكيف يدعى الطولية.

والصحيح أن يقال: إنه لابد من التفصيل بين الكشف والحكومة، فإنه بعد أن علم المكلف إجمالاً بثبوت تكاليف في حقه، ورأى طرق الوصول مغلقة عليه

(١) فرائد الأصول ١: ٧١.

من علم وعلمي، وأن الاهتمال غير جائز، وجريان الأصول النافية مستلزم لمحق الدين كلية، تعين عليه الاحتياط، فإن علم بأن من مذاق الشارع المقدس عدم إرادة امتنال تلك التكاليف بالطريق الإجمالي بلا نظر إلى استلزماته العسر والحرج أو الإخلال بالنظام فالاحتياط غير جائز، والعقل يستكشف من ذلك أن الشارع المقدس قد جعل مطلق الظن حجة، إذ مع انسداد هذه الطرق كلها لا يمكن أن يهمل الشارع المكلف من حيث الامتنال، فجعل الظن إنما يجعل شرعياً، فلو علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناثين ثم قام الظن المطلق على نجاسة ذلك بالخصوص لا يمكن المكلف من الركون إلى الاحتياط لأنه على هذا الأساس غير جائز.

وأما بناء على الحكومة والعلم بأن الشارع المقدس لا ينهى عن العمل بالاحتياط، ولكن العقل لا يوجبه على المكلف للزوم العسر والحرج فلابد من التبعيض، وموارد الامثال متعددة فهناك مظنونات ومشكوكات ومحتملات، وترجح أحد الآخرين على الأول بلا مرجح فلابد وأن يقدم الأول عليهم فيحاط في خصوص المظنونات، فإذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناثين ثم ظن بأن النجاسة في خصوص هذا الإناء فمقتضى حكمة العقل أن يحاط في خصوص المظنون فيقتضي التبعيض، وحينئذ فلو أراد الاحتياط في الفرد الثاني المشكوك كان لا مانع منه، لأن الاحتياط إنما وضع أولاً واقتصر على الظن من ناحية عدم وجوبه، أما لو أراد تحمل هذه المسؤلية فلا مانع منه حينئذ.

٢٩٢

مصابيح
الأصول
- ج ٢

مبحث الظن

* الكلام في الظن

ويقع البحث عنه في جهات:

الجهة الأولى: أنه لا إشكال في أن الظن من حيث هو ليس فيه إراعة كاملة عن الواقع كالقطع الوجданى، وإنما يكشف عنه كشفاً ناقصاً يحتمل معه الخلاف، وتجري الأصول النافية في موارده فيسقط عن التجز. فإذا أريد إثبات متعلقه وصيروته حجة كالقطع معذراً في مقام الامثال، كان حتماً محتاجاً إلى تبعد شرعاً وجعل مولوي يتم به كاشفيته الناقصة عن الواقع ويجعله كالقطع من جهة الإراعة سواء كان الكاشف عن حجيته دليلاً لفظي أم لم يبي بالإجماع، كما وقد يكون الكاشف عن الحجية هو العقل، فإنه بناء على الانسداد وعدم جواز الاحتياط في الموارد التي يحتمل ثبوت التكليف فيها، يدرك العقل بعد تماميتها أن الشارع المقدس جعل الظن حجة فيكون معتبراً بحكم الشرع والكاشف عنه العقل، وليس العقل في هذه الموارد حاكماً بحجية الظن.

فما عن الكفاية^(١) من أن العقل يحكم بحجية الظن بناء على الانسداد لا وجه له، فإن العقل شأنه الكشف عن الحجية لا الحكم بالحجية، والحاصل أن حجية

* ليلة الاثنين ١٣٧٨ / ٢٢ / ع.

(١) كفاية الأصول: ٢٧٥.

٢٩٣

الظن إنما تكون بالجعل الشرعي وبتميم جهة الكشف الناقص بلا فرق في ذلك بين الثبوت والسقوط، فكما أنه لا حجية للظن في ثبوت التكليف وتجري معه البراءة، كذلك لا حجية له في سقوط التكليف بعد ثبوته وتجري فيه قاعدة الاشتغال.

وقد نسب صاحب الكفاية(قدس سره) إلى بعض المحققين^(١) القول بكافية الامتثال الظني في مقام سقوط التكاليف معللاً ذلك من باب عدم وجوب دفع الضرر المحتمل، لأنه إذا امتنل المظنون احتمل بقاء الواقع على حاله ومعه يحتمل العقاب على الترك والعقاب ضرر، فإذا اقتصر على الامتثال الظني فلازمه أنه يحتمل الضرر ومع ذلك لا يدفعه، فكان الاقتصر على الامتثال الظني في مقام السقوط من باب عدم وجوب دفع الضرر المحتمل، ثم قال فتأمل.

والجواب عن ذلك: أولاً: إن العقل ليس مشرعاً في مقام الامتثال، وليس من حقه أن يكتفي بالامتثال الناقص ويسقط به التكليف، وكيف يعذر العبد في ترك الامتثال بعد ثبوت التكليف على تقدير مخالفة ظنه الواقع، ولا يلتزم بذلك أحد.

ثانياً: لو تم ذلك لاكتفى بالمشكوكات أيضاً، لأنه عند الاقتصر عليها يحتمل الضرر ومع ذلك لا يجب دفعه، وهذا لا يلتزم به أحد أيضاً.

وأما تعليل صاحب الكفاية(قدس سره) فهو غير تمام، فإن الضرر المحتمل الذي وقع الخلاف فيه بين القوم في لزوم

دفعه و عدمه إنما هو الضرر الديني، وأما الضرر الأخرى وهو العقوبة والذي هو المحتمل هنا، فلم يختلف اثنان في لزوم دفعه مع تتجزء التكليف الواقعي، فإن معنى احتمال العقاب على العمل لا يكون إلا في مورد يحتمل عدم انطباق المأمور به على المأئم به، وهذا مساوٍ لتجزء التكليف الواقعي، ففي سائر موارد الإمارات الشرعية التي تقوم على طهارة شيء أو نجاسته يحتمل في الواقع أن لا يكون الشيء نجساً، فلا يستحق على تركه العقاب، ويحتمل العكس فيستحق العقاب، واحتمال العقوبة يكون في مورد تتجزء التكليف الواقعي، ومعه كيف لا يوجب العقل دفع الضرر المحتمل.

(١) هو المحقق الخونساري(ره) في مشارق الشموس ص ١٤٧ .

مسابح
الأصول
٤ - ج

٢٩٤

ومن هنا قلنا بلزم الفحص في الشبهات الحكمية حيث يحتمل استحقاق العقوبة ومعه لابد من الفحص، كما أنه في الأصول كذلك فإن من يدعي النبوة يحتمل أن يكون في الواقع مصدقاً بقوله فيستحق العقوبة على تركه، ومعه يكون التكليف منجزاً في حقه، ومع احتمال الضرر هنا كيف لا يجب الفحص.

وعليه فمتى ما امتنع ما قام عليه الظن فهو يحتمل بقاء الواقع فيستحق العقوبة على تركه، ومعه يجب دفع الضرر ولا يرتفع إلا باليقين.

وكيف كان فالظن ليس حجة بذاته ومن دون جعل شرعي بلا فرق في مقام الثبوت والسقوط، وإنما حجيته تكون بجعل من الشارع المقدس فيتم جهه كاشفته عن الواقع، فيكتفي حينئذ في مقام الثبوت والسقوط، وهذا واضح.

إمكان التبعد بالظن و عدمه

*ادعى ابن قبة أنه يستحيل وقوعاً أن يعبدنا الشارع المقدس بالعمل بالظن، وأن الأدلة التي يستظهر منها الوقع لابد من صرفها عن ظاهرها إلى معنى آخر.

ونحن والأدلة إن قامت على الاستحالة كان لابد من صرف الظواهر إلى معنى آخر مثل ما ورد كل استواء ملازم للجسيمة، فإذا قام الدليل على استحالة ثبوت الجسيمة له تعالى وجب صرف الآية **(الرحمن على العرش)**

استوى^(١) عن ظاهرها، وإن نهضت الأدلة على إمكان التعبد بالظن كانت الأدلة موافقة لها. ومع الشك في ذلك فما هو الثابت في المقام، ذهب الشيخ الأنصاري(قدس سره)^(٢) إلى الحمل على الإمكان في مورد التردد، للبناء العقلاني على الحكم بالإمكان ما لم تثبت الاستحالة.

* ليلة الثلاثاء / ٢٣ / ١٤١٣٧٨.

(١) طه: ٢٠.

(٢) فرائد الأصول: ١: ٨٧.

٢٩٥

وأشكل عليه صاحب الكفاية(قدس سره) بوجوه.^(١)

الأول: أنه ليس هناك بناء من العقلاء على الأخذ بالإمكان في مورد التردد بين إمكان شيء واستحالته، نعم ثبت البناء منهم في الأعمال الخارجية الجوارحية وأما الأمور الجوانحية، فليس هناك بناء منهم أصلاً.

الثاني: إنه لو ثبت بناء من العقلاء في الحمل على الإمكان عند التردد في استحالة شيء وإمكانه إلا أن ذلك لا يفيد القطع بالثبوت، وإنما يفيد الظن والكلام في إمكان التعبد الشرعي بهذا الظن.

الثالث: أنه لو تم ذلك فائي فائدة في هذا البحث بعد أن كانت المسألة أصولية يترتب عليها حكم شرعي حيث إنه لو قام الدليل وأثبت وقوع التعبد بالظن، فلا حاجة إلى البحث عن الإمكان لأن الوقع أخص منه، ومع قيام الدليل على

الوقوع لا تحتاج إلى البحث عن الإمكان.

وإن انتفى قيام الدليل على وقوع الظن فلا أثر للبحث عن الإمكان والاستحالة إذ البحث هنا اصولي وليس بفلاسفي.

وأشك المحقق النائيني^(٢) على الشيخ(قدس سره) بما حاصله أن بناء العقلاء إنما يتأتى في الإمكان والاستحالة

التكوينية، والبحث هنا في الإمكان والاستحالة التشريعية.

والصحيح أن يقال إن ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري(قدس سره) هو الصحيح وأنه مورد الشك يجب الأخذ بالإمكان

للبناء العقلائي، والوجه في ذلك إننا في بداية البحث أنه يقع في الموارد التي يكون هناك دليل يظهر منه وقوع

التعبد بالظن ويشك في إمكان التعبد ليؤخذ بظاهره، أو في استحالته ليصرف عن ظاهره إلى معنى آخر، ولا ريب

في أن البناء العقلائي هو الأخذ بالدليل على حسب ظاهره

(١) كفاية الأصول: ٢٧٦.

(٢) أجود التقريرات ٣: ١١١.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٢٩٦

ما لم تثبت الاستحالة، مثلاً آية النبأ وغيرها دلت على حجية خبر الواحد وأن الظن المستفاد من ذلك حجة.

فلو شك في إمكان التعبد الشرعي بالظن واستحالته بنحو لو ثبت الإمكان لأخذ بظاهر تلك الأدلة، كما أنه لو ثبتت

الاستحالة لصرفت الأدلة إلى معانٍ آخر، فهل في هذه الموارد العقلاء يرتفعون يدهم عن العمل في ظهور الدليل

لاحتمال ثبوت الاستحالة، أو فقل هل تجد العقلاء يأخذون بظهور هذه الأدلة، ويعملون على حسب مقتضها إلى أن

ثبتت استحالة التعبد بالظن ولا يحتاجون إلى إثبات الإمكان، حينئذٍ فإن الواقع أدل على الإمكان.

ولعل صاحب الكفاية(قدس سره) استفاد من ظواهر الأدلة القطع بالوقوع، لذا منع بناء العقلاء في هذا المقام لعدم

الشك في ذلك، ولكن المستفاد منها ظهور ذلك دون القطع به فهناك مجال للبحث عن البناء العقلائي.

وأما ما ذكره المحقق النائيني(قدس سره) والجواب عنه واضح، فإن الإمكان والاستحالة من الأمور الواقعية التي

يدركها العقل، وليس الإمكان منقسمًا إلى قسمين تكوبني وتشريعي، بل هو دومًا تكوبني غاية الأمر أن متعلقه قد يكون أمرًا تكوبنياً، كما لو قيل: إن نزول المطر في يوم كذا ممكן، وقد يكون تشريعياً كما لو قيل الحكم الفلاقي ممكناً.

والنتيجة أن الذي ثبت من جميع ما قلناه إن التعبد الشرعي بالظن ممكناً ما لم تثبت استحالته. والبحث فعلاً في الوجوه التي أقيمت على استحالة التعبد بالظن.

٢٩٧

الوجوه التي أقيمت على استحالة التعبد بالظن وقد استند مدعى الاستحالة على دعواه إلى وجهين:
الوجه الأول: ويعود الإشكال فيه إلى جهة ملاك التكليف، ببيان أن الأمارة إن قامت على إباحة شيء، فإن كان الحكم الواقعي واجباً كان ذلك تفويناً للمصلحة الملزمة، وإن كان حراماً كان إلقاء في المفسدة الملزمة، وهذا هو المراد من تحليل الحرام.

وان قامت على وجوب شيء أو حرمته وكان الواقع مباحاً لزماً من ذلك الإلقاء في مشقة عظيمة، وهذا هو المراد من قولهم تحريم الحلال.

وكيف كان فالحكم الظاهري إما أن يستلزم تحليل الحرام أو تحريم الحلال وكل منهما محذور مستقل.
الوجه الثاني: ويعود الإشكال فيه إلى جهة التكليف وحاصله أن الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية مستلزم إما اجتماع الضدين أو المثلين، لأن الحكم الظاهري إن كان دالاً على الوجوب وكان الواقع حراماً فقد لزم من التعبد بالظن اجتماع الضدين في موضوع واحد، وإن كان الواقع وجوبياً لزماً من التعبد به اجتماع المثلين وكلاهما محال.

* ولا يخفى أن كلا الإشكالين في ناحية الملاك والتكليف مندفعان.

(أما الجواب عن الإشكال في جهة الملاك) فلأن صور المسألة فيه ثلاثة:

الأول: أن يكون الواقع مباحاً من حيث العمل، والأمارة تقوم على وجوب فعله أو لزوم تركه وهو الحرمة.

الثاني: أن يكون الواقع حراماً أو واجباً، وتقوم الأمارة على إباحته.

الثالث: أن يكون الواقع واجباً وتقوم الأمارة على حرمته، أو الواقع حراماً والأمارة تقوم على وجوبه فهذه صور

ثلاث.

* ليلة الأربعاء ١٤٢٨/١٢.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٢٩٨

(أما الصورة الأولى) وهي التي قامت الأمارة على إلزام المكلف إما بالفعل أو الترك مع أن الواقع قد ثبت الترخيص فيه فليس فيها محظوظ أصلاً.

إذ غالية ما يقال هنا أن الأمارة كيف ألزمت المكلف بالفعل أو الترك مع أن الواقع خال عن كل مصلحة، وإنما فيه ترخيص من الجهازين فليس ذلك إلا إلقاء المكلف في مشقة عظيمة.

فنقول: إننا وإن التزمنا بأن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في المتعلقات، إلا أنه لا نقول بوجودها في كل فرد فرد بل وجودها في النوع كافٍ في جعل الحكم على طبقها، (وبعبارة أخرى) المصلحة أو المفسدة التي تدعى المولى لأن يحكم على طبقها لا يشترط أن تكون شخصية، وإنما المصلحة في النوع مصححة لأن ينشيء المولى الحكم على طبقها، وهذه المصلحة النوعية لا ينافي تخلف بعض الأفراد عنها باعتبار أن جعله على نحو العموم إنما كان من باب التحفظ على الغرض الواقعي، فإذا الزم المولى في بعض الأفراد ظاهراً بلا ملزم في الواقع فلا يكون ذلك منافياً ومحظوظاً، وقد وقع ذلك في الشرع والعرف.

أما في الشرع المقدس فكتشريع العدة على النساء، فإن المصلحة في ذلك هو التحفظ على الأنساب وعدم اختلاط المياه، ولكننا نجد في بعض الموارد أن ليس هناك اختلاط مياه لو أرادت التزويج بعد الطلاق إلا أن التعبد الشرعي يقضى بذلك، وليس في البين أي منافاة أصلاً باعتبار أن الشارع المقدس شرعاً بمنحو العموم تحفظاً على تلك المصلحة الموجودة في بعض الموارد.

وأما في العرفيات فيما لو أمر المولى عبده بأن لا يودع أمواله عند أحد إذا دخل البلد الفلاني لأنهم لصوص، ولكن

هذا العموم لا ينافي أن يكون هناك بعض الأمانة والعدول في البلد، لأن الغرض من العموم التحفظ على الواقع ولا ينافي التخلف عن بعض الأفراد، فإن المصلحة المطلوبة نوعية لا شخصية.

وما نحن فيه كذلك فإن جعل الأمارة من قبل الشارع المقدس إنما كان لغرض التوصل إلى الواقعيات، فايجابها أو تحريمها في بعض الموارد التي لم تكن في الواقع مصلحة أو مفسدة ملزمة لا ينافي العموم الذي ذكرناه، مثل

الطيب

٢٩٩

ربما ينهى المريض عن أكل الشيء الفلاني مدة معينة مع أنه لا أثر لذلك لو تناوله، إلا أن نهيه في المقام لا ينافي المصلحة الموجودة في أصل الاحتياج إليه في سائر المقامات.

إذاً فلا إشكال في أمر المولى بالعمل بالأمارة الدالة على الوجوب أو التحريم وان كان الواقع مباحاً.

*(وما الصورة الثانية) وهي ما كان الواقع واجباً أو محرماً والأمارة تدل على اباحتة، فإنه يلزم في بعضها تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة.

وقد جعل الشيخ الأنصاري(قدس سره) (١) البحث عن ذلك واقعاً في مقامين.

الأول: عند انسداد باب العلم، الثاني: عند افتتاحه.

(اما الأول) وهو ما إذا لم يكن للمكلف طرق تفيده العلم لتوصله إلى الحكم الواقعي الذي أمره الشارع المقدس، ففي هذه الموارد لا محذور من جعل الأمارة التي تدل على الإباحة وإن كان الواقع محرماً أو واجباً، إذ المكلف حين الانسداد لو لم يجعل الشارع المقدس له الأمارة في حقه كان مرخصاً في الفعل والترك، فإنه بعد أن كانت الطرق منحصرة عنده بالبراءة، وهي تنفي التكليف عنه ولا توجب العقوبة عليه لو خالف الواقع، وكذا كان له الاحتياط بترك ما هو محتمل الحرمة أو الإتيان بما هو محتمل الوجوب لحسن العقل بذلك، ولكن ليس معناه أن المكلف لو لم يمتثل ذلك الاحتياط وتركه ثم صادف عمله خلاف الواقع كان مستحقاً للعقوبة، فإنه في كلا الصورتين إذا فات الواقع منه لم يكن ذلك باسناده إلى الشارع المقدس، فلو دلت الأمارة على الإباحة، وفرضنا أن الواقع واجب أو حرام لم يكن الشارع قد فوت عليه المصلحة أو ألقاه في المفسدة، فإن حال المكلف قبل الأمارة كحاله بعدها، حيث الأمارة

مرخصة له كما هو حاله قبلها.

(وما الصورة الثالثة) وهي ما لو كانت الأمارة دالة على إيجاب ما هو محرم واقعاً أو بالعكس، ففي ذلك أيضاً لا

محذور فيه، لما عرفت أن الشارع المقدس حيث

(١) فرائد الأصول ١: ١٠٧.

مسابح
الأصول
٢ - ج

٣٠٠

رأى المصلحة حاصلة في جعل الأمارة باعتبار أنها على الغالب تصيب الواقعيات، وقلما تخطيء وتخالف، فنظراً

لهذه الجهة أضحت موارد قليلة تكون الأمارة مخالفة للواقع في سبيل الحصول على المصلحة العامة.

(وبعبارة أخرى) المصلحة التي تحصل عند جعل الأمارة من جهة مطابقتها للواقع على الأغلب تزاحم تلك المفسدة

التي تنشأ عند مخالفة الأمارة للواقعيات، ولكن تلك المصلحة أهم من المفسدة المذكورة، فلا حاللة تنتقد في نظر

الشرع، وبهذا أصبحت الأمارة التي تقوم على ترك ما هو واجب الإتيان واقعاً أو بالعكس لا يلزم منها محذور

شرعى ما دامت المصلحة موجودة في أصل العمل كما عرفت، هذا كله بناء على الانسداد.

(وما الثاني) وهو مع الانفتاح وهو ما لو تمكن المكلف من الوصول إلى الواقعيات بطريق العلم فهل يكون في جعل

الأمارة محذور أو لا؟

ربما يقال: بأن الشارع المقدس كيف يعبدنا بأمر ملزم الإتيان مع أنه في الواقع غير واجب، بل هو لازم الترك، أو

كيف يعبدنا بأمر ملزم الترك مع أنه في الواقع واجب، وما هذا إلا تحليل الحرام وتحريم الحلال.

(والجواب عنه) إنه ما هو المراد من العلم والانفتاح؟ فإن أريد فيه القطع بالواقعيات ولو كان مخالفًا للواقع، فجعل

الأمارة في هذه الصورة مما لا إشكال فيه بل هو من موارد الانسداد، لأن المراد بالانسداد ليس إلا انسداد باب

الوصول إلى الواقع وهو حاصل هنا لأنه جهل مركب، وإن أريد منه العلم المطابق للواقع في كل مورد، ويراد من

الانفتاح انفتاح باب الوصول إلى الواقع فهذا أيضاً لا يحصل أصلاً حتى لنساء أهل بيت الرحمة.

وفي هذه الصورة تارة يتحدث على القول بالسببية وأخرى على الطريقة، (أما على القول بالسببية) فلا إشكال في

التعبد بالأمارة إذ السببية تتصور على أنحاء ثلاثة:

الأول: وهو الذي ذهب إليه الأشعري من أن الواقع دائرة مدار ظنون المجتهد وقيام الأمارة، وأنه ليس هناك واقع سوى ذلك الظن فهذا واضح، إذ ليس هناك مخالفة للواقع كي يرد الإشكال، وإنما الواقع نفس ما قام الدليل عليه.

٣٠١

الثاني: وهو الذي ذهب إليه المعتزلي من أن الواقع موجود في محله ولكن عند قيام الأمارة ينقلب إلى مؤداتها، وهذا

أيضاً لا محذور فيه من جعل الأمارة حينئذ فيه إذ لا واقع بعد قيامها ليشكل من جهة مخالفتها له.

الثالث: من أن الواقع على ما هو عليه، ولكن بقيام الأمارة تحدث مصلحة يتدارك بها ما فات من الواقع على تقدير المخالفة، كما يعبر عنه بالمصلحة السلوكية، فأيضاً ليس في البين تفويت للمصلحة وإن كان هذا الوجه يرجع إلى الطريقة إلا أن الشيخ والمحقق النائيني (قدس سره)^(١) أصر على ذلك ومهما كان فلا تفويت على التقادير الثلاثة.

(*وأما على الطريقة) في فرض افتتاح العلم والوصول إلى الأحكام بطريق قطعي وجداً، فأيضاً لا إشكال من قيام الأمارة على وجوب ما هو حرام واقعاً أو بالعكس، وذلك فإن هذه الطرق التي توصل إلى الواقع إنما هي طرق عقلانية قد تبني العقلاء على الأخذ بها فيسائر الموارد والقضايا الخارجية، وهي غالباً تصيب الواقع وقلما تخطئه.

والشارع المقدس في هذا المقام أمره دائرة بين أمرتين، إما أن يأمر المكلفين باتخاذ طرق تفيد العلم وتوصل إلى الحكم الواقعي، أو يلزم بالاحتياط والتام بجميع شؤونه ليصل بذلك إلى الواقع، وإما أن يمضي هذه الطريقة التي سلكها العقلاء فيسائر افعالهم الخارجية تسهيلًا على المكلفين، وبما أن الطريق الأول فيه عسر وجرح على المكلفين، بل هو أمر متذر عليهم غير موافق لسهرولة الشريعة المقدسة فلابد من أن يمضي الطريقة الثانية تسهيلًا عليهم، ونظراً لهذه المصلحة الموجودة وهي التسهيل فقد اقتضى تقديم جعل الأمارة في مورد الانفتاح على اتخاذ طرق مفيدة للعلم أو أمر بالاحتياط، ولا ينافي في ذلك أن تكون الأمارة مخطئة في بعض الموارد لأن مصلحة التسهيل متقدمة على تلك المفسدة.

وطالما يبيح الشارع المقدس أموراً تسهيلًا على المكلفين وهي فيها اقتضاء

(١) فرائد الأصول ١: ١١٠، أجدو التقريرات ٣: ١١٧.

* ليلة الأحد ١٤/٢٨/١٣٧٨.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٣٠٢

المنع كالحكم بطهارة الحديد، فإن مقتضى الأخبار الدالة على أن في الحديد بأساً شديداً هو الحكم بنجاسته، ولكن مصلحة التسهيل واحتياج سائر الناس إليه دعى إلى الحكم بالإباحة لأن في حكمه بالمنع عسراً وحرجاً شديدين، إذ ليس في البين تفويت لمصلحة أو إلقاء في المفسدة.

على أن الالتزام بامتناع التعبد بالأمراء في فرض الانفتاح لا يترتب عليه أثر عملي، إذ هو مجرد فرض لا واقع له، حتى زمن حضور الإمام (عليه السلام)، فإن العلم بالواقع في جميع الأحكام، ولا سيما في التشبهات الموضوعية ممتنع عادة حتى لأصحاب الإمام (عليه السلام) إذ لا يمكن الرجوع إلى نفس الإمام (عليه السلام) في كل مسألة وفي كل شبهة وفي كل ساعة، وعليه فلا مانع من التعبد بالأمراء في ناحية الملاك.

(وأما الجواب عن الإشكال في جهة التكليف) فالباحث يقع عنه في مقامين.

(المقام الأول) فيما إذا كانت الأمراء مطابقة للواقع ففيتوهم لزوم اجتماع المثلين.

(المقام الثاني) ما إذا كانت الأمراء مخالفة للواقع ففيتوهم لزوم اجتماع الصدرين.

(أما المقام الأول) فحاصله ما نقوله إنه عندما يكون الواقع موافقاً لما قامت الأمراء عليه بأنه ليس في البين اجتماع المثلين، لأن جعل الأمراء والتعبد بمقتضى مؤداتها إنما هو طريق إلى الواقع، وأنه ليس في قيام الأمراء على شيء مصلحة أصلاً، إنما المصلحة واحدة دعت المولى لأن يجعل الواقع على طبقها، كما دعته لأن يجعل طريقاً يوصل إليها فكل منهما قد جعل بداعي تلك المصلحة الواحدة، غاية الأمر قد انشأت تلك المصلحة بإثنائين وإبرازين، فكان

تعدداً في إنشاء، أما المبرز والحقيقة فواحدة، وإذا كان كذلك فليس هناك حكمان ليلزم اجتماع المثلين بل حكم واحد قد حصل عليه إنشاءان، نظيره ما لو قال المولى لعبدة: أكرم زيداً، ثم قال له أكرم ابن بكر، ثم قال له: أكرم اخا

خالد، ثم قال له: أكرم هذا، فإن جميع ذلك عناوين تشير إلى معنى واحد وهو نفس زيد.

إذاً بناء على الطريقة ليس إلا حكم واحد فلا يلزم اجتماع المثلين، فإن الحكم الواحد أنشأ بعنوانه الواقعي تارة، وبعنوان جعل الطريق والأمارة أخرى، ثم لو فرضنا أن في قيام الأمارة على شيء مصلحة قبل مصلحة الواقع،

فهناك مصلحتان

٣٠٣

وحكمان، ونسبة الواقع إلى مؤدى الأمارة العموم من وجهه، فربما يكون الواقع ولا أمارة، وربما يعكس الأمر، وربما يجتمعان، وفي صورة الاجتماع نلتزم بتأكيد الحكمين كإكرام العالم الهاشمي، وهكذا مورد الحرمة نلتزم فيها بالتأكد.

(*وأما المقام الثاني) وهو ما إذا كانت الأمارة مخالفة للواقع فقد يتوجه فيها لزوم اجتماع الضدين فقد أجيبي عنه بأجوبة متعددة.

(الجواب الأول) ما ذكر الشيخ الأنباري (قدس سره) في أوائل بحث البراءة من أنه يعتبر في التضاد ما يعتبر في التناقض، لأن استحالة التضاد تعود في الحقيقة إلى التناقض وقد اعتبر في حصول التناقض بين الشيئين وحدة الموضوع الخارجي بالإضافة إلى أمور أخرى، فإذا توارد السلب والإيجاب على موضوع واحد حصل من ذلك التناقض مصطلح، أما لو تواردا على موضوعين مستقلين كالقيام والقعود ارتفع محذر التناقض، كما ان البياض والسوداد إنما يتأنى التضاد بينهما لو عرضا على موضوع واحد وأما مع التعدد فلا تضاد بينهما.

والحكم الظاهري إذا خالف الواقعي لا يحصل بينهما مضادة مصطلحة لاختلاف موضوعيهما، فإن موضوع الحكم الواقعي للشيء بعنوانه الأولى والحكم الظاهري مجعل للشيء بعنوان أنه مشكوك فيه وهو متاخر بمرتبتين عن الحكم الواقعي، إذ في المرحلة الأولى يوجد موضوع الحكم الواقعي فيوجد حكمه، وفي مرتبة ثانية يتعلق الشك به فإذا تم ذلك حصل الحكم الظاهري بعده فهو متاخر عن الواقعي بمرتبتين، وكل منهما موضوعه مستقل، فال الأول هو الشيء بعنوانه الأولى، والثانية الشيء بعنوان أنه مشكوك فيه فلا مضادة بينهما لعدم وحدة الموضوع.

(والجواب عنه) أن الحكم الظاهري وإن لم يصل إلى الحكم الواقعي، إلا أن الحكم الواقعي يتوصل إلى الحكم

الظاهري، ببيان: أن الإهمال في الواقع

مستحيل فلا بد إما من التقييد أو الإطلاق، لأن المولى إذا لاحظ شيئاً كالخمر وأراد أن يحكم عليه بالنجاسة، فلا بد وأن يلاحظ المولى تلك الحالات الطارئة على ذلك الموضوع وانقساماته إلى أمور عديدة التي منها أنه معلوم الخمرية ومشكوكها، وحينئذٍ فإما أن يجعل الحكم وهو النجاسة على الموضوع سواء تعلق العلم به أو الشك وهذا هو معنى الإطلاق، أو يجعل على خصوص المعلوم الخمرية دون المشكوك وهذا هو معنى التقييد، أما الإهمال بأن يقول المولى جعلت النجاسة على الخمر بلا نظر إلى صورة العلم أو الشك وبلا لاحظ التقييد والإطلاق فغير صحيح، سواء كان الإطلاق والتقييد لحاظياً كما هو الصحيح أو كان نتيجة كل منهما.

وبناءً عليه فإن المولى قد جعل الحكم على الواقع الأعم مما لو تعلق به علم أو جهل، كان لازمه اجتماع الحكمين الظاهري والواقعي، لأن في مورد الجهل يتحقق الحكم الظاهري، والمفروض أن الواقعي ثابت فقد عاد المحذور وهو اجتماع الضدين، وإن فرضنا اختصاص الحكم الواقعي بمورد تعلق العلم، كان محذور اجتماع الحكمين مرتفعاً، لأنه في مورد الجهل ليس الموجود فيه إلا الحكم الظاهري دون الواقعي، إلا أن هناك محذوراً آخر وهو التصويب، وكيف كان مما جاء به الشيخ (قدس سره) غير تام.

(الجواب الثاني) ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) في حاشيته على الرسائل^(١) من أن المجعل في باب الإمارات الحجية التي هي عبارة عن المنجزية مع المطابقة والمعذرية مع المخالفة، بنحو لا تكون مستتبعة لحكم شرعي ولا منتزعه منه، ففي مورد الاصابة لا يلزم اجتماع المثلين كما أنه في مورد الخطأ لا يلزم اجتماع الضدين، إذ ليس في البين اجتماع حكمين ليرد المحذور، وإنما هناك حكم واقعي، وهناك حكم وضعبي وهو الحجية، ففي مورد الاصابة يتتجز الواقع وعند الخطأ يكون المكافئ معذوراً.

وأما بناء على أن المجعل في باب الأمارات الحجية التي تستتبع حكماً شرعاً أو منزعة منه، فيكون في البين حكمان عند الموافقة والمخالفة إلا أن هذين الحكمين لا محذور فيهما من حيث الاجتماع، إذ الحكم الواقعي إما

(١) درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٧٠.

٣٠٥

إنشائي أو شائي أو فعلي من بعض الجهات، والحكم الظاهري فعلي أو فعلي من جميع الجهات ومهما كان فلا مضادة بينهما.

* (والجواب عنه) أن ما جاء به (قدس سره) محل نقاش، إذ ما هو المراد من أن الحكم الواقعي شائي فإن أراد بالشائي ما كان الواقع مشتملا على مصلحة إلزامية تدعى المولى لأن يأمر به على سبيل الإيجاب أو فيه مفسدة تدعوه لأن ينهى عنه من دون أن يكون في البين حكم وجبي أو تحريمي، وإنما الواقع فيه شائية واقتضاء للحكم، بخلاف الحكم الظاهري فإنه فعلي من حيث الوجوب والتحريم وأن الأمارة قائمة على خلافه، فيه محذور التسبيب والتصويب على مذهب الأشعري لأن معناه أن الواقع خال عن كل حكم وأن صفحة الوجود ليس فيها شيء من الأحكام، وأنه ليس للجاهل حكم واقعي سوى مؤدى الأمارة، والأحكام تدور مدار قيام الأمارات على الشيء فهذا باطل، مضافا إلى استلزم الدور لأن قيام الأمارة على حكم فرع ثبوته واقعا، ولو توقف ثبوته واقعاً على قيام الأمارة عليه لزم الدور. وإن أراد بالشائي أن الحكم ثابت الواقع بحسب طبعه وبمقتضى عنوانه الأولى حسبما فيه من المصلحة أو المفسدة، ولا يمنع من أن يكون ذلك الواقع محكماً بحكم آخر بمقتضى طرور عناوين عليه تقتضي ذلك وتوجب تبدلاته من الحكم الأولى إلى الثانوي، فالواقع ربما يكون حلاً بحسب طبعه الأولى ولا ينافي حرمتها بالعنوان الثانوي، فالواقع بعنوانه الأولى - وإن حكم عليه بالوجوب - لا ينافي ذلك قيام الأمارة على حرمتها فيكون الواقع الأولى بعنوان كونه مشكوكاً حراماً.

ففيه ما لا يخفى لأن الشائية بهذا المعنى تستلزم التصويب المعتزلي نظراً لتبدل الواقع وانقلابه عند قيام الأمارة وهو

غير صحيح.

وان أراد بالشأنى هو أن الحكم على الواقع مهملاً كما ربما يظهر من كلامه(قدس سره) غير مقيد بشيء ليلزم التصويب، أو مطلق ليلزم محذور الاجتماع بل كان مجعلاً على الواقع بلا لحاظ أحدهما وكان الظاهر مقيداً بصورة الشك.

* ليلة الثلاثاء ١٣٧٨/١٤.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٣٠٦

ففيه أن الاهتمال غير معقول كما قلنا، فلابد من لحاظ أحد الأمرين، فإن كان مطلقاً لزم محذور الاجتماع، وإن كان مقيداً لزم التصويب.

إذا فالشأنية بجميع معانيها لا نتعقل لها معنى صحيحاً أصلاً.

وأما ما ذكره صاحب الكفاية(قدس سره) من أن الحكم الواقعي إنسائي، فمعلوم أن الإنشاء بما هو كذلك لا مضادة وبينه وبين الأمارة أصلاً، لأنه عبارة عن إبراز ما في النفس وإلقاءه على ذمة الغير، ولكن نقول إن ذلك الإنشاء إن كان مجرداً عن داعي البعث والزجر بأن كان بداعي السخرية أو الاستهزاء أو القانون، فهو في الحقيقة مصدق للقانون والسخرية، وليس بمصدق للحكم الواقعي حقيقة، فهو خارج عن الموضوع.

مضافاً إلى أن الحكم الواقعي إذا كان لا بداعي البعث والتحريك فلماذا يجب الفحص عنه في الشبهات الحكمية ومستحب في الشبهات الموضوعية.

وكيف يحسن الاحتياط مع أن الواقع ليس بداعي البعث بل بداعي السخرية، إذاً فهذا غير صحيح مع أن الفحص واجب.

مضافاً إلى لزوم التصويب والتبسيب، إذاً المفروض أنه لا واقع في البين، إذاً فعلى أي شيء تقوم الأمارة. وإن كان ذلك الإنشاء بداعي البعث والتحريك فهذا في الحقيقة أمر فعلي من ناحية المولى، لا يحتاج من جهته إلى

شيء آخر، وإنما يتوقف تحقيقه خارجاً إلى تحقق موضوعه، فمتنى ما حصل الموضوع خارجاً فقد وجب تحقيقه والإلا، فهو من هذه الناحية فعلي وليس بإنشائي.

* وأما الجواب عما جاء به صاحب الكفاية (قدس سره) في رفع غائلة محدود اجتماع الضدين أو المثلين بين الحكم الواقعي والظاهري، بأن الواقع فعلي لا من جميع الجهات، والظاهري فعلي من جميع الجهات ولا تنافي بينهما ما دامت الرتبة مختلفة.

* ليلة السبت ٤ / ٢٤ / ١٣٧٨.

٣٠٧

(فقول) إن معنى فعليية الحكم المجعل على نحو الإنشاء ليس إلا تحقق الموضوع المعلق عليه الحكم بجميع ما اعتبر في ذلك الموضوع من قيود وشروط، فقبل تحقق الموضوع خارجاً ليس هناك إلا إنشاء حكم على موضوع، وفعليته تكون عند تحقق ذلك الموضوع خارجاً، مثلاً إنشاء الشارع المقدس وجوب الحج على كل مستطاع بنحو القضايا الحقيقية، فمتنى ما تحققت استطاعة خارجاً بجميع ما اعتبر فيها صار وجوب الحج فعلياً، وأما قبل ذلك فليس هناك حكم أصلاً إنما هو إنشاء حكم ولا أثر له.

إذا عرفت هذا فالأحكام الواقعية بعد أن علقها المولى على موضوعاتها وهي الواقع، فإما أن يكون مطلقاً سواء علم المكلف به أو جهله وقامت الأمارة عليه، أو مقيداً بصورة العلم به وعدم قيام الأمارة عليه، ففي الصورة الأولى عند قيام الأمارة عليه يلزم اجتماع الحكمين الفعليين وهو مشكل.

وفي الثانية عندما يجهل بالواقع وتقوم الأمارة عليه لا يجتمع الحكمان لعدم وجود الحكم الواقعي، ولكن يلزم التصويب الباطل الذي لم تقل به الشيعة الإمامية.

مضافاً إلى أن لازم ذلك أن تكون الأحكام الواقعية في مورد الجهل بها مقطوعة العدم، لأن المفروض تقييد موضوعها بمورد العلم فعند التردد يجزم بالعدم ولا معنى للشك بها.

إذاً فمقالة صاحب الكفاية تتم على فرض التقيد ولا تتم على فرض الإطلاق وإن كان على فرض التقيد يلزم محذور التصويب.

(الجواب الثالث) ما ذهب إليه المحقق النائيني(قدس سره)^(١) أن المجعل في باب الأمارات والأصول المحرزة الواقع الطريقة والوسطية في الإثبات والعلم التعدي والكافحة بالغاء احتمال الخلاف، بمعنى أنه في مورد الجهل بال الواقع وعدم العلم الوجданى به يجعل الشارع المقدس في حق المكلفين مؤدى الأمارة والأصل المحرز واقعاً اعتبارياً، و يجعلهم عالمين بذلك الواقع المجهول بحسب

(١) أجود التقريرات ٣: ١٢٨.

مسابح
الأصول
٤ - ج

٣٠٨

الحقيقة، فلا يكون هناك حكم تكليفي ليلزم منه اجتماع الضدين بل الأمارة كالقطع الوجданى، فكما أن المكلف إذا علم وجداناً بال الواقع تنجز عليه مع المطابقة وأصبح معذوراً عند المخالفة، كذلك عند قيام الأمارة على الواقع يكون عالماً به ومحرزاً له إحرازاً تعدياً شرعاً لا علمأً حقيقياً، فكلما تكون هناك آثار ثابتة للواقع عند تعلق العلم به من المنجزية عند المصادفة والمعذرية عند الخطأ تكون ثابتة للواقع المحرز بالأمارة أو الأصل، وحيث لا يتوهم اجتماع الضدين عند مخالفة القطع للواقع أو المثلية عند الموافقة فكذلك هنا ليلزم أحد المحذورين، لعدم كون المجعل فيها حكماً شرعاً ليلزم اجتماع حكمين، وإنما هناك علم تعدي يحصل عند قيام الأمارة على شيء، ولهذا آثار كما عرفت من منجزية ومعذرية عند الإصابة والخطأ، فلا حكم عند قيام الأمارة على شيء.

والظاهر أن ما جاء به شيخنا الأستاذ المحقق النائيني(قدس سره) هو الصحيح من الأجوية في مقام الجمع بين الأحكام الظاهرة والواقعية، فإن المجعل في باب الأمارات والأصول المحرزة الطريقة والعلم التعدي، وأن من آثار ذلك المنجزية عند الإصابة والمعذرية عند الخطأ، فلا اجتماع بين حكمين ليلزم محذور التضاد أو المثلية. والفرق بين ما ذكره الكفاية والمحقق النائيني(قدس سره) أن صاحب الكفاية يرى أن المجعل في باب الأمارة

والأصول المحرزة نفس المعدنية والمنجزية، بينما يرى النائيين المجعل فيها العلم التعبدى ويترتب عليه المعدنية والمنجزية، حيث قلنا إن قاعدة قبح العقاب غير قابلة للتخصيص لأنها من الأحكام العقلية، فلا بد أن يكون التصرف فيها بجعل الموضوع وهو البيان فيجعل طريقاً ويعتبره بياناً وعلمًا ولا محالة ترتفع القاعدة لوجود الموضوع. نعم هناك فرق بينهما من ناحية تقدم الأمارة على الأصول المحرزة كما يقدم الإقرار على البينة وهي على اليد، واليد على أخبار العدل الواحد، وهذا لا يوجب فرقاً في أصل المجعل فيهما.

^{*}(الأصول غير المحرزة)

وقد أفاد المحقق النائي (قدس سره)^(١) أن الأصول غير

* ليلة الأحد / ٢٤ / ١٣٧٨.

(١) أجود التقريرات ٣: ١٣٥.

٣٠٩

المحرزة كأصلية الإباحة والاحتياط ليست ناظرة ل الواقع، وإنما هي وظائف عملية مقررة عند الشك في الواقع ولا بد من الإجابة عنها إلى بيان مسبق، ذلك أن الأحكام الواقعية ما لم تصل إلى المكلف لا تكون محركة له وباعثة نحو العمل أو زاجرة عنه، وإذا لم يصل إليه وشك المكلف فيها فهنا مرحلتان:

(الأولى) قد يكون ملاك الواقع والغرض الذي من أجله دعى المولى لأن يجعل الحكم على طبقه بالغاً من الأهمية مقداراً لا يرضى المولى بفواته حتى في مورد عدم وصول التكليف إليه، ولا بد وأن يجعل طريقاً يمكنه التحفظ عليه من المخالفة، وليس ذلك إلا الاحتياط كالأعراض والنفوس والدماء، فإن حفظ نفس المؤمن قد بلغ من الأهمية في نظر الشارع المقدس مبلغاً لا يرضى بفواته حتى في مورد الشك في إيمانه، ومن أجل ذلك ورعاية لهذه الجهة أوجب الاحتياط على المكلفين في ظرف الشك، فإن صادف الاحتياط الواقع لم يكن هناك حكمان متغايران ليلزم المحذور، بل ليس في البين إلا مصلحة واحدة دعت المولى (تارة) ليوجب الحكم على طبقها واقعاً، (وأخرى) بأن

يوجبه بطريق الاحتياط فالإنشاء وإن تعدد إلا أن المنشأ في كليهما واحد، وإذا لم يصادف الاحتياط الواقع بأن خالقه لم يكن هناك حكم واقعي بل صورة حكم وتخيل ذلك ليس إلا، فلا وجوب للاحتياط ليلزم التضاد بينه وبين الترخيص الواقعي.

(المرحلة الثانية) وقد لا يكون الواقع بالغاً مرتبة من الأهمية يدعو المولى لأن يوجب الاحتياط في مورد الشك، بل يرخص المولى في هذه المرحلة و يجعل الإباحة في مرحلة الامتثال عند الشك في الوجوب أو الحرمة، ففي مورد المصادفة وإن كان حكمان واقعي وترخيصي إلا أنه محذور بينهما باعتبار اختلاف الرتبة بينهما، ومع المخالفة لا يلزم التضاد لعدم كونهما في مرتبة واحدة.

بل لنا أن ندعى أن المولى لا يحتاج إلى أن يرخص في المقام، فله أن يوكل الأمر إلى العقل حسبما يحكم به في مثل هذه الموارد، وبما أن التكليف غير واصل للمكلف فلا مانع من الفعل أو الترك، ولا عقاب على تقدير المخالفة. ولقد أكد (قدس سره) هذا المعنى وأفاد بأن الشك له لحاظان في نظر المولى (فتارة) يلاحظ بما أنه صفة قائمة في النفس كسائر الصفات النفسانية كالعلم والشجاعة وما شاكلهما، (وآخر) يلاحظ بما أنه جهة تحير وتردد للمكلف

أسباب
الأصول
٢ - ج ٢

٣١٠

بالإضافة إلى الواقع، وبالنسبة إلى اللحاظ الأول الحكم الواقعي فيه إطلاق يشمل حتى مورد الشك، ولكن بالإضافة إلى الثاني إطلاق لا يشمل هذه الصورة، والأصول إنما جعلت باللحاظ الثاني لا الأول، أو فقل المأخذ في موضوع الأحكام الظاهرية هو الإعتبار الثاني، فلا يكون في البين مناقضة أو مضادة. (والجواب عنه) أن ما ذكره في الأصول غير المحرزة لا ينهض في دفع الإشكال.

أما في إيجاب الاحتياط وأن وجوبه طرقي فلأن المعنى صحيح، وهو أن الغرض من الاحتياط تحفظ على الواقع في ظرف الجهل إلا أن تخصيصه بصورة مصادفة الواقع غير تام، لأن المصلحة التي دعت إلى إيجابه لا يشترط أن تكون شخصية وفي كل مورد لتوجد عند المصادفة وتنتفي عند الخطأ، بل المصلحة نوعية نظراً إلى أن الغالب في الواقع لما كان يحصل في سائر الموارد كان على الشارع أن يوجب الاحتياط بنحو العموم تحفظاً على الواقع ورعاية لعدم فواته، وإن انتفى الواقع في بعض المقامات وتختلف عنها فإن المصلحة النوعية تراعي الغالب دوماً ولا

يضرها التخلف في بعض الموارد كالعدة، ولذا كان لسان أدلة الاحتياط مطلقة غير مقيدة بموافقة الواقع مثل من حام حول الحمى أو شك ان يقع فيه)^(١)، وعليه فإن صادف الاحتياط الواقع كان في البين حكم واقعي وإن عَبر عنه بإثنين إذ المصلحة واحدة، وإن خالف ولم يكن في البين واقع فالاحتياط هنا واجب نظراً للمصلحة النوعية كما عرفت، ففي هذه الموارد أيضاً حكم من جهة الاحتياط وليس تخيل حكم أو تصوره.

مضافاً إلى أن وجوب الاحتياط لو قيد بصورة مصادفة الواقع كان غير معقول، إذ لا يمكن للمكلف أن يحرز مصادفة الواقع ليعلم بأن الاحتياط حينئذ واجب والا كان الاحتياط منفياً بانتفاء موضوعه، وهو عدم وصول الواقع إلى المكلف فيكون إيجاب الاحتياط لغواً محضاً، إذ مع عدم إحراز مصادفته للواقع لا يحرز وجوب الاحتياط لاحتمال كونه غير مطابق الواقع فتجرى البراءة عنه، ومع إحراز الواقع ينتفي الاحتياط بانتفاء موضوعه وهو عدم إحراز الواقع.

(١) سنن أبي داود ج ٣ ص ٢٤٣ حديث .٣٣٢٩

٣١١

* وأما ما ذكره النائيني(قدس سره) أخيراً من إمكان أن لا يكون للحكم الواقعي إطلاق بالنسبة إلى حال تحير المكلف، فحاصل ما ندعيه أن المولى إما أن يكون مطلقاً أو مقيداً سواء كان الإطلاق لحظياً أو نتيجة الإطلاق، لأن الاهتمام غير ممكن في الواقع وإذا استحال تقييد ذلك الحكم بمورود العلم من جهة التصويب كان مطلقاً، ولازمه أن اجتمع الحكم الظاهري الترخيصي مع الواقعي الإيجابي ولازم اجتماعهما ترتب أحد المحذورين المتقدمين.

وأما ما أفاده(قدس سره) من أن اختلاف الرتبة مصحح لاجتماع الحكمين، لأن الحكم الترخيصي الذي استفيد من البراءة موضوعه الشك في الواقع وهو متاخر عن الواقع بمرتبتين، واختلاف ذلك مصحح لاجتماع، فهذا باطل، لأن الذي يرفع غائلاً محذور الاجتماع ليس الاختلاف في الرتبة بل الاختلاف في الزمان والمفروض أن الزمان واحد فهذا غير كافٍ، إذأً فما ذكر من الوجه لا توجب رفع غائلاً محذور اجتماع الحكمين.

والتحقيق أن يقال إن الأحكام الشرعية لا مضادة بينها في نفسها، فإن الأحكام الواقعية إنما هي سخ من الإعتبارات القائمة في النفس، إذ المولى قد يعتبر شيئاً في نفسه وفعلاً من الأفعال فيرى العبد قريباً من ذلك الفعل، فيلقي ما اعتبره في نفسه على ذمة العبد، ويحمله مسؤولية ذلك الشيء فيبعثه نحوه ويسمى باللوجوب.

وقد يعتبر الترك فيلقي ما اعتبره في نفسه على ذمة العبد ويزجره عنه ويسمى بالترحيم، واضح عدم التنافي بين الأمور الإعتبارية، وكذا بين إبرازها باللألفاظ، وهذا الإعتبار القائم بالنفس أمر عقلي وعرفي، فان العقلاً يعتبرون الدين على ذمة المديون، والعرف يعتبر الشيء على زيد وأنه هو المسؤول عنه فيعبر عن ذلك بأنه على رقبتك، فجهة الإعتبار لا تنافي بينها أصلاً.

إنما التنافي يكون في موردين:

الأول: في المبدء وهو الجهة التي يعبر عنها بعلة الحكم من المصلحة والمفسدة، لأن الإعتبار المذكور لابد وأن ينشأ عن سبب ومقتضى يدعى المولى إلى ذلك الإعتبار بناء على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، بل حتى لو قلنا

* ليلة الاثنين ٦ / ع ١٣٧٨.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٣١٢

بمقالة الأشعري فلابد وأن نقول بوجود غرض عقلي يبعث المولى لذلك الإعتبار وإلا لكان عبثاً.

الثاني: في المتنبي، وهي جهة الامتثال حيث يستحيل على المكلف أن يمتثل الحكمين المتضادين الواثقين إليه، فإنه يلزم التضاد في حكم العقل بلزوم امتثال الوجوب والترحيم وهو مستحيل، أو فقل كيف يدعى المولى نحو شيء ويحرك العبد نحو فعل إذا كان واجباً ويزجره عن ذلك الفعل إذا كان حرماً، والعبد لا يستطيع في مقام العمل أن يحقق كلاً الطالبين.

وأما من جهة المبدء فالتنافي أيضاً واقع حيث يلزم من اجتماع الحكمين اجتماع المصلحة والمفسدة في متعلق واحد، وهو محال، لأنه من اجتماع الضدين وكذا يستحيل اجتماع الترخيص مع الوجوب أو الحرمة فإنه يعود إلى وجود

المصلحة وعدم وجودها في شيء واحد.

(وبعبارة أخرى) إذا كان الشيء واحداً لمصلحة إلزامية دعت المولى أن يأمر به. وإن كان واحداً لمفسدة إلزامية

دعته أن ينهي عنه وهما لا يجتمعان في شيء واحد.

كما أن الإيجاب والترخيص لا يجتمعان في شيء واحد لأن الترخيص معناه كون المصلحة ليست بملزمة في التكليف، ومعنى الوجوب أن المصلحة ملزمة وهذا خلف.

*إذا عرفت ما تقدم اتضح لك أنه لا تضاد بين الأحكام الظاهرية والواقعية لا في جهة المبدء ولا في جهة المنتهى.

(أما جهة المبدء) فلأن المصلحة التي دعت المولى لجعل الأحكام الواقعية على موضوعاتها إنما هي نفس الفعل والمجموع، بينما الأحكام الظاهرية كانت المصلحة في نفس جعل الحكم لا متعلقه، فلا يلزم من اختلافها اجتماع مصلحة ومفسدة، لما عرفت من أن الحكم الواقعي ناشيء من مصلحة أو مفسدة في

* ليلة الثلاثاء ٢٤/١٣٧٨.

٣١٣

المتعلق، وأما الظاهري فهو تابع لمصلحة في نفسه، وفي ظرف الشك في الواقع قد لا تكون هناك مصلحة في الواقع أصلًا.

(ففي موارد الاحتياط) الذي جعله المولى في موارد الشبهات الحكمية قبل الفحص إنما وجب لمصلحة في نفسه، وهو رعائيةً وتحفظاً على مصلحة الواقع في مورد الشك على تقدير وجوده نظراً لأهميته، فكانت المصلحة من الاحتياط نفس العمل والتحفظ على الواقع بينما المصلحة التي دعت المولى إلى إيجاب الواقع ناشئة عن المتعلق نفسه. وقد يكون الواقع خالياً عن كل مصلحة في متعلقه ولكن الاحتياط واجب فعلاً لوجود مصلحة في العمل فأين التنافي بينهما.

(وكذا موارد الإباحة والترخيص) كما في الشبهات الحكمية بعد الفحص أو الشبهات الموضوعية مطلقاً، فإن الغرض

الذي دعى المولى إلى جعل الترخيص والإباحة في موارد الشك في الواقع، ليس إلا التسهيل على المكلفين من جهة عدم وقوعهم في العسر والحرج حين شكلهم في الواقع وهذه مصلحة لا ترجع إلى نفس الواقع والمتصل بخلاف الأحكام الواقعية، فإن الغرض من جعلها إنما هي المصلحة في نفس الفعل الخارجي.

فإلا بخلاف ترخيصاً من جهة وجود المصلحة في نفس العمل لا تنافي وجود المفسدة في الواقع الغير الواسع للمكلف.

وإلى هذا ذهب صاحب الكفاية (قدس سره)^(١) قائلاً إلى أنه لا تنافي من جهة المصالح والمفاسد.

والنتيجة أنه لا تنافي بين الحكم الظاهري والواقعي في ناحية المبدع.

(وأما جهة المنتهي) فلأن المحذور الذي كان من جهة عدم مقدرة المكلف على العمل لا يتأنى هنا، لأن الحكم الظاهري والواقعي لا يجتمعان في مورد، إذ الحكم الظاهري موضوعه الشك في الحكم الواقعي فهو ثابت في ظرف لم يكن الواقع منجزاً وواصلاً للمكلف.

وإذا وصل الحكم الواقعي للمكلف وعلم به كان ذلك باعثاً أو زاجراً له نحو

(١) كفاية الأصول: ٢٧٧.

العمل بحكم العقل ويستحق المكلف العقاب على مخالفته، وفي هذا الحال لم يكن حكم ظاهري لارتفاع موضوعه بوصوله الواقع.

إذاً لم يكن هناك مورد يجتمع فيه كلا الحكمين ليلزم المحذور من ناحية العمل بل أي مورد فرض لأحدهما يرتفع الآخر لا محالة، فعلى هذا لا منافاة بين الأحكام الظاهرية والواقعية سواء كانت الأحكام الظاهرية من سُنن الأمارات التي كان المجعل فيها الحجية والمعذرية أو الوسطية والطريقية، أو سواء كانت من الأصول الغير المحرزة التي كان إيجاب الاحتياط فيها أو الإباحة الترخيصية من باب المصلحة في العمل دون المجعل، وعليه فلا منافاة بينهما أصلًا.

* وقوع التعبد بالظن

ويقع البحث عن الأدلة التي دلت على حجية بعض الظنون وعدمها وقبل الخوض في النزاع لابد من تأسيس الأصل أولاً.

فنقول: إن مقتضى الأصل العملي في مقام الشك في الحجية هو أصلالة عدم الحجية ولا تثبت الحجية إلا بالعلم، أو فقل إن الشك في حجية شيء إنشاء مساوٍ للقطع بعدم الحجية فعلاً باعتبار أن أثر الحجية أمران:

أحدهما: الاستناد في مقام العمل والامتثال على طبق تلك الحجة التي قامت لدى المكلف.

إذ المكلف لو لم تقم الحجة عنده لكان الواجب هو الاحتياط في موارد العلم الإجمالي الكبير بالتكليف الواقعية، أو في موارد العلم الإجمالي الصغير كما لو علم بأن الواجب عليه إما القصر أو الإتمام لمن سافر أربعة فراسخ ولم يرد الرجوع ليومه، بل قد يكون التنجيز ثابتاً بمجرد الاحتمال كما في الشبهات الحكمية قبل الفحص، فإن الواجب على المكلف في هذه الموارد بعد تنجيز الواقع وقبل قيام الأمارة على التكليف هو الاحتياط أولاً لأنه موجب للبراءة يقيناً، فإذا قامت الأمارة على التكليف لا يجب عليه الاحتياط حينئذ، لأنه جاء بما هو حجة شرعاً وتنجز عليه التكليف.

* ليلة السبت ١١ / ٢٤ / ١٣٧٨.

٣١٥

نعم لو قامت الأمارة على أحد طرفي العلم الإجمالي سقط وجوب الاحتياط عنه وكان معذوراً على تقدير مخالفة الواقع، كما إذا دلت الأمارة على وجوب صلاة الجمعة يومها وكان الواجب الظهر، كان المكلف حينئذ معذوراً غير مستحق للعقاب.

ثانيهما: إسناد المؤدى والمدلول إلى الشارع المقدس، وهذا يتم إذا فرض كون الشيء حجة إذ معنى الحجية كما عرفت أن الشارع المقدس يجعل من قامت الأمارة عنده عالماً بالواقع تعبداً ويخرجه عن حيز ما لا يعلم وقول بغير علم، فإذا كان عالماً تعبداً فيتمكن أن يسند ذلك إلى الله تعالى ويقول إنه صادر منه تعالى، فهو قول مع العلم.

و هذه الحجية التي لها أثران لا تترتب على مجرد واقعها، بل لابد من وصولها إلى المكلف وإحرازها عنده ولو بحكم الشارع، إذ في مورد لم تصل الحجة إلى المكلف لا مجال له من العمل على طبق أحد فردي المعلوم بالإجمال، وإنما الواجب هو الاحتياط في هذه الموارد حتى عند الاحتمال لأنه منجز حيث يكون قبل الفحص.

كما أنه ليس له إسناد ذلك إلى الله تعالى لأنه قول بغير علم وتشريع في مقام الحكم، بل لابد من الاحتياط في تلك الموارد حتى تحصيل العلم الوجданى بالانحلال أو بالاظفر بالمقدار الكافي.

والى هذا أشار الشيخ الأنصاري (قدس سره)^(١) في مقام تأسيس الأصل وأفاد بأن الشك في الحجية مساوٍ للقطع بالعدم، لأنه يلزم التشريع في مقام الإسناد فيما لم تحرز الحجية في مورد ينفي كلا الأثرين ولا يترتبان عليها وإن تعلق الشك بها.

وناقشه صاحب الكفاية (قدس سره)^(٢) حيث اعتبر أن أثر الحجية هو التنجيز والتعذير، وليس أثرها إسناد المؤدى إلى المولى ولا الاستناد إليها في مقام العمل، بل بين الأثرين المذكورين وهما الإسناد والاستناد وبين الحجية من النسبة عموم من وجها، فربما يجتمعان في مورد وربما يفترقان الإسناد عن الحجية

(١) فرائد الأصول ١: ١٢٦.

(٢) كفاية الأصول: ٢٨٠.

فيصح الإسناد إليه تعالى من دون أن يكون في البين حجة شرعية، كما ربما يعكس الأمر ف تكون حجة في البين ولا يصح الإسناد كالظن على الحكومة، حيث العقل يرى أن الشارع المقدس لم يعين طريقة للمكلفين يتوصلا به في مقام الامثال فيحكم بلزم الظن واتباعه في موارد العمل، فكان الظن على هذا الأساس حجة ولكن لا يصح أن يسند المكلف العمل إلى الله تعالى، لأن العقل هو الذي حكم بالحجية لا الشرع.

فالأثر المترتب على الحجية إنما هو التنجيز عند المصادفة والتعذير عند الخطأ.

(والجواب عنه) أولاً: إن التجيز والتعديل ليسا من آثار الحجية وإنما هما سابقان عليها ومن آثار الاحتياط في موارد

العلم الإجمالي الكبير أو الصغير، ولا يسقط إلا بالعلم الوجданى أو بالظفر بالمقدار الكافى فهما سابقان على الحجة

نفسها، بل أثر الحجية نفس الإسناد والاستناد كما عرفت.

وثانياً: إن النسبة بين الإسناد والحجية إنما هي التساوى، لأن الشيء بعد أن صار حجة وكان المجعل فىها نفس

العلم التعبدى فيكون المكلف عالماً تعبدياً بالواقع، ومع هذا الحال كيف لا يستطيع من إسناد المؤدى إليه تبارك

وتعالى.

وأما ما قيل: بأن الشيء يصح الإسناد فيه وليس بحجة فهو باطل أيضاً، لأن الإسناد في فرض عدم الحجة ليس إلا

تشريع حرام وقول بلا علم وهو غير صحيح.

وأما ما قيل به من أن الشيء ربما يكون حجة ولا يصح الإسناد فيه بالظن على الحكومة فهو غير صحيح، لأن

العقل في هذه الموارد ليس شأنه التشريع بل الإدراك لا غير، وهو يدرك بأن العمل بالاحتياط في مورد المظنون

أمر حسن وإن تركه يستوجب العقاب فيلزم المكلف باتباعه دون موارد الاحتمال والمشكوك فيه، وهذا ليس من قبيل

الحجية وقول تعبداً بل هو من التبعيض في الاحتياط.

فالمحصل من هذا كله أنه في موارد الشك في الحجية لابد من القطع بعدم الحجية لأنه مترب على الوصول، ومع

عدم إثرازه لا يمكن الحكم بوجوده.

٣١٧

* أدلة المنع عن العمل بالظن

وبعد أن تعرض شيخنا الأنباري (قدس سره)^(١) لقاعدة الأولية عند الشك في الحجية وأفاد أن مقتضاها هو القطع

بعدم الحجية عند الشك فيها.

استدل لإثبات حرمة العمل بالظن بالعمومات والآيات النافية عن العمل بغير علم مثل قوله تعالى: (ولَا تَقْفَ مَا لَيْسَ

لَكَ بِهِ عِلْمٌ)^(٢). وقوله تعالى: (إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً)^(٣).

وادعى أن المستفاد من هاتين الآيتين الشرفتين هو النهي عن اتباع كل ظن يتخذ طريقاً في الوصول إلى الواقع

لنقسان كاشفته عنه وعدم إرائه له، نعم هناك بعض الظنون الخاصة التي قام الدليل على اعتبارها قد خرجت عن العموم المذكور بالخصوص، فكل مورد شكنا في حجته أو في قيام الدليل على حجته بعد أن كان يفيد الظن وجданاً كان الحكم هو العموم المانع من اتباعه.

وقد ذهب المحقق النائيني(قدس سره)^(٤) إلى المنع من التمسك بالعموم في الموارد التي يشك في حجية شيء، وجعل التمسك به من قبيل التمسك بالعموم في الشبهات المصداقية، ببيان: أن الأدلة المانعة إنما نهت عن اتباع ما ليس بعلم والنهي عن الأخذ بكل ظن، وما قام الدليل على اعتباره بالخصوص وأنه حجة شرعا فهو في نظر الشارع علمًا تعبد، وقد خرج عن تلك الأدلة المانعة خروجاً بالحكومة، لأنه رفع للحكم بلسان رفع الموضوع، فما شك في حجته لا يرجع فيه إلى العموم لاحتمال أن يكون علما في الواقع قد جعل الشارع المقدس له هذه الصفة، ومع هذا الاحتمال كيف يمكن أن يقال إنه ليس بعلم وإنه ظن يحرم اتباعه.

* ليلة الأحد / ١٢ / ٢٤ / ١٣٧٨.

(١) فرائد الأصول ١: ١٢٥.

(٢) الاسراء ١٧: ٣٦.

(٣) يونس ١٠: ٣٦.

(٤) أجود التقريرات ٣: ١٤٨.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

(والجواب عنه) يقع في مقامين:

المقام الأول: في أن مدلول هذه الآيات الناهية هل هو النهي المولوي عن العمل بالظن، أو الأمر الارشادي إلى ما يحكم به العقل من عدم صحة الاعتماد على الظن، وأن العبد في مقام العمل لابد له من تحصيل المؤمن من العقاب، وهو منحصر بالعلم دون الظن، حيث يتحمل الظن مخالفته للواقع.

الظاهر الثاني وأن الشارع المقدس في صدد بيان عدم مؤمنية الظن من العقاب في مقام الامتثال إرشاداً إلى ما يحكم العقل به من أن كل أحد إذا أراد الامتثال والعمل فلابد وأن يعتمد على سلطان يضمن له الخلاص من العقوبة ويكفل له الأمان من العذاب، كما جاء في الآية الكريمة **(قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين)**^(١)، والعقل لا يرى الظن مؤمناً من العقوبة المولوية لأنه لا يعني عن الحق شيئاً فكان الطريق منحصراً بالجزم واليقين، فمتى أحرز العبد وجزم بأن طريق امتثاله للتوكيل مؤمناً له من المؤاخذة كان عليه اتباعه وإلا فلا، أو قيل أن الإنسان في أفعاله واعتقاداته لابد وأن يكون جازماً ومتيقناً بالمؤمنية والطريق المحرز لهذه الجهة هو الجزم واليقين دون الظن.

نعم، الأمارة التي قام الدليل العلمي على حجيتها وأنها تقييد الظن بالواقع لم يكن الاعتماد عليها على مقتضى الظن فإنه لا يعني شيئاً، بل كان على مقتضى الجزم واليقين يجعل الحجية الشرعية لتلك الأمارة وعلى الدليل العلمي القائم على حجيتها فإن هذه الجهة متيقنة قطعاً.

بل حتى في موارد الأصول كأصل البراءة، فإن عمل المكلف على طبق الترخيص الذي أفاده الأصل المجعل في موارد الشك ليس على مجرد احتمال عدم الوجوب واحتمال عدم الحرمة، بل الجزم واليقين بأن هذه الأصول مجعلة من قبل الشارع المقدس بمقتضى الأدلة العلمية الدالة على عدم الاعتناء باحتمال الوجوب أو الحرمة، فيجزم بالمؤمنية ويقطع بعدم استحقاق العقوبة لو صادف المخالفة.

فكانت هذه الآيات الشريفة ترشد إلى هذه الناحية التي يحكم العقل بها،

(١) البقرة: ٢١١.

٣١٩

وهي عدم كفاية الظن في مقام المؤمنية من المؤاخذة والعقوبة في مقام العمل، وهذه الجهة لا تقبل التخصيص ولا الحكومية فلا يقال إن بعض الظنون تغنى عن الحق، فإن لسانها آب عن التخصيص، وإلى هذا المعنى أشارت الآية الكريمة **(ان المتقين في مقام أمنين)**^(١)، باعتبار أنهم يجزمون في مقام الامتثال بالمؤمنية فيقطعون بعدم استحقاق

العقوبة لذا كانوا آمنين.

وكيف كان فالآيات الناهية ترشد إلى حكم العقل بعدم كفاية الظن في مقام المؤمنية في مرحلة الامتثال والعمل.

* (المقام الثاني) إن الأدلة المانعة التي نهت عن اتباع كل ظن هل يكون التمسك بها في موارد مشكوك الحجية تمسكاً

بالعمومات في الشبهات المصداقية ليتم مقالة المحقق النائيني (قدس سره)، أو لا.

فنقول: إن الإمارات التي جعلها الشارع المقدس طرificeً للواقع واعتبر العلم التعبدى فيها، هل كان الأثر مترتبًا على حجيتها وإن لم تكن واسلة إلى المكلف، أو مترتبة على وصولها وإحرازها لدى المكلف.

فإن قلنا بأن الأثر مرتب على واقع الحجية وإن لم تصل إلى المكلف كان ما قاله المحقق النائيني (قدس سره)

صحيحاً، وأن التمسك بالعمومات في موارد الشك في الحجية من قبيل التمسك بالعموم في الشبهات المصداقية، لأن

الإمارات التي شك في حجيتها يحتمل أن تكون علماً بحسب الواقع، ومعه كيف يتمسك بعموم عدم كونها علماً.

إلا أن لازم ذلك عدم جريان الأصول في موارد الشك في قيام الأمارة، فإن من علم بفسق زيد مثلاً وقد قامت على

عدالته أمارة مظنونة، يحتمل أن تكون حجة شرعاً لا يستطيع إجراء الاستصحاب في المقام لاحتمال أن تكون تلك

الأمارة المذكورة علماً تعبدياً ولم يصل أمرها من الشارع المقدس إلينا.

ففي موارد الشك في الحجية أو في حجية الموجود لا يرجع فيه إلى الأصل لاحتمال أن يكون بحسب الواقع علماً

تعبدياً مع أنه لا يمكن الالتزام به.

(١) الدخان ٤: ٥١.

* ليلة الاثنين ١٣٧٨ / ٢٤

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٣٢٠

إلا أن الصحيح خلاف ذلك، فان الأثر إنما يترب على الحجة الواسلة، وأما الحجة الغير الواسلة فليس لها أثر عند

المكلف أصلاً بحيث لا تكون باعثة وزاجرة ما دامت هي في واقعها، فالعمل ما لم يصل حجته إلى المكلف عمل

بغير علم وإن كان حجة في الواقع، إذ كونه كذلك ولم يعلم به المكلف لا يكون العمل به عملاً بالعلم.

وعليه فالحجة المشكوكه باعتبار أنها لم يحرز وصولها فهي ملحة بالعدم.

(بقي في المقام شيء)

هو أن الشيخ الأنباري (قدس سره)^(١) بعد أن أسس القاعدة الأولية عند الشك في حجية شيء وهو القطع بعدم الحجية استشكل في جريان استصحاب عدم الحجية عند الشك فيها.

وقد منع المحقق النائيني (قدس سره)^(٢) جريان الاستصحاب لوجهين:

الوجه الأول: لزوم تحصيل الحاصل منه، ببيان أن الاستصحاب إنما يجري في الموارد التي يكون الأثر مترتبًا على الواقع والمكلف يشك في تتحققه، فالشارع المقدس يعبد بالبقاء بمقتضى الأدلة الثابتة فيرتب أثر الوجود إن كان المشكوك فيه هو الوجود أو العدم إن كان كذلك، وأما لو كان الأثر مرتباً على الشك نفسه أو على الواقع والشك فبمجرد تحقق الشك يقطع بعدم ترتيب الأثر بلا حاجة إلى نفس الاستصحاب.

وما نحن فيه كذلك، فان الأثر المشكوك فيه المترتب على عدم الحجية هو عدم صحة الاستناد في مقام العمل على طبق الحجة، وعدم صحة إسناد المؤدى إلى المولى، وهذا الأثران مترتبان على نفس الشك بالحجية، فبمجرد الشك في الحجية يقطع بعدهما، لأن الشك فيها مساوٍ للعدم بها، وإذا كان الأثران يحصلان بمجرد الشك بالحجية فالتبعد بعدم ترتيب الأثر شرعاً بدليل الاستصحاب إنما هو تحصيل للحاصل.

*

الوجه الثاني: ان التمسك بالاستصحاب هنا لغو محض، ببيان: أنا لو فرضنا

(١) فرائد الأصول ١: ١٢٧.

(٢) أجود التقريرات ٣: ١٥٠.

* ليلة الثلاثاء ١٤ / ع ١٣٧٨.

أن تحصيل الحاصل معقول، إلا أنه لا يصدر من الحكيم إلا ما اشتمل على فائدة وأثر، والأثر هنا لما كان متربما

على نفس الجهل بالواقع والشك به فإحراز عدم الحجية بالاستصحاب مما لا يترتب عليه أي أثر.

(الجواب عن كليهما واضح): أما عن الأول: فلأن جريان الاستصحاب لا يلزم منه تحصيل الحاصل باعتبار أن

جري الاستصحاب إنما هو عند الشك في الحجية الإنسانية، وهل أن الشارع المقدس أنشأ حجية الأمارة المعينة

وجعل لها هذه الصفة ورتب الأثرين عليها أو لا.

وفي هذه المرحلة يعبدنا الشارع المقدس بعدم تحقق الجعل وأن الحجية الشانية غير مجعلة أصلاً، وأما ما هو متعلق القطع الوجдاني فذلك الحجية الفعلية، وكم من فرق بين الأمرين وليس هنا تحصيل حاصل لاختلاف المتعلق

في كل منهما وإن اتحد الأثر، فما هو حاصل بالوجдан غير ما هو حاصل بالتعبد.

(وأما الجواب عن الثاني) فيكون بالنقض والحل.

(أما النقض) فلأن الروايات المانعة من العمل باتباع القياس لا يبعد بلوغها خمسمائة رواية، والإنسان في الحقيقة في

غنى عنها لأنه بمجرد الشك في حجية القياس يقطع بعدم ترتيب الأثرين، ومعه لا داعي للنبي

الشرعى عنها.

وكذا في موارد أصل البراءة كحديث الرفع وأصل الإباحة فان المكلف لو لا هذه الأدلة بمجرد الشك في تحقق التكليف يحكم عقله بالإباحة اعتماداً على القاعدة المعروفة من قبح العقاب بلا بيان، ولا يكون اللسان الشرعي بعد

الحكم العقلي إلا لغواً محضاً، فكلما يجاب عن هذين الموردين يجاب عن موردنا.

(وأما الحل) فحاصله أن الأحكام العقلية على نحوين: (نحو منها) تكون منجزة غير معلقة على شيء وهي استقلالية

في عرض الحكم الشرعي كحسن الإطاعة وقبح المعصية، ففي مثلها لا يتوقف أمرها على حكم شرعي فسواء حكم

أو لا، فالعقل حكمه تنجز في هذه الصورة.

(ونحو منها) تعلقي في طول الحكم الشرعي فمتنى ما خلا المورد من الحكم الشرعي جاء الحكم العقلي راجحاً منجزاً، كقاعدة قبح العقاب بلا بيان فانها متوقفة على عدم البيان الشرعي، فإذا صير المولى في المرحلة الأولى شيئاً بيانا لم يكن مجال لأن يحكم العقل بعدم العقاب، إنما يستطيع من ذلك إذا انتفى الحكم الشرعي.

وما نحن فيه من القسم الثاني، فإن الحكم العقلي بعدم ترتب الأثرين في مورد الشك في الحجية إنما هو معلق على أن لا يكون للشارع المقدس تصرف في موضوع هذا الحكم، وإذا عبّدنا الشارع في المرحلة الأولى بدليل الاستصحاب وحكم بعدم ترتب الأثرين لا حاجة بعده للرجوع إلى ما يحكم العقل به، وعلى هذا لا يكون جريان الاستصحاب لغواً.

هذا تمام البحث في تأسيس الأصل، ولنبدأ بالبحث عما وقع التعبد به من الأمارات والكلام يقع في مباحث.

٣٢٣

*حجية الظواهر

لا خلاف في حجية ظواهر الألفاظ، وهو أمر تسامم عليه العقلاء في محاوراتهم، وأن النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) وأوصيائه المعصومين(عليه السلام) لم يخترعوا طريقة خاصة في محاوراتهم وبيان مراداتهم الجدية من الألفاظ سوى الطريقة التي استقر بناء العقلاء عليها من الاعتماد على الظهور في مقام العمل، فكان ذلك إمضاء منهم(عليه السلام) وتصحياً لتلك الطريقة، لذا قلنا في بداية البحث إن حجية الظهور من الأصول الموضوعة - وأنها ليست من مسائل علم الأصول - والكبريات المسلمة التي لم يقع فيها نزاع بين المسلمين، وإنما الخلاف وقع من القوام في أمور ثلاثة:-

الأول: أن حجية الظهور هل هي مشروطة بالظن بالوافق أو بعدم الظن على الخلاف أولاً.

الثاني: أن حجية الظهور تختص بمن قصد إفهمه أو تعم حتى غير المقصودين بالإفهام.

الثالث: أن حجية الظواهر تشمل حتى ظواهر الكتاب أم تختص بالأخبار فقط.

(أما البحث عن الأمر الأول)

فالصحيح أن حجية الظهور لا تقييد بمورد الظن بالوافق أو بعدم الظن بالخلاف، لأن المتبوع في الحجية البناء العقلائي المحسن من قبل الشارع المقدس، والعقلاء لا يرون العبد معدوراً لو أمره مولاً بما هو ظاهر الوجوب أو العموم، وتهانوا في مقام الامتنال مدعياً أنه لم يحصل له الظن بالوجوب أو عدم الظن بخلافه أي الاستحباب، بل يرون الظواهر في هذا المقام حجة ويجب القيام على طبق ذلك الظهور.

* ليلة الأربعاء ١٥ / ع ٢٧٨ . ١٣٧٨

مسابح
الأصول
٤ -

٣٢٤

نعم في غير موارد الاحتجاج كقول الطبيب وأمثاله إذا احتمل العبد أنه في مقام السخرية، فالظهور لا يكون حجة في حقه ما لم يحصل له الظن بالوافق أو الاطمئنان لأن المطلوب تحصيل الواقع، وكذا في موارد التجارة والأموال فإن سيرتهم في هذه الموارد لا يأخذون بمجرد الظهور، بل يعتمدون على الظنون بالوافق أو حصول الاطمئنان لهم، وهذا خارج عن محل البحث، لأن النزاع فيما كان المطلوب هو الخروج عن عهدة التكليف وفي مثله العقلاء يدابون على الأخذ بالظاهرات، إذاً حجية الظواهر لا تقييد بالظن بالوافق أو بعدم الظن بالخلاف.

(وأما البحث عن الأمر الثاني)

ذهب المحقق القمي (قدس سره) صاحب القوانين^(١) إلى اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالإفهام وبني انسداد باب العلم والعلمي في معظم الأحكام على أن الأخبار الشريفة قد قصد منها إفهام المشافهين أمثال زرارة ومحمد بن مسلم ومن عاصرهما، أما المتأخرن عنهم زمناً طويلاً من ليسوا بمشافهين بالخطاب فليست الظواهر حجة في حقهم، ونتيجة ذلك اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالإفهام دون غيرهم.

ولهذا ادعى انسداد باب العلم والعلمي، لأن طريق العلم الوجданى متعرّز، كما أن الإجماع قليل وجوده وليس في

البين إلا الروايات المذكورة في الكتب المعتبرة وهي مختصة بمن قصد إفهامه، فلابد وان ينتهي الأمر إلى حجية كل ظن.

* وقد وجّه الشيخ الأنصاري (قدس سره)^(٢) كلام المحقق القمي (قدس سره) وقربه بوجهين:

الأول: راجع إلى منع الكبّرى وأنه لا حجية للظواهر لغير المقصودين بالإفهام.

الثاني: راجع إلى منع الصغرى وأنه لا ينعقد ظهور للأخبار بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام.

(١) قوانين الأصول ١: ٤٣٩.

* ليلة السبت ١٨ / ع ١٣٧٨.

(٢) فرائد الأصول ١: ١٦١.

٣٢٥

(أما الوجه الأول) فحاصله أن أصلحة الظهور إنما تعتمد على جريان أصلحة عدم الغفلة في حق المنكلم والسامع بالإضافة إلى القرينة التي يوتى بها على إرادة خلاف ما هو الظاهر، فإن المولى إذا كان بصدق البيان وقد جاء بلفظ له ظاهر فإن إرادة خلاف ذلك الظاهر محتاج إلى نصب قرينة تدل عليه.

واحتمال أن يكون المولى قد أراد خلاف ذلك الظاهر وقد تعمد في تركه للقرينة منفي من جهة كونه في مقام البيان.

فلم يبق إلا احتمال أن يكون الترك للقرينة (إن كان مريداً لما هو خلاف الظهور) من جهة الغفلة منه أو من جهة السامع الذي قصد إفهامه، وكأن المولى بينها والسامع غفل عنها.

وفي كلا المقامين مبني العقلاء على جريان أصلحة عدم الغفلة، وإذا جرت أصلحة عدم التعمد وأصلحة عدم الغفلة يثبت أن الظهور اللغطي هو المراد المولى دون أن يريد خلافه ويكون ذلك كاشفاً عن مراده الجدي، فكان المقصود بالإفهام يتخذ الظهور حجة في حقه بعد أن يتمسك بهذه الأصول العقلانية.

أما المتأخرُون والذين لم يكونوا مقصودين بالإفهام وإن حضروا مجلس الخطاب، فهم وان تمكّنوا من إجراء أصلحة

عدم الغفلة في حق المتكلم وفي حق السامع، ولكن لا فائدة في ذلك إذ من الممكن أن يكون السامع غير غافل ولكن قرينة حالية أو مقالية التحقت بالكلام وأوجب تغييره، ولا مدفوع لهذا الاحتمال في المقام ومعه لا يمكنه الأخذ بالظهور.

(عبارة أخرى) حينما بين المولى كلامه لم يأت بقرينة مقالية في الكلام ليتغير المعنى ويتبين الخلاف لكل أحد، فلعله اعتمد على قرينة مقامية أو حالية التفت السامع إليها وفهم المعنى المجازي، ونحن لم نطلع عليها، ولأجل هذا اختص ظهور الخطاب بأولئك المشافهين ولم يشمل الغائبين غير المقصودين بالإفهام. فكانت حجية الظواهر في حق المتأخرین ممتنعة.

ثم لو سلمنا أن ظهور الخطابات لا تختص بالمشافهين بل تعم غيرهم ولكن ذلك بالإضافة إلى القرائن المتصلة، أما القرائن المنفصلة التي تتأخر عن البيان كيف يستطيع غير المشافه من إثباتها ليظهر له المعنى المراد، إذا علم أن طريقة

مصابيح
الأصول
٢ - ج ٢

٣٦

المتكلم هو الاتكال على القرائن المنفصلة فإن ذلك من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح لقرينة لا الشك في أصل وجود القرينة إذ المشافه يستطيع من إثباتها ليظهر له المعنى المراد فقد عرفت أن ذلك من قبيل قرينية الموجود ولا مدفوع لهذا الاحتمال.

(والجواب عنه) أولاً: أن أصلالة عدم الغفلة وإن لم تجر في حق غير المقصودين بالإفهام إلا أنها ليست منشأ لأصلالة الظهور، فإن النسبة بينهما عموم من وجه لأن أصلالة عدم الغفلة أصل بنى العقلاء عليه على أن كل عاقل إذا صدر منه فعل فلابد وأن يصدر منه على حسب إرادته و اختياره وبحسب ما هو مرتکزه - كما قلنا في قاعدي التجاوز والفراغ - وأن مقتضى سير الإنسان في عمله أن يأتي بالأفعال حسب الترتيب، فإذا شك في طرور الغفلة عليه فالعقلاء يدفعون هذا الاحتمال ولا يرتبون الأثر عليه.

أما أصلالة الظهور فهو مبني على عقلائي يتبع فيسائر الموارد عندما يشك في أن المتكلم أراد خلاف ذلك الظهور وهو المعنى المجازي، فيدفع هذا الاحتمال ولا يعترض به.

أما منشأ هذا الاحتمال فيمكن أن يكون نفس الغفلة وهذا هو مورد الاجتماع، كما يمكن أن يكون شيء آخر، مع القطع بأن المتكلم غير غافل في المقام، وعليه فالظهور ربما يؤخذ به بالمعنى العقائدي مع أن سببه ليس احتمال الغفلة بل شيء آخر، نعم يتم الكلام لو كان منشأه هو الغفلة وقد عرفت خلافه.

ثانياً: أن القرائن المنفصلة يمكن أن تدفع بالأصل بعد الفحص عن كل قرينة، فان غير المقصود بالإفهام إذا احتمل أن تكون في البين قرينة منفصلة توجب تغيير المعنى الظاهوري، وتفحص عن ذلك ولم يعثر عليه، أمكنه أن يدفع هذا الاحتمال بالأصل.

(وأما الوجه الثاني) مما قرّبه الشيخ لمقالة المحقق القمي(قدس سره) فهو أن الأخبار الشريفة الصادرة عنهم(عليه السلام) والواصلةلينا بطريق الرواية إنما وصلتلينا مقطعة ليست كما صدرت عنهم(عليه السلام)، ومن المحتمل أن يكون في أحد

٣٢٧

النصفين قرينة على التعرف في ظهور النصف الآخر من الرواية المذكورة، وهذا الاحتمال يوجب إجمال الرواية، لأنه من احتمال قرينية الموجود لا من باب احتمال وجود القرينة ليدفع بأصله عدم القرينة، وعليه فلا ظهور للكلام بالإضافة إلى غير المقصود بالإفهام.

(والجواب عنه) أن التقطيع في الأخبار الشريفة إنما يضر لو كان المقطع للرواية راو غير عربي لم يعرف أصول اللغة ومعنى البيان، فيختل المعنى المذكور وتتدرّس القرينة لو كانت في البين، كما أنه لو كان عارفاً بموارد اللغة ولكنه غير ثقة وعدل فهذا المعنى حاصل في حقه.

أما لو كان رجلاً عارفاً بموارد وأنه ثقة تطمئن النفس به ك أصحاب الكتب الأربع فتقطيعهم للرواية لا يوجب الإجمال، لأن عدالتهم تمنعهم من أن يفصل الكلام عن القرينة فيختل المراد بذلك.

على أن جهة التقطيع إنما هي من جهة أن ديدن الرواية هو السؤال عن عدة أمور وسائل متفرقة فكانت الأوجبة منهم(عليه السلام) تقع على طبق كل سؤال، فعندما يأتي الراوي في مقام التصنيف يفرد كل سؤال في بابه كما هو ديدن المقلدين مع المجتهدين في التدرج بالسؤال منهم عن الصلاة أولاً ثم الصوم وهكذا.

ولو فرضنا أن التقطيع غير صحيح للزم العسر من البحث عن رواية كما هو كذلك في كتاب الجعفريات والأشعثيات وغيرهما.

فالمحصل مما تقدم أن غير المشافه يستطيع من التمسك بظواهر الخطابات بلا محدود أصلًا.

*تخيص لما تقدم

والذي تحصل مما تقدم أن حجية ظواهر الكلام ثابتة في حق كل أحد نظرًا إلى ما بنى عليه العفلاء من التمسك بها في موارد الإقرار وغيره، وأنها من الأصول الموضوعة فلا يتم ما بنى عليه المحقق القمي(قدس سره) من انسداد بابي العلم والعلمي والأخذ بكل ظن.

* ليلة الأحد ١٩ / ٢٠١٣٧٨ ع.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٣٢٨

بل حتى على القول بالاختصاص وأن حجية الظواهر تختص بالمقصودين بالإفهام لا ينسد باب العلمي لغير المشافه، لأن الأخبار الشريفة إن كان ناقلها غير الرواة المذكورين كانت مقالة المحقق(قدس سره) صادقة وأن غير المشافه لا يمكنه التمسك بالظهور.

وإن كان نقلة الأخبار نفس الرواة المعروفين فالداعوى المذكورة غير صحيحة، فإن الإمام(عليه السلام) حينما خاطب الراوى الأول وهو زرارة كان زراراة مقصوداً بالإفهام وكان يستطيع من التمسك بظهور كلامه(عليه السلام) الصادر في حق زراراة، فلو احتمل زراراة نفسه إرادة خلاف الظهور من جهة الغفلة عن سماعه للقرينة رفع ذلك بالأصل، ولا يجري احتمال الغفلة في حق المتكلم الذي هو الإمام(عليه السلام)، وإذا انعقد الظهور لزرارة وجب التمسك به، وهذا زراراة عندما يخاطب بها الراوى الثاني وهو محمد بن مسلم فينقل له الرواية المذكورة، يكون

محمد بن مسلم هو المقصود بالإفهام لدى زراراة فينقل له زراراة كلما تلقاءه من الإمام(عليه السلام) من الكلام مع جميع محتوياته مجردًا عن القرينة أو منضمًا لها بالحالة التي سمعها، وحينئذً فإذا احتمل محمد بن مسلم إرادة خلاف

الظهور لغفلة منه أو من المتكلم طرؤ ذلك بالأصل وأخذ بظهور ذلك الكلام.

وهكذا الحال في محمد بن مسلم عندما ينقل لثالث، والثالث للرابع حتى يصل النقل إلى صاحب الكافي، وكذا بقية أصحاب الكتب الأربعية يرون ذلك عن أساتذتهم حرفيًا لكل من اطلع على كتبهم القيمة، فيكون كل مراجع لهذه الكتب مقصوداً بالإفهام، فيمكنه التمسك بتلك الظاهرات ويدفع احتمال الغفلة في حق الكليني والسامع نفسه بالأصل، ونتيجة ذلك أن الكل مقصودون بالإفهام يستطيعون التمسك بتلك الظاهرات، ولا يكون على هذا باب العلمي منسدًا في حق المتأخرین بل باب العلمي منفتحاً ولا تتم مقالة المحقق القمي (قدس سره).

ظواهر الكتاب

(وأما البحث عن الأمر الثالث) وهل ان حجية الظواهر تشمل ظواهر الكتاب أم تختص بالأخبار الشريفة.

منع الأخباريون من التمسك بظواهر الكتاب، يرجع منهم في بعض الموارد

٣٢٩

إلى إنكار الصغرى وهي أن الخطابات القرآنية ليس لها ظهور يتمسك بها في مقام الدليل، وفي بعض آخر إلى إنكار الكبرى وهي حجية الظهور.

أما منع الصغرى فقد يقرر بوجوه أربعة:

الوجه الأول: أن القرآن الكريم مجموعة رموز وألغاز ومعاني، لا يعرف حقيقة ذلك إلا أهل البيت عليهم أفضل الصلاة والسلام الذي خوطبوا بتلك الخطابات، وعلى هذا الأساس أصبح كتاب الله المجيد مجملًا لا يمكن الأخذ بظواهره.^٥

(الجواب عنه) أن القرآن معجزة خالدة ومثال رائع للفصاحة والبلاغة عجز العرب أن يأتوا بمثله، ولو كان العرب لا يفهمون منه شيئاً ولم يكن له ظهور متبوع لديهم، أو كان رمزاً ولغزاً كان ذلك مخلاً باعجازه.

ولسمو بيانه وبلغه حداً أقصى في البلاغة انقسم العرب على أنفسهم، فمنهم من آمن بمعجزته وبما جاء به من الهدایة، ومنهم من قال إنه سحر فضل وأظل الباقيين، وكلما الفريقين يفهم القرآن ويأخذ بظهوره كما دلت عليه الآية

الشريفة (أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَفْقَالِهَا) ^(١)، نعم لا ننكر وجود رموز في بعض الموارد كفوائح السور مثل (كَهِيَعْصُنَ) ^(٢)، (وَجَمْعَسْقَ) ^(٣)، (وَنَ وَالْقَلْمَ) ^(٤) وما شاكل ذلك، لكنه لا يشكّل ذلك عقبة في التمسك بالظهور. الوجه الثاني: أن القرآن على صغر حجمه اشتمل على علم ما كان وما يكون، وفيه معانٍ راقية ومطالب شامخة لا يصل إلى فهمها المستوى العادي من البشر،

(١) سورة محمد ٤٧:٢٤.

(٢) سورة التحريم ١٩:١.

(٣) سورة الشورى ٤٢:٢-١.

(٤) سورة القلم ٦٨:١.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٣٣٠

بل يفهمه الراسخون في العلم وهم النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) وأو صياؤه المعصومون، ولذا ورد في رد أبي

حنيفة

(١) إنه ويحك لا يعرف القرآن إلا من خوطب به.

وإذا كان كذلك فكيف يستطيع سائر البشر أن يصلوا إلى حقيقة تلك المطالب والأسرار، لذا كان التمسك بالظهور متعرضاً.

(الجواب عنه) أن القرآن معنى يشترك في إدراكه كل أحد وهو ظواهر الأفاظ، وهناك معنى باطنى لا يصل إلى فهمه إلا من بلغ المرتبة الكاملة من الرقي، فإن تلك الألفاظ المدونة في القرآن لا يعرف سائر العرب معناها الباطنى، وهم غير مكلفين بفهمها إنما المهم اتباع ظواهر الكتاب وهذه جهة يتمكن عليها كل أحد.

الوجه الثالث: أنه لو سلم أن للقرآن ظهور لفظي إلا أنه طرء عارض على ذلك الظهور أوجب إجماله والتوقف في الأخذ به، ذلك هو العلم الإجمالي بأن تلك العمومات القرآنية ومطاقاتها مخصوصات ومقيمات، وأن المعانى الحقيقية قرائن تدل على المجاز تمنع من العمل بظواهره وتوجب إجماله.

(الجواب عنه) بالنقض أولاً: بأن العلم الإجمالي المذكور في الآيات الشريفة إن أوجب الإجمال فهو بعينه موجود في نفس الروايات الصادرة منهم (عليه السلام) حيث نعلم إجمالاً بأن بعض عموماتها ومطاقاتها قد خصصت وفُيدت، وهذا مما يوجب عدم العمل بها، فما يجاب عنها يجاب به هنا.

وثانياً: بالحل بأن العلم الإجمالي المذكور إنما يوجب الفحص عن المخصوص والمقييد والقرينة على المجاز ليترفع الإجمال بعد ذلك، لا أنه يوجب سقوط الظهور عن الحجية بالمرة، فإذا تفحص وبحث بالمقدار اللازم الذي ذكرناه في بحث العموم والخصوص، وهو ما أوجب الوثوق والاطمئنان بعدم وجود المخصوص، كان للباحث بعد ذلك أن يتمسّك بالظهور بلا محدود.

*

الوجه الرابع: أن أخباراً وروايات دلت على وقوع التحرير في القرآن الكريم، ولعل في تلك الآيات الشريفة التي سقطت بسبب التحرير قرينة تدل

(١) والظاهر أن سهو، أذ ان الرواية واردة في رد قتادة بن دعامة فقيه أهل البصرة والنصل، (ويحك يا قتادة انما يعرف القرآن من خطوب به) وسائل الشيعة ٢٢: ١٨٥ أبواب صفات القاضي ب ١٣ ح ٢٥.

* ليلة الاثنين ٢٤/٢٠١٣٧٨.

٣٣١

على إرادة خلاف الظهور من الآيات الباقية في الكتاب، لذا أشكل أمر الظهور في آيات الكتاب العزيز. والجواب عنه أولاً: إن التحرير إن كان واقعاً في غير آيات الأحكام فلا أثر له، وأما لو كان واقعاً في آيات الأحكام وكان المراد من التحرير الإسقاط والنقسان، فهذا أمر موهوم جداً. كيف وأن حديث القرآن بلغ من الاعتناء به لدى المسلمين حداً استوجب أن يحفظ في الصدور ومعه كيف يقع

التحريف فيه.

والأخبار الواردة في التحريف ضعف لا يعتد بها، والقوى منها محمول على معنى آخر من التحريف وهو التقديم

والتأخير أو التأويل وكله غير معنى النقيصه والسقوط.

وثانياً: إن التحريف على تقدير وقوعه في القرآن وفي الآيات التي اشتملت على بيان الأحكام، فذلك أيضاً لا يضر

في الأخذ بظهورها، حيث وردت أخبار كثيرة أمرتنا بالرجوع إلى القرآن في مورد المعارضة بين الخبرين بل في

مطلق الأخبار وأنه يجب عرضها على كتاب الله^(١)، وعلى رد الشروط المخالفة لكتاب والسنة، وهي قد صدرت

عن الصادقين(عليه السلام) بعد التحريف على تقدير وقوعه، ولو كان ثمة تحريف في نفس الآيات المشتملة على

الأحكام لكان الأمر بالرجوع إليها خلاف الغرض.

(وبعبارة أخرى) التحريف في الكتاب العزيز إن كان واقعاً بعد زمن الصادقين(عليه السلام) لكان للتوقف في الأخذ

بالظهورات مجال واسع نظراً إلى الإجمال الحاصل في ذلك.

أما إذا كان واقعاً قبل زمن الصادقين(عليه السلام) وقد أمرا بالرجوع إليه في فرض المعارضة بين الخبرين، فهذا

كماش على أن التحريف المذكور لم يكن حاصلاً في نفس الآيات المشتملة على الأحكام بل على تقديره مع غيرها،

أو كاشف عن أن التحريف فيها مما لا يضر في الأخذ بظواهرها.

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٠٦، أبواب صفات القاضي بـ ٩ ح ١٠ - ١.

ولكن الصحيح قد عرفت أن أصل التحريف أمر موهم.

هذه هي الوجوه التي استدل بها على منع الصغرى في ظواهر الكتاب وقد عرفت بطلانها.

أما الاستدلال على منع الكبرى وأن ظواهر القرآن ليست بحجة فلوجهين:

الوجه الأول: إن الشارع المقدس نهى عن اتباع المتشابه في الكتاب العزيز بقوله تعالى، (فَمَا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ

فَيَتَبَعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ^(١)، وَمَعْنَى الْمُتَشَابِهِ مَا يَحْتَمِلُ إِرَادَةُ الْخَلَافِ مِنْهُ فِي قَبْلِ الْمُحْكَمِ وَهُوَ النَّصُّ الَّذِي لَا يَحْتَمِلُ الْخَلَافَ.

وَبِهَذَا الْمَعْنَى يَشْمَلُ الظَّوَاهِرُ إِمَّا قَطْعًا لِأَنَّ احْتِمَالَ إِرَادَةِ الْخَلَافِ تَتَأْتَى فِي نَفْسِ الظَّهُورَاتِ، أَوْ احْتِمَالًا إِذَا فَرَضْنَا أَنَّ كَلْمَةَ الْمُتَشَابِهِ مَجْمَلَةً غَيْرَ ظَاهِرَةً لِلْمَرَادِ، فَيَحْتَمِلُ أَنْ تَكُونَ شَامِلَةً لِلظَّهُورَاتِ وَاحْتِمَالَ شَمْوْلَهَا لَهَا يَكْفِي فِي الْحُكْمِ بَعْدَ حَجِّيْتَهَا، فَالنَّهِيُّ عَنِ اتِّبَاعِ الْمُتَشَابِهِ يُوجِبُ دُمُّرَجَوْعَ إِلَى ظَوَاهِرِ الْكِتَابِ.

(وَالْجَوابُ عَنْهُ) أَنَّ مَعْنَى الْمُتَشَابِهِ مَا يَكُونُ أَحَدُ الْمَعْنَيْنِ مُتَشَابِهِ لِلْآخَرِ بِمَعْنَى أَنَّ هَذَا يُشَبِّهُ ذَاكَ فَهُوَ مُتَشَابِهُ لَهُ، مُأْخُوذُ مِنَ الْمُفَاعِلَةِ، وَبِهَذَا الْمَعْنَى لَا يَشْمَلُ الظَّهُورَاتِ الَّتِي ثَبَّتَ بِنَاءُ الْعَقْلَاءِ عَلَى اتِّبَاعِهَا، فَإِنَّهُمْ لَا يَأْخُذُونَ بِخَلَافِ ذَلِكَ الظَّهُورِ وَلَا يَرَوْنَ اشْتِبَاهًا بَيْنَ مَا يَظْهِرُ مِنَ الْلَّفْظِ وَبَيْنَ إِرَادَةِ خَلَافِهِ، فَهُوَ غَيْرُ مُشْمُولٍ قَطْعًا، كَمَا أَنَّهُ احْتِمَالًا لَا يَكُونُ الْمُتَشَابِهِ شَامِلًا لِلظَّهُورَاتِ، إِذَا الْعَقْلَاءُ بَعْدَ أَنْ بَنَوْا عَلَى التَّمْسِكِ بِالظَّوَاهِرِ فَالرَّدُّ عَنْ طَرِيقِهِمْ لَا يَتَحَقَّقُ بِمُجَرَّدِ احْتِمَالِ شَمْوْلِ الْمُتَشَابِهِ لَهَا مَا لَمْ يَكُنْ رَدُّ جَرِيًّا أَوْ لَا أَقْلَ منْ كَوْنِ الرَّدُّ ظَاهِرًا. فَهَذَا الْمَقْدَارُ مِنَ الْاَحْتِمَالِ لَا يَكُونُ رَدِعًا عَنِ اتِّبَاعِ سِيرَةِ الْعَقْلَاءِ.

الوَجْهُ الثَّانِي: أَنَّ الرَّوَايَاتِ الْكَثِيرَةِ الَّتِي نَقْطَعُ إِجْمَالًا بِصَدْرِهِ بَعْضُهَا نَهَتْ عَنِ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ بِالرَّأْيِ مُثِلًّا (مِنْ فَسْرِ الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَلَيَتَبُوءُ مَقْعِدَهُ مِنَ النَّارِ) ^(٢)

(١) آل عمران: ٣: ٧.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧، أبواب صفات القاضي ب١٣ ح ٣٥ وفيه.. من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار.

ولا ريب أن حمل اللفظ على ظاهره من التفسير بالرأي.

(والجواب عنه) أولاً: أن حمل اللفظ على ظاهره ليس من التفسير، لأن التفسير كشف القناع وليس حمل اللفظ على ظاهره من قبيل كشف القناع إذ لا قناع.

ثانياً: على تقدير أنه من التفسير إلا أنه ليس من التفسير بالرأي، حيث العقلاة بنوا على أن المتكلم إذا جاء بلفظ فلابد من الأخذ بالمعنى الذي يظهر اللفظ فيه، فليس هو من التفسير بالرأي.

والظاهر أن المراد من التفسير بالرأي الذي نهت الأخبار عن الأخذ به ما يرجع إلى أحد معندين:

(المعنى الأول) الأخذ بما يخالف الظهور اللغطي الذي يرجع إلى العقل الباطني كما يقصد بعض المفسرين مثل القرطبي^(١)، وروزبهان كما جاء في قوله تعالى (وإذ أنجيناكم من آل فرعون)^(٢) الخ، فيقصد من آل فرعون جنود الشيطان، ومن أنجيناكم جميع البشر لا خصوص أمة موسى، وهذا تفسير على ما يخالف ظاهر اللفظ وقد نهى الشارع المقدس عنه.

(المعنى الثاني) أن المراد منه هو الحمل على ظاهر اللفظ ولكن من دون مراجعة إلى الأخبار الشريفة التي ربما تكون القرينة فيها على إرادة خلاف ذلك الظهور القرآني، فحينئذ يكون التفسير بلا مراجعة عبارة عن الأخذ بالظهور بلا فحص وتفحص، وهذا هو التفسير بالرأي المنهي عنه.

ولا ريب أن الحمل على ما يظهر من اللفظ الكتابي بلا مراجعة الأخبار ليتفحص عن القرينة أمر لا نسلم به، وإلى أحد هذين المعندين يرجع النهي عن التفسير الموجود في الروايات التي نعلم إجمالاً بصدور بعضها. مضافاً إلى أن الأخبار الكثيرة التي أمرتنا بالرجوع إلى القرآن عند معارضه الأخبار بل مطلقاً، تدل على أنه ليس ثمة إشكال في الأخذ بظهور تلك الآيات القرآنية.

(١) تفسير القرطبي ج ١ ص ٣٨١ طبع دار الكتب مصر ١٩٣٥.

(٢) البقرة ٤٩.

^{*}(بقي في المقام شيء)

اعلم أن لكل لفظ دلالات ثلاثة:

(الدالة الأولى) ما أوجب اللفظ بمجرد صدوره انتقال ذهن السامع إلى المعنى مع علمه بالوضع، والمعروف بين القوم أنها دلالة وضعية، ولكن الصحيح أنها أنسية، لأن الالتفات إلى المعنى والانتقال إليه يحصل من مجرد سماع ذاك اللفظ ولو مع العلم بعدم إرادة المتكلم له، كما إذا كان نائماً، بل حتى لو صدر من متكلم غير شاعر، بل حتى من غير متكلم صاحب شعور فإن الذهن لأجل أنسه بالمعنى لكثرة استعمال اللفظ فيه أوجب أن ينتقل إلى المعنى بمجرد سماع اللفظ، ولو كانت الدلالة وضعية لاختصت بصورة إرادة المستعمل تفهيم المعنى المذكور، لما قلنا في بحث الوضع أنه عبارة عن تعهد الواضح والتزامه بأنه متى أراد تفهيم معنى يعبر عنه باللفظ الخاص، والانتقال المذكور لا يكون مسبباً عن التعهد الخاص بل في الحقيقة منشأه أنس الذهن بكثرة الاستعمال.

(الدالة الثانية) دلالة اللفظ على أن المتكلم قد قصد تفهيم المعنى بكلامه للسامع وأراد ما هو الموضوع له اللفظ بحسب تعهده والالتزامه وما هو المراد بالإرادة الاستعمالية، وهذه الدلالة تسمى عند القوم بالدلالة التصديقية، وعندنا بالدلالة الوضعية، ولا تتم هذه الدلالة إلا إذا أحرزنا كون المتكلم قصد التفهيم للمخاطب، ولا بد من خلو الكلام عن كل قرينة متصلة حالية أو مقالية، لأن وجود القريئة المتصلة على إرادة خلاف ذلك يكشف عن أن المتكلم قد نقض قراره السابق الذي التزمه على نفسه بأنه متى أراد إحضار معنى أمام السامع عبر عنه بلفظ مخصوص، إذاً دلالة الكلام على هذا المعنى يشترط خلو عن كل قرينة عنه، ومع الشك فيه لا يمكن القول بدلالة اللفظ على هذا المعنى.

(الدالة الثالثة) دلالة اللفظ على أن المتكلم أراد ذلك المعنى الذي قصد تفهيمه للمخاطب بالإرادة الجدية، بمعنى أن المراد الجدي للمتكلم مطابق لمراده الاستعمالي الذي ظهر من قصده التفهيم، فمسؤولية هذه الدلالة الأخيرة هي الكشف عن أن المتكلم قد أراد حقيقة ذلك المعنى الذي قصد للسامع تفهيمه، وهي المسمى عندنا بالإرادة الجدية.

ويشترط في تمامية هذه الدلالة عدم وجود قرينة منفصلة في الكلام لأنها معه توجب التصرف في الارادة الجدية دون الاستعمالية، لذا فلنا في بحث العموم والخصوص أن المخصوص المنفصل لا يوجب مجازية لفظ العموم في المعنى ولا يكون مانعاً من انعقاد الظهور للكلام، بل مانع عن حجية الظهور بخلاف القرينة المتصلة فإنها مانعة من انعقاد الظهور من أول الأمر.

هذه هي الدلالات الثلاثة.

إذا عرفت هذا فاعلم أنا إذا أحرزنا مراد المتكلم واقعاً في مورد وأنه ليس هناك قرينة متصلة أو منفصلة أصلاً بحيث جزمنا بذلك فلا كلام ولا بد من اتباعه والعمل على طبقه.

أما إذا شكنا في مراده (فتارة) يكون الشك في أن المتكلم قد تفهم معنى اللفظ أم لم يقصد، (وأخرى) يحرز أن المتكلم قد قصد تفهم المعنى من اللفظ واراد ذلك إلا أنه مع ذلك يشك في إرادته الجدية له، مع انعقاد الظهور في الكلام.

فإن كان الشك في الجهة الأولى وهو المراد، فسببه يعود إلى أحد أمور ثلاثة:

الأول: عدم العلم بالموضوع له.

الثاني: احتمال قرينية الموجود.

الثالث: احتمال وجود القرينة.

فإن كان الشك في المراد ناشئاً من عدم العلم بالموضوع له فلا ريب في كون اللفظ مجملاً والمرجع حينئذ هو الأصل العملي.

وكذا لو كان الشك في المراد ناشئاً من أجل احتمال قرينة الموجود بأن يكون الكلام محتفاً بما يصلح للفرينية كالأمر

الواقع عقيب الحظر فلا ينعقد للكلام ظهور ليؤخذ به.

وأما إذا كان الشك في المراد ناشئاً من احتمال وجود القرينة فهو على قسمين:

٣٣٦

الأول: أن يكون الاحتمال أمراً داخلياً كما إذا احتمل غفلة المتكلم عن نصب القرينة أو غفلة السامع عن سماعها،

الثاني: أن يكون أمراً خارجياً كما إذا وقع التقطيع واحتمل سقوط القرينة معه أو نام السامع فلم يسمع القرينة.

(أما القسم الأول) فالعقلاء يانون على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة، ويأخذون بظهور اللفظ سواء كان احتمال الغفلة

في المتكلم أو السامع وذلك لإجراء أصلية عدم القرينة.

(وأما القسم الثاني) فالمشهور فيه أيضاً عدم الاعتناء باحتمال التقطيع وسقوط القرينة، ولكن المحقق القمي (قدس

سره) (١) منع فيه من الأخذ بما يكون اللفظ ظاهراً فيه على تقدير عدم وجود القرينة واقعاً.

وعلى ذلك بنى انسداد باب العلم والعلمي في الأحكام نظراً إلى وقوع التقطيع في الأخبار.

وما ذكره كبروياً صحيحاً، إذ لم يثبت من العقلاء بناء على الأخذ بالظهور التقدير أي المعلق على وجود القرينة

واقعاً، فإنه لو عرض على العبد نوم حين تكلم المولى فليس له العمل بظاهر ما سمعه من الكلام مع احتمال فوات

قرينة صارفة حين عروض النوم.

إلا أن تطبيقها على المقام مشكل ولا ينتج الانسداد لما قلناه سابقاً أن المقطعين للأخبار أمثال زرارة و محمد بن مسلم

عارفين بأسلوب الكلام فلا تخفي عليهم القرائن الدالة على المراد بحسب المحاورات العرفية، وهم عدول وثقة لا

يخفون القرينة عمداً كما لا يخفونها جهلاً لمعرفتهم بأسلوب الكلام، فإذا نقلوا الأخبار بلا قرينة أخذ بظواهرها ولا

ينسد باب العلم والعلمي أصلاً.

* وان كان الشك في الجهة الثانية وهو المراد الجدي بعد إثراز قصد التفهيم فسببه يعود إلى أحد أمور ثلاثة:

(١) قوانين الأصول ١: ٤٥١.

* ليلة الأربعاء ٢٢ / ١٣٧٨ ع.

٣٣٧

الأول: أن المتكلم قد قصد التفهيم من اللفظ ولكنه لا يريد معناه الحقيقي، ولم يكن ما قصده من المعنى مطابقاً لمراده الجدي، وكان عليه أن ينصب القرينة على الخلاف ولكنه غفل فتركها، وهذا الاحتمال لا يتاتى في الموالى الحقيقيين وهم الأئمة (عليه السلام) ويأتى في العرفيين.

الثاني: أن يكون المتكلم قد قصد التفهيم من اللفظ وهو لا يريد المعنى الحقيقي، وكان عليه أن يدل عن ذلك بقرينة، ولكنه تركها عمداً إما لمصلحة في التأثير أو لمفسدة في التقديم، وهذا يتاتى في الموالى الحقيقيين والعرفيين.

الثالث: أن يكون المتكلم قد قصد التفهيم من اللفظ وهو لا يريد المعنى الحقيقي، وقد اعتمد على بيان هذا المعنى بقرينة منفصلة، ولكنها لم تصل إلى السامع إما لتقديمها عليه أو تأخرها عنه، وهو لا يعلم، لذا تردد السامع في المراد الجدي من هذا اللفظ.

وفي هذه المقامات الثلاثة لا خلاف في انعقاد الظهور الاستعمالي لذلك اللفظ بالبناء العقلاي حين تم بناؤهم على مطابقة الظهور الاستعمالي للمراد الجدي ولا يفرق بالاحتمالات الثلاثة، ولهذا كان البناء المذكور دليلاً في مقام الاحتجاج والمخالفة.

وليس الظهور **اللفظي** كاشفاً عن المراد الجدي من جهة أصلحة عدم القرينة كما ذكره الشيخ الأنصاري (قدس سره) من أن المدرك في الأخذ أصلحة العموم والإطلاق والحقيقة هو عدم القرينة، بل المدرك إنما هو البناء العقلاي من عدم الاعتناء بالاحتمالات المذكورة، ولو كان المدرك هو أصلحة عدم القرينة لما أمكن التمسك بالكشف في الصورة الثانية التي نقطع فيها بعدم ذكر القرينة تعمد المصلحة في التأثير أو مفسدة في التقديم، وليس المورد مورد الشك لتجري أصلحة عدم القرينة، ومع ذلك ففي هذه الصورة يتمسك بالظهور الاستعمالي ويكشف عن المطابقة للمراد الجدي وما ذلك إلا للبناء العقلاي كما عرفت.

والحاصل أن في هذه الموارد ليس احتمال وجود قرينة متصلة تمنع من الظهور الاستعمالي لكونه خلاف الغرض وأنها مقطوعة الدعم، بل هنا احتمال القرينة المنفصلة، ولكن البناء العقلي على الأخذ بالظهور وكشفه عن المراد

٣٣٨

الجدي أمر مفروغ عنه، ولا يمنع الظهور اللفظي الكاشف عن الارادة الجدية إلا القرينة الواثقة والمفروض في المقام عدمها.

*حجية قول اللغوي

المبحث الثاني مما وقع التعبد به من الأمارات قول اللغوي، فإذا تحقق ظهور لفظ في معنى من المعاني فلا ريب في حجيته نظراً للبناء العقلي، وأما إذا شك في الظهور لعدم إثراز المقتضي لأجل عدم معرفة الموضوع له بالعنوان الأولي أو الثاني وهو التعيين، فهل يرجع في تعيين الظاهر إلى قول اللغوي أو لا.

وقد يختلف بين الأصوليين في حجية قول اللغوي فذهب بعضهم إلى ذلك استناداً إلى جملة من الأدلة. (الدليل الأول): أن العقلاة بنوا على الرجوع إلى ما يقرره أهل الخبرة عند الحاجة إليهم في كل فن كالطبيب في تشخيص المرض، والمهندس في تقويم الدار، ولم يثبت ردع من الشارع المقدس عن ذلك، وبديهي أن اللغوي من ذوي الخبرة والاختصاص فعند الشك في ظهور لفظ في معنى يلزم رجوع الجاهل إلى قولهم، من دون اعتبار التعدد والعدالة، وعلى تقدير اعتبار شيء من ذلك في ذوي الخبرة كاعتبار العدالة في المجتهدين فإنما هو لدليله الخاص، نعم يعتبر الوثيق والاطمئنان بقولهم وهو واضح.

(وغير خفي) - أن النقاش فيه صغرى وكبرى (أما الصغرى) فلأن ذوي الخبرة هم الذين من شأنهم أن يعلموا آرائهم وحدسياتهم فيما يربدون معرفته.

واللغوي لا يعمل حده في تعين الحقيقة والمجاز، بل وظيفته ضبط موارد الاستعمال والمحاورات التي استقرأها في الشعر والنثر، وهذا في الحقيقة يعود

* ليلة السبت ٢٥/١٣٧٨.

٣٣٩

إلى الحس لا الحدس ولا يتعدى عن كونه شهادة وإخبارا يقتضي إلى العدالة، فهو ليس من أهل الخبرة في تعين ظواهر الألفاظ.

(وما الكبرى) فلأننا لو سلمنا أن اللغوي من أهل الخبرة وأن ما يقوله حجة في حق الجاهل بامضاء من العقلاء إلا أن المتداول عندنا كتاب القاموس وتاح العروس وغيرهما، وقد دون في هذه الكتب ما يستعمل فيه اللفظ حقيقة كان أو مجازاً دون أن يذكر فيها تعين المعانى الحقيقة عن المجازية، وهذا ليس من قبيل أهل الخبرة.

(الدليل الثاني) دعوى الإجماع من العلماء في جميع الأعصار على العمل بأقوال اللغويين عند المخاصمة والمحاججة، وذلك بالرجوع إلى كتبهم والعمل بها في تعين معانى الألفاظ.

(وفيه مالا يخفى) أما الصغرى فالاتفاق لدى الجميع فيه نقاش إذ البعض منهم لم يتعرض لحجية قول اللغوي، والإجماع العلمي كذلك لأن عملهم بقول اللغويين لعله لحصول الاطمئنان لهم من اتفاقهم على معنى من المعانى. وأما الكبرى فلأن الاتفاق لو سلم فهو لا يكون كافياً عن قول المعصوم(عليه السلام) إذ من الممكن أن يكون الاطمئنان والوثيق بأقوالهم أو للدليل الأول أو الثالث، ومعه لا يكون الاتفاق كافياً عن رأي المعصوم(عليه السلام).

(الدليل الثالث) الانسداد الصغير في باب اللغات الذي يستلزم حجية قول اللغوي، بادعاء أن باب العلم في معرفة المعانى من الألفاظ منسد إما للجهل بأصل المعنى أو للجهل بالخصوصيات بعد إثراز المعنى كالجهل بالسعة والضيق، ومعه يكون الظن الحاصل بأقوال اللغويين حجة صحيحة من باب الانسداد.

(والجواب عنه) أن انسداد باب العلم باللغة في الجملة مسلم كما ذكره الشيخ (قدس سره) في أوائل كتاب الطهارة^(١)،

ان مفهوم الماء مع كونه من أوضح المفاهيم العرفية ويعرفه كل عارف باللغة العربية حتى الصبيان، نشأ فيه من

(١) كتاب الطهارة ١: ٦٧.

٣٤٠

حيث السعة والضيق كثيراً، فأمر الانسداد على الإجمال مسلم في باب اللغات، ولكن لا أثر لهذا الانسداد في باب اللغات، لأننا إن قلنا بانفتاح باب العلم والعلمي في الأحكام الشرعية فلا أثر للانسداد في باب اللغة ولا وجه للرجوع إلى قوله.

وإن قلنا بالانسداد في باب الأحكام وأنطن بالحكم الشرعي حجة، فلا أثر للانفتاح في خصوص باب اللغة ولابد من الرجوع إلى مطلق الأحكام والنظر فيها.

* وقد ذهب بعض الأعاظم إلى حجية قول اللغوي ووجه الانسداد في اللغة بطريق آخر.

وهو أن المكلف بعد أن علم إجمالاً بانشغال ذمته بأحكام إلزامية وجوبية أو تحريمية، ولا سبيل إلى معرفتها بطريق العلم أو العلمي فهو لا يستطيع الرجوع إلى البراءة في أطراف ذلك العلم الإجمالي لزوم مذورين.

الأول: الخروج عن الدين في الوقت الذي كانت الضرورة تدعوه إلى العمل على طبق ما جاء به الإسلام بما اشتمل عليه من النظم الاجتماعية، ومن الضروري أن الدين الإسلامي اشتمل على تكاليف عديدة، فلو اقتصرنا على القدر المتيقن وجوبه من أجزاء الصلاة وشرائطها ورجعنا في غيره إلى البراءة خرجت الصلاة عن حقيقتها، وكذا الأمر في سائر العبادات والمعاملات.

الثاني: لزوم المخالفة القطعية للمعلوم بالإجمال بالتكاليف الإلزامية في موارد الجهل بالأحكام، فإذا كان من إجراء البراءة يلزم المذوران، فنحن والعلم الإجمالي المذكور بثبوت التكاليف الشرعية يقتضي النتاجز في أطرافه، والرجوع إلى كل ظن يحصل بحكم شرعي، وهذا الانسداد نفسه حاصل في اللغة، ولكن الرجوع إلى الأصول النافية

في الأطراف يلزم منه المحذور الاخير فقط، وبيان ذلك: إننا نعلم إجمالاً بأن جملة من موضوعات تلك التكاليف

الشرعية

* ليلة السبت ١٣٧٨ / ١٢ / ١٤٠٠، ولمدة أسبوع واحد تعطلت الدراسة، لأنحراف صحة سيدنا الأستاذ مَدْ ظَلَمَ.

٣٤١

والغالب في الألفاظ التي وردت في الكتاب والسنة قد أصبحت معانيها مجهولة لا تعرف إلا بالمراجعة لدى اللغة، ولكن لنا طريق علم أو علمي للوصول إليها، والرجوع إلى الأصول النافية في أطراف المعلوم بالإجمال لا يلزم منه الخروج عن الدين، لأن هناك بعض التكاليف معلومة الموضوع يجب امتنالها وعدم تركها، ولكن الذي يلزم من ذلك المخالفة القطعية بترك الأحكام التي توقف معرفة موضوعاتها على اللغة، وهذا محذور صحيح يجب التوفيق منه، فلم يبق في البين إلا نحن والعلم الإجمالي بتوقف بعض معاني الألفاظ على اللغة، ولا محالة من التنجز والرجوع إلى كل ظن يحصل بأقوال اللغويين.

(والجواب عنه) أولاً: أن الانسداد الذي فرض في الأحكام الشرعية لم نجد جميع مقدماته حتى يوجب الرجوع إلى الظن، بل جاء ببعضها دون بعض، فإن من جملة المقدمات عدم إمكان الاحتياط، فإنه بعد أن علم المكلف إجمالاً باشغال ذمته بتكاليف إلهية فكان عليه بعد امتناع الرجوع إلى البراءة في الأطراف أن يحتاط فيها، فإن تعذر عليه الاحتياط إما بعد عدم جوازه كما لو أخل بالنظام أو كان غير قادر عليه أو لعدم وجوبه كما لو استلزم العسر والحرج فينتقل إلى كل ظن يتأتى له بحكم شرعي ويعمل على طبقه، وهذه المقدمة بنفسها تجري في الانسداد باللغة ولا يلزم منها المحذور، إذ بعد أن علم بتوقف معاني بعض الألفاظ الواردة في الكتاب أو السنة على اللغة، ولم يستطع الرجوع إلى البراءة فيها للمخالفة القطعية كان عليه حين ذلك أن يحتاط في أطراف ما علمه إجمالاً، ولا يلزم من احتياطه الاختلال بالنظام أو العسر والحرج فان تلك الموارد ليست بكثيرة، وإذا أمكن ان يحتاط فيها فلا وجه حينئذ للرجوع إلى كل ظن يحصل له بقول اللغوي، بل لابد من الاحتياط.

ووثانياً: أنه ليس في الرجوع إلى البراءة في أطراف ذلك العلم الإجمالي مخالفة قطعية، فإن الألفاظ التي وردت في الكتاب والسنة المتعلقة بالأحكام الإلزامية قليل منها أصبح مجهولاً، وتوقف أمره على مراجعة اللغة كالصعيد والفناء ونحوهما، وفي كل واحد من هذه وأمثالها قدر متيقن يرجع إليه لا محالة عند الإجمال، فلا يلزم من حرمان البراءة في الزائد المخالفة القطعية كما أدعى.

والمنتصل مما قلناه أن قول اللغوي ليس بحجة.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٣٤٢

*الإجماع المنقول

هذا هو المبحث الثالث الذي وقع التعبد به من الأمارات، ومن الأحرى أن يتأخر بحث الإجماع المنقول عن خبر الواحد لأنه من شؤونه، فإن الدليل لو تم على عدم حجية خبر الواحد لكن بالأولى أن يمنع حجية الإجماع المنقول، أما لو ثبتت حجية الخبر فهناك يبحث عن أن الإجماع حجة أولاً.

ولكن تبعاً للأصحاب تعرضاً له أولاً، كيف كان فقد وقع الخلاف بين القوم في حجيتته، فذهب بعضهم إلى ثبوت الملازمية بينهما وأن الإجماع المنقول حجة كخبر الواحد، وأخرون إلى نفي الملازمية بينهما وادعوا التفكير بين الأمرين، إذ يمكن أن يعترف بحجية خبر الواحد في الأحكام دون الاعتراف بالإجماع في الموضوعات، وخير من بحث هذه المسألة هو الشيخ الأنصاري (قدس سره)^(١)، فقال ما حاصله: إن الإخبار عن الشيء (تارة) يكون عن حس ومشاهدة فيخبر عن وقوع ذلك الشيء خارجاً كنزول المطر وأمثاله، ومعلوم أن أدلة خبر الواحد شاملة لهذا القسم من الإخبار ببناء العقلاء ولا يمنع من الأخذ به إلا احتمال تعمد الكذب أو الغفلة والاشتباه، والأول غير معنى به لوثوق المخبر وعدالته، والثاني مدفوع بالأصل أي أصالة عدم الغفلة التي استقر بناء العقلاء عليها.

(وأخرى) يكون الإخبار عن أمر حسي مع احتمال أن يكون منشأه الحدس، كما لو أخبر عن المطر واحتمنا أنه لم يشاهده ولكنه استند في إخباره إلى مقدمات ومبادئ محسوسة تستلزم ذلك كالرعد والبرق بحسب حدسها، وفي هذا القسم أيضاً بنى العقلاء على الأخذ بما جاء به المخبر بلا اعتماء لاحتمال الكذب أو الغفلة والاشتباه.

(وثالثة) يكون الإخبار عن أمر حسي لكنه قريب إلى الحس بحيث يكون

* ليلة الأحد ٤ / ج ١٣٧٨.

(١) فرائد الأصول ١: ١٧٩.

٣٤٣

الخطأ فيه من قبيل الخطأ في الحس، حيث أن المخبر لم يطلع بحسب الحقيقة إلا على مقدمات تستلزم تحقق المخبر به خارجاً، بحيث لو نقلت المقدمات لنا لانتقلنا إلى النتيجة.

وهذا القسم أيضاً بنى العقلاء على الأخذ بما جاء به بعد دفع احتمال تعمد الكذب بوثيقة الناقل واحتمال الغفلة والاشتباه والخطأ بالأصل العقلاني.

فهذه الأقسام الثلاثة جرى بناء العقلاء على الأخذ بما جاء المخبر.

(والرابعة) يكون الإخبار عن أمر حسي، حصل له من إخبار جماعة اتفق له العلم بعدم اجتماعهم على الخطأ، لكن ليس إخبارهم ملزوماً عادة للمطابقة لقول الإمام (قدس سره) بحيث لو حصل لنا علمنا بالمطابقة، أو فقل إن حدسه ناشيء من سبب لم تكن الملازمة بينه وبين المنجزية تامة عند المنقول إليه، وفي هذه الصورة لم يتم بناء من العقلاء على الأخذ بما جاء به المخبر باعتبار أن المهم من أدلةهم السيرة ولم تقم هنا.

(والخامسة) يكون الإخبار عن حدس استنتج من مقدمات نظرية واجتهادات كثيرة الخطأ وبعيدة الانتقال إلى النتيجة بحيث لو نقلت إلى المنقول إليه لما انتقل إلى اللازم، بل ربما يقطع بالعدم للعلم بخطأ بعضها في موارد كثيرة.

وهذا القسم من الإخبار أيضاً لم يتم بناء من العقلاء على الأخذ به، فإن احتمال تعمد الكذب وإن كان مدفوعاً بالعدالة

إلا أن احتمال الخطأ في الحدس مما لا دافع له، إذ لم يثبت بناء من العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال الخطأ في الأمور الحدسية.

إذا عرفت فنقول: إن الإجماع المنقول ليس بحجة يعتمد عليه في مقام العمل، لأنه في جميع موارده يكون الإخبار عن قول المعصوم(عليه السلام) عن حدس، إذ الناقل للإجماع لا يخبر عن قوله(عليه السلام) عن حس أو يخبر عن حدس قريب إلى الحس، ولا عن حدس تام الانتقال من المقدمات إلى النتيجة حتى عند المنقول إليه، بل ينقل عن حدس بعيد الانتقال، أو حدس ينشأ من مقدمات نظرية، وفي هاتين الصورتين لا ملازمة بين اتفاق العلماء وقول المعصوم(عليه السلام).

فهذا الشيخ الطوسي(قدس سره) وهو من المتقدمين عندما ينقل لنا إجماعاً على مسألة فهو يخبر عن قول المعصوم(عليه السلام) إخباراً حدسياً لأنه يرى الاتفاق حاصلاً بين العلماء، ولم يشاهد معارضاً له فينتقل إلى موافقة المعصوم(عليه السلام) لذلك المجمع عليه بقاعدة اللفظ.

إذ لو كان مخالفًا لما هو عند المعصوم(عليه السلام) لأظهر المعصوم الخلاف على لسان واحد منهم، فعدم الخلاف في المسألة دليل على موافقته(عليه السلام) للمجمعين.

ولكن هذا السبب لم يكن تماماً في الانتقال إلى الحكم عندنا، إذ ربما يكون الحكم المجمع عليه مخالفًا لما هو عند المعصوم(عليه السلام)، ومع ذلك فالإمام(عليه السلام)، لا يستطيع من إظهار المخالفة لمصلحة في تأخيره أو مفسدة في بيانه فعلاً، فهذه الملازمة التي اعتمد الشيخ عليها ليست تامة عند المنقول إليه، فهو من قبيل القسم الرابع من الأخبار الذي تكون الملازمة غير ثابتة عند المنقول إليه، أو يقطع بعدها.

وكذا إجماعات السيد المرتضى(قدس سره) فهو يعتمد على القواعد والأصول، ويدعى الإجماع على الحكم اعتماداً على قاعدة تسلم القوم عليها أو أصل كالبراءة وأمثالها من الأصول، وليس ذلك كشفاً عن قول المعصوم(عليه السلام)، كما ادعى الإجماع على جواز التوضي بماء الورد بالرغم من أنه ليس هناك مفتى بذلك، ولكن ولدى النتيجة اتضح أن السيد يعتمد على أصل البراءة (وأن كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي) (١) وما شاكل.

فهذا الإخبار عن قول المعصوم(عليه السلام) إخبار حسي ليس بينه وبين الواقع ملازمة أصلًا. وكذا الإجماع المنقول من المتأخرین فإنه لم يكن نفاهم بذلك إلا حسیاً من مقدمات لا توصل إلى النتیجة عند المنقول إليه، أو مقدمات ربما يقطع بعدم تحقق النتیجة منها وفي مثل ذلك لا يكون قطعیاً. نعم لو كان الإجماع دخولیاً علم أن الناقد له قد شاهد الإمام(عليه السلام)، كما

(١) وسائل الشيعة: ٢٧، ١٧٣، أبواب صفات القاضي ب١٢ ح ٦٧.

٣٤٥

إذا كان معاصرًا للإمام(عليه السلام) وسمع منه الحكم فينقوله بلفظ الإجماع بعد أن يضم إليه فتاوى العلماء، فإنه لا ريب في حجيته وشمولي أدلة الخبر له، ولكن أئن لنا بتحقق هذه الصغریات والكلام فيها، بل يقطع بعدها حيث نرى أن ناقي الإجماع لم يدركوا زمن الحضور، وأما زمان الغيبة فدعوى الرؤية لا تسمع فيها.

*ثم إن بعض الأعظم(قدس سره)^(١) ذهب إلى حجية الإجماع المنقول في كلمات المتقدمين من الأصحاب دون المتأخرین منهم، مدعیاً أن المتقدمين عندما ينقولون لنا الإجماع نحتمل أن يكون مستندهم في ذلك هو السماع من قول المعصوم(عليه السلام) ولو بواسطة سمعهم من سمع من الإمام(عليه السلام) لقرب عصرهم بعصر الحضور، فيكون دعواهم الاتفاق حسیاً كما نحتمل أن يكون مستندهم الحدس وإن نقله للإجماع من أجل اطلاعه على مقدمات بعيدة الانتقال إلى النتیجة عند المنقول إليه، وإذا دار الأمر بين أن يكون مستند إخباره حسیاً أو حسیاً فأدلة الخبر تشمله وتدفع احتمال تعمد الكذب بالوثاقة والخطأ والغفلة بالأصل، فإن احتمال أن يكون الإخبار عن حس كاف في الحجية ببناء العقلاء، وهذا المعنى لا يتأتى بالإضافة إلى الإجماعات التي يدعى بها المتأخرون لعدم قرب عصرهم إلى زمن الحضور - كما عرفت - فعليه تكون الإجماعات المنقوله من القدماء حجة يؤخذ بها في مقام العمل.

الجواب عنه أولاً: أن أدلة خبر الواحد إنما تشمل موارد ما إذا لم يكن احتمال الاستناد إلى الحس موهوماً بنظر

العقلاء.

وأما إذا كان موهوماً فالعقلاء لا يعتنون بالنقل، وما نحن فيه كذلك فإن احتمال الاستناد إلى الحس موهوم غير عقلائي، حيث تتبعنا إجماعات قدماء الأصحاب فوجنناها مبنية على أمور حدسية لا تقتضي الانتقال إلى قول المعصوم(عليه السلام).

فهذا الشيخ الطوسي(قدس سره)^(٢) يستند في نقله للإجماع على قاعدة اللطف لا إلى

* ليلة الاثنين ٥ / ج ١ / ١٣٧٨.

(١) نهاية الأفكار ٣: ٩٧.

(٢) عدة الأصول ٢: ٧٧.

مسابح
الأصول
٤ - ج

٣٤٦

الحس، وقد عرفت وتعرف التفصيل عنها - وذلك السيد المرتضى^(١) قد عرفت مستند إجماعاته وهو التسالم على القاعدة أو الأصل، فينقل الإجماع على الحكم حسبما يراه في نظره وفي نظر الكل موافقاً لقاعدة أو الأصل. وكذا بقية الإجماعات، ومع الاطلاع على مدارك ما ينقلونه من الإجماع كيف يحتمل أن يكون المستند هو السماع حساً الذي يرجع في الحقيقة إلى النقل وإخبار عن حس، فليس الاحتمال المذكور إلا وهمأ.

ثانياً: لو فرضنا أن الناقل كان قد سمع قول المعصوم(عليه السلام) بالواسطة، فلماذا جاء بالإجماع وضم بقية الفتاوى من العلماء إلى ذلك، أما كان الأخرى به أن يروي ذلك عن الإمام(عليه السلام) بصفته خبر واحد.

فأجلوه إلى الإجماع وضم الفتاوى من العلماء إلى ذلك السماع ضم الحجر إلى جنب الإنسان.

ثالثاً: لو فرضنا أنه صرخ في إجماعه وقال (إنه بلغني من المعصوم(عليه السلام) كذا) لا يكون ذلك إلا من قبيل الرواية المرسلة التي حذف منها الواسطة، وهي غير مقبولة لعدم معرفتنا لتلك الواسطة من حيث وثاقته وعadalته. وعلى هذا فالإجماعات المنقوله من القدماء أيضاً لا عبرة بها وليس محل ثقة واعتماد.

نعم إن الإجماعات المنقوله من المتأخررين حجة وكاشفة عن قول المعصوم(عليه السلام) في الجملة حيث أنهم

بعيدون عن قاعدة اللطف وبعيدون عما ذهب إليه السيد المرتضى (قدس سره)، فلا يبعد أن يكون اتفاق العلماء الذي وقف عليه مدعى الإجماع مستلزمًا للقطع بقول المعصوم (عليه السلام) وكاشفًا عنه، فإذا نقل لنا مدعى الإجماع السبب الذي من أجله استلزم انتقاله إلى قول المعصوم (عليه السلام) وعرفنا كمية الاتفاق، فإن كان بمقدار يوجب علينا الانتقال إلى قول المعصوم (عليه السلام) بحيث كان ذلك عندنا سبباً تاماً تعين علينا الانتقال إلى رأي المعصوم (عليه السلام)،

(١) [الذرية: ١٣](#).

٣٤٧

وإلا كان جزء سبب عندنا، وإن كان سبباً تاماً عنده لزمنا البحث مقداراً نعثر على اتفاق باقي العلماء لنضممه إلى ما نقله لنا ذلك الناقل، فيحصل عندنا السبب التام في الانتقال إلى قول المعصوم (عليه السلام) وبهذا المقدار كان إجماع المتأخرین حجة في الجملة.

هذا كله في الإجماع المنقول.

الإجماع المحصل

والإجماع المحصل الذي هو أحد الأدلة الأربعية عبارة عن أن يبحث الشخص نفسه عن فتاوى العلماء فينتقل منها إلى قول المعصوم (عليه السلام) من دون أن يعتمد على نقل أحد من الأصحاب، والملازمة التي توجب انتقال الباحث من هذه الفتاوى إلى قول المعصوم (عليه السلام) لا تخلو من أحد ثلث: إما ملازمة برهانية عقلية، وإما ملازمة عادلة قضت العادة بها، وإما ملازمة اتفاقية تقتضي الانتقال من الاتفاق المذكور إلى قول الإمام (عليه السلام).

الأمر الأول: الملازمة العقلية وتقريبها من وجهين

الوجه الأول: قاعدة اللطف التي استند إليها الشيخ الطوسي(قدس سره) في سائر إجماعاته، وحاصلها: أن الحكم الإلهية كما اقتضت على الله سبحانه وتعالى أن يرسل أنبياء ويرفقهم بكتب سماوية احتوت على نظم وقوانين تكفل سعادة البشر وتضمن لهم النجاح، وكانت وظيفة الرسل بيان تلك القوانين للبشر وإرشادهم إلى ما هو الصواب وكل ذلك من باب اللطف والرحمة بعباده، كان عليه (عليه السلام) أيضاً أن يظهر الخلاف في الموارد التي تتفق الأمة وتحتاج إلى حكم من الأحكام، ويكون ذلك مخالفاً للواقع فمن طريق اللطف وإرشاد العباد للصواب أن يظهر الإمام من قبل الله تعالى الخلاف على لسان بعضهم خشية من الواقع في الهلكة، فعدم إظهار ذلك مع الاتفاق دليل على قبول اتفاقهم، فكان قول المجمعين واتفاقهم ملازماً برهاناً لقول المعصوم(عليه السلام).

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٣٤٨

(والجواب عنه) أولاً: أنه بعد تسليم قاعدة اللطف، وإلا فلنا مجال للمناقشة فيها، وأنه لا يجب عليه تعالى ارشاد البشر ولا يكون ذلك قبيحاً منه وإنما بعث الرسل إحسان وتفضيل منه، أن اللطف إنما يقتضي الإيصال بالطرق المتعارفة الاعتيادية إلى البشر دون طرف الإعجاز وما شاكلها، والمفروض أنهم(عليه السلام) أو ضحوا لنا الأحكام بحسب طرقها المتعارفة الاعتيادية بواسطة الرواية المعاصرین لهم، وقد كان الإخفاء منا موجباً لعدم وصول الأحكام إلينا، وقد فلنا أنه لا يلزم على الشارع المقدس أن يوصل الأحكام حتى بحسب طرقها غير العادية، إذ قاعدة اللطف لا تقتضي ذلك.

والذي يؤيده أنه لو اتفق - والعياذ بالله - فقيه واحد في عصر خاص وقد انحصرت الرئاسة الدينية فيه، وقد حكم بحكم وكان مخالفاً للواقع أفال يجب على الإمام(عليه السلام) أن يظهر الخلاف من باب اللطف عليه، كلا. ثانياً: أنه كيف يظهر الإمام(عليه السلام) الخلاف، وهل يظهر للمجمعين نفسه بوصف كونه إماماً وأنه هو الإمام ابن الإمام ويخالف ما أجمعوا عليه فهو خلاف الغرض إذا لا يستطيع من ذلك، وإذا ظهر بذلك أخذ به ولا داعي للإجماع، أو يظهر لهم لا بصفة الإمامية بل بالصفة الاعتيادية بأن يلغى الخلاف، مع إخفاء كونه إماماً فهذا لا أثر له مهما خالف، وكيف كان لا يجب على الإمام(عليه السلام) إظهار خلاف ما أجمعـتـ الأمةـ عـلـيـهـ لـطـفـاـ بـالـعـبـادـ،ـ فـهـنـاكـ

من الأمور ما تقتضي المصلحة تأخير البيان حتى إشعار آخر وهي مودعة عند الإمام الثاني عشر (عليه السلام).

والنتيجة أن قاعدة اللطف غير صحيحة.

*

الوجه الثاني: للملازمة العقلية بين اتفاق علماء العصر على حكم شرعي يوجب وبين قول المعصوم يحصل التواتر من اتفاقهم ((عليه السلام)) ببيان: أن كل خبر إذا جاء به الثقة العدل فقد حصل الظن منه بالمطابقة للواقع، واحتمال إرادة خلافه منشأه أحد أمرين. تعمد الكذب، وهذا الاحتمال تدفعه وثاقة الراوي

* ليلة الثلاثاء ٦/١٣٧٨ ج.

٣٤٩

في الإقدام على ذلك، وأما غفلته وخطوه والأصل العقلائي ينفيه أيضاً، وإذا انضم إلى المخبر الأول مخبر ثان متصرف بالوثيقة والعدالة وأخبر عن نفس ذلك الحكم فلا إشكال أن جهة المطابقة للواقع تصبح قوية وأكيدة أكثر من السابق، ويضعف احتمال الخلاف من حيث الكذب والغفلة، وكذا لو انضم إلى ذلك مخبرون عديدون جاءوا بنفس ذلك الخبر فلا إشكال أن مرتبة المطابقة للواقع تصبح أكيدة حتى تبلغ حد التواتر الذي يوجب حصول القطع بالموافقة للواقع، فالاتفاق من العلماء على حكم يوجب القطع بالموافقة للواقع باعتبار حصول التواتر منه كما عرفت. (والجواب عنه) أن الاتفاق الذي يحصل القطع بالموافقة إنما هو في الأمور الحسية من مشاهدة أو سمع أو غيرها، كما في الخبر المتواتر، لأن احتمال مخالفة الواقع في الخبر الحسي إنما ينشأ من احتمال الخطأ في الحس أو احتمال تعمد الكذب وكلاهما ضعيفان لأجل كثرة المخبرين، وأما في الأمور الحدسية التي تبنت على الاستدلال والنظر والرأي فلا يستلزم الاتفاق القطع بالموافقة، لاحتمال أن يحصل الاشتباه والغلط في نفس ذلك الدليل الذي اعتمد عليه المتفقون، مثل ما لو اتفقآلاف من العلماء على استحالة إعادة المعدوم، فإنه لا يوجب القطع بالموافقة، لاحتمال الاشتباه في أصل الدليل الذي بنى عليه هذا القول وما نحن فيه كذلك، إذ بعد أن عرفنا أن إخبارات القوم إنما هي

عن أمور حدسية تستند على مقدمات وبراهين نظرية لا دفع لاحتمال تحقق الاشتباه فيها، فاتفاقاتهم مهما بلغت فهي تنشأ عن أمر حسي يتحمل فيه الغلط والاشتباه ومعه لا يحصل القطع بالموافقة، فإن نسبة الخطأ إلى الجميع كنسبة إلى الواحد، إذ احتمال كون البرهان غير مطابق للواقع لا يفرق فيه بين أن يكون الاستناد إليه من شخص واحد أو أكثر.

نعم لو تم ما نسب إلى النبي (صلى الله عليه وآل وسلم) من قوله (لا تجتمع أمتي على الخطأ) ^(١) وأمكن اجتماع الكل كان ذلك صحيحاً للملازمة بين اجتماع الأمة وقول المعصوم (عليه السلام)، ولكن كيف يتم الاجتماع من الكل مضافاً إلى أن سند الرواية

(١) بحار الأنوار / ٢٢٥، كتاب العلم ب ٢٩ ح ٣ وفيه " لا تجتمع أمتي على ضلاله".

ضعف لأنها مرسلة، ودلائلها غير تامة لعدم اختصاص الأمة بالإمامية كما ورد (ستفترق أمتي على ثلاثة وسبعين فرقة) ^(١).

(الأمر الثاني) الملازمة العادية

فقد يقال بالملازمة العادية بين اتفاق العلماء على حكم والكشف عن قول المعصوم (عليه السلام)، وحقيقة أن العادة قضت بأن المرؤوسين إذا اتفقوا على أمر من الأمور فذلك يكشف عن متابعتهم لرأي رئيسهم من دون انفكاك، والعلماء الأعلام إذا اتفقوا على حكم شرعي فهو يكشف عن متابعتهم للإمام (عليه السلام) الذي هو رئيسهم الأعلى وهذا يوجب القطع بالموافقة.

(والجواب عنه) أن الملازمة المذكورة إنما تتم في الأشخاص الذين يعاصرون رئيسهم، فيستكشف من رأيهم رأي الإمام (عليه السلام) بالملازمة العادية، وأما الأشخاص الذين تخلّفوا زمناً عن عصره فلا يتحقق ذلك فيهم، والعلماء المتقدمون والمتاخرون مختلفون عن عصر الإمام (عليه السلام) فالقاعدة لا تتأتى فيهم.

(الأمر الثالث) الملازمة الاتفاقية.

والتي تحصل بين اتفاق العلماء على فتوى من الأحكام وبين الكشف عن رأيه(عليه السلام)، وحقيقة أن العادة لا على نحو الدوام تقتضي بأن هؤلاء الأشخاص الذين بلغوا المرتبة العالية من الفضيلة لابد وأن يكون اتفاقهم ملزماً لقول المعصوم(عليه السلام) فدوماً ملزمة ثابتة من اتفاقهم وقول الإمام(عليه السلام).

(والجواب عنه) أن الدعوى المذكورة صحيحة، ولكن ليس لها ضابط يؤخذ بها، إذ استكشف قول المعصوم(عليه السلام) من اتفاق هؤلاء يختلف باختلاف الأشخاص، فرب واحد إذا اطلع على عشرين فتيا من أشخاص محترمين أمكن له القطع بقول المعصوم(عليه السلام)، ورب آخر يحصل له من ثلاثة، ورب ثالث يحصل له من مائة، إذ المدار صار على القطع الشخصي ولا تحديد لهذا أصلاً وقد أدركنا بعض الأعظم^(٢) (قدس سره) كان يدعى حصول القطع له بالحكم عندما يرى الشيخ الأنباري، والسيد الشيرازي، والشيخ محمد تقى الشيرازي (قدس الله أرواحهم)

(١) بحار الأنوار ٢٨: ٤، كتاب الفتن والمحن ب١ ح ٣.

(٢) السيد ميرزا علي أغا الشيرازي ابن السيد الشيرازي الكبير.

٣٥١

متفقين على حكم من الأحكام نظراً إلى وثاقتهم وعadalتهم، وهذا أمر صحيح بعد أن أنيط الأمر إلى وثاقة الشخص نفسه.

نعم هناك شيء واحد، وهل نستطيع أن نثبت أن هؤلاء المتفقين على حكم من الأحكام قد اعتمدوا على دليل معتبر بحيث لو وصلنا ذلك الدليل لحكمنا مثاهم بنفس الحكم، أو لا؟

والظاهر أن أصل الاعتماد على دليل أمر مسلم، لأن وثاقة هؤلاء المجمعين وعadalتهم تمنعهم من اقتحام ميدان الفتوى بلا دليل، إذ لازمه أن يكون فتوى بغير علم وهم منزهون عن ذلك، إلا أن الكلام في نفس ذلك الدليل الذي اعتمدوا عليه في مقام الفتيا وهل هو معتبر عندنا.

أولاً: وال الصحيح خلاف ذلك لأننا نحتمل أن يكون ذلك الدليل أو الأصل ليس بحجة عندنا، بل ولا نرى تمامية القاعدة أو الأصل المذكورين خاصة وأن المتقدمين كانوا لا يتعرضون في مقام الفتيا إلى الدليل، ومن الممكن أن يكون ذلك الدليل قاعدة اللطف عند الشيخ (قدس سره) أو أصل عند السيد المرتضى (قدس سره) ونحن لا نرتضي كليهما. فالطبقة المتأخرة عن الشيخ لم تشاهد إلا حكماً رفع بالإجماع بلا بيان مدرك له فادعت الإجماع عليها، وجاءت الطبقة البعيدة واطلعت على فتوى مرفق بالإجماع ولم تذكر المدرك معه، فادعت الإجماع عليه حتى تكاثر، ولا ريب أن الجميع يستندون إلى قاعدة واحدة وهي غير مقبولة عندنا.

وبهذه الطريقة أيضاً لا يمكن ثبوت القطع بالدليل المعتبر، إذاً فلا الإجماع المحصل حجة ولا المنقول منه ولكن مع ذلك كله لا يستطيع المجتهد في الفقه أن يتحدى الإجماع في مورد من الموارد فاللازم إذاً هو الاحتياط للزومي في موارد الإجماعات.

مسابح
الأصول
٤ - ج

٣٥٢

*الشهرة الفتوائية

البحث الذي وقع الخلاف في التعبد به من الأمارات (الشهرة الفتوائية): اعلم أن الشهرة على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الشهرة في الرواية: هي بأن يتعدد ناقلوا تلك الرواية بالخصوص فتصبح الرواية بالغة حد الاشتهرار بين القوم، ويقابلها الندرة والشذوذ بحيث تكون رواية أخرى قد نقلها عدد قليل، وقد جعل المشهور هذه الشهرة من مرجحات إحدى الروايتين على الأخرى عند التعارض مستندين في ذلك إلى ما ورد في مرفوعه زراره من قوله (عليه السلام) «خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر»^(١)، وما في مقبولة عمر بن حنظلة من قوله (عليه السلام) «خذ بالمجمع بين أصحابك»^(٢)، فإن معنى المجمع

عليه ليس هو الإجماع المصطلح بل المشهور بقرينة ما ترك الشاذ النادر.

والصحيح أن يقال إن الشهرة المذكورة في إحدى الروايتين لا تكون من المرجحات، وإنما توجب القطع بصدور تلك الرواية عن المعصوم (عليه السلام) لأن المراد بالمجمع عليه في المقبولة هو الخبر الذي أجمع على صدوره من المعصوم (عليه السلام) وهذا عبارة عن الخبر المعلوم الصدور، ومع القطع بالصدور لا معنى للأخذ بالرواية الأخرى التي رواها عدد قليل حيث تسقط عن الحجية في نفسها.

القسم الثاني: الشهرة العملية: وهي التي يستند المشهور في عملهم على طبق رواية في مقام الحكم والافتاء، وقد اعتبر المشهور أن هذه الشهرة المذكورة صالحة كخبر تلك الرواية كما يكون إعراض المشهور موجباً لوهنها، فإن

عمل

* ليلة ٧/١٣٧٨.

(١) وسائل الشيعة ٢٧/١٠٦، أبواب صفات القاضي ب٩ ح١.

(٢) عوالي الثنائي ٤: ١٣٣ / ٢٢١.

٣٥٣

ال القوم على طبق تلك الرواية مما يقوى مركزها إن كانت رواية ضعيفة، ويستكشف من ذلك وجود قرينة خفيت علينا وقد اطلع المشهور عليها، كما أنهم لو أعرضوا عن رواية ولم يعملا على طبقها فذلك يوجب وهنها وضعفها وإن بلغت من القوة مقداراً عالياً، وإلى هذا أشار المحقق الهمداني (قدس سره) (١) في صلاة الوتر بأنه لا حاجة لنا إلى مراجعة كتب الرجال ومعرفة الراوي من حيث وثاقته وعدالته، بل يكفينا عمل المشهور في الرواية فهو الذي يكون جابراً لها إن كانت ضعيفة وموهناً لها عند الإعراض عنها وإن كانت قوية.

(الجواب عنه): أن إعراض المشهور عن العمل برواية وعدم الإعراض عنها ليس بهم في البين، إنما اللازم في المقام مراجعة الكتب المدونة في معرفة الرجال والاطلاع على وثاقة الراوي وعدمه، فإن كان الراوي موثقاً به

لزم العمل على طبق روایته عمل المشهور بها أم لا، وإن لم يكن موثوقاً فلابد من طرح روایته وإن عمل المشهور بها.

فإن عمل المشهور و عدمه ليس بمناطق في العمل بالرواية، ومن هنا تعرف عدم صحة ما ذهب إليه المحقق الهمداني(قدس سره).

القسم الثالث: الشهرة الفتوانية: وهي التي تشتهر الفتوى بحكم من الأحكام بين العلماء الأعلام بلا معرفة سند الشهرة على ذلك الحكم، وهذا القسم هو المراد من بحثه هنا وقد وقع النزاع في حجيتها.

فقد استدل القائل بالحجية بوجوه:

*

الوجه الأول: ما ورد في مرفوعة زرارة (خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر)^(١)، ويريد الإمام(عليه السلام) من ذلك بعد أن عبر بكلمة (ما) الموصولة المبهمة التي تعرف بصلتها، أن كل مشهور بين الأصحاب يجب الأخذ به بينما يدع الذي ليس بمشهور وقد عبر عنه بالنادر، وإطلاق كلمة (ما اشتهر)

(١) كتاب الصلاة ص ٤٧ طبع الحيدري / ايران قطع كبير.

* ليلة الأربعاء ١٣٧٨ / ج ١ / ٢٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٠٦ / ٢٧ أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١.

مسابح
الأصول
٢ -

٣٥٤

يدل على أن كل مشهور حتى الفتوى يؤخذ به ولا خصوصيته للرواية، وفي هذا دلالة على المطلوب. كما وأنه ورد في مقبولة عمر بن حنظلة ما يدل على ذلك أيضاً، فإنه بعد أن فرض السائل تساوي الروايين في العدالة قال(عليه السلام) (ينظر إلى ما كان من روایتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فان المجمع عليه مما لا ريب فيه).

وليس المراد من المجمع عليه ما كان مصطلحاً لدى الأصوليين وهو الذي يقطع بصدره عن الإمام(عليه السلام) فان خلافه حينئذٍ باطل، ولا يؤخذ به لمخالفته لما هو الصادر عن الإمام(عليه السلام)، بل المراد من المجمع عليه هو المشهور، وإطلاق ذلك يدل على الأخذ بكل شهرة حتى الشهرة الفتوائية.

والجواب عن ذلك:

أولاًً: أن الروايتين ضعيفتا السند، أما المرفوعة فهي مرسلة فقد ذكرت في كتاب غوالي الثاني لابن أبي جمهور الأحسائي^(١) مروية عن العلامة، وهي أولاًً لم توجد في كتب العلامة(قدس سره). ثانياً: أن صاحب الحدائق(قدس سره)^(٢) قد طعن في كتاب الغوالي وفي صاحبه علمأً بأن صاحب الحدائق ليس من شأنه الطعن.

وأما دعوى انجبارها بعمل المشهور فممنوعة صغرى وكبيرى، أما الصغرى فلأنه لم يثبت استناد المشهور إليها، وأما من حيث الكبرى فقد مر قريباً أن العمل والإعراض لا يكونان جابرين وموهنيين. وأما مقبولة عمر بن حنظلة فنفس عمر بن حنظلة لم تثبت وثاقته ولم يذكر له توثيق في كتب الرجال، نعم وردت رواية في باب الوقت تدل على أن الإمام(عليه السلام) وثقه، فقد نقل

(١) غوالي الثاني :٤ :١٣٣.

(٢) الحدائق الناظرة :١ :٩٩.

صاحب الوسائل عن الكافي^(١) ... قال قلت لأبي عبد الله(عليه السلام) أن عمر بن حنظلة أتنا عنك بوقت، فقال(عليه السلام): إذاً لا يكذب علينا.

ولكنه من المؤسف أن هذه الرواية ضعيفة السند ومعه لا يمكن إثبات وثاقة عمر بن حنظلة بها. (ثانياً): وأما في الدلالة فقد أورد على ذلك شيخنا الأنصاري(قدس سره)^(٢) بأن المراد من الشهرة كما جاء في

المرفوعة معناها اللغوي، وهو الظهور والبروز والوضوح كما يقال، فلان شهر سيفه، أي أظهره وأبرزه، وكذا المراد من المجمع عليه في المقبولة بناء على إرادة المشهور منه هو الظاهر الواضح، فكأن الإمام (عليه السلام) يقول خذ بما كان ظاهراً وواضحاً عند الأصحاب، وهذا معنى الأخذ بالمقطوع فلا ربط له بالمشهور فتوى. والذي يؤيد ذلك ما جاء في الذيل من قوله (عليه السلام): (إنما الأمور ثلاثة أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيره فيجتبي، وشبهات بين ذلك) وقد أدرج المشهور تحت ما هو بين الرشد والمقصود من البين الواضح، كما أدرج خلاف البين تحت الشبهات، فهذا يكون تأييده على أن المراد بالمشهور هو المعنى اللغوي وهو الواضح، وإذا كان كذلك فهذا الذي كان ظاهراً وبارزاً لا ريب في حصول القطع به أو ما يقارب القطع، وهو لا ينافي احتمال صدور الآخر المخالف له، إذ من الممكن صدوره تقية من الغير، وكيف كان فالمشهور بهذا هو الظاهر.

ثالثاً: أن المشهور ليس فيه إطلاق يشمل المشهور الفتوائي، بل يختص بمورد الرواية وهو الخبر المشهور نظراً إلى ما جاء بقرينة السؤال في الصدر، ويأتي عنكم الخبران المتعارضان بأيهما أعمل قال (عليه السلام): خذ بما اشتهر بين أصحابك، فإن المعرف للموصول لا يختص بصلته بل شيء آخر وهو مورد السؤال كما عرفت، فالمراد من (ما) خصوص الخبرين لا مطلق المشهور حتى الفتوى.

ألا ترى لو قيل: أي الرمانتين أحب إليك، فأجاب: ما كان أكبر، لا يستفاد

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٨٥، أبواب صفات القاضي بـ ٨٠ ح ٣٠.

(٢) فرائد الأصول ١: ٢٣٥.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

منه محبوبية كل كبير بل يستفاد منه خصوص الكبير من الرمانتين، فكان المشهور في خصوص المورد هو الذي يجب الأخذ به دون كل مشهور ومشهور.

إذاً فلا دلالة في المقبولة والمرفوعة على المدعى ولا إطلاق للصلة يشمل مطلق المشهور.

الوجه الثاني: وقد استدل ثانياً على حجية الشهرة الفتوائية بما حاصله: أن خبر الواحد إنما جاز العمل به من أجل إفادته الظن، ولا ريب أن الظن الحاصل من الشهرة الفتوائية أقوى من الخبر، فما دل على حجية الخبر يدل على حجية الشهرة بطريق أولى.

(والجواب عنه): أن هذا يتم إن ابتنى حجية الخبر على إفاده الظن، فان لازمه أن يصبح كل ظن مساو للخبر أو أقوى منه حجة سواء حصل من الشهرة أو من فتوى فقيه واحد. ولازمه أيضاً أن يكون هذا الدليل في جملة أدلة حجية الظن المطلق لا من أدلة حجية الشهرة.

إلا أن هذا المبني غير صحيح في نفسه، فان من المحتمل أن تكون حجية الخبر من أجل أنه غالب المطابقة للواقع، فإن غالباً الإخبارات تكون عن حس وهي في الغالب مطابقة للواقع، واحتمال تعمد الكذب مرفوع بوثيقة الرواية، كما أن احتمال غفلته في الأمور الحسية يدفعه البناء العقلي، فهذه الجهة هي التي أو جبت العمل بخبر الواحد، وأين هذا من الشهرة الفتوائية التي كان الإخبار فيها عن حدس.

الوجه الثالث: أن الله تعالى أفاد في آية النبأ النم على الأخذ بخبر الفاسق وأوجب التبين عند إخباره، وعلل ذلك بأن الأخذ بخبره بلا تبين إصابة للقوم بجهالة، ويفهم من العلة ان كل مورد ليس في الأخذ به جهالة لا مانع من العمل على طبقه، لأن العلة في سائر مواردتها (تارة) تختص الحكم المعمل (وأخرى) تعممه.

فلو قال المولى (لا تأكل الرمان لأن حامض) كانت العلة المذكورة مخصصة للحكم المذكور في بعض افراده، أما لو قال (لا تشرب الخمر لأنه مسكر) كانت العلة معممة للحكم المذكور وهو حرمة كل مسكر ولو لم يكن خمرا.

وإذا عرفت انقسام العلة إلى تعيم وتخسيص تعرف أن العلة المذكورة في آية النبأ معممة، ولا خصوصية لخبر الواحد بل كل مورد لم يكن الأخذ به إصابة بالجهالة وسفاهة لا يجب التبيين فيه، ومن ذلك الشهرة الفتوائية فإن الأخذ بها ليس إصابة للقوم بجهالة فالتبين ليس بواجب فيها.

(والجواب عنه) بالمنع صغرى وكبرى.

أما الصغرى، فلأن الشهرة الفتوائية توجب الجهالة والسفاهة، لأن الجهالة تستعمل في معندين: (تارة) في السفاهة وهو العمل بدون نظر إلى مصلحته، فإن هذا غير مرضي لدى العقلاة، إذ العقل يحتاج إلى مأمن من ناحية العقوبة، والأخذ بخبر الناس بلا تبيين فيه احتمال ضرر فيجب دفعه.

فالسفاهة هنا بمعنى العمل بلا لحاظ مصلحة في قبل العمل الناشيء عن مصلحة (وأخرى) فيما يقابل الأعلم بمعنى أن الأخذ بخبر الفاسق جهالة لا يحصل العلم به.

وبأي المعندين فسرتا الجهالة كانت الشهرة الفتوائية جهالة، إذ على المعنى الأول واضح، فإن الشهرة الفتوائية والتي هي عبارة عن اشتهر الفتوى على حكم من الأحكام استناداً إلى الحدس، لا تكون لدى العقل مدركاً لتأمين الضرر المحتمل في مقام العمل فإنه لا يخرج عن كونه سفاهة لديهم.

كما أنه على المعنى الثاني كذلك، إذ بديهي أن الأخذ بالشهرة الفتوائية مهما بلغت لا تفيد العلم والقطع بالواقع، فالأخذ بها جهالة بمعنى ما يقابل العلم، وكيف كان فالشهرة الفتوائية لا تخلو عن كونها جهالة.

وأما الكبرى، فلأننا لو سلمنا أن الشهرة لا يجب إصابة القوم بجهالة، ولكن عمومية التعليل وتخسيصه لا تفيد نفي الحكم عن غير مورد، مما لا توجد العلة فيه إذ لا مفهوم له.

وتوضيحة أنه لو قال المولى (لا تشرب الخمر لأنه مسكر)، فالتعليق يفيد

الصلوة
الأصول
٢ - ج

٣٥٨

أن موضوع الحرمة وهو المسكر الأعم من الخمر ولا يفید حلية كل ما ليس بمسكر، إذ هناك من النجاسات محكومة بالحرمة مع أنها ليس بمسكرة.

اللهم إلا أن يكون التعليل بمفهومه دالاً على الانحصار وهو من نوع

وهكذا في جانب التخصيص (مثل لا تأكل الرمان لأنـه حامض) لا يدل على أنـ غير الحامض يحلـ أكلـه، فإنـ كلـ ذلك يحتاجـ إلى دليلـ، والـذي أفادـه التعـليلـ تـخصـيصـ الحـكمـ أوـ تـعمـيمـهـ لمـوضـوعـ ذـلكـ الحـكمـ ولـيـسـ معـناـهـ نـفيـ الحـكمـ عنـ غيرـ ذـلكـ المـوضـوعـ، فإنـ دـلـالـةـ التعـليلـ عـلـىـ ذـلكـ يـتـوقـفـ عـلـىـ إـفـادـةـ المـفـهـومـ الـعـلـيـةـ وـالـانـحـسـارـ وـلـمـ يـثـبـتـ ذـلكـ، وـالـآـيـةـ الشـرـيفـةـ أـفـادـتـ بـمـقـتضـىـ تـعلـيـلـهاـ وـجـوـبـ التـبـيـنـ فـيـ كـلـ مـاـ كـانـ الـعـلـمـ بـهـ سـفـاهـةـ، وـهـيـ لـاـ تـتـعـرـضـ لـغـيـرـ مـورـدـ المـوضـوعـ أوـ فـقـلـ لـاـ تـدـلـ عـلـىـ دـعـمـ وـجـوـبـ التـبـيـنـ فـيـ كـلـ مـاـ لـيـسـ الـعـلـمـ بـهـ سـفـاهـةـ لـيـقالـ أـنـ الشـهـرـةـ كـذـلـكـ، بـلـ يـمـكـنـ أـنـ يـكـونـ التـبـيـنـ فـيـهـ وـاجـبـاـ مـعـ أـنـ الـعـلـمـ بـهـ لـاـ يـسـتـنـازـمـ السـفـاهـةـ وـالـجـهـالـةـ.

وـالـنـتـيـجـةـ مـنـ جـمـيـعـ ذـلـكـ أـنـ الشـهـرـةـ الـفـتوـائـيـةـ لـيـسـ بـحـجـةـ.

۳۰۹

خبر الواحد

يبقى أن البحث عن حجية خبر الواحد بحث عن مسألة أصولية لوقوعها كبرى في مقام الاستنباط، أما إنكار حجية خبر الواحد فيترتّب عليه انسداد باب العلم والعلمي باعتبار أن الطرق التي توصلنا إلى معرفة التكليف ما عدا خبر الواحد قليلة جداً، فالعلم الضروري أو فقل القطع بالأحكام الشرعية لا يفي بتمام الغرض لحصوله في موارد نادرة كوجوب الصلاة والصوم والحج وما شاكلهما.

وهكذا الأخبار التي نقطع بصدورها من المعصوم (عليه السلام) والمتکفلة لبيان الأحكام الواقعية قليلة جداً أيضاً، فليس لنا طريق يضمن الوصول إلى معرفة الواجبات والمحرمات بتمام أحكامها إلا أخبار الأحاديث التي صدرت من التقة أو العدل، فلو أنكرنا اعتبارها للزم سدّ باب العلم والعلمي والرجوع إلى مطلق الظن، لذا كان البحث عن حجية الخبر من أهم المسائل الأصولية.

وقد ناقش بعضهم في اندراج خبر الواحد في المسائل الأصولية باعتبار أن موضوع علم الأصول الأدلة الأربع، وخبر الواحد لا يعود إلى واحد من الأدلة الأربع وهي الكتاب والسنّة والإجماع والعقل.

(والجواب عنه): أن خبر الواحد مما لا خلاف في كونه من مسائل علم الأصول، وبذلك نستكشف أن موضوع علم الأصول أوسع من الأمور الأربع، ذلك هو شيء قابل للانطباق على كل مسألة من المسائل الأصولية، هذا مع غض النظر عما فلناه سابقاً من أن المسائل الأصولية لا داعي للبحث عن موضوع واحد يجمعها، فان كل مسألة إذا كان لها اشتراك مع غيرها في تحصيل الغرض كانت من مسائل علم الأصول وإن لم تكن من الأمور الأربع، حيث قلنا في بداية بحث الأصول أن علم الأصول لا موضوع له أصلاً، وإنما هو عبارة عن جملة

* ليلة الأحد ١١ ج ١٣٧٨.

مصابيح
الأصول
٢ - ج ٢

٣٦٠

مسائل وقواعد متعددة جمعها اشتراكها في الغرض الذي لأجله دون ذلك العلم ورتب تلك القواعد تحصيلاً للمؤمنية.

وإن أبيت عن ذلك والتزمت بوجود موضوع فنقول: موضوع العلم عبارة عن جامع انتزاعي وهو ما يبحث فيه عن الحجة الفعلية في مقام العمل.

إذا عرفت هذا فنقول: اختلف العلماء الأعلام في حجية خبر الواحد، فذهب جماعة من قدماء الأصحاب إلى عدم حجيتها حتى جعله بعضهم كالقياس عند الشيعة، وذهب المشهور إلى حجيتها.

أدلة المنكرين

* وقد أقام المانع من حجية خبر الواحد على مدعاه وجوهاً:

الوجه الأول: قيام الإجماع على عدم حجية الخبر الواحد.

(وفيه) أولاً: أنه بالإضافة إلى كونه إجماعاً منقولاً لا يعمل به، أن العمل به في خصوص موردنَا أيضاً لا يمكن، أقيام شهرة من العلماء على العمل بذلك استناداً إلى جملة من الروايات التي دلت على الحجية، ومع هذا لابد من القطع بعدم تحقق الإجماع.

ثانياً: أنه كيف يتم الإجماع على عدم حجية خبر الواحد، إذ حجية الإجماع متفرعة عن حجية خبر الواحد، فإن الإجماع من أفراد الخبر الواحد بل من أخس أفراده باعتبار كونه إخباراً عن قول المعصوم حسناً، فكيف مع هذا ينهض الإجماع الذي هو الإخبار عن الحدس على عدم حجية الخبر الذي جاء به المخبر عن حس، فتصحىأ للإجماع أن ندعى أنه ورد على المنع من القسم الثاني من الخبر وهو الذي لا يرويه ثقة أو عدل كما هو أحد معنوي الخبر.

الوجه الثاني: الأخبار الكثيرة التي نهت عن العمل بالخبر المخالف للكتاب أو السنة، أو الخبر الذي لم يوافق كتاب الله وسنة نبيه ولم يكن عليه شاهدان في أحدهما، وهذا الصنف من الأخبار المخالفة يجب طرحها وعرضها على الجدار وأنها زخرف باطل.

* ليلة الاثنين ١٢ / ج ١ / ١٣٧٨.

٣٦١

ولا إشكال أن الروايات التي تقع في طريق الاستنباط ليس عليها شاهد، وإنما فلو كان عليها شاهد لما اضطررنا للرجوع إليها بل لزمنا العمل على طبق ما في الكتاب أو السنة، وعليه فمن أجل هذه الروايات الناهية الكثيرة يلزمنا المنع من العمل بأخبار الأحاداد.

(والجواب عنه): أن هذه الأخبار الناهية على صنفين: صنف نهي عن اتباع الخبر الذي يكون مخالفاً لكل من الكتاب والسنة، وصنف نهي عن اتباع الخبر الذي لم يوافق الكتاب أو السنة ولم يكن عليه شاهدان في أحدهما.

(أما الصنف الأول) فالمراد بالمخالفة ما كانت بنحو التباین أو العموم من وجه مما يراها العرف مخالفة، بحيث لا يستطيع العرف أن يجمع بينهما أصلًا، وهذا النحو من الخبر خارج عن محل البحث.

وأما المخالفة لكتاب والسنة بنحو التخصيص والتقييد فلا يراها العرف مخالفة، إذ كثيراً ما وجدنا أخبار الأحاديث مخالفة لكتاب والسنة بنحو التخصيص والتقييد، فإن الكتاب لم يذكر فيه إلا القواعد والأحكام بنحو الإشارة والإجمال، وأما تفصيلها فأمر موكول إلى أخبار الأحاديث.

(فإن قلت): إن المخالفة التباینية بنحو يوجب تغيير المعنى بالكلية نادرة لا تصدر من الرواية، وكثرة اهتمام الشارع بالنهي عن المخالفة، إن أربد به المخالفة التباینية فهو حمل على فرد نادر وذلك قبيح، فلابد وأن يراد بالمخالفة ما كانت بنحو العموم المطلق.

(قلت): إن الجاعلين للروايات والذين وضعوا ما ينافي الكتاب لم يجعلوا ذلك بنحو التباین أو العموم من وجه لنطرك ذلك بمجرد أن يصل بأيدينا، وإنما شأنهم أن يدسوا الأحاديث المفتعلة في كتب أصحابنا بشكل يمكننا الاعتماد عليها كما ورد عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه لعن المغيرة لأنه دس في كتب أصحاب أبيه أحاديث كثيرة^(١)، لذا أشكل علينا الأمر واهتم الشارع المقدس من هذه الجهة.

(١) بحار الأنوار ٢: ٢٤٩ كتاب العلم ب ٢٩ ح ٦٢.

(وأما الصنف الثاني): وهو الذي نهى عن اتباع الخبر الغير موافق لكتاب أو السنة، فكثير من الأخبار ودلائله واضحة على أن ما لا يوافق الكتاب أو السنة يجب طرحه على الجدار.

إلا أننا علمنا من الخارج أن جملة من الأخبار قد قيدت مطائقات الكتاب كما أنه قد خصصته وهي بهذا المعنى لم تتوافق الكتاب والسنة، وثبتت هذه الأخبار أوجب أن نرفع اليد عن تلك العمومات الدالة على أن غير الموافق اطروحه عرض الجدار، (وبعبارة أخرى) الأدلة الناهية فيها عموم شامل لكل ما لا يوافق الكتاب أو السنة إلا أننا علمنا من

القرائن الخارجية خروج الأخبار المخصصة والمقيدة، فكان لابد من رفع اليد عن ذلك الإطلاق.

إذاً لابد من حمل الأخبار الناهية على أحد الأمرين:

الأول: في أصول الدين وما يرجع إلى المبدء والمعاد وغيرهما من الأمور التكوينية مما لا يوافق مذهب الإمامية،

وقد وجد في كتبنا المعتبرة من الأخبار ما يدل على المخالفة لأصول الدين.

الثاني: على الخبر الذي لا يرويه ثقة عدل، لما عرفت أن للخبر معندين أحدهما أن يرويه الثقة العدل وهو محل

النزاع، ثانهما الغير الثقة وهذا هو المنهى عنه في الأخبار من حيث العمل به.

*

الوجه الثالث: الآيات الناهية عن اتباع غير العلم التي منها قوله تعالى **(ولا تقف ما ليس لك به علم)**^(١) قوله تعالى: **(إن الظن لا يغني من الحق شيئاً)**^(٢)، وهي بإطلاقها أو عمومها تشمل خبر الواحد الذي يفيد الظن بالحكم.

(والجواب عن ذلك): إن الأوامر التي اشتملت عليها الآيات الشريفة إن قلنا

* ليلة السبت ١٧ / ج ١ / ١٣٧٨.

(١) سورة الإسراء ١٧: ٣٦.

(٢) سورة يونس ١٠: ٣٦.

٣٦٣

بأنها أوامر إرشادية إلى ما يستقل العقل به من الحكم بتحصيل الأمان من العقاب حين العمل، فهي خارجة عما نحن بصدده من إثبات الحجية لخبر الواحد، (وبعبارة أخرى) العقل يحكم بلزم دفع الضرر المحتمل عند إرادة الامتثال والخروج عن التكليف، والأخذ بالظن لا يحقق إلا الظن بعدم العقوبة وهو لا ينفي احتمال الضرر، والذي ينفي الاحتمال ليس إلا العلم، إذاً فالآلية خارجة عن المقام.

أما القائل بحجية خبر الواحد فهو وإن عرف بأن الحكم المتحصل من الخبر ظني، إلا أن دليل حجية الخبر قطعي

وهو كاف في تحصيل المأمنية من العقاب، إذاً لا فرق في المأمنية بين القطع بالحكم الواقعي أو الظاهري. وأما لو قلنا بأن الأوامر فيها مولوية صادرة لبيان الواقع وهو حرمة العمل بالظن، كانت أدلة حجية الخبر حاكمة على تلك الآيات باعتبار أن المجعل فيها الطريقة والحجية، فيكون خبر الواحد الثقة علمًا تعدياً بجعل الشارع المقدس، فيخرج عن موضوع الآيات الناهية عن الظن خروجاً تعدياً لكونه علمًا.

أما لو قلنا بأن المجعل فيها الحكم الظاهري وهو الذي تدل عليه الأمارة، كانت أدلة الخبر مخصصة للآيات الناهية، لأن الآيات الناهية منعت من اتباع غير العلم سواء كان خبر ثقة أولاً، وسواء كان في أصول الدين أو فروعه، ومعلوم أن أدلة الخبر الثقة في فروع الدين أخص منها فتخصيصها وتنقديم عليها.

أدلة المثبتين

وقد استدل القائل بحجية خبر الواحد على المدعى بأمور:

الأمر الأول: آية النبأ قوله تعالى: **(إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ فَنَبِأْ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوهُ قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُوهُ عَلَى مَا فَعَلُوا)** نادمين^(١).

وتقريب الاستدلال بها من وجوه:

الوجه الأول: بمفهوم الوصف بتقريب أن الشارع المقدس علق وجوب التبيين على خبر الفاسق، ومعلوم أن التبيين عن خبر الفاسق ليس بواجب نفسي وإنما هو شرط ومقيدة لجواز العمل به، فالخبر الذي ليس له الأثر في العمل لا يجب التبيين عنه بل لعله حرام، فإن التجسس عن كونه صادقاً أو كاذباً هو من التفحص عن عيوب الناس وهو حرام، وإذا صار التبيين واجباً عند العمل فمعنى الآية، أن الفاسق لو جاءكم بالخبر وأردتم العمل به وجب التبيين عنه،

ومفهومه أن غير الفاسق لو جاء بالخبر فلا يجب التبين بخبره عند العمل به، وهذا هو المطلوب.
(والجواب عنه): أنه لا دلالة لتعليق الحكم على الوصف على العلية المنحصرة وأن الحكم ينتفي بانتفاءه، نعم مفهوم الوصف يدل على أن الحكم ليس ثابتا للطبيعة أينما وجدت وإلا لكان ذكر الوصف لغوا، فلو قال المولى أكرم الرجل العالم كان مفهوم الوصف أن وجوب الإكرام غير ثابت لطبيعة الرجل على الإطلاق وإنما ثابت لطبيعة خاصة (الرجل العالم)، وأما انحصار وجوب الإكرام بالعالم بحيث لا يثبت لغير العالم فهذا لا يستفاد من الوصف المذكور، أو فقل العالم وإن أشعر بعلية للحكم إلا أنه لا يدل على انحصار العلية به لإمكان أن يثبت له الإكرام بسبب آخر.

(١) سورة الحجرات ٤٩: ٦.

٣٦٥

والآلية الشريفة أفادت أن وجوب التبين ليس ثابتاً لطبيعة خبر الواحد وإلا لكان ذكر القيد لغوا، بل ثابت للخبر الذي يرويه الفاسق، ولكن لا يدل على انحصار وجوب التبين بخبره فيرتفع التبين عن خبر غير الفاسق، بل أقصى ما في التبين دلالة الآية على علية الوصف للحكم وأن الفاسق يتبع في خبره، وأما انحصار ذلك فيه بمعنى أن التبين ينتفي عند انتفاء الوصف فلا فيمكن أن يثبت التبين لخبر العادل بسبب آخر.
(إإن قلت) إذا أمكن ثبوت التبين لخبر العادل كما ثبت في خبر الفاسق فما الفرق بينهما.
(قلت): إنه يمكن أن يكون الفرق بينهما أن خبر الفاسق يجب التبين عنه ولو تعدد، وهذا بخلاف خبر العادل فإنه إذا انضم إليه عادل آخر صار بيئنة يعتد بها ولا يجب التبين في البيئنة.

*

الوجه الثاني: ما جاء به شيخنا الأنصاري (قدس سره)^(١) وحاصله أن وجوب التبين علق على عنوان الفاسق وهو عنوان عرضي، فمع وجود العنوان الذاتي وعدم تعليق الحكم عليه يستكشف أن العرض له الدخل في الحكم.
وتوسيع ذلك: أن لخبر الفاسق حقيقتين (الأولى): ذاتية وهي كونه خبر الواحد، ثانية: عرضية وهي كون

المخبر فاسقاً، وقد علق المولى وجوب التبين في الآية على العنوان العرضي دون الذاتي، ويكشف ذلك أن العنوان العرضي هو العلة في وجوب التبين، ومن أجله وجوب التبين في خبر الفاسق وأن ذلك العنوان له الدخل في الحكم وأن للفاسق خصوصية، ولازم ذلك أن العنوان المذكور إذا انتفى - بأن كان المخبر غير فاسق - انتفى التبين في خبره وهو المطلوب.

وأورد على هذا بثلاث إيرادات:

(الإيراد الأول) ما عن بعض الأعاظم من أن خبرية الخبر ليس من العناوين

* ليلة الأحد ١٨ / ج ١٣٧٨.

(١) فرائد الأصول ١: ٢٥٤.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٣٦٦

الذاتية للخبر بل هو من العناوين العرضية، إذ الأمور الذاتية إما فصل أو جنس، والخبرية ليست كذلك بل عنوان عرضي ثابت لنفس خبر الواحد، لأن معناه ما احتمل الصدق والكذب وهو معنى عرضي.
كما أن كونه خبر فاسق عنوان عرضي أيضاً فكل منهما عنوان عرضي، وتقيد أحد العناوين العرضيين بالحكم ترجيح بلا مرجح، ومن المحتمل دخالة كليهما في الحكم.

وأما تقيد خصوص الفاسق هنا في الحكم فلأجل خصوصية المورد وهو خبر الوليد خاصة.
(الجواب عنه): أن المراد من الذاتي هنا ليس هو الذاتي في باب الكليات الخمس فإن خبرية الخبر ليس بجنس ولا فصل، بل المراد من الذاتي كما ذكرناه في باب العوارض هو ما اصطلاح عليه في باب البرهان، وهو ما يكفي مجرد تصوره في صحة حمله عليه بلا حاجة إلى وساطة أمر خارجي، كالمكان بالإضافة إلى الإنسان فإن تصور الإنسان يكفي في صحة حمل الإمكان عليه، وخبرية الخبر بهذا المعنى ذاتية له، إذ الخبر في ذاته يحتمل الصدق والكذب بلا وساطة شيء آخر في الأثناء، ويصح حمل ذلك عليه وهذا بخلاف كونه خبر فاسق فإنه ليس ذاتي، إذ لا يكفي في

حمله على الخبر نفس تصور الخبر بل يحتاج إلى لاحظ أمر خارج عن الخبر وهو كون المخبر به ممن يصدر منه الفسق.

إذاً ما جاء به بعض الأعظم(قدس سره) من الإيراد أولاً لا يتوجه على الشيخ(قدس سره).

(الإيراد الثاني): ما عن بعض الأعظم أيضاً من أن الحكم على الطبيعة المهملة واقعاً غير ممكن، إذ الإهمال ثبوتاً غير معقول، وحينئذٍ إما أن يكون وجوب التبين في الخبر مقيداً بخصوص الفاسق فيكون خبر العادل حجة، أو يكون مقيداً بالأعم منه ومن العادل، فلابد إما من التقييد بالخصوصية أو من التقييد بالإطلاق، وإذا كان التقييد بالخصوصية مستلزمأً للترجح بلا مرجح فلابد أن يكون الحكم مقيداً بالإطلاق ومعناه وجوب التبين في مطلق الخبر، أما اعتبار الفسق في الآية الشريفة فإما هو لخصوصية المورد كما عرفت، وعليه فلا يستفاد المفهوم.

(والجواب عنه): أن الإهمال وإن استحال واقعاً إلا أنه ليس لازم ذلك التقييد

٣٦٧

بالإطلاق، بل يدور الأمر بين التقييد والإطلاق، إذ معنى الإطلاق كما عرفت رفض القيد لا أخذ جميع القيود. والتقييد هو اعتبار قيد في الحكم، فإذا كان المولى مريداً للإطلاق فلابد أن لا يذكر قيد الفاسق في الآية الشريفة، بل عليه أن يعلق الحكم على مطلق الخبر، إلا أن اعتبار التقييد بالفسق هنا مشعر بأن الحكم إنما هو مقيد بخصوص الفاسق دون غيره، وبعبارة أخرى (القول بحجية خبر العادل وإن كان يستلزم تقييد الخبر بالفاسق إلا أن القول بعدم حجيته لاستلزم التقييد بالاعم منه ومن العادل، بل يكفي فيه الإطلاق بمعنى إلغاء الخصوصيات لا الأخذ بجميع الخصوصيات، إذاً لا يكون التقييد ضرورياً حتى لا يكون مشعرأً بالعلية).

(الإيراد الثالث): وحاصله أن وجوب التبين المتعلق على عنوان الفاسق، إن كان يدل على المفهوم فمعناه أن خبر غير الفاسق لا يجب التبين فيه وإن لم يكن عادلاً مع أننا نجد لزوم التبين عن خبر الصغير والمجنون والذي لم يرتكب المعصية أو لبلوغه، ولم تحصل له ملامة العدالة بعده. فلو التزمنا بحجية خبر غير الفاسق لزم القول بحجية خبر هؤلاء لأنهم ليسوا بفاسق، وليس الأمر كذلك، إذاً ليس للآية دلالة على المفهوم.

(والجواب عنه): مضافاً إلى أنا لا نقول بالواسطة بين العادل والفاسق.

(فتارة): ندعى أن العقلاء لا يعتمدون على خبر الصغير والمجنون ولا يرتبون الأثر عليهم، لذا فإن الشارع المقدس

لم يتعرض لإخراجهما وإنما أخرج الفاسق حيث كان عندهم مورد اعتماد وعمل، فلا حاجة حينئذ إلى الردع عنه

وهو خارج عن الأمر تخصصاً، (وأخرى) ندعى أن العقلاء لا يفرقون بين هؤلاء من حيث إخبارهم ويرتبون الأثر

عليهم، غاية الأمر إن الآية الشريفة أوجبت التبين في خصوص الفاسق وأما بقية الأدلة فقد أخرجت الصغير

والمجنون كان ذلك تخصيصاً لمفهوم القضية وخروجاً عن الإطلاق لأدلة تقيد اعتبار الكبر والعقل.

وكيف كان فلا يتوجه على الشيخ(قدس سره) أي إيراد.

نعم هنا شيء آخر وهو أن تقريب الشيخ(قدس سره) لا يختلف بحسب الحقيقة عن التقريب الأول الذي استدل به

بمفهوم الوصف، وليس هو وجهاً مسنيقاً قبل الاستدلال بمفهوم الوصف، بل صورة أخرى موضحة لبيان الاستدلال

بمفهوم الوصف فيرد عليه ما تقدم.

* **الوجه الثالث:** مما استدل به بآية النبأ على حجية خبر الواحد بمفهوم الشرط، وتقريريه: أن الشارع المقدس علّ

حكم وجوب التبين عن الخبر على الشرط وهو مجيء الفاسق فقال تعالى: (إن جانكم فاسق بنبا فتبينوا)^(١) ولا ريب

أن انتفاء الشرط وهو مجيء الفاسق يقتضي انتفاء المشرط وهو التبين، فمفهوم القضية الشرطية هو أن غير

الفاسق إن جاء بالخبر فلا يجب التبين في خبره، والشرط علة تامة في ثبوت الحكم وعدمه.

وبمقتضى إطلاق مفهوم القضية أن التبين لا يجب في غير خبر الفاسق مطلقاً حتى الصغير والمجنون، وخروج

هذين إنما كان للتخصيص أو التخصيص من أجل انتفاء العقلاء بخبرهما وعدم الاعتناء.

والنتيجة من ذلك أن أداة الشرط تقيد تعليق جملة على جملة، وأن الحكم الذي ثبت في الجزاء معلقاً على الشرط وهو

ينتهي عند انتفاء القيد.

وقد أورد عليه أمور يعود بعضها إلى منع المقتضي كدلالة على المفهوم، وبعضها إلى وجود المانع.

(أما الإيراد عليه من جهة المقتضي) فهو أن القضية الشرطية هنا سبقت لبيان تحقق الموضوع نظير(إن رزقت ولدأ

فاختنه) فان القضية المذكورة ليس لها مفهوم، إذ انتفاء الختان عند انتفاء الولد لأجل انتفاء موضوعه، كذلك هنا فإن انتفاء وجوب التبين عن الخبر عند انتفاء مجيء الفاسق لأجل انتفاء الموضوع لا المفهوم، إذ مع عدم مجيء الفاسق بالخبر لا خبر هناك ليجب التبين عنه أو لا يجب.

* ليلة الإثنين ١٩ / ج ١٣٧٨ .

(١) سورة الحجرات ٤٩ : ٦ .

٣٦٩

(وبيه): أن الموضوع في القضية هنا هو النبأ ومجيء الفاسق به شرط لوجوب التبين عنه، فلا تكون القضية هنا مسوقة لبيان تحقق الموضوع، وتوضيحة: أن الجزاء المعلق على الشرط (تارة) يكون توقفه عليه عقلياً (مثل إن جائك ولد فاختنه) فان الختان لا يحصل إلا بعد وجود الولد خارجاً، وفي مثله لا دلالة للقضية على المفهوم لأنها مسوقة لبيان تحقق الموضوع، وهذه هي التي تسمى بالسالبة بانتفاء الموضوع.

(وأخرى) يكون التوقف في جانب الجزاء على الشرط مولوياً مثل (إن جائك زيد فأكرمه) فإن الإكرام غير متوقف على المجيء توقفاً عقلياً، بل هو مولوي يمكن أن يحصل من سبب غير المجيء، وفي مثله تدل القضية على المفهوم والانتفاء عند الانتفاء.

وهذا هو الفارق بين القضية الشرطية التي سبقت لبيان تحقق الموضوع و عدمه.

ثم ان الشرط في القضايا تارة يكون أمراً واحداً كالمثال المتقدم إن جائك زيد فأكرمه وهذا يدل على الانتفاء عند الانتفاء إن لم يكن التوقف عقلياً وإلا فلا مفهوم للقضية وأخرى يكون الشرط متعددًا وهو على أنواع ثلاثة:

الأول: أن يكون كلا الشرطين مما يتوقف الجزاء عليهما عقلاً (مثل إن جائك ولد وكان ذكرا فاختنه) فان القضية لا تدل على المفهوم.

الثاني: أن يكون كلا الشرطين في القضية مولويين مما لا يتوقف الجزاء عليهما عقلاً مثل (إن جاءك زيد وكان

متعمماً فأكمله)، فالقضية المذكورة تدل على المفهوم عند انتفاء كلا الشرطين وأن الجزاء ينتفي إذا انتفى الشرطان دون أحدهما.

الثالث: أن يكون أحد الشرطين مما يتوقف عليه الجزاء عقلاً، والشرط الآخر يتوقف عليه مولوياً، مثل: إن رزقت ولداً وكان صحيحاً فاختنه، فإن الختان وإن توقف عقلاً على الولد إلا أن توقف الختان على الصحة ليس بعقولي، إذ يمكن تتحققه في فرض العلة.

وفي مثله تدل القضية على المفهوم بالنسبة إلى الشرط الذي لا يتوقف عليه الجزاء عقلاً دون الجزاء الآخر. إذا اتضحت لك هذه الصور، فالشرط في الآية المباركة مركب من جزئين النبأ وكون المخبر به فاسقاً، وهو من النوع الثالث مما كان التوقف في أحدهما عقلاً وهو النبأ ولا ينتفي الحكم بانتفائه، دون الثاني فإن التوقف مولوي وهو كون المخبر به فاسقاً وينتهي الحكم بانتفائه، فإذا لم يكن الآتي بالخبر فاسقاً بل جاء به عادل انتفى النبئ عنه، وهذا هو المقصود من البيان.

^{*}(إشكال ودفع)

(إن قلت) إن الآية الشريفة لا تدل على المفهوم بتقرير: أن وجوب التبين علق على نبأ الفاسق وهو من قبيل القضايا التي سبقت لبيان تحقق الموضوع فلا تدل على المفهوم، وليس وجوب التبين معلقاً على مجيء الفاسق بالنبا بحيث يكون الموضوع هو طبيعي النبأ وشرطه مجيء الفاسق به، أو فقل لو كان طبيعي النبأ هو الموضوع في الآية وكان مجيء الفاسق شرطاً لوجوب التبين، لزم وجوب التبين عن كل نبأ حتى نبأ العادل عند مجيء الفاسق بنباً وهو باطل، إذ الموضوع هو نبأ الفاسق وتكون القضية سبقت لبيان تحقق الموضوع.

(والجواب عنه): أن القيود التي تذكر في كل جملة إن كان اللحاظ لثالث الجملة مرحلة ثبوتها وواقعها، فلا محالة تعود القيود إلى الموضوع دون الحكم، لاستحالة ثبوت الحكم المقيد للموضوع المطلق فلا تدل على المفهوم.

وإن لوحظت مرحلة إثباتها ودلائلها فان كان القيد وصفياً فلابد من عوده إلى الموضوع فتنتهي الدلالة على المفهوم، وإن كان شرطاً فان كان توقف الجزاء على الشرط عقلياً كان القيد راجعاً للموضوع فلا تدل على المفهوم، وإن كان

مولوياً عاد إلى الحكم ودللت القضية على المفهوم كما يستظهر أهل العربية ذلك من تعليق جملة على جملة.

وما نحن فيه كذلك فإن وجوب التبين لم يكن معلقاً على طبيعي النبأ إن جاء

* ليلة الثلاثاء ٢٠ ج ١٣٧٨.

٣٧١

به فاسق، وإنما علق التبين على النبأ الذي جاء به الفاسق، وهذا وإن كان قياداً للحكم إثباتاً وتدل القضية على المفهوم إلا أنه يرجع واقعاً إلى الموضوع، ولازم ذلك وجوب التبين عن النبأ الذي جاء به الفاسق.

(تنبيه)

ثم إن ما قاله صاحب الكفاية (قدس سره)^(١) من أن الآية الشريفة تدل على حجية خبر الواحد ولو سبقت لبيان تحقق الموضوع من أجل إفادتها انحصر وجوب التبين في خبر الفاسق، فتدل على عدم وجوب التبين في غيره (لا يمكن المساعدة عليه) لأن إفادتها انحصر الحكم في الموضوع عند تحقق الشرط يستوجب دلالتها على المفهوم والانتفاء عند الانتفاء، وأنها غير مسوقة لبيان تحقق الموضوع، فإذا فرض أنها مسوقة لبيان تحقق الموضوع فمعنى ذلك عدم دلالتها على المفهوم وهو لا يجتمعان، فما قاله (قدس سره) لا يتم.

هذا كله في تقريب الاستدلال بآية النبأ على حجية خبر العادل.

وكيف كان: فملخص ما قلناه إن الآية الشريفة إنما تدل على حجية خبر العادل بشرطين:
الأول: وجود ظهور لها في نفسها في الدلالة على المفهوم واقتضاء ذلك بحسب طبعها وهذا قد عرفت تماميته.

الثاني: عدم وجود قرينة في البين تمنع من الدلالة على المفهوم وقد عرفت أن الذيل ليس فيه قابلية للمنع.
ولكننا في الدورة السابقة قد منعنا وجود مقتضي لآية الشريفة للدلالة على المفهوم، وتقريب عدم الدلالة لعدم المقتضي هو أن تمامية الدلالة تم في فرض وجود موضوع وأن له حالتين، ويعمل الجزاء على إحدى الحالتين تعليقاً

مولويا

(١) كفاية الأصول: ٢٩٦.

٣٧٢

لا عقلياً حينئذ تكون القضية الشرطية دالة على الانتفاء، وهذا بخلاف ما لو كان التعليق عقلياً فإن القضية لا مفهوم لها أصلاً وتكون مسوقة لبيان تحقق الموضوع.

والآية الشريفة تصلح لاحتمالات ثلاثة بعضها يدل على المفهوم، إذ يمكن أن يكون الموضوع في الآية لوجوب التبين هو (النبا) وحالاته هو مجيء الفاسق به تارة ومجيء العادل به أخرى، وقد علق المولى وجوب التبين على مجيء الفاسق بذلك النبا وهو تعليق مولوي وليس بعقولي، وفي مثله تكون الآية دالة على الانتفاء عند الانتفاء.

كما يمكن أن يكون الموضوع في الآية لوجوب التبين هو الجائي بالنبا وله حالتان فاسق وعادل، فقد يكون الجائي فاسقاً وقد يكون عادلاً، وقد علق المولى وجوب التبين على إحدى الحالتين دون الأخرى فتدل على الانتفاء عند الانتفاء، وأن التبين ينتفي إذا انتفى كون الجائي بالنبا فاسقاً.

ويمكن ثلاثة أن يكون الموضوع في القضية نفس الفاسق وله حالتان فتارة يجيء الفاسق بالنبا.

وأخرى: يجلس في داره ولم يجيء بالنبا، وقد علق المولى وجوب التبين على إحدى الحالتين وهو كون الفاسق قد جاء بالنبا، فهذه القضية لا تدل على المفهوم، إذ التعليق إنما هو عقلي والقضية مسوقة لبيان تحقق الموضوع، فكان المولى قال إن جاء الفاسق بالنبا فالتبين واجب، وليس معناه أن الفاسق إذا لم يجيء بالنبا فلا يجب التبين إذ لا نبا حينئذ ليجب التبين عنه، فإن سلب الحكم بانتفاء الموضوع فلا تدل القضية على المفهوم، هذه احتمالات ثلاثة لابد من إقامة الدليل على واحد منها في مقام الإثبات.

والذي يستفاد من ظاهر الآية المباركة هو الاحتمال الثالث وأن الموضوع فيها هو الفاسق، وشرطه وجوب التبين عن خبره هو مجيئه بالنبا فتكون القضية مسوقة لبيان تحقق الموضوع، وأن الفاسق في مورد عدم إتيانه بالنبا كما لو

كان جليس داره لا معنى لأن يقال في حقه لا يجب التبين عن خبره، إذ لم يكن هناك خبر ليجب التبين عنه، كما لو قال: إن جاءك ولد فاختته، فلا تدل القضية على المفهوم حسبما يفهم العرف ذلك من هذه القضايا.

٣٧٣

نظيره ما لو قال المولى: إن أعطاك زيد درهما فتصدق به، إذ يمكن أن يكون الموضوع هنا (زيد) وإعطاؤه الدرهم شرط في وجوب التصدق به فلا تدل القضية على المفهوم، كما يمكن أن يكون الموضوع (الدرهم) المعطى والشرط للتصدق به إعطاء زيد له فتدل القضية على المفهوم.

كما يمكن ثلاثة أن يكون الموضوع هو المعطى للدرهم إن كان زيد فيجب التصدق به وإلا فلا تدل القضية على المفهوم، إلا أن العرف يستظهر من المثال المذكور أن الموضوع هو زيد، وشرط وجوب التصدق بالدرهم هو إعطاؤه للدرهم، فلا تدل القضية منها على المفهوم.

وقد عرفت أن المستفاد من آية النبأ أن الموضوع فيها هو (الفاسق) فتكون مسوقة لبيان تحقق الموضوع فتنافي الدلالة على المفهوم.

وعلى تقدير الشك في ذلك فلا أقل من التردد في ظهور الآية في الاحتمالات الثلاثة فتصير مجملة، ومع عدم إثراز الدلالة لا تكون الآية بحسب اقتضائها دالة على المفهوم.

٣٧٤

مصابيح
الأصول
٢ - ج

الإشكال على آية النبأ

الإيراد عليها من جهة المانع

فقد ادعى أن هناك موانع تقف دون الأخذ بدلالة الآية على المفهوم وهي كثيرة، الأول: أن آية النبأ وإن اقتضت

بنفسها الدلالة على المفهوم وحجية خبر الواحد العدل إلا أن في البين قرينة أو يحتمل القرینية، مما يوجب صرف الآية عن الدلالة على المفهوم وثبتوت عدم الحجية لمطلق الخبر حتى العادل منه، والقرينة التي يمكن أن تصرف ذلك

الظهور هي التعليل في ذيل الآية (أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبوا على ما فعلتم نادمين).^(١)

ولا ريب أن إصابة القوم بالجهالة ليس تعليلاً لوجوب التبين في خبر الفاسق، إذ ليس كل خبر صدر من فاسق أوجب إصابة القوم بالجهالة، فربما يخبر الفاسق عن ملكية شيء أو زوجية آخر، وهذا ليس مشتملاً على الإصابة بالجهالة، وإنما العلة في وجوب التبين عن خبر الفاسق كونه في معرض الواقع في المفسدة، وأن العمل به يوجب فطنة الواقع في الضرر، وهذا هو المراد بالتعليق من إصابة القوم بالجهالة.

والعلة بهذا المعنى عامة تتطبيق حتى على خبر العادل، إذ العادل وإن لم يعتمد الكذب في خبره إلا أنه من الممكن أن يحصل له الاشتباه والغفلة فكان العمل بخبره في معرض الواقع في المفسدة والضرر، ومتى ما كان كذلك وجب التبين عن خبره نظراً إلى نفس الملاك المذكور.

(١) الحجرات ٤٩:٦.

٣٧٥

أما ذكر الفاسق في الآية فليس إلا لخصوصية المورد - وهو الوليد - عندما أخبر بارتدادبني المصطلق، وأما التعليل المذكور فهو عام لا يختص به.

(الجواب عن ذلك) أولاً: إن الإشكال المذكور يتم بناء على أن المراد من الجهالة عدم العلم بالإضافة إلى مطابقة الواقع وعدمه، فإن خبر الفاسق والعادل كلاهما لا يورثان العلم بالواقع فيكون التمسك بهما بلا تبين جهالة.

وأما بناء على أن المراد من الجهالة سفاهة التي حقيقها الإتيان بما لا ينبغي صدوره من العاقل وعدم رضاه العقلاء بما يصدر من الإنسان بلا رعاية ما ينهجه العقل السليم له، فالتعليق المذكور يختص بالفاسق، لأن الاعتماد على خبر العادل لا يرى العقلاء فيه سفاهة باعتبار أنه لا يكذب في إخباراته لوثاقته وعدلاته المانعين له من الإقدام

على ذلك.

واحتمال غفلته واحتباشه في النقل مدفوع بنظر العقلاء، نعم خبر الفاسق في الأخذ به سفاهة لأن احتمال تعمده الكذب وخطئه وغفلته موجود، فالاعتماد عليه بلا تبين عمل لا يرتضى به العقلاء فهو من الجهالة بهذا المعنى، وحيث استظهرنا من الآية الشريفة أن المراد من الجهالة في التعليل المعنى الثاني لا محالة يختص التعليل بخبر الفاسق دون العادل وتكون الآية دالة على المفهوم.

فإن قلت: لا يراد من الجهالة السفاهة إذ لو كان في الأخذ بخبر الواحد سفاهة، كيف رتب أصحاب النبي(صلى الله عليه وآلـه وسلـمـ) الأثر حين أخبرـهم الـولـيد بـارتـدادـ بـنـيـ المصـطـلـقـ^(١)، فـهـذـاـ يـكـشـفـ عـنـ عـدـمـ سـفـاهـةـ فـيـ خـبـرـ الفـاسـقـ. (فـلـتـ): إـنـ الـأـصـحـابـ حـيـثـ سـمـعـواـ بـخـبـرـ الـوـلـيدـ كـانـوـاـ لـاـ يـعـلـمـوـنـ بـفـسـقـهـ وـكـذـبـهـ لـذـاـ نـزـلـتـ الـآـيـةـ الشـرـيفـةـ وـأـوـضـحـتـ لـهـمـ حـالـ الـوـلـيدـ.

ويمكن أن يكون الأصحاب عالمين بالفسق، ولكن لم يتتبهوا حين إخبارهم بذلك الأمر، فقد غفلوا عن كونه سفاهة وطالما الإنسان يعلم بأن الخروج في

* ليلة الأربعاء ٢١ / ج ١ / ١٣٧٨.

(١) تاريخ الطبرى ١: ١٣، الطبقات الكبرى لابن سعد ٢: ٦٤.

مسابح
الأصول
٢ - ج

منتصف الليل إلى البداء فيه ضرر على نفسه، ولكنه مع ذلك يخرج إلى البداء وهو غافل عن هذا الأمر ويلتفت إلى حاله أثناء سيره فيرتدع عن عمله، فكانت الآية الشريفة من هذا القبيل.

*ثانياً: إنه لو أريد من الجهالة عدم العلم لا يكون التعليل مانعاً من المفهوم بل المفهوم حاكم على التعليل المذكور، لأن ثبوت المفهوم في صدر الآية بمقتضى التعبد يعطي صفة الحجية لخبر الواحد وأنه علم تعبدي، فالأخذ به ليس بجهالة بل هو علم فيخرج عن عموم التعليل بالحكومة، والحاصل أن المفهوم الدال على كون خبر العادل علمًا تعبداً

حاكم على عموم التعليل فلا تنافي بينهما.

نعم لو لم يكن المفهوم حاكماً على عموم التعليل لوقع التنافي بينهما، وفي مثله يلتزم بمانعية عموم التعليل عن ظهور القضية الشرطية في المفهوم، كما إذا قيل إن كان هذا الثمر رماناً فلا تأكله لأنها حامض، فان مفاد القضية الشرطية جواز الأكل إن لم يكن رماناً وإن كان حامضاً.

ومقتضى مفاد عموم التعليل المنع عن أكل كل حامض سواء كان رماناً أو غيره، فلا محالة يقع التعارض بينهما في الثمر الحامض غير الرمان، وفي مثله يتقدم عموم التعليل وينبع من ظهور القضية الشرطية في المفهوم من جهة أن المولى تصدى لبيان الصغرىات.

وعليه فالآية الشريفة إن سلمنا باقتضائها للمفهوم، فما ذكر من المانع لا يصلح لذلك، إلا أن الكلام في أصل اقتضائها وقد عرفت ما فيه.

قد ينالش أولاً: بأن مفهوم القضية الشرطية ليس بحاكم على التعليل، فإن حكومته تتم حيث يراد من الجهة في التعليل عدم العلم، وأما لو أريد منها الندم كما هو مقتضى ذيل الآية الشريفة (فتصبحوا على ما فعلتم نادمين) كان التعليل حاكماً على المفهوم.

و شاملأً حتى خبر العادل، فإن الأخذ بخبر الفاسق بلا تبيين لما كان يستلزم

* ليلة السبت ٢٤ / ج ١ / ١٣٧٨.

٣٧٧

أصابه بالندامة لأجل الواقع في مفسدة خلاف الواقع، كذلك كان الأخذ بخبر العادل يستوجب الأخذ به جهالة، لأن احتمال الندم من جهة الواقع في خلاف الواقع موجود فيه أيضاً فالأخذ بخبره بلا تبيين يوجب الندم على ما فعل. فكانت العلة المقيدة شاملة حتى لخبر العادل، وبذلك يكون التعليل بالندم حاكماً على ظهور القضية الشرطية في المفهوم.

(والجواب عنه): إن الواقع في الندم (تارة) يتأنى من أجل أنه يفوت منه الواقع فيقع في ارتكاب المعصية التي تترتب على مخالفة الواقع من دون تقصير من ناحية الأخذ بالطرق التي جعلت في حقه، والوظيفة التي سلكها، كما لو شهدت البينة على ارتداد شخص قتله الحاكم ثم ظهر أنه مسلم، فالندم إنما كان من جهة نفس نفس فوات الواقع لا التقصير في المقدمات، وأنه لماذا أخذ الحاكم بقول البينة فإنه من شأنه أن يأخذ باليقنة، بل اللوم على نفس الواقع في المفسدة فإن الندم فيه لا أثر له، إذ المكلف فيه معذور في مخالفة الواقع.

ولا إشكال أن احتمال الندم بهذا المعنى لا يعني به العقلاء، فإنه لو رتب الأثر عليه للزم سقوط جميع الحجج الشرعية، لأن في جميعها احتمال الندم في الواقع في مخالفة الواقع لو عمل على مقتضاه، وهذا لا يلتزم به أحد.

اللهم إلا أن يتصدى بعض للاحتجاط فيترك جميع محتملات الواقع في الندم، وهو أمر عسر جداً موجب لاختلال النظام.

(وأخرى) يراد بالندم ما يعود إلى تقصير في ناحية العبد وعدم العمل على طبق الوظيفة المقررة له، كما لو نهى المولى عن اتباع خصوص هذا الخبر، ولكن المكلف عمل به فإن طابق الواقع كان هناك تجري لا غير.

ولو خالف استحق العقاب من ناحية تقصيره في الأخذ بما هو منهي عنه، ولا يكون معذوراً في مخالفة الواقع.

ولا يراد بالندم في الآية الشريفة المعنى الأول وهو الذي يكون المكلف عملاً بوظيفته الشرعية، وإنما سقطت جميع الأدلة عن الحجية لوجود احتمال

* لية الأحد / ٢٥ ج ١٣٧٨ /

مصابيح
الأصول
٢ - ج

مخالفة الواقع فيها، بل المراد منه المعنى الثاني أي الواقع في مفسدة مخالفة الواقع مع كونه غير معذور في ذلك، والندم بهذا المعنى لا يتأنى في خبر العادل بل يأتي في خصوص الفاسق، لأن خبر الفاسق هو الذي نهى الشارع عنه دون العادل لقيام الأدلة عليه، فيكون المكلف عملاً بالحجج المعتبرة ومعذور في مخالفته ولا يستحق العقوبة، وهذا

بخلاف خبر الفاسق فإن سلوكه في حال نهي الشارع عنه موجباً للوقوع في الندم، وعليه فالتعليق المقيد لا يشمل كلا الخبرين ولا يكون التعليق حاكماً على المفهوم.

* وقد يمنع ثانياً من حكمة المفهوم على التعليق: بأن معنى الحكومة أن يكون الدليل الحاكم شارحاً لدليل المحكوم سعة أو ضيقاً في موضوعه بلاحظ آثار ذلك الموضوع الثابتة له بدليل المحكوم، ففي مثل (الفَقَاعُ خَمْرٌ اسْتَصْغَرَهُ النَّاسُ)^(١)، قد وسع دليل الحاكم موضوع الدليل الأول وهو الخمر وجعل الفَقَاعُ أحد مصاديقه من حيث آثاره الحرمة والنحافة وذلك ببيان ثبوت الموضوع.

وفي مثل (لَا رِبَا بَيْنَ الْوَالِدِ وَوْلَدِهِ)^(٢) قد ضيق الدليل الثاني موضوع الدليل الأول ونفي الحرمة عن بعض مصاديق الموضوع وهو الربا الواقع بين الوالد والولد، وهذا هو معنى أن الدليل الحاكم شارح وناظر لدليل المحكوم مثبتاً له في بعض الأفراد الأجنبية ببيان ثبوت الموضوع، ونافياً للأثر عن بعض ما ينطبق عليه دليل المحكوم وجданا، فكان أركان الحكومة متالفاً من منزلاً وهو الفَقَاعُ ومنزل عليه وهو الخمر وأثر وهو الحرمة، ثم إعمال قدرة المولى وهي التنزيل بأن نقول الفَقَاعُ خمر وبعده يترتب الأثر المذكور تبعاً للتنزيل.

وهذا كله يقتضي أن يكون التنزيل متقدماً رتبة على ترتب الأثر لا على واقع الأثر ويكون ترتب الأثر متأخراً ومعلولاً للتنزيل وبذلك يتم واقع الحكومة الشرعية.

والآلية الشريفة بمقتضى مفهومها لا تفيد الحكومة في نفسها لتنقدم على

* ليلة الاثنين ٢٦ / ج ١٣٧٨.

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٣٦٥، أبواب الاشارة المحرمة ب ٢٨ ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ١٣٥، أبواب الرباب ٧ ح ١ و ٣.

التعليق، حيث إن معنى الحكومة تنزيل خبر العادل منزلة العلم من حيث أثره وهو عدم وجوب التبيين وهذا لا يتأتى هنا.

لأن الآية بمنطوقها دلت على وجوب التبيين، وعللت ذلك بأن الأخذ به بلا تبيين اصابة لقوم بالجهالة، وقد دلت أيضاً بمفهومها بالدلالة الالتزامية على أن خبر العادل لا يجب التبيين عنه، وقد استفاد من هذا الحكم وهو (عدم وجوب التبيين) حجية خبر العادل وتنزيله منزلة العلم، وقد عرفت أن شأن الأدلة الحاكمة أن يكون التنزيل سابقاً على ترتيب الأثر.

والمفروض أنه تأخر عن عدم وجوب التبيين الذي هو الأثر، فأي فائدة للتنزيل بعد ذلك ما دام الأثر حاصلاً؟ فهو أشبه بما لو كان الفقاع قبل التنزيل حراماً فما أثر التنزيل بعد ذلك فلا تتم الحرمة، نعم لو كان المنطوق هكذا إن جائكم فاسق بنباً فحيث لا يكون حجة فيجب التبيين عن خبره، فمفهومه إن جائكم العادل بالخبر فحيث أن خبره حجة لا يجب التبيين، فكان نفس التنزيل مذكورة وقد تعقبه الأثر فيجب ولكنك عرفت عدم ذلك.

(وبعبارة أخرى): أن المستفاد من المفهوم أولاً عدم وجوب التبيين عن خبر العادل، ويستكشف منه أن الشارع المقدس قد اعتبره علمًا فلا معنى للحكومة، بمعنى خروج خبر العادل عن التعليل موضوعاً بلحاظ عدم وجوب التبيين عنه، إذ المفروض أن عدم وجوب التبيين عن خبر العادل هو المستفاد من المفهوم أولاً ثم يستكشف منه أن الشارع المقدس قد اعتبره علمًا، فكيف يمكن الالتزام بأنه خارج عن عموم التعليل موضوعاً فلا يجب التبيين عنه.

* (الجواب عنه): أن للحكومة معنيين:

(المعنى الأول) ما تقدم من أن الدليل الحاكم ناظر إلى دليل المحكوم وشارح له بالتصريح في موضوع دليل المحكوم سعة وضيقاً بلحاظ الأثر، فإنه ليس بوسعه أن يرفع موضوع المحكوم عن هذا المصدق أو يضعه تشعرياً، فإن المعاملة الربوية بين الوالد والولد مشتملة على زيادة ولا يستطيع المولى أن ينفي

الزيادة حقيقة، ولكنه يرفع الحرمة بلسان رفع الموضوع فيعتبر الماليين مالاً واحداً لا يثبت له الحرمة وإن صدق الموضوع.

كما أنه في مقام الوضع كذلك، فقوله الفقاع خمر قد أطلق الخمر على هذا المصدق وجعله خمراً وهو ليس كذلك حقيقة، وإنما هو فرد ثان ولكن نظره للأثر الشرعي وهو الحكم بالحرمة والنجاسة حيث لا يكون الموضوع قابلاً للتعبد بنفسه، فيكون التنزيل بحاط الأثر الشرعي.

فكانـتـ الحـكـومـةـ بـهـذـاـ المعـنىـ هيـ جـعـلـ الـحـكـمـ بـلـسـانـ جـعـلـ المـوـضـوـعـ أـوـ رـفـعـهـ بـلـسـانـ رـفـعـهـ،ـ وـالـغـرـضـ مـنـهـ الأـثـرـ وـالـحـكـمـ،ـ لـذـاـ قـيـلـ:ـ الـحـكـومـةـ بـهـذـاـ المعـنىـ تـخـصـيـصـ بـحـسـبـ الـوـاقـعـ وـالـحـقـيقـةـ.

(المعنى الثاني) من الحكومة ما كان الموضوع بنفسه قابلاً للتعبد الشرعي بلا حاجة إلى لحاظ الأثر، فيعبدنا بال الموضوع ولو لم يكن له أثر شرعي فيتصرف المولى في نفس الموضوع دليلاً للمحكوم بأن يضعه لفرد آخر فيتحقق مصداقاً جعلياً لذلك الموضوع، ويدعى أنه هو كما في جعل الإمارات الغير العلمية علماً وإن لم يكن للعلم أثر شرعي فيرتب على الإمارات الآثار العقلية للعلم من التنجز والتعذير، وكموارد الحياة التي يجعلها موجبة للتمليك فيحدث ملكية ويخلق جعلاً مورداً آخر للملكية ويثبتها للحياة.

وكذا موارد التضييق فيرفع نفس الموضوع عن مصدق خارجي، فيدعى أنه ليس بموضوع لذلك كما في بيع المنابذة.

والحكومة بهذا المعنى لا تنظر إلى الأثر الشرعي الثابت لموضوع دليلاً للمحكوم، بل الغاية من الحكومة إحداث مصدق للموضوع بعيداً، وقهراً بعد أن حصل الموضوع يترتب عليه الأثر شرعاً وعقولاً، أو إعدام لبعض الأفراد فيرتفع الأثر عنه أيضاً قهراً، ومعلوم أنه إذا ثبت الموضوع أو ارتفع ترتب الأثار للموضوع أو ارتفعت عنه بالملازمة.

إذا اتضـحـ المعـنيـانـ مـنـ الـحـكـومـةـ فـإـنـ كـانـتـ الـآـيـةـ الشـرـيفـةـ تـقـيـدـ الـمـعـنىـ الـأـوـلـ لـتـمـ الإـشـكـالـ المـذـكـورـ باـعـتـبـارـ النـظـرـ فـيـهـاـ

إلى الأثر وترتبه متاخر عن التنزيل فكيف يكون علة للتنزيل، إلا أن الآية الشريفة تفيد المعنى الثاني، لأن المجعل

كما

٣٨١

عرفت في باب الأمارات الكاشفية والعلم وأنها فرد ثان للعلم تعبدأ تترتب عليه بالملازمة الآثار العقلية من التجيز

والتعذير في موردي المصادفة والمخالفة، وأما الآثار الشرعية من عدم التبين في خبره فليس المولى ناظراً لها حين

التنزيل وإن ترتب على نفس التنزيل قهراً، فالآية الشريفة بمقتضى المفهوم استفید منها الأثر الشرعي وهو عدم

وجوب التبين عن خبر العادل ومن الأثر المذكور تولدت الحجية، فالمولى بدلله قد وسع العلم وجعل خبر الواحد

فرداً من أفراده تعبدأ وبالملازمة قهراً ترتب آثار عليه.

والحاصل أن الدليل الحاكم أو جد فرداً آخر من أفراد الموضوع وإذا صار بالتنزيل فرداً ثانياً ترتب آثار الموضوع

عليه قهراً، ولا يلزم من ذلك تأخر ما هو متقدم في المرتبة، إذ التنزيل متقدم على ترتب المعنوية والمنجزية،

(وبعبارة أخرى) إن المفهوم دل على عدم وجوب التبين عن خبر العادل ومنه يستكشف أن خبر العادل قد اعتبر

علمأً فيخرج عن عموم التعليل موضوعاً تعبدأ وبه يندفع الإشكال.

الإشكال ثالثاً على حكمة المفهوم على التعليل

* وقد يستشكل ثالثاً في حكمة المفهوم على التعليل بأن المفهوم وهو عدم وجوب التبين في خبر العادل إنما هو

متفرع على المنطوق الذي هو وجوب التبين في خبر الفاسق، لأنه مدلول الدلالة الالتزامية والمنطوق مدلول الدلالة

المطابقة.

و شأن الفرع أن يتاخر عن أصله رتبة، وبما أن المنطوق متاخر رتبة عن التعليل، كان المفهوم متاخراً عن التعليل

بمرحلتين، ومعه كيف يحكم على التعليل إذ المتاخر رتبة لا يحكم على الشيء المتقدم عليه.

والجواب عنه بوجوه:

الوجه الأول: إن تأخر المفهوم عن المنطوق إنما هو في مقام الدلالة والكشف، أو فقل دلالة القضية الشرطية على

الانتفاء عند الانتفاء متاخرة عن دلالتها على منطق الجملة الشرطية رتبة، وأما نفس المفهوم فهو غير متاخر عن المنطق نفسه.

* ليلة الأربعاء ٢٨ ج ١٣٧٨.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٣٨٢

(وبعبارة أخرى): حجية خبر العادل الذي هو المفهوم ليست متاخرة عن عدم حجية خبر الفاسق الذي هو المنطق رتبة، وإنما المتاخر عالم الدلالة والكشف، حيث الدلالة المنطقية متقدمة رتبة على الدلالة المفهومية، ومعلوم أن الحكم على التعليل إنما هو المفهوم نفسه لا دلالته وكشفه ليكون متاخرأ عنه.

الوجه الثاني: أنه لو فرض تأخر المفهوم بنفسه عن المنطق، فإنما يكون مانعاً من الحكومة على التعليل إن أخذ بالمعنى الأول من الحكومة وهو الشرح والنظر إلى الدليل الأول بلحاظ الأثر الشرعي، وهي التي تكون بمعنى (أي) فإنه يجب تأخر دليل الناظر عن دليل المنظور إليه لأنه متفرع عليه ومعلول له، وما كان متاخرأ رتبة لا يمكن أن يكون شارحاً له.

وأما الحكومة بالمعنى الثاني وهو الذي يكون دليل الحكم جاعلاً أو رافعاً موضوعاً عن دليل المحكوم تعبداً فلا مانع منها، فإن المفهوم لو فرض تأخره رتبة عن المنطق إلا أنه لا مانع من خروج المفهوم تعبداً عن عموم التعليل. فالتعليق بمقتضى عمومه يدل على عدم العمل بالخبر الذي لا يفيد العلم، إلا أن المفهوم الذي أفاد حجية خبر الواحد وبقية الأدلة، يكون جاعلاً له العلم التعبدية والكافشية، فيكون بالجعل التعبدية قد خرج وجداً عن موضوع العمل بغير علم المستفاد من التعليل، وهذا هو معنى الحكومة.

ولا مانع في هذه الصورة من تأخر دليل المحكوم عن دليل الحكم أو فقل تأخر المفهوم عن المنطق. الوجه الثالث: أن الإشكال المذكور لو تم - وهو أن تأخر المفهوم رتبة عن منطق التعليل مانع من الحكومة بالمعنى الأول والثاني - فانما يتم لو أريد من النهي الوارد في التعليل (أن تصيبوا قوماً بجهالة)^(١) نهياً مولوياً، وهو

حرمة إصابة القوم بالجهالة.

وأما بناء على أنه إرشادي إلى ما يحكم العقل به من عدم جواز العمل، وسلوك ما لا يؤمن معه من العقاب المحتمل،

وأنه يجب على كل شخص أن

(١) الحجرات :٤٩ .٦

٣٨٣

يتخذ طریقاً یضمن له السالمة، والأخذ بخبر الواحد لا يحصل المأمنية فلا مانع في هذه الصورة من حکومة المفهوم على التعليل، إذ بعد أن دل المفهوم على حجية خبر العادل كان العمل به محصلًا للمأمنية من العقاب، وكان خارجًا عن حکوم العقل موضوعاً.

والآيات الشريفة الناهية عن اتباع العمل بغير العلم كلها ترشد إلى حکوم العقل بتحصيل المأمنية في مقام العمل والامتثال وأنه لابد من العلم.

* وقد اورد ثانياً على الاستدلال بأیة النبأ بأن التبین في الآية الشريفة، إما أن يراد به خصوص العلم الوجداني أو الوثاقة بالراوي، وعلى كلا التقديرین لا تدل الآية الكريمة على المفهوم.

(أما على الأول) فلأن اناطة العمل في الحقيقة إنما يكون على نفس العلم الوجداني دون كونه فاسقاً، إذ مع العلم الوجداني من خبره يكون ضم خبر الفاسق إليه من قبيل ضم الحجر إلى جنب الإنسان، وإذا اتضحت هذا المعنى كان الأمر بالعمل على طبق اليقين ارشاداً إلى ما يحكم به العقل وليس بأمر مولوي، واستفادة المفهوم معلقة على الحكم المولوي لا العقلي فلا تدل الآية الشريفة على المفهوم.

وإن أريد من التبین المعنى الثاني وهو الوثيق والاطمئنان، فمعنى الآية بحسب منطوقها أن العمل بخبر الفاسق غير صحيح ما لم يحصل منه الوثيق والاطمئنان بأنه محترز عن الكذب، ومفهومه أن العمل بخبر العادل وإن لم يحصل منه الوثيق والاطمئنان كما لو أعرض الأصحاب عنه فهو صحيح، ومعلوم أنه يلزم التهافت بين المنطوق والمفهوم،

لأن العلماء الأعلام(قدس سره) على نحوين بعض من اعتبر الوثاقة في الخبر وأن العمل به غير جائز ما لم يكن

موثوقاً به سواء كان المخبر عادلاً أم فاسقاً.

فما دام محترز الكذب ولهجته الصدق يؤخذ بخبره، وبين من اعتبر في العمل بالخبر العدالة سواء حصل الوثيق به

أم لا، كما لو أعرض المشهور عنه أما لو كان المخبر فاسقاً فلا ي العمل بخبره.

* ليلة الاثنين ٤/ ج ٢/ ١٣٧٨.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٣٨٤

وإذا كان العلماء على نحوين إما هذا أو ذاك فالأخذ بمنطق الآية ومفهومها يحدث قوله ثالثاً.

فلا بد إما من رفع اليد عن المنطق أو المفهوم، ورفع اليد عن المنطق مع بقاء المفهوم لا يعقل، لأنه تابع له في الدلالة، إذاً فلا بد من الثاني وهو رفع اليد عن المفهوم دون المنطق حسماً للنزاع، فالآية على كلا التقديرتين غير دالة على المفهوم.

(والجواب عن ذلك)

أولاً: إن معنى التبيين ليس الوثيق أو العدالة في المخبر، بل هو الظهور كما تاتي الإشارة إليه إنشاء الله.
ثانياً: لو سلم فالمذكور لا يتأتى على التقديرتين (أما الأول) وهو إرادة العلم الوجданى من التبيين، فالمولى إنما أمر بتحصيل العلم حين يأتي الفاسق بالخبر وليس حقيقة أمره هو العمل على طبق اليقين، لأنه إرشاد محض وإنما هو أمر بتحصيل العلم عند إرادة العمل بخبر الفاسق وهو أمر مولوي.

ومفهومه عدم وجوب تحصيل العلم عند العمل بخبر العادل، لأن إخباره صحيح وصادق اللهجة ولا زم ذلك حجية خبر العادل، فالقضية تدل على الانتفاء عند الانتفاء.

(وأما على الثاني): وهو إرادة الوثيق من التبيين فلا يلزم التنافي بين المنطق والمفهوم، فإن قلنا بأن إعراض المشهور عن الرواية لا يوجب سقوط الخبر عن الحجية ولا عملهم بخبر ضعيف يوجب القوة، فلا مانع من الأخذ

بالمنطق والمفهوم، إذاً نأخذ بالمنطق وهو حجية خبر الفاسق الموثوق به ونأخذ بالمفهوم وهو حجية خبر العادل وإن لم يوجب الوثوق، كما إذا أعرض الأصحاب عنه ولا مانع من الجمع بينهما.

وان قلنا بأن إعراض المشهور عن خبر يوجب ونه وسقوطه عن الحجية، فلا مانع من الأخذ بخبر الثقة والعدل، غاية الأمر أنا نرفع اليد عن إطلاق المفهوم الذي يفيد حجية قول العدل وإن لم يكن موثقاً به، ونقيده بما إذا لم يعرض الأصحاب عنه، وأما مع الإعراض عنه، فلا يؤخذ بخبر العدل، ولا يلزم على هذا تناقض بين المنطق والمفهوم، ولا احداث قول ثالث.

٣٨٥

وقد أورد ثالثاً: هو أن مورد الآية الشريفة الإخبار عن ارتداد بني المصطancock وقد تهياً المسلمين لمحاربتهم، و沐ّلوك أن الإخبار عن ارتداد شخص فضلاً عن جماعة لا يثبت بخبر الواحد العدل، بل حتى لو كان المخبر أبو ذر أو سلمان أو عمار الذين هم في الدرجة العالية من العدالة لا يتربّل الأثر على ما أخبروا به عن الارتداد، فلو قيل بأن للآلية مفهوماً لما كان لذلك فائدة إذ لا يعمل به في مورده، ولا يمكن القول بثبوت المفهوم ولكن لا يؤخذ به في خصوص المورد فإنه مستهجن.

وأجاب عنه الشيخ الأنصاري (قدس سره) ^(١) بأن وجوب التبين عن النبأ إنما ثبت لطبيعي الفاسق، والمورد وإن اختص بالارتداد إلا أنه لا يخصص الوارد، كما أن عدم وجوب التبين ثبت لطبيعي العادل لا خصوص المورد الخاص، غاية الأمر يرفع اليد عن الإطلاق في خصوص المورد وهو الارتداد ويقيّد بالمتعدد.

* (أورد عليه بعضهم) بأنه إن أريد من التبين العلم الوجدي من خبر الفاسق فلازمه أن يكون أمره إرشاداً إلى ما يحكم العقل به، فلا تدل الآية على المفهوم لعدم كون الأمر مولياً.

وإن أريد منه تحصيل الوثوق من خبره دون خبر العادل فإنه فيه وثوق واطمئنان، فلازمه أن يخصص منطق الآية بالمورد، إذ من المعلوم أن الفاسق وإن أوجب خبره الاطمئنان بالصدق ولكن لا يقبل فيما لو أخبر عن الارتداد، بل حتى لو جاء عدد كثير لم يبلغ حد التواتر لا يقبل في موضع الارتداد.

اللهم إلا أن يخصص قبول خبر الفاسق الثقة بهذا المورد، فيقال كل خبر فاسق إذا أوجب الثقة يقبل خبره إلا في

موضع الارتداد فلا يقبل.

ولكنه تخصيص مستحسن، ومعه لابد من طرح المنطوق ضرورة فلا مفهوم في البين ليدل على حجية خبر العادل.

(والجواب عنه) أولاً: أنه تقدم وأوضحتنا أن المراد من التبين ما هو، هل

(١) فرائد الأصول ١: ٢٧١.

* ليلة الثلاثاء ٥/٢/١٣٧٨ ج

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٣٨٦

العلم الوجдاني فلا محذور فيه، إذ الأمر المولوي إنما هو لتحصيل العلم لا الأمر بالعمل على طبق العلم، وفرق
بينهما.

ثانياً: إن التبين في الآية الشريفة لا يراد منه العلم الوجداني ولا الوثوق، بل المراد منه الظهور والوضوح، فالآية الشريفة تدل على أن الفاسق إذا جاء بخبر فلابد من تحصيل الظهور في نبئه فما لم يكن واضحاً لا يصح العمل به، وهذا بخلاف خبر العادل الذي دل عليه المفهوم فإنه بطبعه يكون واضحاً وبينما وحجة بارزة لا يحتاج إلى تحصيل الظهور حين إخباره، ومفهوم الآية عدم وجوب التبين في خبر العادل فيدل بالملازمة على حجتيه.

إذا اتضح هذا فنقول لو بقينا نحن والآية الشريفة لما رجعنا إلى خبر الفاسق مطلقاً بمقتضى المنطوق وإن أوجب الوثوق، وعملنا بخبر العادل بمقتضى المفهوم وإن لم يوجب الوثوق لأنه واضح دون خبر الفاسق.

إلا أن السيرة العملية المعززة بعدم ردع من الشارع المقدس قامت على حجية خبر الثقة المنطبيق على خبر الفاسق الثقة في الشبهات الحكمية، وكذا في الموضوعات إلا فيما اعتبرت فيه البينة الشرعية، فكان ذلك دليلاً تعبدياً قد شخص لنا الظهور في قول الفاسق الثقة في الشبهات الحكمية، وأفاد بأن قوله بيان ووضوح، وما عدا هذه الموارد لا يؤخذ بخبره ومنها مورد الارتداد لعدم قيام الدليل عليه، كما أن خبر العادل قام الدليل الخارجي على عدم الأخذ به في مورد الارتداد ما لم ينضم إليه عادل ثان يكون مصداقاً للظهور الذي دلت الآية الشريفة عليه.

والحاصل: أنه بمقتضى مفاد الآية الشريفة عدم العمل بخبر الفاسق وان كان ثقة، وجواز العمل بخبر العادل وإن لم يكن ثقة، إلا أن الأدلة الخارجية اثبتت جواز العمل بخبر الفاسق الثقة وشخصت أنه مصدق للظهور في الشبهات الحكيمية وبعض الموضوعات، كما أن تلك الأدلة منعت من العمل بخبر العادل في مورد الارتداد نظراً إلى أنه ليس فيه ظهور وفي باب الشهادات والشهادة على الزنا وما شاكل.

إذاً لابد من متابعة قيام الدليل على مورد، فخبر الفاسق إنما لا يعتمد عليه في

٣٨٧

مورد الارتداد لأجل الدليل الدال على اعتبار البينة فيه، ولا بد وأن نستكشف من ذلك أن الشارع المقدس لم يعتبره ظهوراً وليس في هذا خروج عن المنطوق بل مطابق له، وكذا في خبر العادل لا يعتمد عليه في المورد إنما هو دليل دل على اعتبار البينة في قضية الارتداد، فيكون نقيناً للمفهوم بالدليل الخارجي لا رفع اليد عن المفهوم، فلا خروج عن المورد لا عن المنطوق ولا عن المفهوم.

الإشكال على حجية خبر الواحد

وقد استشكل بعضهم على حجية خبر الواحد بإشكالين لا يختصان بالاستدلال بأية النها على الحجية، بل على جميع الأدلة التي أقيمت على حجية خبر الواحد من آية أو رواية أو سيرة عملية وغيرها.

(الإشكال الأول): إنه يلزم من القول بحجية خبر الواحد عدم حجيته، وذلك فان السيد المرتضى(قدس سره) نقل الإجماع على عدم الحجية وهذا خبر، فإذا اعترفنا بحجية الخبر لزم الاعتراف بما نقله المرتضى وأنه حجة، ولا زم حجية خبره عدم حجية كل خبر، وهذا هو معنى ما يلزم من وجود عدمه.

(والجواب عنه بوجوه)

الوجه الأول: أن الأدلة التي دلت على حجية خبر الواحد لا تشمل خبر السيد المرتضى، حيث الأدلة شملت الإخبارات الحسية ونقل السيد للإجماع وإن كان إخباراً عن عدم الحجية إلا أنه عن حدس، حيث لم يشاهد الإمام(عليه السلام) فيسمع منه.

فإن قلت: إن الإجماعات المنقوله إن كانت من المتأخرین فهي إلى الحدس أقرب،

وأما المنقوله عن المتقدمين فلأنهم أقرب عهد إلى زمن الأئمة (عليه السلام) فنقاهم يمكن أن يكون حسياً، وفي مثله العلاء يأخذون بنقاهم ما لم يكن النقل صريحاً في الحدس.

(قلت) أولاً: إن الكبري وإن سلمت إلا ان الصغرى محل نقاش، فالإجماع المنقول من قبل السيد (قدس سره) مع الدقة والنظر فيه يتضح أنه إخبار عن حدس لا حس، إذ لم يسمع ذلك من الإمام (عليه السلام).

٣٨٨

ثانياً: لو كان إخباره عن حس لكان عليه أن ينقل الحكم بطريق الأخبار لا الإجماع، فإن الرجوع إلى الثاني مع ترك الأول أكل من القفا.

*

الوجه الثاني: إنه لو سلم حجية الإجماع المنقول أو قلنا بشمول أدلة الخبر لما نقله السيد (قدس سره) فمع ذلك لا يمكن الأخذ بما جاء به السيد (قدس سره) لمعارضته بما جاء به الشيخ الطوسي (قدس سره)، حيث نقل الإجماع على خلافه وأن خبر الواحد حجة.

ومعلوم أن الأخبار التي دلت على حجية الخبر لا تشمل مورد المعارضه، بل لابد من طرحهما والرجوع إلى العمومات أو الإطلاقات، وإلا فإلى الأصل العملي، وما نحن فيه كذلك فإنه بعد أن عارض إجماع الشيخ إجماع المرتضى كان حقهما التساقط والرجوع إلى الآيات التي أثبتت حجية خبر الواحد، غاية الأمر أن تلك العمومات لا تشمل إجماعي الشيخ والمرتضى.

وأما أخبار الترجيح أو التخيير فإنما هي في الأخبار المتعارضة لأدلة نهضت عليها دون الإجماعيين المعارضين. والحاصل أن أدلة حجية الخبر غير شاملة للمعارضين لعدم إمكان التبعد بالمتناقضين.

الوجه الثالث: أنه مع قطع النظر بما تقدم إن أدلة حجية الخبر لا تشمل خبر السيد المرتضى (قدس سره) لأنه يلزم من وجوده عدمه، فإن خبر السيد لو كان حجة لدل بمنطوقه على عدم حجية كل خبر واحد، وبما أن خبر السيد هو خبر واحد فلازمه أن لا يكون حجة فيما جاء به وما لزم من وجوده عدمه محال.

الوجه الرابع: رابعاً على أن القول بنظر الآيات والروايات إلى خصوص خبر السيد وانه هو المعنى بها وأنه هو

الحجـة ليـثـت ما أـخـبـرـ بهـ، بـعـيـدـ جـداـ لـأـنـهـ تـخـصـيـصـ مـسـتـهـجـنـ، بـعـارـةـ أـخـرـىـ الـأـدـلـةـ الدـالـلـةـ عـلـىـ حـجـيـةـ الـخـبـرـ تـخـصـصـ بـخـيـرـ السـيـدـ فـقـطـ، وـمـاـ عـادـ يـخـرـجـ عـنـ دـلـلـ الـحـجـيـةـ فـإـنـهـ مـنـ تـخـصـيـصـ الـأـكـثـرـ الـمـسـتـهـجـنـ.

* ليلة الاربعاء ٦ / ج ١٣٧٨ .

۳۸۹

إلى أنه من بيان أحد النقيضين بذكر النقيض الآخر، فإنه لو كان خبر السيد حجة فيما جاء به من عدم حجية خبر الواحد لقبح على المولى الحكيم أن يرفع أحد الضدين بلسان إثبات ضده، بحيث يكون لسان الآيات والروايات المقصود منها عدم حجية خبر الواحد ثبوتاً ولكنها إثباتاً ودلالة تقييد الحجية، فان هذا أقبح من كل شيء. وعليه خبر السيد(قدس سره) لا يتم أصلاً.

(فإن قلت): إن نظر الآيات والروايات وسائر أدلة الحجية إلى خصوص خبر السيد إنما يكون مستهجنًا حيث يقتصر النظر فيها على خبره فقط، وأما لو قلنا بأن الأدلة الناهضة على الحجية تشمل خبر السيد وما قبله من الأخبار الصادرة من المتقدمين حتى زمانه(قدس سره)، وإذا ما شملت الأدلة خبر السيد حتى صار حجة أفاد بمقتضى مدلوله عدم حجية خبر الواحد، فحينئذ يلزمنا رفع اليد عن حجية كل خبر واحد صدر بعد زمان السيد المرتضى(قدس سره) فلا يلزم من دخول خبر السيد(قدس سره) في أدلة الحجية تخصيصه الأكثر المستهجن.

فقات أولاً: إن العبرة والمدار ليس على نفس الخير الذي هو متاخر زماناً صدوره عن الإخبارات المتقدمة، بل المدار على نفس المخبر به والمحكي بخبر السيد، وهو عدم حجية خبر الواحد وقد كان النظر في المخبر به إلى الإخبارات الصادرة في الشريعة المقدسة منذ بدايتها حتى الآن، وهي طبيعى خبر الواحد.

فمفاد المخبر به في خبر السيد يعم الإخبارات المتقدمة والمتأخرة، فيعود المذكور، وهو التخصيص المستهجن.
ثانياً: إن القول بإفاده المخبر به لعدم الحاجة من حين صدور الخبر إنما هو من قبيل النسخ للأيات الشريفة، وهو غير ثابت في أخبار الأحاديث لقيام الإجماع على ذلك حتى لو كان المخبر عادلاً كزرارة، فإن أخبار الأحاديث لا تننسخ

الكتاب العزيز.

ثالثاً: إن القائل بحجية الخبر أو القائل بعدم الحجية إنما يقول بها من الأول، أما التفصيل فيها وأنها حجة من الصدر

الأول حتى زمن السيد المرتضى(قدس سره) ومن بعده ليست بحجية، فأمر لا يقول به أحد وهو خرق للإجماع

المركب، فان

مصابيح
الأصول
٢ - ج ٢

٣٩٠

الملال الحجية في الأخبار المتقدمة على خبر السيد(قدس سره) موجود في الأخبار المتأخرة عنه.

والنتيجة أنه يدور الأمر بين أن يكون خبر السيد(قدس سره) حجة دون غيره، وبين أن يكون غيره حجة دونه،

وعلم أن الأول مستهجن فيتعين الثاني.

وقد استشكل بعض الأعاظم(قدس سره) على شمول أدلة الحجية لخبر السيد المرتضى(قدس سره) بوجهين:

الوجه الأول: أن أدلة الحجية إنما تشمل الأخبار التي يحتمل صدقها وكذبها خارجاً ويشك في مطابقتها للواقع

وعدمها، أما الأخبار الصادقة والتي يعلم بمطابقتها للواقع.. فهي غنية عن جعل الحجية لها، كما أن الأخبار التي يعلم

بكتبها لا تشملها أدلة الحجية، وبالاحرى أن أدلة الحجية تشمل خبر أفاد بوجوب السورة - مثلا - حيث يشك في

مطابقة المخبر به للواقع وعده، وأدلة الحجية تشمله وثبتت صحته ويترب عليه وجوب العمل على طبقه.

ويتضح من هذا أن أدلة الحجية لا تشمل خبر السيد المرتضى(قدس سره) النافي لحجية الخبر، حيث قلنا أن أدلة

الحجية تشمل ما هو مشكوك المطابقة للواقع، وبما أن مفاد خبر السيد(قدس سره) هنا عدم الحجية فلازمه فرض

الشك في الحجية في رتبة سابقة على شمول أدلة الحجية، أو فقل إن مدلول خبر السيد عدم حجية الخبر، وقد قلنا أن

أدلة اعتبار الخبر إنما تشمل الخبر المشكوك مطابقه للواقع ومخالفته، فخبر السيد إنما تشمله الأدلة إذا شكنا في

مطابقة مدلوله للواقع، ومن الظاهر أن أدلة الإعتبار إنما تجعل نفس الحجية، ولا يمكن في هذه المرتبة أن تكون

ناظرة لحكم الشك في الحجية وتفيد حكم الشك في مدلوله لتأخره عنه رتبة، فلا يعقل أن تدل أدلة الإعتبار لحجية

الخبر ولحكم الشك في الحجية لتشمل خبر السيد(قدس سره).

(وبعبارة ثالثة) الشك في الحجية متاخر عن الحجية تأخر العارض عن المعرض، فيلزم أن تكون الحجية سابقة في

الرتبة على شمول أدلة الحجية، والمفروض أن الحجية مستفاده منها فيلزم أن تكون الحجية متقدمة ومتاخرة وهو

حال.

٣٩١

(والجواب عنه): أولاً بالنقض؛ بما إذا أخبر كاذب بعدم حرمة الكذب في الشريعة المقدسة فإن أدلة حرمة الكذب

شامله له، مع أن الإشكال المذكور يتأتى هنا فيقال شمول إطلاق أدلة حرمة الكذب، لهذا الخبر يتوقف على كذب

الخبر في رتبة سابقة على أدلة حرمة الكذب، وكذبه عبارة عن حرمة الكذب في الشريعة إذ مفاده عدم حرمة الكذب

والمفروض أن حرمة الكذب مستفاده من نفس هذه الأدلة.

ثانياً بالحل بأن الإطلاق إن أخذناه بمعنى ملاحظة جميع القيود في الأفراد وجعل الحكم على المطلق، لكن ما قيل

من الإشكال وجهاً صحيحاً، وذلك كما لو لاحظ المولى حرمة الخمر فإنه لاحظ الفرد الأحمر والأبيض منه وبقية

القيود ثم جعل الحكم على المطلق.

وما نحن فيه كيف يلاحظ أفراد الخبر الذي منه ما كان موجباً للشك في أصل الحجية، أي يلاحظ سائر أفراد الخبر

الذي منه خبر السيد الدال على عدم حجية الخبر، فإن هذا الخبر متاخر عن أصل حجية الخبر وكيف يستطيع المولى

للحاظه حين الإطلاق.

وأما بناء على أن الإطلاق رفض القيود وملاحظة الطبيعة فهنا لا مانع منه، إذا المولى قد لاحظ طبيعى الخبر وجعل

له الحجية وهو شامل حتى لخبر السيد(قدس سره) المتاخر عن أصل حجية الخبر.

الوجه الثاني: من الإشكال على شمول أدلة الحجية لخبر السيد المرتضى(قدس سره) هو أن أدلة الحجية إن شملت

سائر الأخبار المترفرفة التي أخبرت عن أحكام مختلفة ولم تشمل خبر السيد، كان خروج خبر السيد المرتضى

باتخالص عن عمومات أدلة الحجية للقطع بعدم مطابقة خبر السيد للواقع، وإن شملت أدلة الحجية خبر السيد دون

بقية الأخبار كان خروج تلك الأخبار عن العمومات بالاتخالص، وكل مورد دار الأمر فيه بين التخالص

والاتخالص قدم الأول.

وتوضيح ذلك: هو ان الأدلة التي دلت على حجية خبر الواحد من قبيل آية النبأ وغيرها ان شملت سائر الإخبارات التي جاءت لنا بوجوب السورة أو جلسة

* ليلة السبت ٩/٢ ١٣٧٨ ج.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٣٩٢

الاستراحة وما شاكلهما باعتبار أنها محتملة الصدق والكذب، تشملها أدلة الحجية فلا ريب حينئذ تلك الأدلة لا تشمل خبر السيد المرتضى الذي مفاده عدم حجية سائر الأخبار، إذ حينئذ يقطع بعدم صدق هذا الخبر وعدم مطابقته للواقع فأدلة الحجية لا تشمله، فيكون خروج خبر السيد عن هذه الأدلة خروجاً بالشخص. وأما لو قلنا بشمول تلك الأدلة لخبر السيد (قدس سره) باعتبار أنه خبر صالح للمطابقة و عدمها للواقع وفي هذا الوقت نفسه الأدلة المذكورة شاملة لسائر الأخبار لأنها محتملة الصدق والكذب، إلا أن مقتضى التصديق بخبر السيد أن تخرج سائر الإخبارات تخصيصاً عن أدلة الحجية.

وإذا دار الأمر بين التخصيص والتخصيص فالأخذ بالشخص مقدم لاقضاء أصله العموم ذلك. وهذا نظيره في الأصل السببي والمسببي مثل غسل الثوب المتنجس بماء مشكوك الطهارة أو مستصحبها، فإن الأصل الجاري في الماء حاكم على الأصل الجاري في الثوب إذ لا يبقى شك بعد ذلك، وأما مع العكس كما لو جرى الأصل في المسبب فلابد من تخصيص ذلك الأصل الجاري في السبب ولا ريب أن الأول أولى، وعلى هذا التقدير القاضي بتقييم التخصيص على التخصيص يكون خبر السيد غير مشمول لأدلة الحجية قهراً، ولا يرد المذكور بعد ذلك من أن الالتزام بمقالة السيد يلزم من وجود الحجية عدمها.

(والجواب عن ذلك): أن الترجيح المذكور يتم في موارد المعارضنة بين الخبرين أو الأصلين، كما لو حصل القطع بکذب أحد مدلولى الدليلين للتنافى بينهما، إما ذاتاً كما لو دل أحدهما على الوجوب والآخر على الحرمة، أو عرضاً كما لو دل أحدهما على وجوب الجمعة يومها والآخر على الظهر، وعلمنا من الخارج أن الواجب ليس ست صلوات

في اليوم الواحد بل خمسة، فنفي هذه الصورة أدلة الحجية لا تشمل كلا الخبرين للتنافي بينهما كما لا تشمل واحداً غير معين لأنه ترجيح بلا مرجح.

أما لو أمكننا صدق كلا المدلولين ولكن كانت إحدى الروايتين قرينة على عدم شمول أدلة الحجية للأخرى، كان خروجها بالشخصيّن كما لو دلّ خبر

۳۹۳

محمد بن مسلم على وجوب السورة في الصلاة، ودل خبر زراره على أن جميع الأخبار الواردة في الصلاة كلها تقية، فلا منافاة بين المدلولين بل يمكننا تصديقهما، إلا أن الثاني يكون قرينة على أن أدلة الحجية لا تشمل خبر محمد بن مسلم بالخصوص.

وأما ما نحن فيه فمقتضى القاعدة هو التخصيص، لأن أدلة الحجية تشمل خبر السيد ومع هذا الحال لا يبقى مجال للترديد في الشك بالعموم لتجري أصالة العموم حينئذ، إذ يقطع الإنسان بأن الإرادة الجدية غير مطابقة للإرادة الاستعملية بمقتضى الدليل الخاص، فتكون بقية الأخبار خارجة بالتجزئ، إذ الحجية شاملة لها نظراً إلى أنها أخبار يحتمل الصدق فيها.

وبعبارة أخرى: بين مدلول خبر السيد وبقية الأخبار لم يكن تناقض أصلًا، إذ يمكن في الواقع أن تكون الأخبار غير حجة وأن المسورة واجبة في الصلاة، إنما الكلام في أدلة الحجية وهي تشمل خبر السيد، لأنه خبر يحتمل الصدق والكذب وإذا ما شملت خبر السيد أدلة الحجية أفاد بأن بقية الأخبار ليست بحجة، وهذه قرينة على أن المراد من العام بعض الأفراد ولا مجال هنا للشك في العموم كي يؤخذ بأصللة العموم، فإن مورده عند فقدان القراءة لا عند وجودها والمفروض أن الخاص قرينة للتصرف في العام.

وَهَذَا نَظِيرٌ مَا قَلَنَاهُ فِي بَحْثِ الْفَقِهِ فِي نِجَاسَةِ الْخَمْرِ، مِنْ أَنْ جَمْلَةَ مِنَ الْأَخْبَارِ دَلَّتْ عَلَى نِجَاسَتِهِ، وَجَمْلَةٌ مِنْهَا دَلَّتْ عَلَى طَهَارَتِهِ، وَهُنْكَ رِوَايَةٌ أُخْرَى أَفَادَتْ بِأَنَّ مَا رَوَاهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) هُوَ الصَّحِيحُ، فَقَدْ كَانَتْ هَذِهِ الرِّوَايَاتُ الْفَاصِلَةُ مُوجَّةً لِتَحْكِيمِ أَدْلَةِ النِّجَاسَةِ عَلَى الطَّهَارَةِ.

وكيف كان فالقاعدة تقضي التخصيص وخروج بقية الأخبار إذا شملت أدلة الحجية خبر السيد دون التخصص.

هذا مع قطع النظر عن بقية الإشكالات من أنه تخصيص للأكثر، وهو مستهجن إذ هو خلاف مصطلح أهل اللسان أن يرسل الأدلة عامة ثم لا يريد منها إلا خصوص خبر السيد.

مضافاً إلى ذلك أن الأدلة باجمعها تفيد حجية كل خبر جاء به الواحد، ولكن

٣٩٤

في الواقع تريده بهذا اللسان معنى خلاف ما نفهمه وهو أن جميعها ليس بحجية سوى خبر السيد، وكيف كان فالقاعدة تقتضي التخصيص لا التخصص.

* الإشكال الثاني على حجية خبر الواحد المستفادة من آية النبأ وغيرها ما ذكره الشيخ الأنصاري (قدس سره) وهو مختص بالأخبار الحاكية لقول الإمام (عليه السلام) بالواسطة.

وهذا المحذور إن تم ولم يمكننا دفعه فقد انسد باب العلمي، لأن الأخبار التي روت لنا قول المعصوم (عليه السلام) بلا واسطة قليلة جداً ونادرة يقتصر الإطلاع عليها، وقد انفق على سبيل الندرة أن اطلع المحقق التوري صاحب المستدرك (قدس سره) على بعض الأصول الاربعينية دون أن يطلع غيره عليها، والمداول بين أيدي علمائنا الأعلام الإخبار بنحو الواسطة ويشكل الأمر لو تم هذا الإشكال، وكيف كان فتقرير الإشكال المذكور يتم بوجهين.

الوجه الأول: أن الأدلة التي دلت على حجية الخبر الواحد إنما هي من قبيل القضايا الحقيقة التي يكون الحكم فيها فعلياً بفعلية الموضوع خارجاً، فما لم يحرز الموضوع خارجاً وهو خبر الواحد إما وجداناً أو تعبداً لا يمكن تطبيق الحكم المذكور عليه وهو الحجية، فشأن الموضوع بالإضافة إلى حكمه شأن العلة إلى المعلول لابد من سبقها عليه رتبة، ولا يعقل أن يكون الحكم سابقاً على الموضوع خارجاً ولا يكون سبباً توليدياً في إيجاده بحسب الوجود.

إذا عرفت هذا فنقول في موارد الأخبار بالواسطة إذا أخبرنا الكليني (قدس سره) عن أحمد بن محمد بن يحيى بأن الإمام (عليه السلام) قال كذا فالمحرز بالوجدان خبره هو إخبار الكليني (قدس سره)، فتشمله أدلة الحجية ويكون الموضوع محرزاً لنا بالوجدان فيصير حجة.

وأما خبر أحمد بن محمد وبقية من تقدم من تقدم من الرواية إلى أن ينتهي إلى الإمام المعصوم (عليه السلام) فليس بمحرز لنا

وَجَدَانًا، لَأَنَّا لَمْ نُطْلِعْ حَقِيقَةً عَلَى خَبْرِهِ وَإِنَّمَا يَحْرُزُ بِالْحُكْمِ بِحَجِّيَّةٍ فَهُوَ مُتَأْخِرٌ عَنِ الْحُكْمِ بِالْحَجِّيَّةِ فَكَيْفَ يَحْكُمُ عَلَيْهِ بِالْحَجِّيَّةِ؟

* لِيَلَةُ الْأَحَدِ / ١٠ / ج ١٣٧٨.

٣٩٥

وَالْحَالِصُلُّ إِحْرَازُ خَبْرِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ إِنَّمَا يَأْتِي مِنْ اِنْطِبَاقِ أَدْلَلَةِ الْحَجِّيَّةِ عَلَى خَبْرِ الْكَلِينِيِّ، لَأَنَّ مَعْنَى حَجِّيَّةِ خَبْرِ الشَّيْخِ هُوَ صَحَّةُ أَخْبَارِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، وَإِذَا ثَبَّتَ هَذَا الْمَوْضُوعُ كَانَ فَرْدًا مِنْ أَفْرَادِ ذَلِكَ الْحُكْمِ وَهُوَ الْحَجِّيَّةُ، فَالْإِنْتِيَّةُ أَنَّ الْحُكْمَ وَهُوَ حَجِّيَّةُ الْخَبْرِ سَبَبُ لِتَبُوتِ مَوْضُوعِ نَفْسِ هَذَا الْحُكْمِ، وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّ الْحُكْمَ لَا يَكُونُ سَبَبًا نَوْلِيَّدِيَا لِإِحْرَازِ مَوْضُوعِ نَفْسِهِ خَارِجًا، بَلْ لَا يَنْتَبِقُ إِلَّا عَلَى الْمَوَارِدِ الَّتِي يَحْرُزُ فِيهَا الْمَوْضُوعُ قُطْعًا.

(وَبِعِبَارَةِ ثَالِثَةٍ): إِنَّ كُلَّ مَوْضُوعٍ مُتَقَدِّمٍ فِي الرَّتِبَةِ عَلَى حَكْمِهِ، وَلَا يَعْقُلُ أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ مُحَرِّزًا لِمَوْضُوعِهِ، فَلَوْ فَرَضْتَ فِي مُورَدٍ أَنْ صَارَ الْحُكْمُ مُحَرِّزًا لِمَوْضُوعِهِ امْتَنَعَ ثَبُوتُ ذَلِكَ الْحُكْمِ لَهُ، وَهُنَا خَبْرُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ أَحْرَازُ بِحَجِّيَّةِ خَبْرِ الْكَلِينِيِّ فَيَمْتَنَعُ أَنْ يَحْكُمَ عَلَيْهِ بِالْحَجِّيَّةِ وَإِلَّا لَزِمَّ تَأْخِيرَ الْمَوْضُوعِ عَنِ الْحُكْمِ.

وَالْجَوابُ عَنِ ذَلِكَ أَوْلَأً: بِالنَّفْضِ بِالْإِقْرَارِ عَلَى الْإِقْرَارِ، كَمَا لَوْ أَقْرَرَ زِيدُ هَذَا الْيَوْمَ بِأَنِّي قَدْ اعْتَرَفْتُ أَمْسَ وَاقْرَرْتُ بِالشُّغَلِ ذَمْتِي لِعَمْرِي بِمِائَةِ دِينَارٍ وَالآنَ أَنْكَرْهُ.

فَإِنَّهُ لَا إِشْكَالٌ أَنْ إِنْكَارُهُ الْآنَ لَا يَؤْخُذُ بِهِ بَلْ يَتَبَعُ إِقْرَارُهُ الْفَعْلِيُّ، وَهُذَا إِقْرَارُ الْفَعْلِيِّ مَوْضُوعُ حَكْمِهِ هُوَ الْأَخْذُ بِمَا قَالَهُ فَعْلًا، وَنَفْسُ هَذَا الْحُكْمِ يُولَدُ مَوْضُوعًا وَهُوَ إِقْرَارُ أَمْسٍ وَهُوَ مَوْضُوعُ لِنَفْسِ الْحُكْمِ الْمُذَكُورِ فَكَانَ عَلَى هَذَا أَنْ الْحُكْمُ مُولَدٌ لِلْمَوْضُوعِ.

وَكَذَا الْبَيِّنَةُ عَلَى الْبَيِّنَةِ كَمَا اعْتَرَفَ صَاحِبُ الْجَوَاهِرِ (قَدْسَ سُرُّهُ) (١) وَالْسَّيِّدِ الْمُرْتَضَى (قَدْسَ سُرُّهُ) فِي سَنْدِ بَعْضِ الْرَّوَايَاتِ، وَاحْتَلَمْنَا أَنْ يَكُونَ تَزْوِيرًا ثُمَّ قَامَتِ الْبَيِّنَةُ عَلَى صَدْقَ ذَلِكَ، أَفْتَرَى أَنَّ الْإِمْضَائِينَ وَالْإِعْتَرَافِينَ لَا يَصْدِقُانَ بَعْدَ ذَلِكَ بِالرَّغْمِ مِنْ أَنَّ الْحُكْمَ يَقْبُلُ الْبَيِّنَةَ الشَّخْصِيَّةَ هَلْ التِّي وَلَدَتِ الْبَيِّنَةَ السَّابِقَةَ فَكَانَ الْحُكْمُ لَدِي النَّتْجِيَّةِ مُولَدًا

للموضوع.

وثانياً بالحل بأن أدلة الحجية إن كانت قد أثبتت حكماً شخصياً لكل خبر تحقق في الخارج بحيث كان المستفاد منها وحدة الحكم لموضوعات عديدة، فلا ريب أن الموضوعات المذكورة لابد من فرضها خارجاً ليثبت الحكم لها،

(١) جواهر الكلام : ١٣ : ٢٩١.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٣٩٦

وأما أن الحكم الشخصي يكون سبباً لإيجاد الموضوع بحيث يستند وجود الموضوع إلى نفس الحكم فهو غير معقول.
وأما لو فرضنا أن الحكم المستفاد من الأدلة كلي ثبت لأفراد متعددة فكان الإنشاء واحداً والمنشاً متعدداً حسب تعدد الموضوع، كما هو شأن القضايا الحقيقة فلا مانع من أن يكون الحكم سبباً مولداً لموضوع خارجي، فحين يتحقق الموضوع يثبت له حكم نظير الحكم الأول الذي صار سبباً لإيجاده.

ولا ريب أن الثابت من أدلة حجية الخبر هو الحكم الكلي لا الشخصي، فكان المعمول فيها الحجية لكل خبر تحقق في الخارج، فإذا أخبر الشيخ (قدس سره) عن أحمد بن محمد فأدلة الحجية بعد أن شملت خبر الشيخ ثبت الحكم له فقد صار خبر الشيخ حجة، ومن ذلك الحكم تولد خبر أحمد بن محمد وتنبت له الحجية، وهي حكم نظير الأول وهكذا حتى ينتهي إلى الإمام (عليه السلام)، فكل حكم لموضوع مثبت لموضوع آخر يترب عليه حكم آخر نظير الأول، وعليه فلا يرد محذور تقدم الحكم على الموضوع، وإنما المتحصل هنا تقدم الحكم على موضوع لم يثبت حكمه بعد.

*

الوجه الثاني: أن يقال أن أدلة حجية الخبر إنما تشمل الأخبار التي لها أثر في عالم التشريع مع قطع النظر عن الحجية فلابد وأن يكون ذلك الخبر ذا أثر شرعي مفروغ عنه ل يجب قبوله والأخذ به بدليل الحجية أو موضوعاً لأثر شرعي ليكون التعبد به بلحاظ هذا المعنى، أما لو أخبرنا شخص عن طول البحر الفلاني أو عن ساحله مما كان خالياً عن كل فائدة شرعية كان التعبد به بدليل الحجية لغواً.

وحيثُنَّا نحن وسلسلة الأخبار بالواسطة أما الخبر الأول وهو زراراة الذي يروي عن الإمام(عليه السلام) وجوب شيء أو حرمتة بلا واسطة بينه وبين الإمام(عليه السلام)، فلا إشكال في شمول أدلة الحجية له باعتبار أنه ذو أثر شرعي وهو الأخبار عن حكم شرعي.

وأما ما بعد الأول حتى ينتهي إلى الكليني(قدس سره) كالشيخ وأحمد بن محمد

* ليلة الاثنين ١١ ج ١٣٧٨

٣٩٧

فليس لها أثر شرعي لأن الحكم بحجية خبر الشيخ الذي يخبر عن أحمد بن محمد أثره ليس إلا نفس الحجية، إذ ليس هناك أثر أجنبى مترتب على مقالة الشيخ ليأتى دليل الحجية فيشمله ويوجب ترتب أثره الذي كان ثابتا له مع قطع النظر عن دليله، بل الأثر من تطبيق الحكم وهو الحجية إنما هو بلحاظ نفس الحجية وهو غير صحيح.

(والجواب عن ذلك) أنه بناء على ما هو المختار من أن المجعل في باب الأمارات والأصول المحرزة الوسطية في الإثبات، وجعل العلم، وأن كل مورد قامت الأمارة على شيء عند المكلف فقد صار المكلف عالماً بمؤادها علماً تعبدية، فلا إشكال في ذلك إذ أدلة الحجية تشمل الأخبار الواقعية في السلسة وتجعل المكلف عالماً بخبر الكليني كما أنها تجعله عالماً بخبر أحمد بن محمد، ولا حاجة لأن يكون المؤدى أثراً شرعاً أو موضوعاً لأثر شرعي، غاية الأمر لابد وأن يكون التعبد الشرعي بعيد عن اللغوية، فلابد له من أثر وأثره في الأخبار المذكورة ملاحظة ما يقوله الإمام الصادق(عليه السلام) من وجوب شيء أو حرمتة، ولا يضر بعد هذا الأثر المذكور وإن تعدد الواسطة، فإن الخبر الأول وإن خلا عن فائدة من حيث نفسه إلا أنه بالإضافة إلى ما يكون منتهياً إلى أثر لا يكون حينئذ تقيده لغوا، نظيره ما لو قامت البينة قبل خمسين عاماً على نجاسة شيء، وفرضنا في ذلك الزمان كان خالياً عن الأثر إلا أنه الآن أصبح مورد أثر، فعند الشك فيه يحكم باستصحابه ويكون فعلا له الأثر عندنا، فالتعبد الشرعي للامارة في ذلك الزمان لا يخلو عن الأثر بالإضافة إلى زماننا هذا.

وأما بناء على أن المجنول في باب الأمارات هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع، فالإشكال آتٍ هنا، لأن تنزيل شيء منزلة الواقع لابد أن يكون بالاحاطة الأثر فإذاً يكون بنفسه أثراً شرعاً أو موضوعاً لأثر شرعياً، وكلاهما مفقودان في الأخبار بالواسطة.

ولكن يمكن الإجابة عن ذلك بوجوه:

الوجه الأول: عدم القول بالفصل بين هذا الأثر وسائر الآثار في وجوب الترتيب بمعنى قيام الإجماع المركب على أن أدلة الحجية تشمل الأخبار بالواسطة وأن كل من قال بحجية خبر الواحد لا يفرق فيه بين الأخبار بلا

٣٩٨

واسطة أو معها، وهكذا العكس فالتفصيل مستوجب لخرق الإجماع المركب وهو غير صحيح.

الوجه الثاني: القول بحجية الأخبار بالواسطة بتنقية المناط حيث أن المالك الذي أوجب قبول خبر الواحد فيما لم يكن في البين واسطة هو بعينه موجود في الأخبار بالواسطة، ذلك يقتضي حجية الأخبار بالواسطة.

الوجه الثالث: أن الحكم الذي أثبته أدلة الحجية إنما هو مرتب على طبقي الأثر، وليس المقصود من الطبيعي ما جاء على الألسنة أن الإنسان نوع وهو الطبيعة بشرط لا، حتى لا يسري الحكم من الطبيعة إلى الأفراد، بل المراد من الطبيعي هو نوع الأثر والوجود السعي، فيسري الحكم إلى الأفراد بمعنى أن كل خبر كان له أثر تشمله أدلة الحجية، وإن كان ذلك الأثر آتياً من نفس الحكم المذكور، فلا مانع حينئذ من شمول دليل الحجية لخبر أحمد بن محمد وغيره مع أن الأثر الشرعي للمخبر به - وهو خبر زراره - نفس الحجية.

الوجه الرابع: أنه ليس هناك آية أو رواية تدل على أن كل خبر لابد أن يكون أثراً شرعاً أو موضوعاً لأثر شرعياً فتشمله أدلة الحجية، بل إنما تعتبر ذلك من جهة حكم العقل بأن التبعد بأمر إذا لم يكن له أثر شرعى كان لغوأ لا يصدر من الحكيم، ويكتفى في دفع هذا المحذور وقوع الخبر في سلسلة إثبات الحكم الشرعي الصادر من الإمام (عليه السلام)، وأن ترتب الأثر على مجموعها يكتفى في الحجية ولا داعي لترتب الأثر على كل خبر.

نعم لو كان في أثناء السلسلة راوٍ فاسق غير موثوق به أو رجل مجهول الحال امتنع شمول أدلة الحجية له وللأخبار بقية الرواية الواقعة في تلك السلسلة ولو كانوا عدولأ أو ثقات، لعدم ترتب أثر شرعى على المجموع من حيث

المجموع، فإن خبر الفاسق خارج عن أدلة الحجية موضوعا وبخروجه ينقطع اتصال الأخبار عن المعصوم(عليه السلام)، فالباقي من الرواية لا يقع في سلسلة إثبات قول المعصوم(عليه السلام) فلا يكون مشمولا للحجية.

٣٩٩

آية النفر

* ومن جملة الآيات الشريفة التي استدل بها على حجية خبر الواحد آية النفر قوله تعالى **(فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ)**

طائفةٌ لِيَنْفَقُهُوا فِي الدِّينِ وَلِيَنْذُرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعْنَهُمْ يَحْذَرُونَ ^(١)، وبيان الاستدلال بها على المطلب

يتوقف على أمور:

الأمر الأول: أن الإنذار الذي فرض على المتفقين إنما هو إنذار كل واحد من النافرين آحاداً من القوم، وليس المراد

إنذار مجموع النافرين لمجموع القوم، فإن ذلك قد يبلغ حد التواتر فيفيد العلم فيخرج عما نحن بصدده من إثبات

حجية الخبر الواحد، وهذا هو مقتضى مقابلة الجمع بالجمع فانها تفيد التوزيع، كما تدل عليه الآية المباركة: **(فَإِذَا**

قَمْتُ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ^(٢) إذ ليس المراد أن يغسل المجموع وجه المجموع، بل كل فرد عليه أن يغسل

وجهه ويده.

فآية النفر تدل على أن كل واحد من الطائفة التي نفرت أو تخلفت مع الركب بعد تفكيها في الدين عليها أن تذر

الباقيين عند الرجوع إليها، وهذا أمر طبيعي نقتضيه العادة فإن الطائفة التي تعلمت الأحكام الشرعية إذا عادت إلى أو

طانها لا تجدها تجتمع بكلها في محل واحد، وبمجموعها تبلغ الأحكام، بل تتفرق بعد العودة وكل واحد يذهب إلى

بلده وجماعته.

فالملخص من الآية الشريفة ليس إنذار جميع الفرقة لكل القوم فان ذلك غير صحيح.

الأمر الثاني: أن المراد من الحذر في الآية الشريفة هو ليس الخوف النفسي، وإنما هو العمل الذي يتخذه الإنسان

وقاية من الهلاكة ويستطيع بسببه أن يأمن من العاقبة، كما يقال خذ حذرك من فلان، والمقصود منه إعمل عملاً تتمكن

بسبيه أن لا تدنو من الهلكة، فالسامع عند ما ينذره النافر يحسن عليه أن يحذر بمعنى أن يعمل عملاً يأمن من الوقوع في العذاب.

* ليلة الثلاثاء ١٣ / ج ٢ / ١٣٧٨.

(١) سورة التوبة ٩: ١٢٢.

(٢) المائدة ٥: ٦.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٤٠٠

الأمر الثالث: أن الواقع بعد كلمة (لعل) إنما هو غاية لما قبلها، كما يقال: اشتري داراً لعلك تسكن فيها، فإن السكن هي الغاية من شراء الدار وبه تتم سعادة الإنسان.

والأوامر التي تقع بعد لعل (تارة) أوامر عرفية كالمثال المتقدم وهي لا تفيد إلا حسن تلك الغاية.

وأخرى: أحكام شرعية وحينئذ فالغاية على نحوين: (تارة) من الأمور التي لا تصل إليها قدرة العبد وليس قادراً عليها وغير قابلة للتکلیف كما لو قال: تب لعل الله يغفر لك، فإن الغفران من الله سبحانه وتعالى ليس بمقدور الإله دون العبد، إذ العبد لا يستطيع أن يغفر عمله وهذا ليس إلا أمراً حسناً وأن الغاية حسنة.

(وأخرى) تكون الغاية من الأمور المقدورة للعبد والتي تقبل تعلق التکلیف بها كآلية الشریفة، فإن كان الأمر المتقدم على فعل مستحبًا كانت الغاية مستحبة وإن كان واجبًا كانت واجبة، وهنالما كان الإنذار واجبًا كانت الغاية وهي الحذر واجبة.

فالآلية الشریفة بمقتضى هذه المقدمات تدل أن على كل فرد من المتفقين أن ينذر القوم واحداً أو أكثر بما تعلمونه من الأحكام الشرعية، فإن الغاية من إنذارهم اللازم العمل على طبق ذلك المنذر وهو المخبر به لئلا يقعوا في الهلكة ويجب عليهم الحذر العملي عند الإنذار، وهذا دليل صريح على حجية خبر الواحد بل هو أدل من آية النبأ إن تمت الدلالة فيها ولكن عرفت المناقشة فيها، من حيث تشخيص الموضوع.

هذا وأن مقتضى دلالة الآية الشريفة قبول خبر الواحد وإن حصل من فاسق أو كافر أو ما شاكلهما، إلا أنه بمعونة بقية الأدلة نستطيع أن نخصص ذلك بخبر العادل وحده وجعله تحت الحجية.

وأشكال على الآية بأمور: الأول:

أن الآية الشريفة في مقام بيان وجوب الإنذار من جهة المنذرين المتفقهين خاصة لا من جهة الحذر على السامعين، إذ ليس المولى في صدد هذا البيان وأن السامعين كيف يتلقون الإنذار مع الاطمئنان أو الوثوق أو العلم، إذ من المحتمل أن يكون تلقيهم مختصاً بصورة علم السامع بما أنذر القوم به من باب القدر المتيقن فتخرج الآية عن المقام.

٤٠١

(والجواب عنه) أولاً: أن كل مورد شكنا فيه وأن المتكلم في مقام البيان أولاً: فالاصل العقلائي يقتضي كونه في مقام البيان ما لم تقم قرينة على خلافه، كما قالت القرينة في موثقة ابن بكر في الصلاة في شعر ووبر ما لا يؤكل لحمه جائزة^(١)، وليس في مقام البيان جواز ذلك حتى من جهة الغصب أو الميتة.

وكذا قوله تعالى: **(فَكُلُوا مَا أَمْسَكْنَ)**^(٢) أنه يستفاد منه جواز الأكل أما النجاسة والطهارة فلا.

ثانياً: أن سياق الآية الشريفة يقتضي كونه في مقام البيان من الجهتين المتفقهين والسامعين، فكما أن المتفق عليه القيام بوظيفته الشرعية من التبليغ وإنذار القوم كذلك يجب على السامعين الحذر وقبول ما بين لهم من الأحكام الشرعية فالبيان من الجهتين، لذا صح التمسك بالإطلاق أيضاً من الجهتين.

ثالثاً: أن المستفاد من الآية الشريفة أن وجوب الحذر مرتب على إنذار المنذر حين يحكى خبراً قد تعلّمَه وفيه شيء من الإنذار، أما لو فرض أن الحذر كان لأجل العلم أو الاطمئنان والوثوق فقد استند الحذر حينئذ إلى جهة العلم بالمخبر به دون جهة الإنذار وهو خلاف الغرض.

*(رابعاً) أنه على فرض استناد الحذر إلى العلم لا الإنذار فلازمه التخصيص بالفرد النادر، فان استناد الحذر للعلم أو الوثوق أو الاطمئنان من الراوي بمطابقة كلام المنذر المتفقة للواقع وأن مقالته أصبحت سبباً لحصول العلم في نفس السامع ومن أجله لزمته الحذر والخوف فسارع إلى العمل، إنما هو من الأمور النادرة فإن الغالب في الرواية عدم حصول العلم بمقالتهم، وإنما الذي يحصل ذلك منه هو الواعظ والمرشد فتقييد الحذر بالعلم تقييد بفرد نادر مستهجن.

وكيف كان فالآية الشريفة تدل على أن كل واحد من الطائفه يلزمـه أن ينذر واحدـاً من القومـ، فإذا كان الإنذار واجـاً

فـما بعد (علـ) يـصـير غـاـية لـذـاك

(١) وسائل الشيعة ٤: ٣٤٥، أبواب لباس المصلي ب٢ ح١.

(٢) سورة المائدة ٥: ٤.

* ليلة الأربعاء ١٣٧٨ / ج ٢.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٤٠٢

الواجبـ، فيـجب أـيـضاً الحـذرـ والـرـكـونـ إـلـى وـسـيـلـةـ يـسـطـعـ بـسـبـبـهاـ أـنـ يـأـمـنـ مـنـ العـقـوـبـةـ، وـلـيـسـ إـلـاـ هوـ الـعـلـمـ عـلـى طـبـقـ ماـ أـخـبـرـ بـهـ الـمـنـذـرـ الـمـنـفـقـهـ.

وـهـذـا دـلـلـ عـلـى أـنـ حـجـيـةـ خـبـرـ الـوـاحـدـ إـمـا بـنـحـوـ الـجـعـلـ إـلـاـبـنـدـائـيـ، أـوـ بـنـحـوـ الـكـشـفـ عـنـ بـنـاءـ الـعـقـلـاءـ عـلـىـ الـحـجـيـةـ كـمـاـ هوـ الصـحـيـحـ فـيـمـاـ يـأـتـيـ بـيـانـهـ إـنـشـاءـ اللهـ تـعـالـىـ.

(الـإـشـكـالـ الثـانـيـ) أـنـ الـآـيـةـ الشـرـيفـةـ قـدـ دـلـتـ عـلـىـ وـجـوـبـ الـحـذـرـ حـيـنـ يـخـبـرـ الـمـخـبـرـ وـيـحـكـيـ عـنـ خـبـرـهـ وـفـيـهـ شـيـءـ مـنـ الـإـنـذـارـ، فـالـخـبـرـ الـمـشـتـمـلـ عـلـىـ الـإـنـذـارـ هـوـ الـذـيـ يـحـبـ الـحـذـرـ مـنـهـ، وـلـاـ رـيـبـ أـنـ الـإـنـذـارـ بـمـعـنـىـ التـخـوـيـفـ مـنـ الـعـقـوـبـةـ إـنـمـاـ هـيـ وـظـيـفـةـ الـوـعـاظـ الـذـينـ يـأـمـرـونـ بـالـمـعـرـوـفـ وـيـنـهـوـنـ عـنـ الـمـنـكـرـ بـأـسـلـوـبـ تـخـوـيـفـيـ، فـيـقـولـونـ: مـنـ تـرـكـ الـصـلـاـةـ أـوـ الـصـيـامـ فـقـدـ نـالـهـ مـنـ الـعـقـابـ كـذـاـ وـكـذـاـ.

أـوـ (مـنـ قـتـلـ نـفـسـاًـ بـغـيـرـ حـقـ فـجـزـاـوـهـ جـنـهـ) (١)، هـكـذـاـ وـظـيـفـتـهـمـ يـوـقـفـوـنـ النـاسـ عـلـىـ عـوـاقـبـ أـعـمـالـهـمـ الـمـخـالـفـةـ لـلـسـنـنـ الـإـلـهـيـةـ، وـكـذـاـ طـرـيـقـةـ الـمـجـتـهـدـينـ الـذـينـ يـبـلـغـوـنـ فـتـاوـاـهـ لـمـقـدـيـهـمـ بـطـرـيـقـةـ تـخـوـيـفـيـةـ، فـإـنـ إـفـتـائـهـ بـمـاـ اـسـتـبـطـهـ مـنـ الـأـحـكـامـ إـنـذـارـ بـالـدـلـالـةـ الـالـتـزـامـيـةـ، وـيـحـبـ عـلـىـ الـمـقـادـ الـحـذـرـ لـحـجـيـةـ قـوـلـ مـقـلـدـهـ فـيـ حـقـهـ.

وـهـذـاـ يـخـتـلـفـ عـنـ الـرـاوـيـ الـذـيـ نـقـلـ خـبـراًـ عـنـ الـإـمـامـ (عـلـيـهـ السـلـامـ)، فـإـنـ بـيـانـهـ لـيـسـ فـيـهـ أـيـ تـخـوـيـفـ وـإـنـذـارـ وـإـنـمـاـ مـهـمـتـهـ أـنـ يـنـقـلـ مـاـ صـدـرـ عـنـهـ (عـلـيـهـ السـلـامـ).

ولعله لا يدرى معنى ما يرويه، إذاً فالآية الشريفة بقرينة الإنذار الذي هو معنى التخويف لا تشمل الرواية، بل تختص بالوعاظ والمجتهدين فلا دلالة لها على المدعى.

(وغير خفي) أن الراوي قد ينذر بنقله ويخوّف بالملازمة، كما إذا نقل رواية على وجوب شيء أو حرمته، فانه في الحقيقة إنذار ضمني بالعقاب على الترک أو الفعل، فيجب الحذر عند نقله بمقتضى الآية الشريفة وبعدم القول بالفصل ثبتت حجية بقية الأخبار التي يحكيها عن الإمام(عليه السلام) مما ليس فيها إنذار وتخويف.

هذا كله على فرض أن تكون الآية ناظرة إلى مقام التشريع وجعل الحجية

(١) سورة النساء : ٩٣ .

٤٠٣

للخبر، وأما بناء على أنها كاشفة عن حجية الخبر السابقة على نزول الآية، وأنها سبقت على نحو تكون حجية الخبر مفروغا عنها قبل نزولها كما هو الظاهر فلا تحتاج إلى التمسك بعدم القول بالفصل، إذ الآية على هذا التقدير كاشفة عن حجية الخبر على الإطلاق وأن وجوب الحذر عند الإنذار إنما هو من تطبيق الكبri الكلية على بعض المصاديق.

(الإشكال الثالث) أن الإنذار في الآية الشريفة إنذار مقيّد بالتفقه، وأن الحذر متّرتب عليه لا على مطلق الإنذار، بمعنى أن الحذر إنما يلزم في الموارد التي يحرز كون إنذاره عن تفقهه وتعلم في الأحكام الشرعية، ولا بد من إحراز هذه الجهة وأن خبره مطابق للواقع، وأما موارد الشك في استناد إنذاره إلى هذه الجهة حين ينذر، وأنه يتحمل إخباره الصدق والكذب لغفاته مثلا لا يكون إنذاره عن تفقهه فلا يجب قبول إنذاره، ولا يلزم الحذر من إنذاره والمفروض أن حجية الخبر لا تختص بموارد إحراز كون إنذاره عن تفقه فإنه حينئذ يحرز صدور الخبر عنهم(عليه السلام) وإنما حجية الخبر يراد منها شمولها موارد الشك.

(وغير خفي) أن الإنذار معناه التخويف وهو عبارة عن الحكاية والإخبار بوجوب شيء أو حرمته، وهذا لا ينفك عن

الإنذار بما تفقه، إذ الإنذار بالوجوب إنذار بالعقاب على الترك بالدلالة الالتزامية، وأما كون المخبر به مطابقاً للواقع أو غير مطابق له فهو خارج عن مدلول الخبر، والحال أن الخبر عن وجوب شيء أو حرمة إنذار بما تفقه به في الدين دائماً وإن كان المخبر به غير مطابق للواقع.

(الإشكال الرابع): أن الآية الشريفة أفادت التحذير من قول المنذر الفقيه، ومعلوم أن النسبة بين الفقيه والراوي العموم من وجہه، فالفقيه الراوي هو الذي يجب الحذر من إنذاره إما الراوي غير الفقيه، كالناقل للخبر بلا إعمال رأي فيه، أو الفقيه غير الراوي فلا يجب الحذر من إنذاره، لأنه ليس إنذار عن فقه وإذا احتضن الحكم بالفقيه كان معناه ثبوت حجية قول المجتهد بالإضافة إلى مقلديه، لأنه هو الذي يتفقه في الدين وينذر قومه بعد العودة فيحذر قومه من إنذاره، وبثبوت هذا المعنى للفقيه لا يقتضي ثبوته للراوي لعدم وجود رابطة بينهما.

والحاصل أن الراوي الفقيه هو الذي يقبل منه الخبر، لا حجية الخبر مطلقاً وإن لم يكن الراوي فقيهاً، وهو خلاف المطلوب.

(وغير خفي) أن الرواية في زمان المعصومين (عليه السلام) هم في نفس الوقت فقهاء كما ورد عنهم (عليه السلام): (أَنْتُمْ أَفْقَهُ النَّاسُ إِذَا عَرَفْتُمْ مَعْنَى كَلَامِنَا) ^(١)، فان التفقة في بداية الأمر لم يكن بالشكل الذي نعيشه الآن من الصعوبة، فهو راوٍ وهو فقيه. وإذا ثبتت حجية خبر الراوي الفقيه بمقتضى الآية ثبتت حجية خبر الراوي غير الفقيه بعدم القول بالفصل.

والحاصل أن آية النفر فيها دلالة على حجية خبر الواحد ودلائلها أظهر من دلالة آية النبأ ولا يرد عليها أي إشكال كما عرفت.

آية الكتمان

* ومن جملة الآيات التي استدل بها على حجية خبر الواحد آية الكتمان، قوله تعالى (أَنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيْنَاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ الْلَاعُنُونَ) ^(٢).

حيث حرم الله سبحانه وتعالى كتمان الدلائل والبراهين فوجب إظهارها علناً، والعرف يستفيد من حرمة الكتمان وجوب القبول وإلا كانت حرمة الكتمان لغوًّا، ومن هذه الجهة التزموا بقول قول المرأة بالإضافة إلى الحمل وما شاكله مما يعود إليها، فإن حرمة الكتمان عليها بقوله تعالى **(ولا يكتمن ما خلق الله في أرحامهن)**^(٣) يدل بالملازمة العرفية على وجوب القبول منها.

(والجواب عن ذلك) أولاً: لا ملازمة بين حرمة الكتمان ووجوب القبول هنا،

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٧، أبواب صفات القاضي ب٩ ح ٢٧.

* ليلة الأحد ١٧ / ج ٢٣٧٨.

(٢) سورة البقرة ٢: ١٥٩.

(٣) البقرة: ٢٢٨.

٤٠٥

فإن حرمة الكتمان إنما تلازم القبول في الموارد التي يكون طريق إثبات الحق والواقع منحصرًا بنفس الإظهار بحيث لو كتم الحق لضاع واندرس، فإن العرف يرى الملازمة بين الأمرين كما في الحمل وما شاكله مما يعود إلى المرأة، فإن إثبات ما في رحمها منحصر بالإخبار من طرفها، بحيث لو لا ذلك لما أمكن الاطلاع عليه. وكانت حرمة الكتمان في أمثل ذلك مستلزمة لوجوب القبول، والا لنفي عن الفائدة. وأما لو لم يكن الكتمان موجباً لاندراست شيء ولم يكن منحصرًا بنفس الإظهار، فالعرف لا يرى ملازمة بين الحرمة ووجوب القبول، كما فيما نحن فيه، فإن الآية الشريفة وردت في علماء اليهود الذين لم يوضحوا للأمة اليهودية الأدلة والبراهين التي جاءت في التوراة من علامات نبوة نبينا محمد(صلى الله عليه وآله وسلم) من حيث أحواله وصفاته وما شاكلهما، بحيث لو أوضحوا الحق لهم لاطلع عليه كل يهودي ولحصل له الإيمان بما جاء به النبي(صلى الله عليه وآله وسلم)، فكان الغرض من حرمة الكتمان إنما هو لأن إظهارهم يستوجب وضوح الحق ليحصل لهم العلم بذلك،

وأين هذا من وجوب قبول الخبر تبعداً، فليس معنى حرمة الكتمان وجوب القبول لما أظهره، بل يمكن أن يصير الإظهار طريقاً لإفشاء الحق ليحصل العلم لكل من اطلع عليه.

ثانياً: أن العموم هنا استغراقى ومعناه أن كل واحد يحرم عليه الكتمان ويجب عليه الإظهار، وبديهي أن كل واحد إن أظهر الحق لغيره، كاد يحصل للغير القطع بما أخبره، وهو خارج عن مورد قبول خبر الواحد.

فإن قلت: إذا كان الغرض من حرمة الكتمان وجوب الإظهار لتحصيل العلم، فنحن نرى وجданاً بعضاً منهم لو أظهر له الحق لما حصل له العلم بذلك.

فحرمة الكتمان في هذا الحال تكشف عن أن القبول واجب تبعداً وإنما كانت الحرمة لغواً.

فقلت: الحكم إنما هو على الغالب والنوع ولا يضر تخلف الغرض في بعض الأفراد نظير ذلك في العدة، ومعلوم أن الغالب لو بين الحق له لحصل له العلم

مصابيح
الأصول
٤ - ج٢

٤٠٦

بما أخبر به، وكيف كان فالآية الشريفة تدل على وجوب إظهار الحق دون وجوب القبول، والذي يدل على ذلك أن الآية الشريفة واردة في أصول الدين وأنها في مقام الرد على علماء اليهود الذين لم يوضحوا حقائق النبوة وأحوال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لأمتهن فكتموها عنهم تخلياً أن الحق سيخفى على البشرية، كما صنع أولئك في قصة الغدير وحاولوا القضاء على ذلك الحدث التاريخي، ولكن هيهات وأشعة الشمس لا يقف دونها حاجز.

كيف كان فالآية بعيدة عن مورد وجوب القبول، وإنما هي في مقام بيان وجوب الإظهار لينفتح الحق لكل أحد، فيحصل له العلم في خصوص أصول الدين لا في فروعه.

آية الذكر

ومن جملة الآيات الشريفة التي استدل بها على حجية الخبر آية الذكر قوله تعالى: **(فَاسْتَلْوَ أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ بِالْبَيِّنَاتِ وَالْزَّبِيرِ)**.

والمراد من البينات الدلائل والبراهين في الإنجيل والتوراة، وكيفية الاستدلال بها لا يختلف عما تقدم في الآية

الشريفة، فيقال: أن السؤال حيث وجوب فبالملازمة العرفية يعرف وجوب القبول وإلا لكان لغواً.
(والجواب عنـه) بعـين ما تـقدم، فـان الآـية وارـدة في عـلـماء اليـهـود وـالـسـؤـال مـنـهـمـ فـيـماـ يـعـودـ إـلـىـ النـبـيـ(صـلـىـ اللهـ عـلـيـهـ)
وـآلـهـ وـسـلـمـ)، فـكـانـ الغـرـضـ مـنـ وجـوبـ السـؤـالـ مـنـهـمـ تـحـصـيلـ الـعـلـمـ لـهـمـ بـذـلـكـ لـاـ العـلـمـ بـمـاـ أـجـيبـ عـنـهـ، كـمـاـ يـدـلـ عـلـيـهـ
تـعـلـيقـ وجـوبـ السـؤـالـ عـلـىـ عـدـمـ الـعـلـمـ إـذـ الغـرـضـ مـنـهـ حـصـولـ الـعـلـمـ.
فالـغـلـيـةـ مـنـ السـؤـالـ هوـ الأـيـضـاحـ عـنـ أـحـوـالـ النـبـيـ(صـلـىـ اللهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ وـسـلـمـ) وـشـؤـونـهـ، وـهـوـ خـارـجـ عـنـ المـقـامـ،
(مـضـافـاـ) إـلـىـ أـنـ مـوـرـدـ الآـيـةـ النـبـوـةـ، فـهـيـ وارـدةـ فـيـ أـصـوـلـ الـدـيـنـ وـخـبـرـ الـوـاحـدـ لـيـسـ حـجـةـ فـيـهـ.
وـلـاـ يـنـافـيـ ذـلـكـ مـاـ وـرـدـ فـيـ الـأـخـبـارـ أـنـ الـمـرـادـ بـأـهـلـ الـذـكـرـ الـأـئـمـةـ(عـلـيـهـ السـلـامـ) كـمـاـ

(١) سورة النحل: ١٦؛ ٤٣-٤٤.

٤٠٧

ورـدـ نـحـنـ أـهـلـ الـذـكـرـ، (١) فـانـ أـهـلـ الـذـكـرـ عـنـوـانـ عـامـ يـشـمـلـ الـجـمـيعـ، وـقـدـ ذـكـرـنـاـ فـيـ التـفـسـيرـ(٢) أـنـ نـزـولـ آـيـةـ فـيـ مـوـرـدـ لـاـ
نـقـضـيـ اـخـتـصـاصـ الـحـكـمـ بـهـ وـإـنـمـاـ هوـ مـعـنـىـ عـامـ يـخـتـلـفـ بـاـخـتـلـافـ الـمـوـارـدـ، فـقـيـ مـرـحـلـةـ إـثـبـاتـ النـبـوـةـ الـتـيـ وـصـفـهـاـ اللهـ
تـعـالـىـ فـيـ كـتـابـهـ الـمـجـيدـ لـنـبـيـهـ(صـلـىـ اللهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ وـسـلـمـ) يـرـادـ مـنـ أـهـلـ الـذـكـرـ عـلـماءـ اليـهـودـ وـالـنـصـارـىـ حـيـثـ يـسـئـلـونـ
عـمـاـ جـاءـ فـيـ كـتـبـهـ، وـلـاـ يـمـكـنـ أـنـ يـرـادـ مـنـ أـهـلـ الـذـكـرـ الـأـئـمـةـ(عـلـيـهـ السـلـامـ)، لـأـنـ الـإـمـامـةـ مـنـ نـوـعـ ثـبـوتـ النـبـوـةـ، فـكـيـفـ
يـمـكـنـ إـثـبـاتـ النـبـوـةـ بـالـسـؤـالـ عـنـ الـإـمـامـ الـذـيـ ثـبـتـ إـمـامـتـهـ بـنـصـ مـنـ النـبـيـ(صـلـىـ اللهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ وـسـلـمـ).
نـعـمـ بـعـدـ إـثـبـاتـ النـبـوـةـ وـالـإـمـامـةـ يـكـوـنـ الـمـرـادـ مـنـ أـهـلـ الـذـكـرـ الـأـئـمـةـ(عـلـيـهـ السـلـامـ)، فـيـسـئـلـونـ عـمـاـ يـتـعـلـقـ بـالـأـحـكـامـ الـشـرـعـيةـ.
وـذـلـكـ فـيـ زـمـنـ الـحـضـورـ، وـأـمـاـ عـصـرـ الـغـيـبـةـ فـهـمـ الـعـلـمـاءـ الـأـعـلـامـ.
وـكـيـفـ كـانـ فـالـأـمـرـ بـالـسـؤـالـ هـنـاـ لـيـسـ مـوـلـوـيـاـ بـلـ إـرـشـادـاـ إـلـىـ مـاـ يـحـكـمـ الـعـقـلـ بـهـ عـلـىـ الـجـاـهـلـ مـنـ لـزـومـ مـرـاجـعـةـ الـعـالـمـ،
فـالـآـيـةـ خـارـجـةـ عـنـ المـقـامـ.

آية الإيمان

* ومن جملة الآيات الشريفة التي استدل بها على حجية خبر الواحد قوله تعالى: (ويقولون هو أذن قل أذن خير لكم

يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين) ^(٣).

حيث مدح الله سبحانه وتعالى نبيه الكريم بأنه يصدق الله تعالى ويصدق المؤمنين، وهو كاشف على أن التصديق أمر حسن حتى ما جاء به الراوي، وبذلك تدل الآية على حجية خبر الواحد.

وناقش الشيخ الأنصاري (قدس سره) في دلالتها ^(٤) وأفاد ما ملخصه: أن الإيمان هنا معناه التصديق باللسان وإبراز هذا المعنى بنفسه حين يسمع أخبار أحد،

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٦٣، أبواب صفات القاضي ب٧ ح٣.

(٢) البيان في تفسير القرآن.

* ليلة الإثنين ١٨ / ج ٢ / ١٣٧٨.

(٣) سورة التوبة ٩: ٦١.

(٤) فرائد الأصول ١: ٢٩٢.

بمعنى أنه لا يكتب أحداً إذا أخبره بشيء بل عليه أن يصدقه ويقول أنه صحيح، وهذا لا يلزمه العمل به خارجاً، فإن الذي هو حسن عليه أن يصدقه ويبين هذا اللفظ أمام المخبر حين يسمع إخباره، وليس عليه أن يرتب الأثر على خبره.

والذي يدل على ذلك مورد الآية ورويات آخر ونفس سياقها، (أما مورد الآية) فقد جاء في تفسير علي بن إبراهيم القمي (قدس سره) ^(١) أن الآية المذكورة وردت في عبد الله بن نفيل فإنه كان يسمع كلام النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وينقله إلى المنافقين حتى أو قف الله نبيه على كذب ما جاء به عبد الله، وما يرتكبه من النميمة، فحضره النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وسأله عنها، فحلف أنه لم يكن شيء مما ينم عليه، فقل منه النبي (صلى الله عليه

وآلہ وسلم) فأخذ هذا الرجل يطعن على النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) ويقول إنه أذن، يقبل كل ما يسمع، أخبره بأنني أنم عليه فقبل، وأخبرته أنه لم أفعل فقبل، فرداً عليه الله تعالى بقوله [قُلْ أَذْنْ خَيْرٌ لَكُمْ] ولا ريب أن تصديقه للمنافق ليس إلا عدم تكذيبه له وأنه مجرد تصديق فقط، وليس في البين ترتيب أثر ليترتب على ذلك حجية خبر الواحد.

وأما الرواية التي دلت على هذا المعنى فهي خبر إسماعيل (كذب سمعكم وبصرك عن أخيك، فان شهد عندك خمسون قسمه أنه قال قوله، وقال لم أفله، فصدقه وكذبهم)^(٢) ولا ريب أن التصديق لو أريد منه العمل لكان الواجب هو الأخذ بما يقوله الخمسون مع كونهم من المؤمنين أيضاً، ولكن المراد منه أنك لا ترتيب أثر الواقع على كلامهم، وإنما صدق حتى الواحد الذي قال لم أفله، واجعل في نفسك احتمال الكذب في حق أولئك الخمسين، وهذا دليل على أن المراد منه ليس ترتيب الآثار بل مجرد التصديق وإظهار هذا المعنى.

(وأما نفس سياقها) فقد ادعى الشيخ الأنصاري (قدس سره)^(٣) أن السياق يقتضي إظهار التصديق مجردأ عن ترتيب الآثار، حيث عذى اليمان أولاً بالباء، فقال (يؤمن بالله)، وثانياً باللام فقال ويؤمن للمؤمنين، واختلاف السياق دليل على

(١) تفسير القمي ١: ٣٠٠.

(٢) وسائل الشيعة ١٢: ٢٩٥، أبواب أحكام العشرة ب ١٥٧ ح ٤.

(٣) فرائد الأصول ١: ٢٩٤.

وجود نكتة في البين هي أن التصديق في الأول حقيقى وفي الثاني صورى خال عن كل عمل لذا عذى باللام، فيعلم من هذا أن تصديق المؤمنين ليس لأجل العمل بل مجرد إظهار هذا المعنى وإبرازه.

ولا يخفى ما في الأخير فإن التصديق تارة يتعلق بالمصدق أى بنفس وجود الشيء فيحتاج إلى التعذية بالباء، كما

يقال صدق بالله أي بوجوده وبالنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وبالأئمة (عليه السلام) وبالمعاد فان كل هذا تصديق بوجود الشيء.

وأخرى: يتعلق التصديق بقول الشخص لا بوجوده، فيحتاج إلى التعدية باللام فيقال صدق له أي بقوله، وما نحن في كذلك كما ورد في قوله تعالى (وما انت بمؤمن لنا)^(١)، فالآلية الكريمة بالإضافة إلى المؤمنين لا تفيء إلا إرادة تصديق قولهم بخلاف تصديق الله سبحانه وتعالى.

وكيف كان فالآلية الشريفة لا تدل على حجية خبر الواحد لأنها لا تفيء إلا حسن التصديق وإبرازه، وهذا لا يلزم مرحلة العمل.

هذا تمام الكلام في الآيات الشريفة التي استدل بها على حجية خبر الواحد، وقد عرفت أن شيئاً منها لا يدل على ذلك إلا آية التفر.

الاستدلال بالسنة على حجية الغير

لقد وردت روایات كثيرة مختلفة اللسان دلت بمجموعها على حجية خبر الواحد، وقد تصدى الشيخ الأنصاري (قدس سره)^(٢) إلى تفسيمها إلى طوائف أربع:

(الطافة الأولى) الأخبار العلاجية^(٣) التي أمرت بالرجوع إلى المرجحات عند تعارض الخبرين، وهي لا تشمل موارد القطع بصدور كلا الخبرين المتعارضين وإنما تشمل موارد الشك بالصدور.

ونستفيد منها أن الخبر الواحد في حد ذاته بلا معارض حجة بنفسه وأمر مفروغ عنه، لذا تصدى السائل إلى السؤال عن العمل به عند الابتلاء بالمعارضة.

(١) يوسف ١٢: ١٧.

(٢) فرائد الأصول ١: ٢٩٧.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، أبواب صفات القاضي، ب٩ ح١.

(الطائفة الثانية) الأخبار الامرة بالرجوع إلى بعض الأشخاص من الرواة كزرارة، ومحمد بن مسلم، وزكريا بن آدم،

ك قوله: (عليه السلام) «إذا اردت الحديث فعليك بهذا الجالس مشيراً به إلى زراره»^(١)، و قوله «عليك

بالأسدي»^(٢) يعني أبا بصير، و قوله (عليه السلام) «عليك بزكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا»^(٣)، و قوله (عليه

السلام): «نعم بعد ما قال الراوي ان يونس بن عبد الرحمن ثقة نأخذ معلم ديننا عنه»^(٤)، وما ورد عنه (عليه

السلام) (العمري وابنه ثقة فما أدى إليك عنى فعني يؤديان وما قالا لك عنى فعني يقول فما سمع له واطعه فإنه الثقة

المأمون»^(٥)، و قوله (عليه السلام): «ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي»^(٦).

وكذا ما ورد بالرجوع إلى ما وجد في كتببني فضال^(٧) دون ما أبدوا فيه نظرياتهم، مثل (دعوا ما رأوا وخذوا

مارروا) وهذه المجموعة تدلنا على حجية خبر الواحد لا خصوص أخبار أولئك النفر.

(الطائفة الثالثة) الأخبار التي أمرت بالرجوع إلى الثقات بنحو العموم مثل (لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه

ثقاتنا)^(٨).

وقد ادعى المحقق النائيني^(٩) توافر هذه الطائفة معنى وهو بعيد لأنها قليلة لم تبلغ حد التواتر.

(الطائفة الرابعة) الأخبار الامرة بحفظ الروايات والتي حثت على استماعها وتعلمها وضبطها، وقد وردت في

الوسائل في باب القضاء^(١٠) في موضوعين وهي تبلغ المائة حديث أو أكثر.

(١) وسائل الشيعة ١٤٣/٢٧ أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ١٩.

(٢) المصدر السابق ح ١٥.

(٣) المصدر السابق ح ٢٧ (مع اختلاف يسير).

(٤) المصدر السابق ح ٣٣ (مع اختلاف يسير).

(٥) وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٨، أبواب صفات القاضي ب ٨ ح ٤..

(٦) وسائل الشيعة: ٢٧، ١٤٤، أبواب صفات القاضي، ب١١، ح٢٣.

(٧) الغيبة للشيخ الطوسي: ٣٨٩ ح٣٥٥.

(٨) وسائل الشيعة: ٢٧، ١٥٠، أبواب صفات القاضي ب١١ ح٤٠ (مع اختلاف يسير).

(٩) أجدد التقريرات: ٣: ١٩٩.

(١٠) وسائل الشيعة: ٢٧، ٨٩، أبواب صفات القاضي ب٨ ح١١.

٤١١

ثم أعلم أن المراد من الاستدلال بالسنة على خبر الواحد ليس إقامة كل روایة روایة على حجية الخبر، فإنه باللحظة إلى كل واحد أيضاً خبر واحد ومعنى ذلك إثبات الخبر بالخبر وهو دورى، بل المقصود أن الروایات التي

وردت على اختلاف سنته بمجموعها تغير التواتر أو القرينة القطعية على صدورها لتكون معلومة بذلك وتدل حينئذ على حجية خبر الواحد، ولا ريب أن الأخبار المذكورة متواترة إجمالاً بمعنى العلم بصدرها بعضها عن المعصوم (عليه السلام)، ولا بأس بالإشارة إلى أقسام التواتر وهو ثلاثة أقسام.

الأول: التواتر الفظي؛ وهو اتفاق جماعة على نقل خبر بلفظه يمتنع اتفاقهم على الكذب عادة، بحيث أن جميع الروایات المنقوله تنص على كلمة واحدة كتواتر ألفاظ القرآن على لسان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وتواتر نص حديث الغدير على جملة (من كنت مولاه فهذا على مولاه)، (وأن علياً من بعدي مولى كل مؤمن ومؤمنة) ^(١)، قال الترمذى في كتابه إن حديث الغدير منقبة للأمير (عليه السلام) الخ، ^(٢) وقيام التواتر بهذا المعنى على حجية الخبر معلوم العدم.

* الثاني: التواتر المعنوي وهو عبارة عن اتفاق جماعة على نقل مضمون واحد، مع الاختلاف في الألفاظ، مهما كانت الدلالة على المضمون مطابقة أو تضمناً أو التزاماً، كالتواتر على شجاعة أمير المؤمنين (عليه السلام) من أجل اختلاف ما نقل عنه في مواقفه الحربية المشرفة التي بمجموعها دلت على شجاعته وبطولته، وبهذا المعنى أيضاً لا تواتر على حجية خبر الواحد.

الثالث: التواتر الإجمالي؛ وهو ورود جملة من الروایات التي نعلم بصدرها بعضها عن الإمام (عليه السلام) مع عدم

اشتمالها على مضمون واحد، ولكن بضم بعضها إلى بعض يحصل لنا القطع بتصور بعضها، ولا نتحمل كذب جميعها مثل ما لو لاحظنا كتب العامة المشتملة على الأحاديث، فإننا لا يمكننا أن نقطع بكذب جميع ما سطر فيها لعلمنا بتصور بعضها يقيناً، وكذا لو جمعنا أخبار

(١) الغدير ج ١ ص ١٧٩.

(٢) سنن الترمذى ج ٥ ص ٦٣٢ باب ٢ ح ٣٧١ مناقب علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

* ليلة الثلاثاء ج ١٩ / ١٣٧٨.

مسابح
الأصول
٢ - ج

٤١٢

الناس وحكاياتهم في يوم واحد لما أمكننا أن نقطع بكذب جميعها، وكذا ما في الوسائل من الأخبار فإننا نعلم ونقطع بتصور بعض تلك الروايات المدونة فيها.

هذا وقد أنكر المحقق النائيني (١) التواتر الإجمالي بدعوى أنا لو وضعنا اليد على كل واحد من تلك الأخبار لرأيناه محتمل الصدق والكذب، فلا يكون هناك خبر مقطوع الصدور.

وفيه أن احتمال الكذب في كل خبر بخصوصه لا يضر في التواتر الإجمالي، لأن احتمال الصدق والكذب في كل خبر بخصوصه لا ينافي العلم الإجمالي بتصور بعضها والا منع ذلك من التواتر المعنوي واللفظي أيضاً، إذ كل خبر في نفسه محتمل الصدق والكذب.

والحاصل أن التواتر الإجمالي لا يمكن إنكاره في هذه الطوائف الأربع من الأخبار، ولازم ذلك حجية الخبر الواحد الواحد لجميع الخصوصيات المذكورة في هذه الأخبار من باب القدر المتيقن.

(وقد أفاد المحقق النائيني (قدس سره) (٢) أنه بناء على تحقق التواتر الإجمالي فالمتيقن منه ما دل على حجية خبر النقة وإن لم يكن إمامياً.

وفيه أن الأخبار التي دلت على حجية خبر الواحد مختلفة، بعضها دل على اعتبار العدالة في الراوي كما جاء في

الأخبار العلاجية (خذ باعدلهما)^(٣)، وبعضها ظاهر في اعتبار الوثاقة كما ورد (أفيونس بن عبد الرحمن ثقة نأخذ معالم ديننا عنه قال (عليه السلام) نعم)، وبعضها ظاهر في الاكتفاء بكونه إمامياً قوله: (عليه السلام) (لا عذر لأحد فيما يرويه ثقائنا).

فإن إضافة الثقات إلى ضمير المتكلم وإسناد ذلك إليهم (عليه السلام) ظاهر في كون الراوي من أهل الولاية.

(١) أوجود التقريرات ٣: ١٩٧.

(٢) أوجود التقريرات ٣: ١٩٩.

(٣) مستدرك الوسائل ١٧: ٣٠٣ أبواب صفات القاضي ب٩ ح٢.

٤١٣

وبما أن المراد من الثقة في الأخبار هو المعنى اللغوي، لا ما هو المصطلح عليه عند المحدثين من إطلاقه على الإمامي العادل، فالنسبة بين العادل والموثوق به عموماً من وجهه، فقد يكون الراوي عادلاً وليس بتقة لكثره خطئه وسهوه، وقد ينعكس فيكون ثقة غير عادل بمعنى أنه صادق اللهجة لا يكذب ولكنه في نفس الوقت فاسق من غير هذه الجهة، وقد يجتمعان فيكون الراوي عادلاً وثقة، ومعلوم أن القدر المتيقن من مجموع تلك الأخبار هو الجامع للعدالة والإمامية والوثاقة كما هو مذهب صاحب المدارك وغيره، فبناء على التواتر الإجمالي لا يستفاد من الأخبار إلا حجية الخبر الصحيح الإعلائي.

إلا أن الذي يسهل الخطاب ما جاء به صاحب الكفاية^(١) (قدس سره) من أن المتيقن من هذه الأخبار وإن كان حجية الخبر الصحيح وهو الذي يرويه العدل الإمامي الموثوق به، إلا أن في جملة منها خبر صحيح يدل على حجية خبر الثقة مطلقاً وأنه يكفي به في مقام العمل وإن لم يكن عدلاً.

وما ذكره لا بأس به، ولعل مراده من الخبر الصحيح الدال على صحته خبر الثقة ما ورد من السؤال من الإمام (عليه السلام) (أفيونس بن عبد الرحمن ثقة نأخذ معالم ديننا عنه، أجاب (عليه السلام): نعم)، ويفهم من هذا أن السائل

كأنه يعلم كبروياً أن خبر الثقة على إطلاقه مسلم إلا أنه نظر في سؤاله إلى الصغرى وهو خصوص خبر يonus فآيات الإمام عليه السلام بنعم.

كيف كان فالأخذ بخبر الثقة وإن لم يكن إمامياً لا بأس به نظراً إلى ما دلت عليه الأخبار الصحيحة، وما أثبتنا حجيته بمنطق آية النبأ.

الاستدلال بالإجماع على حجية الخبر

وقد يقرب الإجماع المدعى قيامه على حجية خبر الواحد بوجوه:

الوجه الأول: الإجماع المنقول من الشيخ الطوسي (قدس سره)^(٢) على حجية خبر الواحد.

(١) كفاية الأصول: ٣٠٢.

(٢) فرائد الأصول: ٣٣٧.

مسابح
الأصول
٢ - ج

٤١٤

(وفيه) أن الإجماع المنقول لا يثبت حجية خبر الواحد، لأن حجية الإجماع المنقول عند القائل بها من أجل أنها أحد أفراد الخبر، ومعه كيف يصح الاستدلال على حجية الخبر، مضافاً إلى عدم الملزمه بين حجية الخبر وحجية الإجماع المنقول لإمكان اختصاص حجية الخبر بما كان النقل حسيّاً، والإجماع المنقول إنما هو حسي فلما تشمله أدلة الخبر.

الوجه الثاني: الإجماع القولي من جميع العلماء الذين طالما صرّحوا بحجية خبر الواحد، وقد خالف الإجماع شرذمة منهم السيد المرتضى، وابن ادريس^(١) ومخالفتهم لا تضر في الحجية.

(وفيه) أنه ليس هنا إجماع تعبدى يكشف عن رأي المعصوم عليه السلام للعلم بأن مستند المجمعين الأدلة المتقدمة الدالة على الحجية، مضافاً إلى أن السيد وجماعة خالفوا في ذلك وهم من أجلاء العصر، ومع الخلاف المذكور كيف يتم إجماع قولي.

الوجه الثالث: الإجماع القولى من جميع العلماء حتى من السيد المرتضى(قدس سره) وابن إدريس وأتباعهما،
بدعوى أنهم إنما منعوا من العمل به لقربهم إلى زمان المعصوم(عليه السلام) فكان افتتاح باب العلمي لهم حاصلاً، أما
هذا العصر ولعدم الانسداد فلو بعث الله السيد المرتضى وأتباعه إلى دار الدنيا واطلعوا على زماننا المنسد فيه باب
العلم لقالا بحجية الخبر وتراجعا عن قولهما السابق، إذاً فهذا إجماع قولي.

(وفيه) أنه مضافاً إلى ما ذكرنا في الوجه الثاني أن السيد وأتباعه إنما يقولون بحجية الخبر على فرض الانسداد لا
من أجل حجيته بالخصوص بل من جهة أن الخبر أحد أفراد الظن المطلق.

الوجه الرابع: الإجماع العملي من العلماء على العمل بالأخبار الصادرة عنهم(عليه السلام) والمدونة في الكتب
الأربعة التي بآيدينا، وهذا كاشف عن الحجية.

(وفيه) أن العلماء(قدس سره) وإن عملا بالأخبار المدونة في الكتب الأربع إلا أن الوجه في ذلك ما ذهب إليه
بعضهم من كونها مقطوعة الصدور.

(١) [الذرية إلى أصول الشيعة ٢: ٥٢٨، السرائر ١: ٥١](#).

٤١٥

وما يراه بعضهم أنها صحيحة السند حتى ادعى المحقق النائيني(قدس سره)^(١) أن المناقشة في سند روايات الكافي
حرفة العاجز، وبعضهم يرى أنها موثقة فهو يعمل بها من هذه الجهة، وإن كان دعوى القطع بالصدور محل مناقشة،
حيث نرى بالوتجدان في الكتب الأربع الكاذب والضعيف والملعون كما ورد في وهب بن وهب ومعه كيف يقال
بصحتها، كيف كان فلا يكون هناك إجماع عملي على حجية خبر الواحد ليكشف عن رأي المعصوم(عليه السلام).

الوجه الخامس: الإجماع العملي من المتشرعاً من زمان الصحابة حتى الآن على العمل بخبر الأحاداد، حتى أن
الكبير ينقل إلى الصغير والمولى إلى العبد والزوج إلى زوجته الفتوى من العلماء الأعلام، والسامع يصدقه ولا
سيما في الأزمنة المتقدمة التي لم تكن فيها الرسائل العملية ميسورة، وقبول كل واحد من هؤلاء الناقلين كاشف عن

صحة العمل بخبر الواحد، وهذه السيرة المتشرعة تكشف عن رضا المعصوم (عليه السلام) بذلك. (وفيه) أن عمل المتشرعة من أصحاب الأئمة (عليه السلام) والتابعين بخبر الواحد الثقة، أي الراوي ثقة لا الخبر الموثوق بتصوره وإن لم يكن راويه ثقة لا يمكن إنكاره، إلا أن ذلك لا يكشف عن حجية الخبر تعبداً، إذ من المحتمل أن يكون سبب عملهم بالأخبار من أجل قيام سيرة عقلانية على العمل بخبر الثقة، وهي لم تردع من قبل الشارع المقدّس.

السيرة العقلانية

والصحيح أن يقال إن الدليل على حجية خبر الواحد إنما هي السيرة العقلانية على الأخذ بخبر الواحد، فإن المتشرعة الذين عاصروا الأئمة (عليه السلام) لم يكن ميسوراً لهم الوصول إلى الإمام نفسه والسؤال منه عما يتعلق بأحكامه ووظائفه الشرعية وخاصة النساء في تلك الظروف، بل وعامة الناس التي تسكن البلاد والقرى النائية عن مركز الإمامة والتي يتغدر عليها الوصول في كل وقت إلى الإمام (عليه السلام) عندما تلّم الحاجة لهم بالسؤال منهم (عليه السلام)، فكانوا لا محالة يرجعون إلى الثقات ويعرضون عليهم المشاكل ويعملون بالأجوبة.

(١) أوجد التقريرات ج ٣ ص ١٨١.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

ولكن كل ذلك لا لأن خبر الواحد كان حجة تعبداً، فإن المتشرعة إنما تعمل بخبر الثقة لا من حيث أنهم متشرعة، بل من أجل أنهم عقلاً وقد استقرت سيرة العقلاً على الأخذ بخبر الثقة.

والمفروض أن الشارع المقدّس لم يردع عنها، وإنما فلو كان الردع عن العمل بخبر الثقة صادراً عنه (عليه السلام) لوصل إلينا كما وصل إلينا منعه عن القياس مع أن الذين يعملون بالقياس أقل مما يعملون بخبر الثقة، والمفروض أن الأخبار النائية عن القياس ربما بلغت خمسين رواية، علمًا أنه ولا رواية واحدة وردت في المنع عن العمل بخبر

إذاً فعدم ردع الشارع المقدس عن الطريقة التي سار عليها المتشرعة في عملهم من الأخذ بخبر الثقة يكون بمثابة

إمضاء للطريقة المذكورة ويكون العمل بخبر الثقة في اتخاذ الأحكام أمراً مرضياً عنده (عليه السلام).

فالعمدة في دليل حجية الخبر هو السيرة العقلائية التي لم يردع عنها الشارع المقدس.

إنما النزاع في أن الأدلة الناهية عن العمل بغير علم هل تصلح أن تصير رادعة عن السيرة المذكورة وهي العمل

بخبر الثقة أولاً.

وقد ذهب صاحب الكفاية (قدس سره) في كفایته متناً و هامشًا إلى عدم صلاحتها لذلك وذكر له وجوهاً.

هل الآيات الناهية رادعة عن السيرة العقلائية

*ادعى صاحب الكفاية (قدس سره) (١) أن الآيات الناهية غير صالحة للردع عن العمل بالسيرة العقلائية وذكر لذلك

وجوهاً:

الوجه الأول: ما ذكره في المتن من أن ردع الأدلة الناهية عن العمل بالظن عن السيرة العقلائية دوري، ببيان أن

رادعية الآيات الناهية عن العمل بالظن يتوقف

* ليلة السبت ٢٣ / ج ١٣٧٨.

(١) كفاية الأصول: ٣٠٣.

٤١٧

على عدم تخصيص السيرة العقلائية لتلك الآيات، وعدم التخصيص يتوقف على رادعية الآيات عنها، وإلا فما

المحذور من التخصيص، وهذا دور صريح.

ثم أشكل على نفسه: بأن إثبات حجية الخبر بالسيرة أيضاً دوري، فإن صحة تخصيص السيرة للآيات الشريفة يتوقف

على عدم تحقق الردع من الآيات عنها، وعدم الردع عنها يتوقف على تامة التخصيص، وهذا أيضاً دور.

ثم أجاب عن ذلك: بأن صحة تخصيص السيرة العقلائية للآيات إنما تتوقف على عدم ثبوت الردع لا على عدم الردع واقعًا، فلا دور في تخصيص الآيات بالسيرة بخلاف العكس، فإن كون الآيات رادعة متوقف على عدم كون السيرة مخصصة لها واقعًا.

ثم ذكر في هامش كتابه وجهين للأخذ بالسيرة:

الوجه الأول: إما أن ندعى وجود صلاحية في كل من الأمرين، بمعنى أن العموم فيه صلاحية لردع السيرة، كما أن السيرة صالحة لتخصيص العموم، وإما أن لا ندعى الصلاحية في كليهما، وعلى كلا التقديرتين يتسلطان ولابد حينئذ من الرجوع إلى الأصل العملي، ولا ريب أن السيرة العقلائية كانت ثابتة قبل نزول الآيات الناهية، وقد حصل الشك في نسخها بعد الآيات فاللازم هو استصحاب حجيتها.

الوجه الثاني: أن نسبة السيرة العقلائية إلى الآيات الناهية نسبة الخاص المتقدم إلى العام المتأخر عنه الذي يحتمل أن يكون المتقدم مخصصاً للمتأخر، كما يحتمل أن يكون المتأخر ناسخاً للمتقدم، وقد قضى العرف في هذه الموارد بتقديم الخاص والالتزام بالتخصيص على النسخ، لأن تامة النسخ متوقفة على انعقاد العموم في جانب العام والمتأخر صالح للبيانية والقرينة، وبتعبير آخر إن البيان المتاخر عن وقت الحاجة قد التزموا بقبحه إلا أن البيان المتقدم على وقت الحاجة مما لا قبح فيه أصلاً، والمورد من ذلك، فلابد من الالتزام بكون السيرة مخصصة للعمومات.

والجواب عما جاء به في المتن: أولاً: أن التفكير المذكور أيضاً حاصل من جانب التخصيص، حيث يقال إن رادعية الآيات للسيرة موقوف على عدم ثبوت

الصواب
الأصول
٢ -

التخصيص أيضاً، لأن المستكشف من ظهور العام مطابقته للإرادة الجدية، فما لم يثبت حجة أخرى من الخارج لا يرفع اليد عن العموم بخلاف السيرة، فإن حجيتها متوقفة على الإمضاء الشرعي، وبتعبير آخر إن صحة تخصيص السيرة العلانية للآيات الناهية لا يتوقف على عدم ثبوت الردع بها عنها، وإنما يتوقف على الإمضاء الشرعي. ولا يكفي في التخصيص عدم ثبوت الردع بل لابد من ثبوت عدم الردع، فيكون التخصيص دوريا، وهذا بخلاف

رادعية الآيات فإنه غير متوقف على ثبوت عدم التخصيص، بل يكفيه عدم ثبوت التخصيص، إذ العمومات حجة ببناء العقلاء ما لم يثبت خلافها، فالمتعين هو الإلتزام بكون الآيات رادعة عن السيرة لا أن السيرة مخصصة للآيات.

ثانياً: لو كان عدم ثبوت الردع كافيا في صحة تخصيص الآيات بالسيرة لكان عدم ثبوت التخصيص كافيا في الردع أيضاً.

(وأما الجواب عما جاء به في الهاشم) فأما عن الوجه الأول.

(فأولاً): أن الاستصحاب ليس بحجة في الأحكام الكلية على ما ذكرناه في محله.

ثانياً: أن الآيات الناهية عن العمل بغير علم رادعة عن الاستصحاب أيضاً، فما يقال في السيرة مع الآيات يجري في الاستصحاب معها أيضاً، فلا وجه للتمسك بالاستصحاب بعد الإلتزام بعد صحة كون السيرة مخصصة للآيات.

ثالثاً: أنه كيف يجري الاستصحاب والمفروض أن حجته ثابتة بخبر زرارة الذي هو خبر واحد، فكيف يمكن التمسك على حجية الأخبار بالاستصحاب المتوقف عليها.

(رابعاً): أن التمسك بالاستصحاب يصح فيما إذا تمكن الشارع المقدس من الردع قبل نزول الآيات ولو بيوم واحد، فإنه يستكشف حينئذ من عدم الردع إمضاوه لها وثبتت حجية السيرة قبل نزول الآيات، حينئذ يصح الرجوع إلى استصحاب الحجية الثابتة قبل نزول الآيات بعد فرض تساقط كل من السيرة والعمومات.

أما إذا لم يتمكن من ذلك كما هو الصحيح، فإنه (صلى الله عليه وآله وسلم) لم يكن ممكناً من

٤١٩

الردع عن المحرمات كالزنا ولا من الأمر بالواجبات كالصلة والصوم في بدء الإسلام فلا مجال حينئذ للتمسك بالاستصحاب، إذ لم تحرز حجية السيرة قبل نزول الآيات ليتمسك في بقائها بعد نزولها بالاستصحاب.

(وأما الجواب عن الوجه الثاني) فلأنه ليس من قبيل تقدم التخصيص على النسخ، لأن السيرة بعد أن عرفت أنها غير تامة لعدم قيام الدليل عليها، كيف تكون قرينة صالحة للتصرف في عموم العام بل العموم منعقد بلا معارض، أو قلل إن دوران الأمر بين النسخ والتخصيص يتوقف على إثراز كون السيرة حجة قبل نزول الآيات لتكون قابلة

للتصنيص فيدور الأمر بينهما، وإحراز كون السيرة حجة قبل نزول الآيات متوقف على إحراز كون الشارع متمكنا من الردع قبل نزول الآيات، وأنى لنا ببرهانات هذا.

فالصحيح أن يقال: في دفع توهם كون الآيات رادعة عن السيرة أولاً: أن هذه السيرة العقلانية قد كانت من السابق وعصر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والأئمة الأطهار وهي بمرأى ومسمع منهم (عليه السلام)، ونحن نقطع بعدم ردعها لبقائها واستمرارها بين المتشرعة بعد نزول الآيات، فإن عمل الصحابة بخبر الثقة مما لا مجال لإنكاره، ولو كانت الآيات رادعة عنها لانقطعت السيرة زمن الأئمة (عليه السلام) حتماً، وهذا هو الدليل على صحة تلك السيرة. ثانياً: أن الظاهر من الآيات الناهية كونها إرشاداً إلى ما يحكم العقل به من تحصيل المأمنية من العقاب المحتمل في مقام الامتثال، وأنه لابد من سلوك طريق يضمن السلامة من العقوبة، وما ذلك إلا العلم دون الظن، وخبر الواحد بعد قيام السيرة العقلانية على حجيته يكون العمل به عملاً بالعلم لا الظن، ويكون وارداً على الآيات الناهية عن العمل بالظن وخارجها عنها وجداناً كسائر الأمارات التي قام الدليل على اعتبارها، فإنها تخرج عن الآيات الناهية خروجاً موضوعياً.

ثالثاً: لو تركنا ما قلناه والتزمنا بأن الآيات الناهية مفادها حكم مولوي وهو حرمة العمل بغير علم، فمع ذلك السيرة العقلانية حاكمة على الآيات الناهية،

* ليلة الأحد / ٢٤ ج ١٣٧٨.

مسابح
الأصول
٢ - ج

لأن السيرة العقلانية بعد أن قامت على العمل بخبر الواحد وهي بمرأى من المشرع الأعظم ولم يردع عنها كان ذلك إمضاء منه، ويكون العمل بخبر الواحد بنظره عملاً بالعلم في نظر العرف والعقلاة أيضاً، ومعه تكون السيرة حاكمة على الأدلة الناهية وخارجها عنها خروجاً تعبدياً.

نظير العمل بالظواهر حيث بين العقلاة وجرت سيرتهم على الأخذ به، وأنه لا يرون العمل به عملاً بغير علم وكان

ذلك برأى منهم مع وجود الآيات الناهية، كان ذلك إمضاء منه ولابد من العمل على طبقها، ولو كان لا يريد العمل بالظواهر لكن عليه أن يتخذ طريراً أفضل ليتم به التفهم والمحاورة، ولم يثبت لنا ذلك فلابد وأن يكون العمل بالظواهر محسناً من قبل الشارع المقدس، وبذلك يكون حاكماً على الأدلة الناهية عن العمل بالظن.

والحاصل أن العمدة في حجية خبر الواحد هي السيرة العقلائية الثابتة من البداية، والمفروض أنه لم يحصل ردع عنها اعتبار ذلك إمضاء منه (عليه السلام)، فكان العمل بالخبر عملاً مع العلم لا مع الظن، ومعه تكون الأدلة حاكمة على الآيات الناهية.

تنبيه

إنه بعد أن قامت السيرة العقلائية على العمل بخبر الواحد فقد أصبح خبر الواحد حجة لا يعذر من يخالفه، كان مقتضى ذلك حجية الخبر الصحيح الإلعلائي الذي يرويه عدل إمامي، وكذا الخبر الحسن الذي ينقله إمامي ممدوح لم يظهر فسقه ولا عدالته، وكذا خبر الثقة وهو الذي ينقله ثقة غير إمامي ولكنه مأمون من جهة الكذب ومحترز عنه وإن كان فاسقاً من جهات آخر، فإنه في جميع هذه الموارد يعمل على طبق ذلك الخبر بنظر العقلاة.

أما الخبر الضعيف الذي ينقله شخص غير موثوق به، فإن العقلاة لا يعملون به ومع الشك في حجية خبره يحكم بعدم الحجية.

نعم الخبر الذي يوجب الوثوق والاطمئنان الشخصي بالصدق ومطابقة المخبر به للواقع يجب العمل به وإن كان ضعيفاً في نفسه، وليس ذلك لأن أدلة الحجية شاملة لخبر الضعيف، كلا، بل الوجه في العمل به هو الوثوق

٤٢١

والاطمئنان الحاصلان منه، وهذا الاطمئنان المتاخم للعلم وهو المعتبر عنه بالعلم العادي حجة بلا كلام وإن كان راويه فاسقاً.

* عمل المشهور بالخبر الضعيف وإعراضهم عنه^(١)

بقي في المقام أمران:

الأمر الأول: إذا عمل المشهور بخبر ضعيف فهل ينجر ضعفه أو لا؟ والمشهور بين المتأخرین هو الانجبار،

ووافهم على ذلك المحقق النائي(قدس سره)^(٢) مستدلاً بمنطق آية النبأ حيث علق سبحانه وتعالى صحة العمل بخبر الفاسق على التبين، وعلم أن عمل المشهور بالخبر الضعيف من أظهر مصاديق التبين فيجب العمل على طبقه، ونحن قد وافقنا شيخنا الأستاذ(قدس سره) في الدورة السابقة.

إلا أنه أخيراً عدنا عن ذلك واخترنا عدم الصحة نظراً إلى أن المراد من التبين في الآية الشريفة هو الوضوح والظهور بحيث يكون صدقه ل الواقع بالغاً حد البروز والشهرة، وهذا الوضوح الذي اعتبر في الآية الشريفة تارة يكون وجدياً، كما لو قامت قرينة قطعية على صحة ذلك الخبر أو تواتره، بحيث أصبح صدق الخبر من الوضوح بنحو لا يقبل الريب والشك وفي هذه الحالة يؤخذ به حتماً، (وآخر) يكون الوضوح والظهور تعبيداً بمعنى أن الشارع المقدّس يعيدهنا بدليل ويقوم ذلك على صحة خبر الواحد، فيكون ذلك من مصاديق التبين.

وأما إذا لم يكن هذا ولا ذاك بل بقينا نحن وعمل المشهور من دون أن نقف على حقيقة استنادهم على شيء، فلا يكون ذلك موجباً لجبر الرواية الضعيفة، إذ الخبر الضعيف في نفسه ليس بحجة، وفتوى المشهور أيضاً ليس بحجة، وانضمام ضعيف إلى ضعيف لا ينتج حجة معتبرة، أو فقل انضمام ما ليس بحجة إلى ما ليس بحجة لا ينتج إلا العدم.

نعم لو كانت الشهادة الفتوائية حجة لتم عمل المشهور هنا، حيث قامت الشهادة على ذلك إلا أن المفروض عدم الحجية، إذاً الأمر بحسب الكبرى غير تام.

* ليلة الاثنين ٢٥ / ج ٢ / ١٣٧٨.

(١) يأتي تتمة هذا البحث في ليلة الاثنين ٨ شعبان ١٣٧٨.

(٢) أجود التقريرات ٣: ١٩٠.

(وأما بحسب الصغرى) وهي أن استناد المشهور إلى الخبر الضعيف في مقام العمل والفتوى فإثباتها مشكل، لأن الشهرة التي توجب انجبار الخبر الضعيف أو لا توجب إنما هي شهرة القداماء من الأصحاب الذين تقدموا على الشيخ الطوسي(قدس سره) من أجل قرب عصرهم إلى زمن المعصوم(عليه السلام)، ومن المؤسف أن هؤلاء ما كانوا يتعرضون للاستدلال في مقام الحكم وإنما يذكرون الفتوى مجرد عن كل دليل، فلم يعلم استنادهم إلى الخبر الضعيف.

نعم إن الذي فتح باب الاستدلال إنما هو الشيخ الطوسي(قدس سره) ومن تأخر عنه، أما قداماء الأصحاب فلا، وحينئذ كيف يسعنا عند ما نجد فتوى منهم مطابقة لخبر ضعيف رواه البخاري أو الترمذى أن ندعى أن مستند الفتوى نفس تلك الرواية ليكون عملهم بذلك الحكم موجبا بغير الرواية الضعيفة، فإن مجرد المطابقة لا تدل على ذلك إن يكون الدليل غير ذلك، إذاً فانجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور غير تام صغرى وكبرى.

الأمر الثاني: إن إعراض المشهور عن رواية صحيحة أو موثقة يوجب وهنها وسقوطها عن الحجية أو لا؟ المشهور بين القوم أن الإعراض موجب للوهن والسقوط عن الحجية، إلا أن الصحيح خلافه، فإن إعراض المشهور عن رواية تارة تبلغ حد الكثرة بحيث تجد القوم جميعهم أعرضوا عن العمل ب تلك الرواية الصحيحة وحكموا على خلافها، وفي هذه الحالة يحصل لنا القطع بأن الرواية غير صادرة عن الإمام(عليه السلام)، أو صادرة منه تقية وليس لبيان الواقع ولا بد حينئذ من طرحها وعدم العمل بها.

(وأخرى) لا نجد القوم كلهم أعرضوا عن العمل بالرواية وإنما افترقوا على نحوين. فالقسم الكبير منهم لم يعمل ب تلك الرواية الصحيحة بمعنى أنه لم يحكم على طبقها، بل حكم على خلافها، والقسم القليل منهم حكم على طبق الرواية، ونحن والحالة هذه نحتمل أن تكون الرواية صادرة للتقية وليس لبيان الواقع، إلا أن مقتضى أدلة الحجية شمول هذا المورد من الرواية وعدم الاعتناء باحتمال

٤٢٣

ذلك، سواء كان الدليل على الحجية هو السيرة العقلائية أم غيرها، فلا وجه لرفع اليد عنها. والذي يؤيد ذلك ما ورد في الرواية (حين سُئل عليه السلام عن يونس بن عبد الرحمن أنه ثقة أخذ عنه معلم ديني

فأجابه عليه السلام بنعم) ولو كان قبول روایته مشروطاً بعدم إعراض المشهور عنه لكان على الإمام(عليه السلام) أن يفصل بين الإعراض و عدمه.

إذاً لا يكون إعراض المشهور عن روایة صحيحة موهنا لها، كما أن عملهم برواية ضعيفة لا يكون جابراً لها.

الاستدلال على حجية خبر الواحد بدليل العقل

*الأمر الخامس: الذي استدل به على حجية خبر الواحد حكم العقل، وتقريبه بوجوه:

الوجه الأول: أنا نعلم إجمالاً بصدور جملة من الروايات الشريفة عن المعصومين(عليه السلام) ضمن الكتب

المعتبرة الأربع، بل نقطع بصدور كثير منها، ولا نحتمل كذب جميعها خاصة وأن علمائنا الأعلام بذلوا جهداً في

سبيل تهذيب تلك الروايات والبحث عن شوون الراوي وإسقاط الضعيف والأخذ بالصحيح، مما يدل على أن الأخبار

ضمن الكتب المعتبرة صادرة عنهم(عليه السلام)، بل حتى صاحب الحدائق(قدس سره)⁽¹⁾ ادعى القطع بصدور

جميع الأخبار التي وردت ضمن الكتب المعتبرة، ومقتضى هذا العلم الإجمالي هو الاحتياط في جميع أطرافه،

والأخذ بجميع تلك الأخبار الموجودة في الكتب المعتبرة بحكم العقل تفريغاً للذمة التي انشغلت بتلك التكاليف.

وأورد على ذلك الشيخ الأنصاري(قدس سره)⁽²⁾ بأن مدرك الاحتياط إن كان هو العلم الإجمالي فأطرافه أوسع مما

ذكر، لأننا نقطع بصدور أحكام عن

* ليلة السبت ٧ / رجب / ١٣٧٨.

(١) الحدائق الناصرة ١: ١٤.

(٢) فرائد الأصول ١: ٣٥٧.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

المعصومين(عليه السلام) ضمن أمارات غير معتبرة لم تذكر ضمن الكتب الأربع كالإجماعات المنقولة والشهرة والفتاوي، بل حتى في كتب أهل السنة كالصلاح وغيرها نعلم إجمالاً بأن بعض تلك الروايات صادرة عن

المعصوم(عليه السلام) ومطابقة للواقع ولا نتحمل كذب جميعها، ومقتضى العلم الإجمالي الكبير هو الاحتياط في جميع ما فيه احتمال التكاليف ولا يختص بالكتب الأربع، كما أنه لا يختص بالأخبار بل حتى الأمارات المعتبرة وغير المعتبرة، وهذا لا يمكن الالتزام به.

وأجاب عن ذلك صاحب الكفاية(قدس سره)^(١) بأن العلم الإجمالي المذكور منحل إلى علم صغير ضمن الكتب الأربع، أما الزائد عنها كالأمارات غير المعتبرة فهي مجرى للأصل النافي، وتوضيحه أن هنالك علوماً إجمالية ثلاثة:

الأول: العلم الإجمالي الكبير وهو العلم بوجود أحكام إلزامية وغيرها في الشريعة المقدسة، ومقتضى ذلك هو الاحتياط في كل مورد يحتمل فيه التكاليف.

الثاني: العلم الإجمالي المتوسط وهو ثبوت تكاليف إلزامية ضمن الأمارات المعتبرة وغير المعتبرة حتى الإجماعات والشهرات بحيث لا نتحمل كذب جميعها، بل نعلم بتصور جملة منهم(عليه السلام) ضمن تلك، ولا ريب أن دائرة هذا العلم الإجمالي الثاني أقل من الأول.

الثالث: العلم الإجمالي الصغير وهو ثبوت تكاليف إلزامية ضمن الأخبار الموجودة في الكتب الأربع بحيث نعلم إجمالاً بتصور جملة منهم(عليه السلام) في خصوص تلك الكتب ولا نتحمل كذب جميعها، ومقتضى هذا العلم الإجمالي الصغير هو الاحتياط في خصوص ما في الكتب الأربع.

و قبل بيان انحلال العلم الإجمالي الكبير إلى المتوسط وهو إلى الصغير، يجدر بنا أن نذكر ضابط الانحلال وميزاته، فنقول: إن ضابط انحلال أحد العلمين الإجماليين إلى الآخر، هو أن المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الصغير إن لم يكن أقل عدد عن المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الكبير فهذا يوجب الانحلال وإلا فلا، أو قل متى ما أفرزنا من أطراف العلم الإجمالي الصغير

(١) كفاية الأصول: ٣٠٤.

بالمقدار المتيقن، ولم يبق لنا علم إجمالي في بقية الأطراف كان ذلك موجباً للانحلال وإلا فلا، مثلاً لو علمنا بوجود خمس شياه مخصوصة ضمن قطبيع من الغنم يبلغ خمسين شاة، ثم علمنا ثانياً بأن خمسة من الشياه البيض مخصوصة، واحتمنا انطباق المعلوم بالإجمال أولًا على الثاني بحيث لو أفرزنا خمسة من البيض، احتملنا أن تكون الخمسة المعلومة أولًا هي خمسة البيض ولا يبقى لنا علم إجمالي بوجود شياه محرمة أخرى ضمن الباقي ومعه يتغير الانحلال، وهذا بخلاف ما لو علمنا إجمالاً بوجود ثلاث شياه محرمة في جملة البيض من هذا القطبيع، فإن العلم الإجمالي الأول لا ينحل بالعلم الإجمالي الثاني، إذ لو أفرزنا ثلاث شياه بيض بقي علمنا الإجمالي بمخصوصية البعض الباقي حاله.

إذا عرفت الضابط المذكور للانحلال تعرف أن موردننا من مصاديقه، فإن العلم الإجمالي الكبير لا يزيد عدداً على المعلوم بالإجمال في الثاني، إذ لو أفرزنا ما هو المتيقن من الأحكام ضمن الروايات وغيرها لم يبق لنا علم إجمالي بوجود تكاليف أخرى غيرها.

كما أن العلم الإجمالي الثاني من حل بالعلم الإجمالي الثالث فإن المعلوم المتيقن ضمن الكتب الأربع بمقدار المعلوم بالإجمال المتوسط، إذ لو أفرزنا الأحكام الإلزامية ضمن الكتب الأربع التي علمنا بها لم يبق لنا علم إجمالي بوجود تكاليف شرعية غير ما في الكتب الأربع، نعم هناك احتمال بوجودها في غيرها وهو منفي بالأصل. ونتيجة ذلك انحلال العلم الإجمالي الأول إلى الثاني وإلى الثالث، ويتغير حين ذاك العمل على طبق ما في الكتب الأربعأخذًا بالعلم الإجمالي وعملاً بحكم العقل لإحراز امتثال التكاليف. ولا وجه لما ذهب إليه الشيخ الأنصاري (قدس سره).

هذا ملخص ما جاء به في الكفایة.

(فإن قلت) إن في ضمن كتب أهل السنة أخباراً نعلم إجمالاً بمطابقتها للواقع، أو نعلم بتصور شيء عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ولا نحتمل كذب جميعها، ومعه كيف ينحل هذا العلم الإجمالي بالموجود ضمن الكتب المعتبرة.

قلت إن الصحاح التي هي موجودة ضمن الكتب الأربع مطابقة لتلك الأخبار المذكورة في كتب القوم، فافراز مقدار من الأخبار الموجودة ضمن الكتب الأربع مستلزم لإفراز ما يطابقه من الأمارات غير المعتبرة، والعمل به مستلزم للعمل به، ومعه ينحل ما في كتب القوم إلى ما هو موجود ضمن الكتب الأربع.

وخلاصة ما نقدم إن العلم الإجمالي الكبير والمتوسط كله منح إلى العلم الإجمالي الصغير، وهو العمل بالأخبار ضمن الكتب الأربع رعاية للعلم الإجمالي وهو بحكم العقل.

*تنبيه

إن ما أثبتته العلم الإجمالي من لزوم العمل على طبق الروايات التي ذكرت في الكتب الأربع هو بنفسه دليل مثبت لوجوب العمل على طبق خبر الواحد حتى لو فقد الدليل عليه بالخصوص، إلا أن البحث في وجود الفارق بين الأمرين: حجية الخبر الذي ثبت بالدليل الخاص، وحجية الثابتة بالعلم الإجمالي، وهل الآثار المترتبة على الحجية الأولى من تقدمها على الأصول اللفظية والعملية تثبت للحجية على التقدير الثاني.

والبحث يقع في مقامين:

المقام الأول: في تقدمها على الأصول العملية.

المقام الثاني: في تقدمها على الأصول اللفظية.

أما المقام الأول: فيه تفصيل فإن الأصول العملية قد تكون من الأصول المحرزة ل الواقع، وقد تكون أصولاً غير محرزة، وعلى كلا التقديرتين قد يكون الأصل نافياً للتكليف وقد يكون مثناً له، وقد يكون نافياً له مرة ومثناً له أخرى، ففي المقام صور:

(الصورة الأولى) أن يكون الأصل العملي نافياً للتكليف، وقد دل الخبر على ثبوت التكليف، ففي مثله لا يجري الأصل النافي سواء قلنا بأن الأصل محرز

للواقع كالاستصحاب - بناء على أنه من الأصول لا الأamarات - أو ليس بمحرر له كالبراءة الشرعية - التي عبارة عن وظيفة عملية مقررة في مرحلة الشك في التكليف - وسواء قلنا بأن دليل حجية الخبر قيام الدليل الخاص عليه أو من أجل العلم الإجمالي.

أما على الأول: فواضح فإن الأصل لا ينقدم على الدليل الاجتهادي، وأما على الثاني فلأجل عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي للزوم المخالفة القطعية فيها.

(الصورة الثانية) أن يكون الأصل مثبتاً للتکلیف، والخبر مثبت له كذلك وهذا على نحوين: تارة يكون الأصل غير محرز الواقع كقاعدة الاشتغال.

وأخرى محرز الواقع كالاستصحاب.

(فعلى الأولى) وهو ما كان الأصل مثبتاً للتکلیف وغير محرز الواقع وكان الخبر دالاً على ثبوت التكليف، ففي مثله لا يجري الأصل المذكور لعدم وجود أثر له ما دام الخبر متكفلاً لنفس ما جاء به الأصل، سواء كان مدرك حجية الخبر هو الدليل الخاص أو العلم الإجمالي.

نعم هناك فرق بينهما من وجهين:

الأول: في صحة إسناد مؤدى الخبر إلى المولى، الثاني في وجوب الأخذ باللازم العقلية، فإنه بناء على أن مدرك الحجية هو الدليل الخاص فالتأثير المذكوران يتربان على ذلك الخبر، فإن مثبتات الأمارة حجة دون الأصول، وأما بناء على ان المدرك لحجية الخبر العلم الإجمالي وأن العلم الإجمالي، بتصور جملة من الأخبار هو الذي أوجب الشمول بحكم النقل تعذر ترتيب الأثرين المذكورين، أما الأول فواضح لأن العمل بالخبر كان بأمر عقلي وليس بشرعي ليصح الإسناد إليه، كما وأن الثاني لا يترب لأن حجية الخبر ليست بشرعية لتترتب اللازم العقلية عليه.

(وعلى الثاني) وهو ما كان الأصل مثبتاً للتکلیف ومحرزاً للواقع كالاستصحاب، وكان الخبر دالاً على ثبوت التكليف، فإن كان مدرك الحجية هو العلم الإجمالي فلا مانع من جريان الأصل ما دام الأصل مثبتاً للتکلیف ومحرزاً

للواقع، لأن المانع من الجريان في أطراف العلم الإجمالي أحد أمرين:

الأول: لزوم المخالفة القطعية، وهي لا تحصل من جريان الأصل لأنه مثبت التكليف كالخبر.

الثاني: ارتفاع موضوع الأصل وهو الشك بالعلم الوجдاني أو التبعدي، كما إذا قامت إمارة في مورده فإن الشك

يرتفع فلا يجري الأصل حينئذ.

وهنا ليس كذلك بل الشك باق لانتفاء العلم الوجداني وعدم كون الخبر حجة تبعدا، وإنما هو حجة بحكم العقل.

وأما بناء على أن المدرك لحجية الخبر هو الدليل الخاص، فالاصل المذكور لا يجري فانه وإن لم يحصل من جريانه

مخالفة قطعية لأنه مثبت للتكاليف وليس بناف، إلا ان موضوع الأصل يرتفع بسبب قيام الخبر لأنه موجب لارتفاع

الشك تبعداً.

* (الصورة الثالثة) أن تكون الأصول نافية للتكليف محرزة للواقع أو لا، كالاستصحاب والبراءة، وكان الخبر نافيا

أيضاً للتكليف الإلزامي ومرخصاً في العمل، فلا أثر لتلك الأصول حينئذ من ناحية العمل سواء كان مدرك الحجية

هو الدليل الخاص أو العلم الإجمالي، إذ المدار إنما هو على الروايات باعتبار موافقة الأصول لها.

نعم بناء على أن يكون المدرك لحجية هو الدليل الخاص فيمكن الاستئناد فيها إلى الله سبحانه وتعالى، وإثبات لوازمه

ذلك الأمارة لأنها دليل تبعدي شرعي، وأما بناء على العلم الإجمالي وأن وجوب العمل بها من جهة العلم الإجمالي

فلا يمكن الاستئناد فيها إلى الله سبحانه وتعالى، كما أن مثبتات ذلك الخبر ليس بحجة إذ لم يدل عليه دليل تبعدي.

* ليلة الاثنين ٩ / رجب / ١٣٧٨.

٤٢٩

(الصورة الرابعة) أن يكون الأصل مثبتاً للتكليف والخبر نافٍ له كما هو مفروض الكلام، فإن كان الأصل غير

محرز للواقع كالاشتغال وكان مدرك حجية خبر الواحد هو الدليل الخاص كما لو دل الخبر على لزوم القصر لمن

سافر أربعة فراسخ وهو يريد الرجوع ليومه فكان هذا الخبر نافياً للتكليف بالإتمام مطابقة أو التزاماً، بينما كان

مقتضى العلم الإجمالي وجوب أحدهما القصر وال تمام، وانشغل الذمة بأحدهما يقتضي الإتيان بكليهما، ففي المقام بعد أن كان دليلاً للحجية هو الدليل الخاص كان معناه انحلال ذلك العلم الإجمالي إلى ما دل عليه الخبر من وجوب القصر، ويكون احتمال وجوب التمام منفياً بالعلم التعبدي، فينحل العلم الإجمالي إلى ما هو معلوم تعبداً ومشكوك بدوا.

وأما لو كان المدرك للحجية هو العلم الإجمالي في العمل بالروايات فلا مانع من جريان الأصل حينئذ لأنه مقتضى شغل الذمة اليقين هو الفراغ اليقيني عقلاً، ومجرد العلم الإجمالي بتصور جملة من الأخبار الترخيسية لا يمنع من جريان قاعدة الاشتغال، إذ العلم بالترخيص في بعض الأطراف حاصل في جميع موارد قاعدة الاشتغال وهو لا يزاحم العلم الإجمالي بالتكليف في أحد الأطراف.

وأما لو كان الأصل المثبت للتكليف محراًًا ل الواقع كالاستصحاب والخبر ناف له، فإن كان مدرك العمل بالخبر الدال على الجواز هو الدليل الخاص كما في وطيء الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، فلا ريب من تقديم الأخبار على الأصل، لأنها رافعة لموضوع الأصل باعتبار أنها علم تعبدى بينما الأصل يجري في مورد الشك ولا مورد له، أما لو كان المدرك هو العلم الإجمالي ففيه تفصيل.

(فتارة) لا يعلم بمخالفة ذلك الأصل ل الواقع وإن كان في خصوص المورد، بمعنى أن موارد الاستصحاب المثبت للتكليف قليلة، بحيث لم يحصل لنا علم إجمالي بتصور بعض الأخبار الترخيسية في تلك الموارد، فلا مانع من جريان الأصل والعمل على طبق الخبر، لأن المانع من جريان الأصل أحد أمرين المخالفة العملية أو انتفاء الموضوع وكلاهما غير حاصلين في المقام.

(وآخر) يعلم بمخالفة ذلك الأصل وهو الاستصحاب الواقع في بعض الموارد، كما في موارد الإناثين المشتبهين الذين علم بظهور أحدهما وكأنها في الأصل نجس، فعلى القول بعدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي

وإن لم فهما مخالفة عملية كما هو مذهب الشيخ الأنصارى (قدس سره)، والمحقق النائنى (قدس سره)^(١) فلا يجري هنا استصحاب النجاسة فيها.

وأما بناء على ما ذهب إليه صاحب الكفاية (قدس سره)^(٢) والذي اخترناه من جريان الأصول المعتبرة في أطراف العلم هنا لا مانع من إجراء الأصل وعدم الاعتناء بالروايات، إذ لا محظوظ من جريان الأصول إلا المخالفة العملية وهي منتفية هنا.

نعم ان تقدم الاستصحاب في بعض الموارد على الروايات إنما يكون حيث الدليل عليه غير خبر الواحد كالسيرة العقلانية، وأما لو كان دليلاً هو الخبر فهو فرع ثبوت الخبر ومع ثبوت الخبر بنقض الاستصحاب، ومع عدمه فانتفاءه بطريق أو لى.

* (المقام الثاني) في تقدم الخبر على الأصول اللغوية وعدمه
اعلم أنه لو ورد عام أو مطلق مقطوع الصدور، ثم ورد خبر واحد مخصوص أو مقيد لذلك المقيد، فان كان الخبر حجة من أجل الدليل الخاص عليه، فلابد من تقدمه على العموم أو الإطلاق فيخصوصه أو يقيده، لأنه بيان وقرينة على المراد من العموم والإطلاق، كما ويختص العموم به أيضاً، وقد قلنا في باب العموم والخصوص أن خبر الواحد يختص الكتاب العزيز ويقيده بلا إشكال فيه.

أما بناء على أن مدرك العمل بالخبر هو الاحتياط للعلم الإجمالي بصدره بعضه منهم (عليه السلام) ففيه نزاع:
فقد ذهب صاحب الكفاية (قدس سره) وبعض مشايخنا المحققين (قدس سره)^(٣) إلى وجوب العمل على طبق الأصول دون الأخذ بالخبر المقيد أو المخصوص نظراً إلى أن العموم حجة ثابتة في مدلوله، ولا يرفع اليد عن تلك الحجة إلا بحجة أقوى، والرواية الشريفة لم تثبت لها الحجية بالخصوص لتكون موجبة لرفع اليد

(١) أوجود التقريرات ٢: ٥٠.

(٢) كفاية الأصول: ٤٣٢.

* ليلة الثلاثاء ١٠ / رجب / ١٣٧٨.

(٣) نهاية الدراسة ٣: ٢٦٢.

عن العموم أو الإطلاق، وإنما ثبت لها وجوب العمل بالعلم الإجمالي وهذا لا أهمية له، لذا لا يجوز العمل على طبق الرواية بل لازمه العمل على طبق العموم.

ولكن الصحيح هو التفصيل في المقام؛ بأن يقال أن مفاد العموم أو الإطلاق تارة يكون مثبتاً لحكم إلزامي وتكون الرواية نافية له وتؤيد حكماً غير إلزامي.
وأخرى: بالعكس.

(أما الصورة الأولى) فكما ورد في قوله تعالى **(وحرم الربا)**^(١)، وورد من الأخبار (انه لا ربا بين الوالد وولده والسيد وعده والزوج وزوجته)^(٢) فان عموم الكتاب بحسب مفاده يدل على حرمة جميع أفراد الربا بدون استثناء من ذلك، بينما الرواية الشريفة دلت على استثناء هؤلاء، فحينئذ إن قلنا بأن وجوب العمل بالخبر لقيام الدليل الخاص عليه، فلابد من تقييد المطلق أو تخصيص العموم مراعاةً لتقدير الأقوى على القوي.

أما لو كان المدرك للحجية هو العلم الإجمالي فلابد من العمل على طبق العموم لعدم قيام حجة أقوى منه ليؤخذ بها.
(إن قلت) كيف يمكن الأخذ بأصلالة العموم أو الإطلاق مع أنها نعلم إجمالاً بتخصيص بعض العمومات وتقييد بعض المطلقات.

(قلت) إننا نعلم إجمالاً بأن بعض العمومات أو المطلقات لم يرد عليها تخصيص أو تقييد، ومقتضى ذلك هو الاحتياط ووجوب العمل بجميع العمومات المثبتة للتکاليف الإلزامية، والمفروض أن المخصوص ليس بحجة لدليل خاص بل يجب العمل به للعلم الإجمالي، فلا يوجب انحلال العلم الإجمالي.

والنتيجة في هذه الصورة أنه يجب الأخذ بالعمومات أو المطلقات من باب الاحتياط.
(الصورة الثانية) أن يكون العموم نافياً للتکاليف ومفاده حكم ترخيصي والخبر

(٢) وسائل الشيعة: ١٨، أبواب الربا، ب٧ ح٣ وفيه عن أبي جعفر (ع) قال: ليس بين الرجل وولده وبينه وبين عبده،

ولا بين أهله ربا، إنما الربا فيما بينك وبين ما لا تملك.

٤٣٢

يفيد التكاليف الإلزامي مثل قوله: تعالى (أحل الله البيع)^(١)، وما ورد أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)^(٢) نهى

عن بيع الغرر.

تعين الأخذ بالخاص في كلتا الصورتين سواء قلنا إن دليل الخبر هو الدليل الخاص أو العلم الإجمالي، ففي كليتهما

يؤخذ بالخبر، لأن مقتضى العلم الإجمالي بتصور جملة من الروايات وفيها أحكام إلزامية يقتضي العمل بها،

ويوجب سقوط الأصول اللفظية عن الحجية.

والفرق بين هنا وهناك، أن فيما تقدم كان العلم الإجمالي في الأحكام الإلزامية في جانب العموم لا الروايات، لذا كان

العلم يقتضي العمل على طبقها، وأما ما نحن فيه فالعلم الإجمالي إنما هو في جانب الروايات كما عرفت.

(الصورة الثالثة) ان يكون مفاد العام حكماً إلزامياً وكذا الخبر كان مفاده حكماً إلزامياً، بأن يكون مفاد أحدهما

الوجوب لأكرم العلماء وكان الآخر الحرمة كحرمة إكراام العالم الفاسق.

فعلى القول حجيته من أجل الدليل الخاص فلا ريب من تقدم الخبر على العمومات وتخصيصها بها، وأما على القول

بوجوب العلم من أجل الاحتياط فهل يعمل بالعموم أو بالخبر أو يتخير.

والظاهر هو الثالث لعدم إمكان الاحتياط، إذ مورد اجتماع العام والخاص طرفاً لعلمين إجماليين يقتضي أحدهما

ال فعل والآخر الترك.

فإن العلم الإجمالي بإرادة العموم من بعض العمومات يقتضي الاحتياط بالفعل، والعلم الإجمالي بتصور جملة من

المخصصات يقتضي الترك، ولا يمكن الاحتياط بلحاظ كلا العلمين فيخير بين الفعل والترك، نظير دوران الأمر بين

محذورين فان العقل حينئذ مستقل بالتخير، والمورد وإن لم يكن من صغيريات دوران الأمر بين المحذورين لأن

الدوران المذكور إنما هو فيما إذا علم جنس الإلزام وشك في أنه الوجوب والحرمة والمقام ليس كذلك، لاحتمال أن لا

يكون مورد اجتماع العام والخاص واجباً ولا حراماً، إذ نحتمل أن لا يكون العموم مراداً من هذا العام بأن

٢٧٥: (١) البقرة:

(٢) وسائل الشيعة: ١٧: ٤٤، أبواب آداب التجارة، ب٠ ٤٠ ح٣.

٤٣٣

يكون العام الذي نعلم إجمالاً بارادة العموم منه منطبقاً على غير هذا العام، وكذا نحتمل أن لا يكون هذا الخاص صادراً بأن يكون الخاص الذي نعلم إجمالاً بصدوره غير هذا الخاص، فنحتمل أن لا يكون مورد الاجتماع حراماً ولا واجباً، إلا أنه ملحق بدوران الأمر بين المحذورين حكماً لما ذكرناه من كونه طرفاً لعلميين إجماليين يقتضي أحدهما الفعل والآخر الترک، فلا يمكن الاحتياط وتحصيل الامتنال اليقيني فلابد حينئذ من الحكم بالتخbir.

*

الوجه الثاني: من الوجوه العقلية على حجية الخبر

استدل صاحب الواقفية (قدس سره)^(١) على حجية خبر الواحد بدليل عقلي، وملخصه أنه بالضرورة من الدين لانزال مكلفين من قبل الشارع المقدس بأحكام إلهية كوجوب الصلاة والصيام والحج وما شاكله إلى يوم القيمة، ولا ريب أن لهذه الأفعال أجزاءً وشروط ثبت أمرها بالقطع والوجود، وطريق الوصول إليها إما العلم الوجданى وهو أقل قليل بحيث يلزم منه عدم انطباق المأمور به على المأتبى به.

وإما الأخبار المودعة في الكتب المعتبرة التي ثبت عمل الأصحاب بها قطعاً من غير رد ظاهر، بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور عند ترك العمل بخبر الواحد، فالواجب اتباعها لهذه الجهة ونتيجة ذلك أن الأخبار الموجودة ضمن الكتب الأربع يجب العمل بها، حيث هي التي تحصل بيان تلك الأجزاء والشروط للواجبات التي علمناها بالضرورة من الدين.

وأورد الشيخ الأنصاري (قدس سره)^(٢) على ذلك بأمرین. الأول:

أن العمل لا يختص بالأخبار المودعة في الكتب الخاصة، بل مقتضى العلم الإجمالي بوجود أخبار تكفلت لسان

الأجزاء والشروط ان يحتاط في جميع الأخبار بلا اختصاص بالكتب الأربعة، فان ممكن الاحتياط فيه وإلا فاللازم هو التنزل إلى الظن.

* ليلة الثلاثاء ١٣ / رجب / ١٣٧٨.

(١) الواقية: ١٥٩.

(٢) فرائد الأصول ١: ٣٦١.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٤٣٤

(وغير خفي) أنه من الممكن ان يكون صاحب الواقية قد رأى الأخبار المودعة في الكتب الأربعة بمقدار المعلوم بالإجمال بوجود الأجزاء والشروط ضمن الأخبار وغيرها، والعلم بهذا المقدار أوجب انحلال العلم الإجمالي الكبير، و نتيجته الاحتياط في خصوص الأخبار المودعة ضمن الكتب الأربعة، والعمل بكل ما دل على الجزئية الشرطية في خصوص تلك الأخبار ضمن الكتب المعلومة.

الثاني: أن الوجه الذي ذكره صاحب الواقية بحسب التقرير يعود إلى الوجه الأول المستدل به على حجية الخبر، وهو لا يثبت إلا وجوب العمل بالأخبار المودعة في الكتب المعتبرة، ولا يفيد حجيتها بالخصوص لتصح دليلاً للتصنيف أو التقييد وتقدم على الأصول اللغوية والعملية، وإنما حجيتها جاءت من باب الاحتياط للعلم الإجمالي، ولا أهمية لذلك، وليس بعيد أن يكون هذا الوجه صحيحاً.

الوجه الثالث: من الوجوه العقلية على حجية الخبر.

واستدل صاحب الحاشية(قدس سره)^(١) على حجية خبر الواحد بدليل عقلي بما حاصله، اننا نعلم بالوجdan بلزوم الرجوع إلى السنة حيث دلت الأخبار الصحيحة المتواترة على هذا المعنى، فقد ورد عنه(صلى الله عليه وآله وسلم) (إني خلقت فيكم النقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي)^(٢) وقد ورد عن العامة متواتراً و(سنطي) ولا ريب أن السنة مأخوذة من العترة فلا فرق بينهما، وكيف كان فالواجب علينا العمل بالسنة فيما لو أحرزت بالقطع، ومع تعذر

الإحراز بالقطع وصدورها من المعصوم(عليه السلام) يتنزل إلى ما يظن صدوره عن الإمام(عليه السلام). وأشكال على ذلك المحقق النائي^(٣) تبعاً للشيخ الأنصاري(قدس سره)^(٤) - بأن المراد بالسنة ما هو؟ فإن أريد به نفس قول المعصوم(عليه السلام) أو فعله أو تقريره فوجوب العمل بالسنة وإن كان ضرورياً إلا أنه لا ملزمة بينه وبين وجوب العمل

(١) هداية المسترشدين ٣: ٣٩٧.

(٢) سنن الترمذى ٥: ٣٢٨ / ٣٨٧٤، جامع الأصول ١: ١٧٨، وفيه "إني تارك....".

(٣) أجرد التقريرات ٣: ١٩٧.

(٤) فرائد الأصول ١٠: ٣٦٣.

٤٣٥

بما في الكتب المذكورة، فإن الواجب اتباعه هو العترة وهو قول المعصوم(عليه السلام) أما قول زرارة و محمد بن مسلم الحاكي للسنة والمحتمل مطابقته لقول الإمام(عليه السلام) فليس بسنة يجب اتباعها. اللهم إلا أن يقال إننا نعلم إجمالاً بأن قول المعصوم(عليه السلام) أو فعله أو تقريره إنما هو مردود عنده ضمن الأخبار المعتبرة، فلابد من العمل بها كيف نقف على ما هو المطلوب.

ولكن الجواب عنه واضح، فإن هذا معناه الرجوع إلى الدليل الأول، وإثبات وجوب العمل بالخبر لا يتحقق حجته بالخصوص وهو لا يفيد.

وإن أريد من السنة نفس الأخبار الحاكية لنفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره فهذا معنى صحيح، إلا أنه لا ربط له بخبر زرارة و محمد بن مسلم، أو فقل الواجب اتباعه نفس قول المعصوم(عليه السلام) وأما الحاكي فلا دليل عليه. اللهم إلا أن يقال إننا كما نعلم ببقاء الأحكام الثابتة في الكتاب إلى يوم القيمة، كذلك نعلم ببقاء التكاليف في نفس السنة إلى يوم القيمة، وحيث لا يمكن الوصول إلى ذلك بالقطع فلابد من التنزل إلى الظن بكل ما هو مظنون التكاليف فيه،

وبه يثبت العمل بالخبر ومرجع هذا إلى دليل الانسداد.

(الجواب عنه) أولاً: أنه ظن غير معترض محتاج في مقام العمل به إلى دليل، لأن الأصل عدم حجية كل ظن، ثانياً: أنه نفس دليل الانسداد، ولعله يأتي إنشاء الله أن المقدمات التي تثبت حجية الظن بدليل الانسداد لا ترى حجية الظن على الطريق بل على الواقع خاصة ولا على الواقع من الطريق، إذاً لا يكون ما جاء به صاحب الحاشية دليلاً مستقلاً، بل إما يعود إلى العلم الإجمالي أو دليل الانسداد.

وقد ادعى صاحب الكفاية(قدس سره)^(١) أن دليل صاحب الحاشية لا يرجع إلى

(١) كفاية الأصول: ٣٠٧.

مسابح
الأصول
٤ - ج

٤٣٦

العلم الإجمالي ولا إلى حجية الظن من باب الانسداد، وإنما استدلاله يثبت تكاليفاً مستقلاً بالإضافة إلى الأخبار المروية عنهم(عليه السلام)، بدعوى أن ملاكه ليس العلم الإجمالي بتكاليف واقعية ليرجع إلى دليل الانسداد، ولا العلم الإجمالي بتصور جملة من الأخبار عنهم(عليه السلام) ليرجع إلى الوجه الأول، بل ملاكه العلم بوجوب الرجوع إلى الروايات مع قطع النظر عن العلمين المذكورين.

(ولكنه بعيد جداً)، لأن منشأ العمل بتلك الأخبار لا يخلو من أحد ثلاثة؛ إما من جهة التبعد الشرعي وجعل العلم لتلك الأخبار بالخصوص، وإما من جهة العلم الإجمالي بتصور بعضها من المخصوص(عليه السلام)، وإما من جهة الظن الانسدادي وحكم العقل بلزوم الامتثال الظني مع عدم إمكان الامتثال القطعي، والأول غير ثابت لأن المفروض كذلك، والثاني والثالث لا يثبت استقلالية التكاليف بالعمل بخصوص الأخبار كما ادعاه صاحب الكفاية(قدس سره).

٤٣٧

حجية الظن المطلق

* استدل القوم على حجية كل ظن بالأدلة العقلية الأربع:

(الدليل الأول) أن الظن بالحكم يلازم الظن بالضرر على المخالفة وكل مظنون الضرر يجب دفعه بحكم العقل.
وأشكى على ذلك، بمنع الصغرى تارة، ومنع الكبرى أخرى، والصحيح في المقام منع إحدى المقدمتين على سبيل منع الخلو، وبيان ذلك أن نقول: إن الضرر الذي أراده القائل في الصغرى (تارة) يراد منه الضرر الأخرى وهو العقوبة، بمعنى أن الظن بالحكم يلازم الظن بالعقاب عند المخالفة (وأخرى) يراد منه الضرر الديني.
(فإن أريد من الضرر هو الضرر الأخرى) فلا إشكال في تسليم الكبرى، وأن الظن بالعقاب يجب دفعه بحكم العقل،
بل المحتمل منه فضلا عن المقطوع به، ولذا وجب الاحتياط في الشبهات البدوية قبل الفحص وفي أطراف العلم الإجمالي، إلا أن ثبوت العقوبة عند مخالفة التكليف المنجز غير مقطوع بها وإن قطع بالاستحقاق.
فإن مغفرة الله تعالى وغفوه عن العباد أوسع من كل شيء فيما عدا الشرك، فمن الممكن أن يكون قد عفى الله تعالى عن عبده، فلا ملازمة بين التكليف الواقعي واستحقاق العقاب على المخالفة، فالصغرى على هذا محل نزاع وأن كل ظن بالحكم مستلزم للظن بالعقوبة، (وبعبارة أخرى) الظن حيث كان بلا دليل على حجيته كان العقل مستقلاً بأن العقاب بلا بيان قبيح، لأن التكليف الوacial هو الذي يوجب تنجيز التكليف على

* ليلة الأربعاء ١٨ / رجب / ١٣٧٨.

العبد ويقتضي العقوبة على تقدير مخالفته، فاستحقاق العقاب من لوازم تتجز التكليف لا من لوازم وجوده الواقعي، أما مع عدم الوصول كما هو المفروض، إذ ليس في البيان إلا الظن بالحكم فالعقل يحكم بالقبح لو أراد المولى أن يؤخذ العبد.

نعم لو كان العقاب تابعاً للتكليف الواقعي لا الوacial لكان الظن بالحكم مستلزمأً للظن بالعقوبة أو لاحتماله، إلا أنك عرفت أنه تابع للتكليف الوacial والمفروض عدم وصوله للمكلف إذ ليس في البيان إلا ظن بالحكم، ولا دليل على حجية مطلق الظن ليكون هذا الظن حجة ويسير التكليف وأصلاً للمكلف، إذاً فالصغرى غير مسلمة. وادعى صاحب الكفاية(قدس سره)^(١) تسلیم الصغرى باعتبار أن العقل في موارد الظن بالحكم وإن لم يظن بالضرر من العقوبة إلا أنه لا يظن بعدم الضرر، فهو يتحمل الضرر أو فقل يتحمل العقوبة، وقد قلنا أن العقوبة المحتملة يجب دفعها عقلاً فضلاً عن المظنونة.

ولكن الدعوى المذكورة غير صحيحة، حيث أو ضحنا في أوائل البراءة بأن المراد من البيان إنما هو البيان الوacial، فمع عدم وصوله فالعقل يستقل بقبح العقاب بلا بيان، وهذا الاعتراف منه(قدس سره) يقتضي أن لا يسلم بالصغرى، إذ ليس في البيان بيان وacial يقف أمام حكم العقل، غاية ما في البيان ظن بالحكم وهو غير حجة. فلا حالة تكون قاعدة قبح العقاب بلا بيان جارية في المقام، وأن العقل يحكم بذلك وحينئذ لا تتم الملازمة بين مظنون الحكم ومظنون العقوبة عند المخالفة.

* (وإن أريد من الضرر الضرر الدنيوي) فيمكن منع الصغرى والكبرى في بعض صوره كما يمكن منع الكبرى فقط، وتوضيحة: أن الحكم الذي تعلق الظن به أن كان وجوباً إلزامياً فلابد وأن يكون ناشئاً عن مصلحة موجودة في نفس المتعلق هي التي دعت المولى لأن يأمر به، فهذه المصلحة إن فاتت على الإنسان

(١) كفاية الأصول: ٣٠٩.

* ليلة السبت ٢١ / رجب / ١٣٧٨.

في مورد يحتمل تجز التكليف الإلزامي من دون ان يقطع به فلا ريب أن فواتها لا يوجب الظن بالضرر الدنيوي في المخالفة، لأن المقصود منه هو النقص في المال أو العرض أو البدن، وتفويت المصلحة على تقدير المخالفة لا يوجب نقصاً في البين، بل يوجب تفويت المصلحة، وأيضاً لو كان الظن بالحكم الوجobi المحتمل التجز موجباً للضرر للزم الاحتياط في موارد الشبهات الموضوعية. وإن كان الحكم الذي تعلق الظن به تحريمياً ناشئاً عن مفسدة في نفس المتعلق دعت المولى لأن ينهى عنه، فهذه المفسدة تارة تكون عامة راجعة لاختلال النظام. وأخرى: خاصة.

فعلى التقدير الأول كأكل مال الغير غصباً أو قتل النفس المحترمة حيث المولى نهى عن ارتكاب ذلك تحفظاً على النوع وسلامة على بني الإنسان لثلا يتعدى أحد على الآخر بلا أن تكون في البين مفسدة شخصية، فإن من أكل مال غيره وظلم الآخر لم تحصل من عمله مفسدة بالإضافة إلى الفاعل بل يحصل له أنس وارتياح، ففي التواهي التي تحصل المفاسد العامة منها ليس في ارتكابها ضرر دنيوي بمعنى نقص في البدن أو المال، ولو كان الارتكاب في موارد الظن بهذا المقدار يوجب الضرر الدنيوي لوجب في الشبهات الموضوعية مع أن الاحتياط ليس بواجب، إذا فالصغرى على هذا ممنوعة.

(وعلى التقدير الثاني) وهو ما كانت المفسدة خاصة تعود إلى الشخص المرتكب كأكل الميالة وشرب الخمر وقتل النفس أو الأعضاء مما يعود ضرره على الفاعل من نقص في بدنه أو ماله أو في عقله أو عرضه، ففي هذه الموارد الظن بالحكم يكون ناشئاً عن مفسدة خاصة وإن استلزم الظن بتحقق الضرر الدنيوي وهو النقص على الشخص نفسه من جراء عمله.

(إلا أن الكبri غير تامة) إذ لم يدل دليل على وجوب دفع الضرر الدنيوي المظنون في هذه الموارد مما لم يكن التكليف فيه منجزاً إلا في بعض الموارد كقتل الإنسان نفسه أو قطع بعض أعضائه مما دل الدليل فيها على حرمة

الإضرار بالنفس في هذه الموارد، كما دل الدليل على حرمة ارتكاب ما يخاف ضرره في موارد خاصة كالصوم والوضوء والغسل دون غيرهما.

٤٤٠

و هذه الموارد لا تولف كبرى كلياً يمكن الأخذ بها، ويدعى أن كل ضرر دنيوي تكون المفسدة فيه خاصة يجب دفعه، بل يمكن أن يقال إنه لا دليل على وجوب دفع الضرر الدنيوي المتيقن فضلاً عن المظنون أو المحتمل منه، إذًّا ففي هذه الصورة الممنوع عنه هو الكبرى لا الصغرى.

فالمحصل مما قلناه أن الضرر إن كان آخر وياً فالصغرى ممنوعة، وإن كان دنيوياً فان كان الحكم إلزامياً وجوبياً فالصغرى أيضاً ممنوعة، وإن كان تحريمياً ناشئاً عن مفسدة عامة فالصغرى ممنوعة وناشئة عن مفسدة خاصة فالكبرى ممنوعة.

الوجه الثاني: من الأدلة العقلية على حجية مطلق الظن.

هو أن الظن لو لم يؤخذ به في مقام العمل للزم الأخذ بخلافه وهو الوهم لاستحالة ارتفاع النقيضين، ومعلوم أن الأخذ بخلافه ترجح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً فيتعين العمل بالظن.

(وغير خفي) أن الاستدلال بهذا الوجه يتوقف على تماميته أمرتين: أحدهما: ثبوت التكليف بالعمل وتجزءه لا احتماله أو مظنونه، ثانيةهما: عدم إمكان الاحتياط، إذ على تقدير عدم كون التكليف ثابتاً لا مانع من الرجوع إلى البراءة وليس فيه ترجح المرجوح على الراجح، وكذا لو تجزء التكليف وأمكن أن يحتاط المكلف كان الاحتياط لازماً عليه لقاعدة الاشتغال، وليس من ترجح المرجوح على الراجح.

نعم فيما لو تجزء التكليف ولم يتمكن من الاحتياط، كما لو ترددت القبلة من جهتين يظن أن القبلة من جهة معينة من أحدهما ولم يمكن الاحتياط لضيق الوقت مثلاً، تعين الأخذ بما هو مظنون القبلة لقبح ترجح المرجوح على الراجح، وهذا الوجه ليس إلا مقدمة من مقدمات دليل الانسداد الذي لو تمت مقدماته أجمع لأنتجت العمل بالظن.

الوجه الثالث: من الأدلة العقلية على حجية الظن المطلق.

العلم الإجمالي بثبوت تكاليف إلزامية وجوبية وتحريمية في الشريعة المقدسة وهو يقتضي لزوم الاحتياط في أطراف ما هو المعلوم بالإجمال في جميع الشبهات، وحيث لا يمكن ذلك للعسر والحرج فلابد من التبعيض والتزل إلى الظن بالتكليف، دون الوهم أو الشك لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

(والجواب عن ذلك) أن هذا الوجه بعض من مقدمات دليل الانسداد، فان تم كان بضميمته إلى بقية الأمور منتجًا لحجية الظن من باب الانسداد.

دليل الانسداد

*

الوجه الرابع: مما دل على حجية مطلق الظن (دليل الانسداد).

والبحث يقع فيه من جهات:

الجهة الأولى: في المقدمات التي يتتألف منها الدليل المذكور.

الجهة الثانية: في تعين النتيجة التي تتوقف على الدليل المذكور على تقدير تماميتها وهل هي حجية الظن كشفاً أو حكمة.

الجهة الثالثة: أن نتيجة المقدمات لو تمت هل هي مطلقة أو مهملة.

الجهة الرابعة: في تمامية المقدمات وعدمها.

(أما الكلام في الجهة الأولى)، فقد ادعى الشيخ الانصاري(قدس سره)^(١) أن أركان دليل الانسداد أربعة:

الأول: العلم الإجمالي بثبوت تكاليف فعلية إلزامية في الشريعة المقدسة مما يقتضي عدم جواز إهمالها وتركها بالكلية.

الثاني: فقدان طريفي العلم والعلمي للوصول إلى امتنال كثير من تلك التكاليف الشرعية التي اشغلت ذمة المكلف بها.

الثالث: عدم جواز الاحتياط التام أو عدم وجوبه في أطراف ذلك المعلوم بالإجمال بنحو يؤدي إلى الاختلال بالنظام أو لزوم العسر والحرج، وعدم جواز الرجوع إلى الأصل العملي النافي للتوكيل في كل مسألة كالبراءة، بل ولا الرجوع إلى القرعة والاستخارة، بل ولا الرجوع إلى فتوى القائل بانفتاح بابي العلم والعلمي لمن يرى الإنسداد، فإن ذلك يرى الخطأ لدى رفيقه أو يرى أعلمية نفسه حين يقول بالإنسداد، فكيف مع هذا الحال يرجع إلى فتوى من يقول بالانفتاح.

الرابع: أنه بعد تعذر الوصول إلى تلك التكاليف بالامتنال الوجданى أو التعبدي فلا محلة من التنزل إلى الظن به دون الشك والوهم حيث العقل مستقل بقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

وصاحب الكفاية (قدس سره) (١) زاد مقدمة خامسة على المجموع وجعلها هي المقدمة الثالثة فقال: (إن إهمال تلك التكاليف الشرعية وعدم التعرض لامتنالها غير جائز وإلا لأصبحنا كالبهائم).

(وغير خفي) أن هذه المقدمة في الحقيقة تعود إلى المقدمة الأولى التي ذكرها الشيخ (قدس سره)، لأننا إن اعتبرنا التكاليف التي علمنا ببنوتها إجمالاً تكاليف فعلية قد تمت شرائطها في حق المكلف من البلوغ والقدرة وغيرهما، فلا ريب أن العلم بفعالية تلك التكاليف هو عدم جواز إهمالها ولسنا كالبهائم.

وإن اعتبرنا التكاليف المعلومة هي ما ثبتت في الشريعة المقدسة وإن لم يحرز فعليتها فعلا، فهذه المقدمة وإن كانت صحيحة إلا أنها مستلزمة لتكثر المقدمات مع قلة الانتفاع منها، فإن الغرض من المقدمات هو التوصل إلى النتيجة

ولا يبعد أن تكون هذه المقدمة بعيدة عن المطلب، وإلا لاتخذنا من جملة المقدمات إثبات الصانع وإثبات النبوة وما شاكل.

(١) كفاية الأصول: ٣١١.

٤٤٣

وكيف كان فالمقدمات المسلمة في نفسها أربعة كما جاء بها الشيخ الأنصاري(قدس سره).

الجهة الثانية: في تعين النتيجة، هل الكشف أو الحكومة؟

وهل المقدمات المذكورة تنتج حجية الظن شرعاً كما يعبر عنه بالكشف وأن الشارع المقدس جعل الظن حجة، أو تنتج حكم العقل بالاقتصار في مقام العمل على الامتنال الظني عند عدم التمكن من الامتنال القطعي، وليس معنى الحكومة ما ذهب إليه صاحب الكفاية(قدس سره) (١) من أن معنى حجية الظن إنما هو حكم العقل بذلك، فان هذا غير معقول إذ ليس العقل شأنه إلا الإدراك، ففي مورد البيان يرى العقاب عند مخالفة البيان متحققاً كما يدرك أن إطاعة ذلك البيان أمراً ضرورياً، وفي مورد عدم البيان يرى العقاب ان العقوبة في هذا الظرف أمراً قبيحاً وأن العبد معذور في المخالفة بعكس ما كان يراه في صورة البيان، أو فقل إن البيان نحوان وجداً كالعلم القطعي الواجب وتعبدى ظني جعله المولى حجة على العبد، وفي كلا المقامين يرى العقل لزوم الإطاعة لهذين البيانين، كما يرى استحقاق العقوبة عند مخالفة أحد البيانين، وليس من وظيفة العقل التشريع وجعله اللا بيان بياناً وغير العلم علمًا واللاحجة حجة ليقال أنه في مورد الانسداد يجعل العقل الظن حجة على العبد، إذ قد عرفت أن التشريع من وظائف المولى وليس من شؤون العقل، بل عرفت أن معنى الحكومة هنا هو التبعيض في مقام الامتنال لا جعل الحجية للظن كما عرفت، فما قاله صاحب الكفاية غير صحيح.

وليعلم أن منشأ الاختلاف في النتيجة كشفاً أو حكمة هو الاختلاف في تقرير المقدمة الثالثة من مقدمات دليل الانسداد التي ذكرها الشيخ الأنصاري(قدس سره) وكيف يقرر بيانها.

(فتارة) يقرر الوجه بأسلوب خاص، بأن يقال: إن الاحتياط التام الذي تعذر على المكلف إتيانه من جهة عدم قدرته عليه أو لزومه الأخلاقي بالنظام أو العسر والحرج نحو لا يجب عليه الاحتياط ولا يلزم منه ذلك استناداً إلى واحد من هذه الجهات المذكورة، فلا ريب أن العقل وهو الحاكم بالاستقلال بباب الإطاعة،

(١) كفاية الأصول: ٣٢١.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٤٤٤

يرى سقوط الاحتياط الكلي للتعذر ولكنه في نفس الوقت لا يرى سقوطه عنه بالمرة، فيلزم المكلف أولاً بتحصيل الامتنال العلمي بإتيان جميع المحتملات، فإن تعذر عليه ذلك حكم بالتبغى في الاحتياط والاكتفاء بالامتنال الظني ومع تعذر حكم بامتنال المشكوكات، ومع التعذر يحكم بامتنال الموهومات ومع التمكّن من السابق لا يرى العقل المكلف معدوراً في مخالفة الواقع، والنتيجة من هذا هو التبغى في الاحتياط والحاكم بذلك هو العقل وهذا هو معنى الحكومة.

وأخرى يقرر الوجه ببيان آخر، فيقال: إن الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي حيث لا يرضى به الشارع المقدس لقيام الإجماع عليه، الذي أفاد عدم رغبة المولى في امتنال الأحكام الشرعية بنحو الاحتمال، وان امتنال التكاليف على نحو الترديد لا يرضى بها، بل يريد ذلك بنحو الجزم واليقين، فعند ذلك يدرك العقل بأن المكلف بعد أن انشغلت ذمته بتلك التكاليف، ولا طريق للوصول إليها، والاحتياط غير مرضي لدى الشارع المقدس، فلا م حاله يستكشف أن الشارع المقدس جعل لنا حجة وهل هي فتوى الفقيه أو القرعة أو غيرهما، كلا فان جميعه ليس بحجة، فيستكشف أن الظن هو المجنون من قبل الشارع المقدس للوصول إلى أحكامه، ويكون ذلك حجة كما قام الدليل على حجية خبر الواحد بالخصوص، وهذا هو حجية الظن على الكشف.

إذا عرفت معنى كل من الكشف والحكومة وعرفت منشأ الاختلاف بينهما ظهر لك أن الصحيح على تقدير تمامية المقدمات هو الحكومة لا الكشف، إذ الكشف متوقف على قيام الإجماع على أن الشارع المقدس لا يرضى بالاحتياط،

وأنى لنا بثبات الإجماع المذكور، وعلى فرض عدم تمامية الإجماع فالعقل يحكم بالتبعيض في الاحتياط، وهذا هو معنى الحكومة.

***الجهة الثالثة:** في نتيجة المقدمات هل هي مطلقة أو مهملة.

اعلم أن الظن (تارة) يلاحظ من حيث سببه والأمور التي توجب حصوله دوماً كالإجماع وخبر الواحد وما شاكلهما.

* ليلة الاثنين ٢٣ / رجب ١٣٧٨.

٤٤٥

(وآخر) يلاحظ من حيث مراتبه وأن له طبقات بعضها أرقى من بعض، فهناك ظن يبلغ مرتبة الاطمئنان والوثوق التام وظن أقل منه.

(وثالثة) يلاحظ من حيث موارده عبادات ومعاملات وحتى الإرث والحدود، والبحث فعلاً يقع عن أن نتيجة الظن الذي جاء به كل من الكشف والحكومة هل هو الإطلاق في هذه النواحي الثلاث أو الاهتمال بمعنى أن الظن يعمل به لا مطلاقاً.

وغير خفي أنه يختلف الحال باختلاف المبني كشفاً أو حكمة.

(أما على الكشف) فالنتيجة حجية الظن مطلقاً.

(أما من حيث السبب) فالعقل لا يفرق بين الأسباب التي يحصل منها الظن سواء حصل من الشهرة أو الإجماع أو خبر الواحد، فإن العقل يرى بعد تمامية المقدمات المذكورة أن الشارع المقدس جعل الظن حجة من أي سبب حصل، نعم الموارد التي قام دليلاً المنع عن العمل بالظن الحاصل من سبب معين كالقياس وأمثاله لا يتبع الظن حينئذ النهي عنه، أما ما عداه فالظن من حيث سببه بناء على الكشف حجة مطلقاً.

(أما من حيث المورد) فالنتيجة بناء على الكشف مهملة، لأن الذي أوجب ترك الاحتياط الكلي من أجل عدم رضى الشارع المقدس لا ينافي وجوب الاحتياط في موارد مهمة، إذ الشارع المقدس لا يريد امتثال أحكامه بطريق

الاحتمال فلا مصير من جعل الظن حينئذ طريقاً، أما أن الظن مطلقاً يعمل به في الموارد المهمة وغيرها فذلك أمر غير معلوم، إذ لا مانع من العمل بالاحتياط في الموارد المهمة كالدماء والفروج بنحو يقطع بامتثال التكليف فيه، وأما الموارد النافية غير المهمة فيرجع فيها إلى الظن للقدر المتيقن، وعليه فالنتيجة هي إهمال الظن لا إطلاقه لمشاركة الاحتياط في هذه المهمة.

(أما من حيث المرتبة) فايضاً النتيجة مهملة، لأن الذي أدركه العقل هو أن الشارع المقدس لا يرضى بالاحتياط وقد جعل الظن حجة على المكلف، أما أنه بتمام مراتبه فذلك غير معلوم، ومع هذا الحال يؤخذ بالقدر المتيقن منه وهو الظن المفيد للاطمئنان دون الظن الذي هو أقل من ذلك، ومجرد احتمال عدم جعله يكفي في الحكم بعدم صحته، وهذا هو معنى إهمال النتيجة من حيث المرتبة.

٤٤٦

وحيئذ نحن والموارد غير المهمة إن عملنا بالظن الاطمئناني منها بالإضافة إلى ما علمناه بالوجдан وكفى من ناحية ما علمناه من التكليف، كانت الأصول العملية جارية في الموارد الباقية التي يحتمل التكليف فيها، وإلا فإن لم يف بذلك كان اللازم ضم الظن الذي هو أقل من المرتبة العالية وأقوى من المرتبة الباقية إلى ذلك الظن الاطمئناني، فإن وفي بالمعظم من الفقه كانت الأصول جارية في الموارد المحتملة وإلا عاد الحديث من جديد، فالنتيجة أن الظن بناء على الكشف هو الإطلاق من حيث السبب، وأما من حيث المورد والمرتبة فالنتيجة مهملة كما عرفت.

* (وأما بناء على الحكومة) فالنتيجة كذلك.

(أما من حيث السبب) فلا يفرق في الظن الحاصل من خبر الواحد أو الإجماع أو الشهادة أو ما شاكل، إذ بعد عدم وجوب الاحتياط لعدم إمكانه أو استلزماته العسر والحرج وتنزل العقل من الامتثال العلمي إلى الظن لا يرى العقل فرقاً بين أسباب الظن، نعم لو قام الدليل على النهي الشرعي عن اتباع سبب خاص كالقياس فلا بد من تركه وعدم الاعتناء بذلك الظن الحاصل.

(وأما من حيث الموارد) فلأن العقل بعد أن رأى المكاففين لا يستطيعون من الاحتياط الكلي لعدم قدرتهم، أو لزم الاختلال أو العسر والحرج من ذلك، فيرى ضرورة التنزيل إلى الظن على سبيل الاحتياط في الموارد، ولكنه في

نفس الوقت لا يرى مذورا على المكلفين لو احتاطوا في الموارد المهمة كالدماء والفروج، وما عاداها فيتبع الظن

ويؤخذ به فكانت نتيجة ذلك هو الإهمال دون الإطلاق.

(وأما من حيث المراتب) فكذلك النتيجة هي الإهمال، ولكنه على العكس في الكشف إذ على الكشف كانت النتيجة

الاقتصر على الظن القوي ثم على تقدير عدم الوفاء بذلك فينزل إلى الظن المتوسط، وعلى تقدير عدم الوفاء ينزل

إلى الظن الضعيف، وهذا بخلاف الحكومة إذ بعد أن تعذر الامتنال القطعي وتنزل العقل من الامتنال العلمي إلى

الامتنال الظني تخفيفاً لذلك الاحتياط في الجميع الذي يلزم

* ليلة الثلاثاء ٢٤ / رجب / ١٣٧٨.

٤٤٧

العسر والحرج منه أو الاختلال لا ينبغي أن نرجع إلى الاحتياط في المظنونات فقط، بل يلزم منا أولاً أن نحتاط في

المظنونات والمشكوكات والموهومات، فإن الاحتياط بهذه الدرجة لا يلزم منها مذور الاختلال، فإن لم يتمكن من

ذلك فلابد من إسقاط جملة من الموهومات والاحتياط في الباقي المظنونات والمشكوكات، وحينئذ نظن بالامتنال إلا

أنه ظن متوسط، وإن لم نتمكن إلا من سقوط الموهومات لزم الاقتصر على المظنونات والمشكوكات فيحصل

الامتنال الظني، وإن تعذر ذلك أيضاً فيأتي بجميع المظنونات ويطرح المشكوكات، وإن تعذر ذلك فيأتي بالمظنونات

بالظن القوي ويطرح المظنون بالظن الضعيف وهكذا يتضيق شيئاً فشيئاً.

والنتيجة أنه بناء على الحكومة كالظن على الكشف من حيث الأسباب والموارد والمراتب.

الجهة الرابعة: في تمامية المقدمات المذكورة وعدمها

أما المقدمة الأولى: فهي ثابتة إذ العلم الإجمالي بوجود تكاليف فعلية وأنه يجب امتنالها ولا يرضى الشارع المقدس

بتركها مما لا يقبل النقاش والجدل، ولكن هذا العلم الإجمالي الكبير منحل إلى علم إجمالي صغير يجب العمل

بأطراfe بحكم العقل، حيث قلنا في الدليل العقلي الذي أقيم على حجية الخبر أن لنا علوماً إجمالية ثلاثة:

الأول: العلم الإجمالي بثبوت أحكام إلهية وجوبية وتحريمية، وأن الشريعة المقدسة قد فرضت ذلك على كل مكلف، فكان العقل يدعو إلى امتحال كل ما هو محتمل التكليف تحفظاً على الواقع ورجاء الوصول إليه.

الثاني: العلم الإجمالي الآخر بأن جملة الأمارات الشرعية من إجماع وخبر واحد وشهرة وظن اطمئناني وما شاكل، اشتملت على أحكام شرعية إلهية بحيث لو أفردناها وأخذنا نعمل بمقتضى مدلائلها لما بقى لنا إلا احتمال التكليف في غيرها، أما الأمارات فلا نحتمل أن تكون جميعها قد صدرت بنحو الكذب والإفتراء، فلا م حاللة يكون العلم الثاني موجباً لانحلال العلم الإجمالي الأول، وانحصر الامتحال والاحتياط فيه خاصة دون أطراف ذلك العلم الواسع.

الثالث: العلم الإجمالي الثالث وهو أن الروايات التي وردت في خصوص الكتب الأربع قد اشتملت على أحكام وجوبية وتحريمية بحيث لا نحتمل كذب جميعها، كما أنها نحتمل بقاء التكليف في الروايات التي ذكرت في غير الكتب الأربع، ولا ريب أن هذا العلم الإجمالي الثالث موجب لانحلال العلم الإجمالي الثاني، وأن الاحتياط يجب في خصوص الأخبار الموجودة ضمن الكتب الأربع دون غيرها، لأن ما عدتها ليس إلا احتمال التكليف فيها.

ومتى عاد العلم الإجمالي إلى متى يقن علوم وزائد مشكوك فيه انحل ذلك إلى المتيقن وجرى الأصل النافي في الزائد، وبهذا الدليل أمكن إثبات حجية خبر الواحد بخصوصه، والكلام بعينه يجري فيما نحن فيه، وأن المقدمة الأولى والثانية صحيحة إلا أن الثالثة التي تتنفي التمك من الاحتياط قد عرفت بطلانها، وأن الاحتياط يجب أن يكون في خصوص الكتب المذكورة كما عرفت، وهو ليس بأمر غير مقدور أو فيه اختلال أو عسر وحرج.

إذ الاحتياط في أطراف الروايات المدونة في الكتب الخاصة أمر ممكن، وعليه فينهـم بناء دليل الانسداد لسقوط قاعدة من قواعده المهمة وهي المقدمة الثالثة كما عرفت.

***(وأما المقدمة الثانية)** وهي انسداد باب العلم والعلمـي.

وفيه مناقشة: أما انسداد باب العلم بالأحكام الشرعية فأمر يعترف الكل به قاطبة، وأنه ليس الأحكام الشرعية معلومة لكل أحد علمـاً وجـانـياً بالـضـرـورة، وإنـما هـنـاك بـعـضـ المـوـارـدـ الخـاصـةـ القـلـيلـةـ مـقـطـوـعـ بـهـاـ كالـصـلـاـةـ وـالـصـيـامـ وـالـزـكـاـةـ

والـحـجـ وـمـاـ شـاـكـلـ مـاـ كـانـ مـعـلـومـاـ بـنـحـوـ الإـجـمـالـ، وـأـمـاـ خـصـوصـيـاتـهـ وـشـرـائـطـهـ وـأـجـزـاـءـهـ فـلـيـسـ مـعـلـومـةـ وجـانـداـ.

وأما انسداد باب العلمي فأمر لا نعترف بصدقه إلا بعد تامة أحد الأمرين على سبيل منع الخلو:

الأول: أن ندعى أن ظواهر خطابات الأخبار ليست بحجة لنا لأنها غير مقصودين

* ليلة الأحد ٢٩ / رجب / ١٣٧٨.

٤٤٩

منها بالإفهام، وإنما المقصود به أولئك الذي عاصروا زمان الأئمة (عليه السلام) وحضروا مجالسهم واستمعوا إلى أحاديثهم.

أو ندعى أننا وإن كنا مقصودين بالإفهام إلا أن الظواهر ليست بحجة، وحينئذ لا تفينا تلك الأخبار وإن علمنا بتصورها، فهذه المقالة إن التزم بذلك المحقق القمي (قدس سره)^(١) فلا تكون الأخبار في حقنا حجة. وقهرأً ينسد علينا باب العلمي.

الثاني: أن ندعى أن الموجود ضمن الكتب المعتبرة ليس بحجة وتسقط عن الحجية من حيث الدلالة التي يجب العمل على طبقها، أما من جهة عدم ثبوت وثاقة رواتها أو عدم حجية خبر الثقة.

أو ندعى أن الأخبار الموثقة حجة إلا أننا من أين نعرف أن أبا بصير أو محمد بن مسلم من المؤثرين، إذ لا طريق لنا إلى معرفة وثاقتهم فلا محالة على هذا الأساس ينسد علينا الأخذ بالروايات ولا يمكننا الأخذ بالموثق.

وكيف كان فيكفي للقائل بالانسداد تامة أحد هذين الأمرين، ولكن كلا الدعويين غير صحيح، أما الأولى فلأننا أثبتنا في محله أن جميعنا مقصودون بالإفهام من الروايات، فالظهورات حجة في حقنا، كما أن الأخبار الموثقة يمكن الوصول إليها ضرورة لصحة سندها كما عرفت، إذًا فطريق العلمي غير منسد فلا بد من إبطال المقدمة الثانية.

(وأما المقدمة الثالثة) وهي بطلان الرجوع إلى الغير وعدم جواز الرجوع إلى الأصل وعدم وجوب الاحتياط التام، فهل هي تامة أولاً.

اعلم أنه لو فرض أن المقدمة الثانية تامة وأن باب العلم والعلمي منسد فيها فماذا نصنع؟ فهل يمكن انحلال العلم

الإجمالي بالرجوع إلى الغير أو الأصول أولاً.

أما الرجوع إلى الغير بأن يرجع القائل بالانسداد إلى القائل بالافتتاح ويتخذ

(١) فوائين الأصول ٢: ٢٦٥.

* ليلة الاثنين ١ / شعبان/١٣٧٨.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٤٥٠

الأحكام منه ويعمل بها لأجل انحلال ذلك العلم الإجمالي فأمر غير صحيح، لأن القائل بالانسداد إنما قال بهذا المبني حيث ذهبت به مقدماته إلى ذلك فهو في نفس الحال يرى بطلان ما يقوله الانفتاحي وعدم صحة قوله وأنه مخطيء في مبناه، وكيف مع هذا الحال يسنطيع من الرجوع إليه ويقلده أيضاً، وما هو إلا من رجوع العالم إلى الجاهل. وأما الرجوع في ذلك إلى القرعة والإستخارة فأمر ضروري البطلان، إذ الأحكام الكلية لم يتثنى امثالها على هذه الطرق غير المتعارفة ولا دليل على حجية القرعة إلا في موارد قليلة من الشبهات الموضوعية، أما الشبهات الحكيمية فلا.

(وأما الرجوع إلى الأصول العملية) فنقول:

(أما الأصول المثبتة للتكليف) غير المحرزة للواقع كالاشتعال فلا مانع من الرجوع إليها والعمل بها بعد ثبوت العلم الإجمالي وانسداد طريق العلمي إليه.

وإن كانت محرزة للواقع كالاستصحاب فاتخاده في مقام العمل لا مانع منه إن كان لا يعلم المكلف بانتقاد الحالة السابقة فيه، وأما إذا علم المكلف بانتقاد الحالة السابقة فيه بنحو لا يلزم منه المخالفة العملية وإنما صرف المخالفة الالتزامية فقد وقع الخلاف بين الشيخ (قدس سره)^(١) وصاحب الكفاية (قدس سره).

فقد ادعى صاحب الكفاية (قدس سره)^(٢) جواز جريان الاستصحاب في موارد العلم الإجمالي الذي لا يلزم من جريانها إلا المخالفة الالتزامية.

إذ لا دليل على اعتبارها أصلًا، وقد وافقتنا في هذا المبني، فكان من جراء هذه المقالة جواز جريان الاستصحاب في موارد العلم الإجمالي بانتفاضة الحالة السابقة الذي لا يلزم من ذلك إلا المخالفة الانزامية، نظير ما لو علمنا إجمالاً بظهور الإناثين المسبوقين بالنجاسة فإنه لا يلزم من إجراء استصحاب النجاسة فيها مخالفة عملية.

وأما على مذهب الشيخ(قدس سره) الذي منع من جريان الاستصحاب في موارد

(١) كفاية الأصول: ٣١٣.

(٢) فرائد الأصول: ٧٤٤.

٤٥١

العلم الإجمالي بانتفاضة الحالة السابقة للزوم مناقضة الصدر للذيل، أو فقل إن العلم الإجمالي بانتفاضة الحالة السابقة بنفسه مانع من الجريان وإن لم يلزم منه مخالفة عملية، كما ذهب إليه المحقق النائيني(قدس سره)^(١) وإن خالقه في الدليل، فكان محذوره عدم إمكان التبعيد بالأمرتين ثبوتاً، كيف كان فعلى هذا لا يجري الاستصحاب في الموارد التي يعلم بانتفاضة الحالة السابقة.

تنبيه

ثم إن الاستصحاب الذي لا يعلم بانتفاضة الحالة السابقة فيه، والأصول المثبتة للتوكيل غير المحرز بالضمية إلى المعلوم من الأحكام تفصيلاً، إن كان بالمقدار المعلوم بالإجمال فلابد من سقوط العلم الإجمالي الكبير الذي عرفته سابقاً، ويجوز الرجوع إلى الأصول النافية للتوكيل في الباقي، وإن لم يف ذلك القدر بما هو المعلوم بالإجمال فهنا يختلف الحكم باختلاف المبني.

فعلى مبني صاحب الكفاية(قدس سره) من أن الاضطرار إلى بعض الأطراف لا بعينه في موارد العلم الإجمالي موجب لسقوط ذلك العلم عن التجيز، إذ ليس هناك حكم فعلي على كل تقدير، ففي ما نحن فيه حيث كنا نعلم إجمالاً بأن عدداً من التكاليف ضمن الموارد التي هي غير الأصول المثبتة، ونعلم أيضاً بأننا مضطرون إلى ترك بعضها

لعدم مطابقة بعض منها للواقع، فلا مانع من الرجوع إلى الأصول النافية إن كان التكليف المعلوم بالإجمال قليلاً، لسقوط العلم الإجمالي بسبب الإضطرار إلى غير المعين، اللهم إلا أن يعلم باهتمام الشارع المقدس بذلك الموارد فلا يجوز الرجوع إلى الأصول النافية.

وأما بناء على مقالة الشيخ(قدس سره) من أن الإضطرار إلى بعض الأطراف بلا تعين لا يوجب سقوط العلم الإجمالي، فهنا يلزمنا الاحتياط فيما عدا هذه الموارد نظراً إلى أننا نعلم إجمالاً بثبوت تكاليف في ضمنها ولا يجوز الرجوع حينئذ إلى الأصول النافية.

(١) أجود التقريرات ٣: ٢٠٦.

مسابح
الأصول
٤ - ج

٤٥٢

(*وأما العمل بالاحتياط في جميع الشبهات) لأجل الخروج عن المعلوم بالإجمال من ثبوت التكاليف الإلهية، فإن كان

غير ممكن فلا ريب في عدم وجوبه لقبح التكليف بغير المقدور عقلاً، وأما لو لزم منه الإخلال بالنظام فذلك غير جائز لأنه قبيح عقلاً.

أما لو استلزم الاحتياط التام العسر والحرج على المكلف فهل يسقط الاحتياط أولاً؟ خلاف بين علمائنا الأعلام(قدس سره)، فقد ذهب صاحب الكفاية(قدس سره)^(١) إلى عدم حكمة أدلة الحرج والضرر على قاعدة الاحتياط، نظراً إلى أن المستفاد من تلك الأدلة رفع الحكم بلسان رفع الموضوع، بمعنى أن كل موضوع، من الموضوعات الخارجية إذا كان إتيانه ضرراً على المكلف فحكمه وهو الوجوب مرتفع، كما ان تركه لو كان ضررياً عليه فحرمة إتيانه مرتفعة، أو قفل الموضوعات التي ينشأ منها الضرر أو فقل الفعل الحرجي أو الضرري لم يجعل الشارع له حكماً، لا يرى صاحب الكفاية(قدس سره) سقوط الاحتياط هنا للحكومة لأن الموضوعات التي تعلق الحكم الواقعى بها أو قفل الحكم

الشرعى واقعاً المردود بين أطراف الشبهة ليس حرجياً ولا ضررياً ليرتفع حكمه بالأدلة المذكورة، بل الحرج نشا من الجمع بين المحتملات في أطراف ذلك العلم بحكم العقل، ووجوب الجمع بين المحتملات ليس بحكم شرعى ليرتفع

بالدليل المذكورة، وإنما هو حكم عقلي، فما هو مورد للدليل لم ينشأ منه الحرج وما نشأ منه الحرج لم يكن شرعاً
ليتعلق به الدليل المذكور فلا يسقط الاحتياط.

وهذا بخلاف الشيخ الأنصاري (قدس سره)^(٢)، حيث ذهب إلى حكمة أدلة الحرج على قاعدة الاحتياط باعتبار أن
المستفاد منها نفي الحكم الذي ينشأ منه الضرر على المكلف، فكل حكم استلزم تشريعيه على المكلف ضرراً فهو
مرفوع عنه وغير مجعل في حقه، فعلى هذا يرى سقوط الاحتياط هنا، لأن الجمع بين المحتملات وإن كان حكماً
عقلياً إلا أنه نشأ من بقاء ذلك الأمر الشرعي الواقعي، فكان ذلك الأمر الشرعي داعياً إلى حكم العقل بالجمع بين
المحتملات

* ليلة الثلاثاء ٢ شعبان ١٣٧٨.

(١) كفاية الأصول: ٣١٣.

(٢) فرائد الأصول ١: ٤٠٤.

٤٥٣

اللازم منه العسر والحرج، فلا محالة أن أدلة الحرج ترفع ذلك الحكم الواقعي ومن ورائه يرتفع وجوب الاحتياط
لارتفاع موضوعه.

والصحيح أن يقال: إن مقالة الشيخ الأنصاري (قدس سره) تامة وأن أدلة الحرج حاكمة على قاعدة الاحتياط، أما أولاً
فلأن لا ضرر ولا حرج ليس هو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، إذ الحديث لو كان وارداً في مقام نفي الحكم
بلسان نفي الموضوع كما يدعيه صاحب الكفاية (قدس سره) لكن على الشارع المقدس أن يأخذ في لسان الحديث
كلمة الموضوع ويقول لا فصل ولا موضوع ضرري الخ، في الإسلام أو في الشريعة المقدسة، مثل لا ربا بين
الوالد والولد.

وإنما النفي توجّه على عنوان الضرر، وهذا العنوان ليس عنواناً للفعل ليرجع إلى الفعل الضرري، فلو كان المراد

نفي الحكم ببيان نفي الموضوع لكان المفاد نفي حرمة الضرر قوله (عليه السلام) لا ضرر ولا ضرار^(١) الخ، إن

أريد منه نفي الحكم ببيان نفي الموضوع لكان معناه نفي حرمة الإضرار بالغير، وهذا لم يلتزم به أحد حتى صاحب

الكافية(قدس سره)، فان إضرار النفس حرام فضلا عن الإضرار بالغير.

إذاً لابد من صرف النفي المستفاد من (لا) إلى معنى آخر، وهو إما أن يحمل على النهي الحقيقي عن الإضرار

بالغير، ويكون مفاده تحريم الإضرار بالغير، ومعناه حرمة القتل وما شاكل نظير حرمة الربا، وكما جاء في قوله

تعالى (فلا رفث ولا فسوق ولا جدال)^(٢)، فان المراد من ذلك نهي المحرم عن هذه الأمور وحرمتها عليه. وهذا

المعنى مما أصرّ عليه شيخ الشريعة الأصفهاني(قدس سره) في رسالته (لا ضرر).^(٣)

أو تحمل (لا) على النفي التشريعي بمعنى أن لا ضرر تشعياً لا تكيناً، بقرينة كلمة الدين في الآية وكلمة الإسلام

في بعض الأحاديث (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام)^(٤)، ويكون المعنى أن الحكم في الشريعة الإسلامية إذا كان

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٤٢٨، كتاب إحياء الأموات ب ١٢ ح ٣.

(٢) البقرة: ١٩٧.

(٣) فتح الله النمازي الشيرازي الأصفهاني شيخ الشريعة، له قاعدة لا ضرر ولا ضرار ص ٤٤.

(٤) وسائل الشيعة ٢٦: ١٤، أبواب موانع الإرث ب ١ ح ١٠.

مستلزمًا للضرر أو الحرج فهو منفي بقول الشارع لا محالة، وهذا هو الذي أفاده الشيخ(قدس سره) وان حديث لا ضرر يفيد نفي الحكم بقرينة ما في بعض الروايات من أنه لا ضرر في الإسلام أو الدين، حيث له ظهور في نفي تشريع الحكم الضرري في الدين والشريعة، والنتيجة أن أدلة الحرج حاكمة على أدلة الاحتياط.

ثانياً: إنه على كلا المسلكين لا ثمرة أصلًا إذ الاحتياط هنا - وهو ما كان أطراف الشبهة من التدريجيات - ساقط عند

لزوم الضرر سواء قلنا بمقالة الشيخ(قدس سره)، لأن مقالة الكافية تتم فيما لو كانت الأطراف المحتملة عرضية

بعضها مع بعض.

وأما ما نحن فيه فالامر ليس بذلك، فإن أفراد الشبهة التي يلزم الحرج من الاحتياط فيها طويلة بل هي تدريجية الحصول وليس بعرضية، لأن التكاليف المحتملة ليس كلها من حيث امثالها في آن واحد، بل في الصباح تكاليف وفي المساء آخر وفي الليل ثالث وهكذا، فلو فرضنا أنه وصل إلى مرحلة العسر وأصبح امثال التكاليف المحتملة مستلزمأً للرجح سقط عنه، إذ التكاليف الواقعية إن كانت في المقدمة فقد امثالها وإن كانت في المتأخرة فهو لا يقدر عليها من باب العسر والرجح، فيسقط عنه التكاليف ولا يحتاط بعد ذلك.

(وبعبارة أخرى) إن الحرج إنما هو الأفراد الأخيرة ويكون فعلها والإتيان بها حرجياً، فيعلم بعدم ثبوت التكاليف فيها، لأن التكاليف إن كان في الواقع متعلقاً بالأفراد المقدمة فقد امثاله المكلف، وإن كان في الأفراد المتأخرة كان متعلقه حرجياً فيرتفع بقاعدة الحرج، نظيره ما لو علم إجمالاً بفوت واحدة من الصلوات اليومية منه ولكنه لا يدرى هل ثنائية أو ثلاثة أو رباعية وكان امثال المجموع حرجياً عليه، وفرضنا أنه جاء بصلة ثنائية وثلاثية، ثم بعد ذلك أراد أن يمثال الرابعة عجز وأصبح الامثال عليه حرجياً، لا محالة يسقط عنه التكاليف ويعلم أن الصلاة الرابعة غير واجبة عليه، لأن الواقع إن كان فيما نقدم فقد امثاله وإن كان فيما يأتي فهو ساقط عنه نظراً للعسر والرجح، فعلى هذا يسقط الاحتياط الكلي في موارد تستلزم العسر والرجح.

٤٥٥

التبسيط في الاحتياط

هذا كله في الاحتياط الكلي العام وقد ظهر أنه غير واجب في جميع الشبهات، إما لعدم إمكانه أو لاستلزماته اختلاف النظام أو لإيجابه العسر والرجح.

وأما التبسيط في الاحتياط حيث لا يستلزم العسر والرجح ولا اختلال النظام، فقد قلنا إنه واجب إن تمت مقدمات الانسداد فيأخذ بالمظنومنات والمشكوكات دون الموهومات، وإن تعذر عليه فيقصر من ذلك وهكذا حتى يتمكن منه، نعم من ينكر التبسيط في الاحتياط لا دليل لديه إلا الإجماع على أن تكاليف المولى لا تتمثل على سبيل الاحتمال

حيث لا يرضى هو بذلك.

إلا أن الجواب عنه واضح أولاً: أن دعوى الإجماع غير مسلمة لأن المسألة حادثة، ثانياً: لو سلم اتفاقهم على أن أوامر المولى لا تمتثل بنحو الاحتمال فلعل المدرك في ذلك اعتبار قصد الوجه أو التمييز في العبادات، وقد عرفت عدم اعتبارهما إذاً، فهذه الدعوى غير ثابتة.

(وأما ما ورد في هامش الرسائل)^(١) من أننا وإن لم نقطع بتحقق الإجماع إلا أننا نظن بتحققه، وهو ظن بجعل الحجة والظن به يستلزم الظن بأن الشارع جعل حجة حال الانسداد، فيحصل لنا الظن بحجية الظن، ولا فرق بناء على حجية الظن الانسادي بين الظن بالواقع أو الظن بالطريق (فهو غير تام)، أولاً: إن الصغرى غير متحققة، ومن أين لنا ظن بالإجماع إذ لا نظن بتحقق الإجماع التعدي الكاشف عن رأي المعصوم(عليه السلام) على بطلان العمل بالاحتياط، ثانياً: إن هذا من قبيل الظن بالطريق ولا يكون الظن بالطريق حجة إلا بعد أن تتم مقدمات الانسداد ويقوم الدليل القطعي على حجية الظن بالواقع وبالطريق أو بالطريق فقط، ولا يمكن إثبات حجية الظن بالظن فإنه إثبات للشيء بنفسه وهو دور واضح.

(١) فرائد الأصول ١: ٤٢٣.

مسابقات
الأصول
٢ - ج

٤٥٦

وعليه فما جاء به من الإشكال غير صحيح بل الصحيح إمكان التبعيـض في الاحتياط.

^{*}(إعادة لما سبق مجلداً)

والذي تحصل مما قلناه في دليل الانسداد (أن المقدمة الأولى) بديهية غير قابلة للإنكار، (وأما المقدمة الثانية) فلا إشكال في انسداد باب العلم نفسه، وأما باب العلمي فليس بمنسد وإنما الأخبار الموثقة فيجب العمل بها كما قلنا. فنحن (والمقدمة الثالثة) فإن الاحتياط في خصوص الكتب الأربعـة بما تضمنتها من أحكـام إلزامية يجب العمل بها نظراً إلى ما هو المعلوم بالإجمال بعد أن كانت لنا علوم ثلاثة كما عرفـت، (أولاً) العلم الإجمالي الكبير، ثانياً: ضمن

الأمارات، ثالثاً: ضمن الكتب الأربعة، علينا أن نعمل بمقتضى ما جاءت به الكتب المذكورة، فإن تعذر علينا ذلك ولم نتمكن من الاحتياط الكلي فلا م حاله من التبعيض وإلقاء جانب الموهومات والأخذ بالباقي، وهكذا حتى ينتهي إلى ما هو المقدر والمتمكن عليه.

ولا ريب أن الاحتياط المذكور يختلف بحسب اختلاف الأشخاص، فرب واحد غير مسؤول بتدبير معيشته وإنما ترك ليعمل ما يشتهي لنفسه فكان نصيبيه البطلة، ولا إشكال أن الاحتياط الكلي متمكن عليه ومقدر له، أما إذا كان هناك شخص مكلف بالكسب والتدبير فلا ريب أن الحكم فيه هو التبعيض ولا يمكن من الاحتياط الكلي وهكذا.

فالنتيجة أن المقدمات المذكورة لا تثبت حجية الظن لا بنحو الحكومة لما عرفت من عدم معقولية حجية الظن بحكم العقل، ولا بنحو الكشف لأنه يتوقف على قيام دليل على بطلان التبعيض في الاحتياط والمفروض أنه لم يقم، ونتيجة

* ليلة الأربعاء ٣ / شعبان ١٣٧٨.

٤٥٧

ذلك كله هو التبعيض في الاحتياط لا حجية الظن، إذاً فلا وجه لإطالة البحث في بعض الأمور الغير الازمة كما جاء بها الشيخ الأنصاري(قدس سره) وصاحب الكفاية(قدس سره) فإنها أحاديث لا ثمرة لها.

(منها) أن نتيجة الانسداد حجية الظن بال الواقع أو بالطريق أو بهما، وقد عرفت أن هذا البحث متفرع على ثبوت حجية الظن بمقومات الانسدادي، ومع عدم الثبوت لا مجال لذلك فلا حجية للظن بال الواقع ولا بالظن بالطريق.

(منها) أنه لو ثبت المنع عن ظن خاص كالقياس ثم ثبتت مقدمات الانسداد وأثبتت حجيته مطلق الظن على الحكومة، فما نصنع مع القياس فهل نخصص حجية مطلق الظن وهو غير ممكن لأن الأدلة العقلية غير قابلة للتخصيص، فماذا نصنع؟

(منها) حديث الظن المانع والممنوع، لو فرضنا أن ظناً تعلق بحكم واقعي ثم تعلق ظن ببطلان ذلك الظن فبأيهم نعمل، هل الظن المتعلق بال الواقع المسمى بالظن الممنوع حجة، أو المتعلق بنفس الظن المسمى بالظن المانع إنه محل

كلام.

(منها) أن نتيجة مقدمات الانسداد هل هو حجية الظن بالطريق الواصل بنفسه، أو الظن بطريق الطريق، أي الطريق الواصل بطريقه أو الطريق وإن لم يصل أصلاً إلى غير ذلك.

إن هذه نزاعات فارغة أطرب القوم فيها بالرغم من أن دليل الانسداد عقيم غير منتج لشيء أصلاً، وإن التبعيـض متعين، وعليـه فلا وجـهـ لهـذهـ الأـبـحـاثـ لأنـ مـوـضـوـعـهـاـ حـجـيـةـ الـظـنـ،ـ وـالـمـفـرـوـضـ إـمـكـانـ التـبـعـيـضـ كـمـاـ عـرـفـتـ فـلـاـ أـهـمـيـةـ للـبـحـثـ فـيـ هـذـهـ الـأـمـوـرـ:

(انتهـيـ دـلـيـلـ الـانـسـدـادـ)

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٤٥٨

٤٥٩

صفحة فارغة (مطابق للمطبوع)

خاتمة

* وقد أبى سيدنا الأستاذ الخوئي دام ظله أن يختـمـ بـحـثـ دـلـيـلـ الـانـسـدـادـ بـالـقـدـرـ الـذـيـ تـفـضـلـ بـهـ إـلـاـ وـأـنـ يـتـبـعـهـ بـتـنـمـةـ أـخـرـىـ،ـ فـعـادـ مـنـ جـدـيدـ إـلـىـ حـجـيـةـ الـظـنـ بـنـاءـ عـلـىـ الـانـسـدـادـ.

فقال دام ظله؛ بقى في المقام أمران أو أمور.

الأمر الأول: هل الظن الخاص أو المطلق الثابت حجـيـتهـ بـدـلـيـلـ الـانـسـدـادـ هلـ هوـ حـجـيـتـهـ فـيـ الـأـحـكـامـ الـفـرـعـيـةـ أوـ يـعـمـ حـتـىـ الـأـصـوـلـ الـاعـقـادـيـةـ.

الأمر الثاني: وهـلـ الـظـنـ الـذـيـ لمـ تـثـبـتـ حـجـيـتـهـ بـدـلـيـلـ الـانـسـدـادـ يـكـونـ جـابـراـ لـضـعـفـ السـنـدـ فـيـ الـرـوـاـيـةـ أوـ دـلـالـتـهـاـ،ـ أوـ

يكون موهناً لقوتها سندًا أو دلالة أولاً.

الأمر الثالث: وهل الظن الذي لم تثبت حجيته يكون مرجحاً لأحد الخبرين المتعارضين أو لا.

* ليلة السبت ٦ / شعبان/١٣٧٨.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٤٦٠

الظن في الأصول الاعتقادية

أما البحث عن الأمر الأول:

فحاصله: أن الظن تارة (يتعلق بالفروع العملية من الدين).

وأخرى: (بالأصول الاعتقادية)، وثالثة (بأمر خارج عن الأصول والفروع كالحكايات).

أما الأول: وهو ما لو تعلق الظن بحكم شرعي فرعى، فإن العمل به واجب سواء دل على الحجية دليلاً بالخصوص،

أو دل بالعموم من أجل قيام دليل الاستدلال عليه فإنه يجب اتباعه.

وأما الثاني: وهو ما تعلق الظن بأصل عقائدي فهل هو حجة أولاً.

وهذا على نحوين (تارة) يكون المطلوب فيه معرفته عقلاً وأنه لابد من تحصيل العلم والإيمان به كوجود الصانع

وإثبات الوحدانية والتصديق بالنبوة، (وأخرى) يكون المطلوب فيه معرفته شرعاً على نحو الجزم بمعرفة الإمامة

والمعاد الجسماني، وفي كلا النحوين إذا تعلق الظن بشيء فهو لا ينفع سواء ثبتت حجيته بالخصوص أو مقدمات الانسداد، لأن المطلوب في مثل تلك الأمور هو العلم والتصديق وصنعة اليقين التي توجب تجلي الواقع والحقيقة وجданاً، ومعلوم أن الظن بما هو ظن لا يكون محسلاً لها حتى لو قلنا بأن المجعل في باب الأمارات العلم التعبدي، فإنه لا يقوم الظن مقام ما اعتبر فيه العلم الصفتى، فلا يندرج في هذا القسم الذي اعتبر فيه المعرفة الحقيقية من تحصيل العلم الوجdاني مع الإمكان.

أما لو لم يتمكن من تحصيل العلم لأمر يعود إلى تقصيره وتماهله وتماديته في الأمر مما أدى إلى صدق عنوان الجاهل المقصري عليه، فلا ريب حينئذ من استحقاقه العقاب على ما ارتكبه من الإهمال الذي أدى به الحال إلا أن يصعب عليه الرجوع إلى المعرفة التامة، فإن عدم معرفته تعود لأمر اختياري له حيث كان

٤٦١

باستطاعته أن يعرف كل شيء ولكن أهمل بسوء اختياره، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً لا خطاباً. وأما إن كان عدم معرفته لجهل قصوري في حقه إما للغفلة وإما لأن المطلب غامض وهو غير مستعد لفهمه بحيث قاصر من التعلم، فالبحث يقع عنه في جهات.

الجهة الأولى: في وجود الجاهل القاصر في الاعتقادات

الجهة الثانية: في سراية أحكام الكفار عليه أولاً.

الجهة الثالثة: في استحقاقه العقاب وعدمه.

(أما الجهة الأولى) فالحق فيه أن يقال: إن الجاهل القاصر بالإضافة إلى إثبات الصانع وجوده لا وجود له خارجاً، فإن كل إنسان صاحب شعور بمقتضى فطرته إذا نظر إلى نفسه ورأها موجودة بوجود حادث وليس بقديم، تدرك فطرته أن لهذا الحادث موجداً استطاع أن يخلق هذا المخلوق وإن كان معلولاً بلا علة، فينتقل إلى وجود غيره وهو خالقه وصانعه، فلا يوجد جاهل قاصر بالنسبة إلى إثبات الصانع.

وكذا لا يوجد جاهل قاصر بالإضافة إلى التوحيد، لأن فطرته التي دعته أن يدرك أن له صانعاً تدعوه أن يدرك أن ذلك الصانع واحد لا شريك له، وإنما لوقع النزاع بينهما وطال التشاجر كما قال تعالى، **(لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ**

لفسدة)^(١) وليس هناك إله للخير وإله للشر، وهكذا من هذه الأباطيل المزخرفة فإن الجاهل عاقل يدرك تلك الأمور

بمقتضى فطرته، فلا وجود للجاهل القاصر في إثبات الصانع والوحدانية.

نعم الجاهل القاصر بالنسبة إلى النبوة والإمامية موجود، إذ الفطرة لا تدرك ضرورة وجوده، وأنه لابد للأمة من نبي

يرشد لها للصواب إلا بعد الإطلاع والجهد، لاسيما وأن القسم الكبير من النساء اللاتي لا يخرجن إلى المجتمع إلا

.٢٢:٢١ (١) الانبياء

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٤٦٢

في مناسبات خاصة فإن من الصعب عليها أن تعرف ضرورة وجود النبي^(صلى الله عليه وآله وسلم)، كما أن البالغ جديداً يحتاج إلى مدة يمارس بها المعلومات ليطلع على حقيقة هذا الأمر، إذاً ليس من النادر وجود الجاهل القاصر بالإضافة إلى معرفة النبوة.

(وأما الجهة الثانية) فلا ريب أن الأدلة التي أثبتت الأحكام في حق الكافر من تقسيم أمواله وبينونة زوجته شاملة لهذا الفرد وهو الجاهل بالأصول الاعتقادية، ولو كان جهله عن قصور، وذلك لصدق الكافر عليه فتشمله إطلاقات الأدلة، فإن فلنا بنجاسة أهل الكتاب فلا يفرق فيه بين أن يكون جهله عن تقصير أو قصور.

(وأما البحث عن الجهة الثالثة) فلأن الجاهل القاصر لا يستحق العذاب والعقوبة، لأن كلاً منهما لا يترتبان إلا على أمر مقدور للمكلف يستطيع على مخالفته، والمفروض أن ذلك غير مقدور له وأنه مصدق للظلم، فالجاهل القاصر معدور غير معاقب على عدم معرفة الحق بحكم العقل إذا لم يكن معانداً له.

إلا أن صاحب الكفاية^(قدس سره) في حاشيته على الكفاية^(١) التزم باستحقاقه العقوبة، وهو مبني على ما ذكره في الطلب والإرادة من أن العقاب إنما هو من تبعات البعد عن ساحة المولى المسيب عن خبائثه الذاتية، وهذا معناه انتهاءه إلى أمر ذاتي والذاتي لا يعلل.

ولكن قد عرفت في محله أن المبني غير صحيح.

* إن ماتقدم كله كان في صورة تعلق الظن بما يجب معرفته عقلاً أو شرعاً وقد عرفت أن ذلك لا يكفي، والبحث فعلاً عما لو كانت الأصول الاعقادية يطلب فيها البناء القلبي وعقد القلب والتسليم والالتزام بوجوده، كوجود الجنة والنار وأن عرضها كعرض السموات والارض، وما شاكل ذلك مما يعود منه إلى المعاد وعالم البرزخ والقيمة والقبر والصراط وأمثاله مما لا يجب معرفتها عقلاً، بل الواجب عليه عقد القلب إذا أخبر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بها، فهل يكفي تعلق الظن بها أولاً.

اعلم أن الأمارة القائمة على إثبات ذلك يختلف الحال فيها من جهة اختلاف

(١) كفاية الأصول: ٣٣٠.

* ليلة الأحد ٧ / شعبان/١٣٧٨

٤٦٣

دليل حجيتها، فإن كان الدال على حجيتها دليلاً خاص فلا إشكال أنه يعتمد عليها ويعد القلب على ما جاء في الرواية بلا فرق بين أن يكون المجعل فيها المنجزية والمعذرية كما هو مبني صاحب الكفاية أو المجعل نفس العلم واليقين التعبدي كما هو مختارنا، لأنه بناء على أن المجعل فيها هو العلم فالملوك حين قيام الأمارة عنده يكون عالماً بمدلولها علمًا تعبدياً بنظر الشارع المقدس وإذا صار عالماً بالمدلول أمكن أن يعقد قلبه على ما هو المعلوم عنده. كما أنه بناء على المنجزية والمعذرية يكون وجوب البناء منجزاً عند المصادفة ومعذراً عند الخطأ، فالدليل الخاص إن قام على حجية الأمارة لا مانع من عقد القلب على مدلول تلك الأمارة ومؤداتها لأن ذلك ثابت بالتعبد الشرعي. وأما لو كان دليلاً حجية الظن هو الانسداد لو فرض تمامية مقدماته، وبيننا على الكشف فلا يمكن البناء القلبي على ما أفادته الرواية من التحدث عن أمور المعاد التي تثبت حجيتها بدليل الانسداد، وذلك لأن من جملة مقدمات دليل الانسداد عدم التمكن من الاحتياط أو لزوم العسر والحرج وهو مختص بالفروع العملية، وأما الأصول الاعقادية فالاحتياط فيها ممكن ولا يلزم منه أي محذور، إذ لا مانع من أن يلتزم الشخص بصدق ما جاء به النبي (صلى الله

عليه والله وسلم) إجمالاً، ولا يلزم من هذا الاحتياط عسر أو حرج.

وعليه فمقدمات الانسداد تختص بالفروع العملية دون الأصول الاعتقادية، فلو قام خبر على شيء يعود إلى عالم

الآخرة وكان دليلاً حجية هو الانسداد فلا يمكن الأخذ به والبناء عليه.

هذا كله ما كان يعود إلى الأصول الاعتقادية والفروع العملية.

وأما الثالث: وهو ما إذا تعلق بالأمور التكوينية أو القصص أو الحكايات التي يحدثنا التاريخ بها مما صدر في

العصور الغابرة فهل يكفي تعلق الظن بها أولاً، فلو أخبرت رواية بذلك أمكن الإخبار على طبقها أولاً.

واعلم أن ذلك يختلف باختلاف المباني فيما هو المجعل في باب الأمارات، فان كان الظن مما قام عليه دليل

بالخصوص فان قلنا بمقالة صاحب الكفالية(قدس سره) من المجعل في باب الأمارة المنجزية والمعذرية فلا يمكن

الاعتماد على تلك الأمارة التي تحكي لنا تلك الواقع السالفة، إذ ليست من الأحكام الشرعية لتكون منجزة للواقع

ومعذرة له عند الخطأ، (وبعبارة أخرى) التنجيز والتعديل من آثار الواقع، والمفروض أن الواقع ههنا ليس بحكم

شرعى له آثاره ليكون التعبد بلحاظ أثره، بل الواقع جملة من القضايا التاريخية وهي ليست ذات أثر شرعى ليكون

الظن منجزاً ومعذراً بالنسبة إليه، وأما جواز الإخبار عن شيء فهو من آثار العلم به لا من آثار المعلوم بوجوده

الواقعي، نعم بناء على ما هو المختار عندنا من أن المجعل في باب الأمارات هو العلم واليقين التعبدى وجعل غير

العلم علماً تعبدأ فلا مانع من الاعتماد على الظن الحاصل من الرواية التي تحدثنا عن أمر قصصي سالف، حيث

يكون الظن حجة باعتبار أثر واحد وهو جواز الإخبار عن المتعلق وهو مؤدى الرواية، لأن من شؤون العلم الكامن

في قرارة الإنسان هو الإخبار عن ذلك المعلوم، والمفروض أن قيام الأمارة أو جبت علماً تعبدأ جاز للشخص أن

يخبر بمدلولها، وجاز له النقل على طبق مؤدى الرواية لأنه نقل مع العلم إذ الإخبار من شؤون العلم لا المعلوم.

الظن غير الحجة هل يجر الخبر الضعيف

* وأما البحث عن الأمر الثاني:

وهو أن الخبر الضعيف من حيث السند أو الدلالة إذا وافقه ظن لم يقم دليلاً على حجتته هل يصير جابراً لضعفه، أو أن الخبر القوي سندًا أو دلالة إذا قام ظن على خلافه يوهن قوته ويسقطه عن الحجية أولاً.

ذهب صاحب الكفاية (قدس سره)^(١) تبعاً للمشهور إلى أن الخبر إذا كان ضعيفاً السند ووافقه ظن غير حجة انجبر ضعفه تبعاً للمشهور القائل بانجبار الخبر الضعيف إذا عمل به المشهور، وأفاد في وجهه أن أدلة الحجية وإن لم تكن

* ليلة الاثنين ٨ شعبان ١٣٧٨.

(١) كفاية الأصول: ٣٣٢.

٤٦٥

شاملة لهذا الفرد من الخبر إلا أن موافقة ذلك الظن له يوجب الثقة بتصوره، ومعلوم أنه كلما صار الخبر موثقاً فيه وأوجب الاطمئنان بتصوره صار حجة ويدخل في موضوع الحجية.

(ولا يخفى) أنه ما هو المراد من الاطمئنان الذي يحصل من عمل المشهور فهل هو الشخصي أو النوعي.

فإن أريد به الأول وأن عمل المشهور لرواية ضعيفة يوجب حصول الاطمئنان الشخصي بالتصور لدى كل أحد فهذا من نوع منه صغرى لا كبرى، لأن الكبرى وإن سلّمت بحسب النظر العقائدي وأن كل شيء أوجب الاطمئنان به كان حجة إلا أن البحث صغيري، وكيف يحصل لكل شخص اطمئنان بتصور ذلك الخبر الضعيف الذي كان فتوى المشهور موافقاً له، غاية الأمر أنه يحصل الظن بتصور ذلك ولا دليل على حجتته ما لم يقم الدليل الخاص عليه.

وإن أريد به الثاني وهو حصول الظن النوعي فالكبرى والصغرى ممتوّعة، أما الكبرى فلأن الاطمئنان النوعي لم يقم دليلاً من العقلاة عليه وإنما العقلاة اعتبروا الاطمئنان الشخصي، وأما النوعي فلا دليل عليه، (وبعبارة أخرى) السيرة العقلائية بالإضافة إلى الأدلة الأخرى إنما أثبتت حجية خبر الثقة الذي يحصل الثقة النوعي بوثيقة الراوي

بمعنى كونه محترزاً عن الكذب، وليس الثابت منها حجية خبر الضعيف الذي يحصل الوثوق النوعي بصدقه ومطابقته الواقع من عمل المشهور.

بل لا دليل على حجية خبر الضعيف الذي يحصل منه اليقين النوعي بصدقه في فرض عدم حصول اليقين الشخصي ولا الاطمئنان الشخصي.

والحاصل إنه لابد في حجية الخبر إما من الوثوق النوعي لوثاقة الراوي أو الوثوق الشخصي بصدق الخبر ومطابقته الواقع ولو من جهة عمل المشهور لا من جهة وثاقة الراوي، وأما مع انتفاء كليهما فلا دليل على حجية ذلك الخبر ولو مع الوثوق النوعي.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٤٦٦

وأما الصغرى، فلأنها محل كلام وأنه كيف يحصل اطمئنان بصدور الخبر الضعيف لنوع الناس من عمل المشهور استناداً إلى رواية ضعيفة، وأن هذه الرواية مطمئن بصدورها نوعاً فإن ذلك لا يحصل خارجاً ليكون مصداقاً لما يقوله القوم.

مضافاً إلى كل ذلك إن تشخيص هذا المعنى خارجاً دون إثباته خرط القتاد، فإن المقصود من المشهور إنما هم القدماء ونحن لو راجعنا كتبهم لوجدناهم يذكرون الحكم بلا أن يرفقوا معه الدليل أي الخبر الضعيف ليكون فتواهم استناداً إلى ذلك الخبر فيحصل جبره، فانك كما عرفت أنهم لا يذكرون إلا الحكم وحده، ولعل مأخذ فتياهم لم يكن ذلك الخبر الضعيف السند بل مأخذه شيء آخر، ومجرد الموافقة بلا استناد لا يوجب انجبار الضعيف.

وكيف كان فعل المشهور لا يكون جبراً لضعف رواية من حيث السند، ولا بد في حجية الخبر كما عرفت إما من الوثوق النوعي بوثاقة الراوي أو الوثوق الشخصي بصدق الخبر ومطابقته الواقع ولو من جهة عمل المشهور لا من جهة وثاقة الراوي، ومع انتفاء كلا الأمرين لم يدل دليل على حجية الخبر ولو حصل الوثوق النوعي بصدق الخبر.

وأما إعراض المشهور عن رواية قوية السند في حد نفسها فهل يوجب الوهن أولاً، وليعلم أن الفرض المذكور يتم في الرواية التي تكون بمجرى وسمع من المشهور بحيث التقروا إليها وشاهدوها ومع ذلك أعرضوا عنها، أما لو فرضنا أن رواية لم يطلع المشهور عليها بأن كانت في كتاب قديم متراوحاً فلا يكون الإعراض موهناً لها لأن

الإعراض متفرع على الاطلاع والمفروض أنهم لم يطلعوا عليها.

وقد ذهب صاحب الكفاية(قدس سره) إلى أن إعراض المشهور عن الخبر القوي لا يوجب ونه، لأن أدلة حجية خبر

الثقة لم تكن مقيدة بما إذا لم يكن ظن بعدم صدوره الذي حصل من إعراض المشهور وغيره، ومقتضى ذلك لزوم

العمل به، وإعراضهم عنها لا يوجب ضعفاً في تلك الرواية، وما ذكره صاحب الكفاية(قدس سره) هو الصحيح.

هذا كله من حيث السند.

وأما من حيث الدلالة بمعنى أن الخبر لو كان ظاهراً في معنى وقد استفاد المشهور خلاف ذلك الظهور، فهل يكون

موجباً لسقوط الظهور

٤٦٧

الأول وهو هنا له أولاً، كما أنه لو كان الخبر من حيث إفادته المعنى مجملًا إلا أن المشهور أخذ أحد المعنيين وعمل

به فهل يوجب التمسك بذلك أولاً.

والمعروف بينهم أن عمل المشهور لا يوجب انجبار ضعف الرواية ولا ونهما، بل المدار على نفس ظهور الرواية

في حد ذاتها وعدهما، فإن الأخذ بالظهورات من الأمور التي بني العقلاً عليها، فالرواية إن كان لها ظهور في معنى

في حد ذاتها لزم العمل بها وان خالقه المشهور وحمله على معنى آخر، وأما لو كانت مجملة فلابد من طرحها لعدم

وجود ظهور يتبادر بحسب نظر العقلاً، والنتيجة أن عمل المشهور لا يكون جابراً للضعف ولا إعراضهم وهو هنا

للخبر، وليتهم عطفوا السند على الدلالة.

(نعم هنا شيء آخر) وهو أن المشهور إذا حمل اللفظ على معنى لم يكن ظاهراً فيه عندنا، وأحرزنا أن أفراد

المشهور من أهل اللسان العربي ومن أهل العرف يمكننا أن نستكشف بذلك أن اللفظ ظاهر في المعنى الذي حملوه

عليه، إذ المراد من الظهور ما يفهمه العرف من اللفظ والمفروض أنهم فهموا ذلك المعنى وهم من أهل العرف

واللسان فيجب اتباعهم، ولكن كل ذلك مشروط بأن يحرز أن حملهم على المعنى المذكور كان من أجل حاق اللفظ

وحقيقته، أما إذا احتملنا كون الحمل لقرائن خارجية فلا يكون ذلك حجة لعدم الظهور العرفي حينئذ.

وهكذا الأمر في جانب الإعراض، فإن كان اللفظ ظاهراً في معنى كما عرفت وحمله آخرون على خالقه وأحرزنا

أن حملهم استند إلى حاق اللفظ لا إلى ظنونهم صح، واستكشف بذلك أن اللفظ ليس ظاهراً في المعنى الذي فهمناه، بل هو خلاف الظاهر فإن خلاف الظاهر هو ما يفهم العرف خلافه من اللفظ.

***الأمر الثالث:** وهو أن الظن غير المعتبر هل يكون مرجحاً لأحد الدليلين على الآخر عند المعارضة، واعلم أن مفروض البحث في الظنون التي لم تثبت حجيتها بدليل لا الظنون التي تثبت عدم حجيتها كالقياس، فإنه مع النهي الشرعي كيف يتحصل لنا الظن بمطابقة ذلك الخبر للواقع.

* ليلة الثلاثاء ٩ شعبان ١٣٧٨.

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٤٦٨

وقد ادعى الشيخ الأنباري (قدس سره) (١) ترجيح أحد الخبرين المتعارضين عندما يكون الظن غير المعتبر موافقاً له، واستدل عليه بدللين ذكرهما في رسالته وادعى أن موافقة ذلك الظن لأحد الخبرين مما يوجب الظن بمطابقة ذلك الخبر للواقع، كما أنه يوجب الظن بصمة بمضمون ذلك الخبر، وعليه فلابد من العمل بذلك الخبر الموافق للظن. (وغير خفي) أننا ذكرنا في بحث التعادل والتراجح أن الأخبار المرجحة التي تعرضت للمرجحات كلها ساقطة، وأن مقتضى الأصل في الخبرين المتعارضين عدم شمول أدلة الحجية لهما ولا لأحدهما، لأنه ترجح بلا مرجح فلا بد من طرحهما، اللهم إلا أن يقوم دليل خارجي على أخذ أحدهما غير المعين على سبيل التخيير أو أخذ أحدهما المعين. ولكن الدليل الخارجي مفقود وليس في البين إلا رواية القطب الرواندي (٢) قد تعرضت لمرجحين فقط على سبيل الطولية أولهما موافقة الكتاب، ثانيهما: مخالفة العامة، ولا بد من الاقتصر عليهم، ولا يتعدى إلى سائر المرجحات الآخر المذكورة في أخبار الترجح فضلاً عن التعدي إلى الترجح بمطلق الظن، ومعه لا بد من رفع اليد عن كليهما والرجوع إلى العموم أو المطلق لو كان، ومع عدمهما فالمرجح هو الأصل العملي. فما قاله الشيخ (قدس سره) من الترجح بالظن لا دليل عليه.

(انتهى البحث عن دليل الإنسداد)

(١) فرائد الأصول ١: ٥٩٧.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٨، ابواب صفات القاضي ب٩ ح٩.

٤٦٩

فهرس المحتويات

مصابيح الأصول

الجزء الثاني

المفهوم والمنطوق.....٥

مفهوم الشرط.....٧

تعارض المفهومين.....٢٠

مفهوم الوصف.....٣٥

مفهوم الغاية.....٤١

مفهوم الحصر.....٤٥

مفهوم العدد.....٤٤

العموم والخصوص.....٥٥

مصابيح
الأصول
٢ - ج

٤٧٠

الاستصحاب في العدم الأزلي.....٧٩

إرادة وهم.....٩٣

دوران الأمر بين التخصيص والتخصص.....٩٦

العمل بالعام قبل الفحص.....١٠٠

الخطبات الشفاهية.....١١٢

تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده.....١٢١

التخصيص بالمفهوم المخالف.....١٢٥

الاستثناء المتعقب جملًا متعددة.....١٢٨

التخصيص العمومات الكتابية بخبر الواحد.....١٣٣

الدوران بين التخصيص والنسخ.....١٣٨

النسخ والبداء.....١٤٧

المطلق والمقييد.....١٥٣

المجمل والمبين.....١٩٢

وبه نستعين.....١٩٥

حجية القطع.....١٩٦

التجري.....٢١١

التنبيه على أمور.....٢٣٣

القطع الموضوعي.....٢٢٨

قيام الأمارات مقام القطع.....٢٣٢

قيام الأصول مقام القطع.....٢٣٧

أخذ القطع بحكم في موضوع حكم نفسه..... ٢٤٢

أخذ الظن في موضوع الحكم..... ٢٤٦

الموافقة الالتزامية..... ٢٤٩

قطع القطاع..... ٢٥٢

العلم الإجمالي..... ٢٦٧

الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية..... ٢٧٣

الاحتياط مع التمكّن من الامتثال الظني..... ٢٨٨

الاحتياط في موراد التمكّن من الامتثال الظني المطلق..... ٢٩٠

٤٧١

بحث الظن..... ٢٩٢

إمكان التبعد بالظن و عدمه..... ٢٩٤

حجية الظواهر..... ٣٢٣

حجية قول اللغوي..... ٣٣٨

الإجماع المنقول..... ٣٤٢

الإجماع المحصل..... ٣٤٧

الشهرة الفتواتية..... ٣٥٢

خبر الواحد..... ٣٥٩

أدلة المثبتين..... ٣٦٤

الإشكال على آية النبأ..... ٣٧٤

حجية الظن المطلق..... ٤٣٧

دليل الانسداد..... ٤٤١

خاتمة.....٤٥٩

الظن في الأصول الاعتقادية.....٤٦٠

الظن غير الحجة هل يجبر الخبر الضعيف.....٤٦٤

فهرس الكتاب.....٤٦٩