

مصابيح الأصول

تقريراً لأبحاث الأستاذ الأعظم سماحة آية الله العظمى

السيد ابوالقاسم الخوئي (قدس سره)

(١٣١٧-١٤١٣ هـ)

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
ج ٢ -

الجزء: الثاني

الناشر: دار الزهراء

تاريخ الطبع: ١٤٣١ هـ، ٢٠١٠ م

الطبعة: الثالثة

المفهوم والمنطوق

المفهوم اسم مفعول من فهم، وهو بحسب اللغة كل ما يفهم من الشيء الجامع بين أفراده، سواء كانت بالدلالة اللفظية أم بالدلالة العقلية، وسواء كان الفهم بالمطابقة أم بالتضمن أو بالالتزام، وسواء كان بالإشارة أم بغيرها، وسواء كان بالمفاهيم الافرادية أم بالجمل التركيبية، فإن كل ما يفهم من الشيء بمعناه الأعم يسمى مفهوماً لغة. وأما بحسب الاصطلاح فهو ما قابل المنطوق، والمنطوق ما دل عليه اللفظ بالدلالة المطابقة، أما المفهوم فهو قضية تستلزم القضية المنطوقة لخصوصية تقتضيها في البين، سواء كانت تلك الخصوصية مستفادة بالوضع أم بمقدمات الحكمة.

وهذا المفهوم ربما يستفاد من اللفظ من جهة الدلالة المطابقة الوضعية ولو بملاحظة القرائن المحفوفة بالكلام، كقول القائل رأيت أسداً يرمي، فإنه يفهم إرادة الرجل الشجاع الذي هو مدلول مطابقي ومنطوق للكلام. وأخرى يستفاد من جهة الملازمة بينه وبين المدلول المطابقي وهو محل البحث، ويختلف الحال في اللزوم، فتارة يكون اللزوم غير بَيِّن بل يحتاج إلى ثبوت اللازم إلى مقدمات أخرى تقتضيه، نظير ملازمة وجوب المقدمة لوجوب ذبيها، فإنها تتوقف على إثبات مقدمية شيء لشيء، ثم إثبات الملازمة بين الشئيين من حيث الوجوب وبعده يستفاد وجوب المقدمة مما دل على وجوب ذبيها، 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 ثلاثون شهراً)**^(١) لا يستفاد منه مدة

الحمل ولم تقتضه الدلالة

(١) سورة الأحقاف ٤٦: ١٥.

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 بالسياقية أو الاقتضاء. وأخرى يكون اللزوم بيناً بالمعنى الأخص بحيث يكون تصور الملزوم كافياً في الانتقال إلى تصور لازمه من دون حاجة إلى ضم مقدمات أخرى للانتقال إليه، وهذا لا إشكال في صدق المفهوم عليه ودخوله في محل النزاع. وثالثة يكون اللزوم بيناً بالمعنى الأعم الذي يحتاج في الانتقال إلى اللزوم تصور الطرفين والنسبة بينهما ليكون الانتقال إلى اللزوم بهذه الطريقة، وهذا لا يهمننا البحث عنه في المقام سواء سمي بذلك مفهوماً أم لا. ومن هنا عدّ القوم المفاهيم من جملة الدلالة اللفظية، حيث قسموا الدلالة اللفظية إلى منطوقية ومفهومية. فأتضح من هذا أن المفهوم قضية كالمنطوق من حيث الإعتبار والحجية، وإنما النزاع في موارد صدقه اصطلاحاً، وهل مثل الشرط وأمثاله يدل بالدلالة الإلزامية 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 المنطوق بل يستفاد منه باعتبار لزومه للقضية المنطوقية لزوماً بيناً بالمعنى الأخص. ثم إن المفهوم على قسمين: مفهوم الموافقة وهو ما كانت القضية المفهومية موافقة للقضية المنطوقية سلباً وإيجاباً، ومفهوم المخالفة ما اختلفت القضية المفهومية عن المنطوقية 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 الانتفاء عند الانتفاء أو لا.

والبحث يقع عن القسم الثاني الذي يكون لزمه بيناً بالمعنى الأخص، أما الغاية المترتبة على النزاع المذكور، فهي أنه على تقدير القول بدلالة القضية الشرطية على الانتفاء عند الانتفاء وأن للقضية مفهوماً، كان قول القائل أكرم زيداً إن جاءك، يدل على عدم وجوب إكرامه عند عدم المجيء مفهوماً، ويكون في البين قضيتان أحدهما بالمنطوق موجبة والأخرى بالمفهوم سالبة، فلو جاء دليل آخر وأثبت الحكم على تقدير عدم المجيء لوقعت المعارضة بين مفهوم القضية الأولى ومنطوق القضية الثانية، ولا بدّ حينئذ من الاصطلاح بينهما سنداً أو دلالة. أما لو لم نقل بدلالة القضية الشرطية على الإنتفاء عند الإنتفاء كان معنى قول القائل أكرم زيداً إن جاءك ثبوت الإكرام عند تحقق المجيء، وهو قضية واحدة، أما عدم الإكرام عند عدم المجيء فأمر مسكوت عنه، يحتاج إثباته أو رفعه إلى دليل آخر، فلو ورد دليل من الخارج وأفاد وجوب الإكرام عند عدم الشرط كان لازمه العمل به لعدم المعارض 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 معلق 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 بعوده إلى المادة كما ذهب إليه شيخنا الأنصاري (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 تضيق الموضوع سواء كان نعتاً أم ظرفاً أم شرطاً أم غيره، ولزم على ذلك رجوع الشرط إلى الوصف كما عرفت، لأن معنى الجملة الشرطية حينئذ (أكرم زيداً الجائي).

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

* إن من يقول بدلالة الجملة الشرطية على الإنتفاء عند الإنتفاء، فيما أن يدعي 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 ينجسه 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 تقيّد ذلك مطلقاً.

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

(١) مطارح الأنظار ٢: ٥٣.

* ليلة الثلاثاء ٥ / ٢٤ / ١٣٧٧.

(٢) وسائل الشريعة ١: ١٥٨، ١٥٩، أبواب الماء المطلق ب ٩ ح ١، ٢، ٦.

٩

الثاني: أن يكون الترتب المذكور من قبيل ترتب المعلول على علته ليكون انتفاء العلة موجباً لانتفاء المعلول، الثالث:

أن يكون الترتب للزومي 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.

ومتى استطاع القائل بالمفهوم أن يثبت الأمور الثلاثة تمكن من إدعاء القضية الشرطية على الانتفاء، أما من لا يقول

بدلالة القضية على المفهوم فبإمكانه أن لا يعترف بواحد من المقدمات المذكورة، فهو في فسحة من ذلك كما عير

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 لثبوت اللزوم بين المقدم والتالي، وأن الربط بين الجزاء

والشرط إنما هو ناشيء عن تلازم واقعي، فقول القائل: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، ليس ترتب التالي

على المقدم ترتباً اتفاقياً، فإن ذلك غلط فاحش لا يتعقل، إذ لا علاقة بين قولنا إن كان هذا حجراً فذاك مدرأ، فالربط

اللزومي مما لا إشكال فيه.

فإن المنطقيين وإن قسموا القضية الشرطية إلى لزومية واتفاقية، ومثلوا للثاني بما لو قال القائل: إن كان الإنسان

ناطقاً فالحمار ناهقاً، ولكنه غلط كما عرفت، فالترتب اللزومي بين الجملتين مما لا ينكر بحسب وضع القضية

الشرطية له.

الأمر الثاني: وهو أن ترتب التالي على المقدم من قبيل ترتب المعلول على علته، فللمنع عنه مجال واسع، إذ القضية

الشرطية ليست موضوعة لخصوص ترتب المعلول على العلة دائماً، فربما تكون العلة مترتبة على المعلول، وربما

يكون أحد المعلولين مرتباً على المعلول الآخر، مثلاً إذا كان فساد المعدة مما يترتب عليه أثران لزوم الحمى وسرعة

حركة النبض، فمن الممكن أن يقول القائل: إن كانت معدة زيد فاسدة فهو محموم، فيصير من ترتب المعلول على علته 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 وتجوّز 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

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

فعل انتفاء المعلول يكشف عن عدم علته التامة المؤثرة في الوجود، أما عن عدم علته الناقصة بمعنى وجود المقتضى فلا، فمن الجائز أن يكون المقتضى موجوداً، ولكن الواقف دون تأثيره مانع خارجي، ولذا صح أن يقال: إن وجود الممكن كاشف عن وجود الواجب قطعاً، لانتفاء وجود المعلول بدون علته، ولكن انتفاء الممكن لا يكشف عن وجود الواجب قطعاً لانتفاء 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.

واتضح من هذا أن القضية الشرطية لم تكن موضوعة لترتب 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) ادعى وضع القضية الشرطية لترتب 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 التفرعية وهي كاشفة عن ترتب التالي على المقدم، وإذا ثبت هذا المعنى في مقام الإثبات يستكشف منه

أمر الثبوت والواقع، ويثبت بذلك الترتب العلي.

والجواب عنه: إن وجود الفاء في المقام لا يكشف عن كون الجزاء معلولاً للشرط ليكون انتفائه موجبا للإنتفاء، ويتم غرض المستدل، بل المولى في سائر القضايا الإنشائية أو الأخبارية في أمثال المقام اعتبر أمراً مفروض الوجود، فعلق

(١) أجود 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 لعلّة 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 والإنشائية 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 يكتنه المتكلم في ضميره، ويكون اللفظ مبرزاً عما في النفس من ذلك الاعتبار.

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 الإنشائية اعتبار شيء على ذمة المكلف وإلقائه 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 اعتبر، فالمدلول في الجملة الخبرية قصد الحكاية عن ثبوت شيء أو نفيه عنه، والمدلول في الجملة الإنشائية

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 الإنشائية مثل: إن جاءك زيد فأكرمه.

فإن كانت القضية بالنحو الأول فلا دلالة لها على المفهوم أصلاً، لأن

* ليلة الأربعاء ٦ /ربيع الثاني/ ١٣٧٧.

مصباح
الأصول
ج - ٢

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 الطلوع، والمخبر لا يهمله قصد الحكاية على تقدير فقدان القيد، والنظر فيه إلى الواقع، فلربما 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 فأمر ممكن لا استحالة فيه، وهكذا لو قال القائل إن قطع رأس زيد فهو ميت، وأما إذا لم يقطع فإنها 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 بالنحو الثاني - أي بصيغة الإنشاء - ففيها تفصيل:

فتارة: يكون ترتب 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 فاختنه، أو إن ركب زيد الدابة فخذ بلجامها، فإن ترتب 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

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

وأخرى: يكون ترتب 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 وإلقائه على ذمة الغير، ولكنه ليس على سبيل الإطلاق والشمول بل اعتبار على تقدير شيء، ولولا ذلك لما كان للمعتبر داع إلى الإعتبار، فيفهم من هنا أن المتكلم لولا وجود ذلك الشيء لم يكن له اعتبار أصلاً، فلولا وجود المعلق عليه لم يكن له اعتبار في البين أي لا إكرام عند عدم المجيء، وهذا هو المقصود إثباته وهو معنى انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط.

١٣

فظهر من هذا أن الجملة الإنشائية في بعض صورها تدل على الإنتفاء عند الانتفاء.

*المعروف بين القوم أن الجمل الأخبارية تفيد ثبوت شيء لشيء خارجاً أو عدمه، وأما الجمل الإنشائية فهي تفيد إيجاد شيء بحسب الخارج، وإثبات المفهوم على هذا المسلك يحتاج إلى إثبات العلاقة 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 وقصد الإبراز في الإنشاء 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 الإنتفاء حاصلًا بانتفاء الجميع، كما لو قال المولى: إن جاءك زيد أو أخلص لك عمرو فافعل كذا، فإن الشرط لم يكن مقيداً بواحد بل عبارة عن مفهوم أحدهما كما هو المختار في الواجب التخيري، فكان التعليق في الجزاء إنما هو على مفهوم أحد الأمرين في الشرط وينتفي التعليق المذكور عند انتفاء كلا الأمرين.

ومن هنا اتضح الفرق بين القضايا الحقيقية والشرطية، فإن المولى في القضية الحقيقية 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.

مصباح
الأصول
ج - ٢

١٤

من حيث العدم بخلافه في القضايا الشرطية فإنه يرى الدخالة في ذلك حتماً، وهذا التعليق المذكور لا اختصاص له بأن وباقي أدواتها بل يتأتى حتى في غير اللغة العربية كما في الفارسية بكلمة - أكر - (إذا) والذي يدلنا على ما ادعينا - من إفادة القضية الشرطية للمفهوم - المرتكز في الأذهان لدى عامة الناس من أن القضية الشرطية تفيد تعليق الجزاء على الشرط وبانتفاءه 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 سألته 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 الإنتفاء عند الإنتفاء بالوضع.

* إثبات المفهوم بالقرينة العامة:

وقد ادعى 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 كقوله: إن رزقت ولداً فاخنته، ويعبر عنه بالسالبة بانتفاء الموضوع، وهذه القضية لا دلالة لها على المفهوم.

(١) وسائل الشريعة ٢٤: ٢٤ كتاب الصيد الذبائح ب١٢، ح ١.

* ليلة الأحد ١٠ / ربيع الثاني / ١٣٧٧.

(٢) أجود التقريرات ٢: ٢٥٢.

١٥

وأخرى: لا يكون ترتب الجزاء على الشرط مما يتوقف عليه عقلاً كقوله: أكرم زيداً إن جاءك، إن زالت الشمس فقد وجبت الصلاة، فإن الإنسان متمكن على إتيان الصلاة من دون تحقق الزوال، ففي هذه الموارد لا يخلو الأمر، أما أن نقول بترتب 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 وترتب عليه خارجاً، وهنا نستطيع أن نثبت العلية المنحصرة للشرط في ترتب الجزاء عليه بمقدمات الحكمة، ببيان أنه لما كان من المسلم إجراء مقدمات الحكمة في الموارد التي نحتمل 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 الإطلاق وأن الشرط المذكور هو المؤثر الخاص في الجزاء، ومعنى هذا الإنتفاء عند الإنتفاء وأن الشرط عله 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 والتعيني، فإن التخييري محتاج إلى مؤنة زائدة في مقام البيان لأنهما بخلاف التعيني سنخان متباينان من الطلب، فإذا كان المولى في مقام بيان ما هو الواجب ولم يبين العدل وذكر المؤنة الزائدة، فمقتضى مقدمات الحكمة أن الواجب تعيني لا تخييري.

وهذا بخلاف ما نحن فيه، فإن ترتب الجزاء على علته المنحصرة ليس سنخاً مغايراً لترتبه على علته الغير المنحصرة، بل هو سنخ واحد من دون حاجة إلى

(١) كفاية الأصول: ١٩٥.

مصباح
الأصول
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 رده (قدس سره) بأن النظر لو كان في ترتب الجزاء على الشرط لثم 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 منضمّاً إليه أو فرد آخر على نحو العطف بأو، فبالإطلاق نستفيد أنه وحده مؤثراً وهذا لا يلتزم به.

وأما الحل - فلأن المتكلم إنما كان في مقام ترتب الجزاء على الشرط وهو ليس سنخاً مغايراً له ليكون إطلاقه وعدم إطلاقه وعدم ذكر البيان قرينة على الانحصار، نعم لو علمنا أنه في مقام بيان ما هو الشرط واقعاً لثم 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 تقتضي الدلالة على المفهوم بالبيان المتقدم.

* بقي 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 تعذر ثبوت الحكم لغير مورد التعليق فلا يتأتى النزاع فيه أصلاً، لأنه من قبيل الحكم الواحد الشخصي، ومعلوم أنه ينتفي 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 مسلّم غير تام، لأنه من انتفاء شخص الحكم لا كليه:

وربما يشكل في المقام أنه بناء على ما ذهب إليه المشهور من أن المعاني الحرفية جزئية لو كان الحكم في طرف الجزاء منشأً بجملة إنشائية، فالمدلول 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 سلكناه في المعاني الحرفية لا يرد المحذور، إذ الخبر والإنشاء

عبارة عن أمر نفساني، فالمدلول في الخبر قصد الحكاية عن ثبوت شيء لشيء أو عدمه، والمدلول في الإنشاء

اعتبار شيء على ذمة المكلف، فالهيئة الإنشائية تدل على أن المتكلم اعتبر شيئاً على ذمة المكلف، وهذا الاعتبار

ليس جزئي 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 الطهور والصلاة، أو إن جاءك زيد فأكرمهم، ففي الأول نفس الزوال وفي الثاني هو المجيء، ولا ريب إن انتفائه يوجب انتفاء الحكم المعلق عليه.

وأخرى: يكون متعدداً مثل: إن جاءك زيد وأكرمك فأكرمهم، ولا ريب أن ثبوت الجزاء يتم حيث يحصل كلا الشرطين خارجاً، وأما انتفاؤه فكما يتأتى بانتفاء كلا الشرطين كذلك يحصل بانتفاء أحدهما، لأن المركب ينتفي بانتفاء بعض أجزائه.

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

(١) تمهيد القواعد: ٦٤.

مصابيح
الأصول
ج ٢ -

١٨

إنما البحث لو كان الجزاء منحللاً 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، ومعناه 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 المنطقيين قالوا في بحث التناقض إن نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية، كما أن نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية، فهل في المقام يجري على طبق ما قاله المناطقة ليكون المفهوم سالبة جزئية، أو لا يقال ذلك ويلتزم بأن المفهوم موجبة كلية، لأن نقيض كل شيء رفعه، والاختلاف بين المنطوق والمفهوم ليس إلا في السلب والإيجاب مع حفظ الكمية التي كانت في أحدهما.

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

معنى ذلك أنه لا ينجسه 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 محالة يكون المفهوم ثبت كل واحد من تلك أي ينجسه البول والدم والمني، ولازم هذا أن يكون المفهوم موجبة كلية على عكس ما قاله المنطوقيون هناك. وغير خفي أن المفهوم للقضية السالبة الكلية موجبة جزئية، فإن الحكم وإن انحل بحسب عالم الثبوت والحقيقة إلى قضايا متعددة إلا أن عالم الإثبات أمر واحد والمفهوم تابع له، لذا قلنا 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 بالانتفاء عن بعض الأفراد.

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

(١) وسائل الشريعة ١: ١٥٨، من أبواب الماء المطلق، ب ٩ ح ١.

(٢) أجود التقريرات ٢: ٢٥٩.

١٩

وهكذا لو قال إذا غضب الأمير فلا يحترم أحداً، فليس مفهومه لو لم يغضب الأمير يحترم كل أحد، وهكذا سائر الموارد الأخر، 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 لتنجيس البول دون الدم، بل التنجيس ثابت للجميع.

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

حتى في المتنجسات، لما عرفت أن المفهوم ينحل إلى أن البول ينجسه والدم ينجسه إذا كان قليلاً، وما هو منجس بالبول ينجس والخ، فيدل الدليل نفسه على تنجيس المتنجس. وإن لم نقل بذلك، بل قلنا أن المفهوم هو الرفع في الجملة بمعنى الإيجاب الجزئي مع خصوص المورد لا يثبت تنجيس المتنجسات، بل القدر المتيقن منها بعض النجاسات وهي الدم وما شابهها في الجملة، أما المتنجسات فإثباتها يحتاج إلى دليل خارجي خاص. وهذه الثمرة 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 المنطقيين.

مصباح
الأصول
ج ٢ -

٢٠

تعارض المفهومين

* إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء كما لو قال القائل إذا خفي الأذان فقصر، وإذا خفيت الجدران فقصر، فماذا يصنع في المقام من يرى دلالة القضية الشرطية على الإنتفاء عند الإنتفاء لوقوع المعارضة بين مفهوم كل ومنطوق الآخر، وقد ذكروا وجوهاً ثلاثة:

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

الوجه الثاني: أن يلتزم بوجود جامع بين الشرطين، إما جامع حقيقي إن أمكن وإلا فانتزاعي كمفهوم أحدهما، ويكون الشرط حينئذ هو أحد الأمرين ونتيجة الجمع - بأو -، أما المفهوم فهو عبارة عن انتفاء كليهما، وأما انتفاء 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 الأخيرين؛ هو أن الشرط في الثاني عنوان أحدهما وفي الثالث كلاهما، وأما بينهما وبين الأول

فأوضح، لأن الأول لا مفهوم له أصلاً بخلاف الأخيرين.

وقد ذكر صاحب الكفاية (١) وجهاً رابعاً: وهو أن يلتزم بتقييد مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر، فيكون معنى قوله إذا

خفي الأذان فقصر أن مفهومه إذا لم يخف الأذان فلا تقصر إلا إذا خفي الجدران، وهكذا بالإضافة إلى الدليل الثاني

وحينئذ 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 للمنطوق لوجود خصوصية تدل عليه عقلاً، فإذا

اقتضى الحال أن يتصرف فيه فلا بد من التصرف في أصل المنطوق.

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

التقديم.

وليس ببعيد أن يكون الاحتمال الخامس من سهو القلم، لأن المعارضة التي فرضناها لم تكن موجودة بين المفهومين

لتعالج بهذه الطريقة المفروضة وإنما هي بين منطوق أحد الدليلين ومفهوم الآخر، والمحذور نفسه باقٍ مع إسقاط أحد

المفهومين، بل المحذور باقٍ لو كانت إحدى القضيتين فاقدة للمفهوم فالإلتزام به غير صحيح.

ونحن والوجه الثلاثة المتقدمة.

أما الأول منها فلا يمكن الإلتزام به، لأن رفع اليد عن المفهوم في مورد المعارضة إنما يساغ بالمقدار الضروري الذي يزول المحذور به، وأما رفعه بالمرة فليس بلازم، فلم يبق لدينا إلا الوجهان الأخيران 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 المعارضة 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.

مصاييح
الأصول
ج - ٢

٢٢

وحينئذ نحن ودليل التمام الذي كان ثابتاً عليه قبل السفر لا يمكننا رفع اليد عنه إلا بالمقدار 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 نتيجة 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 تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ) (١)، تدل على لزوم القصر في حق كل مكلف

خرج من بلده قاصداً بذلك السفر إلى المسافة الشرعية، فأول قدم 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 الترخيص 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 المواراة 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 المواراة على

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

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

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

التقصير والإفطار، نظراً إلى ما قام عليه الدليل الخارجي.

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

* ليلة الأربعاء ١٣ /ربيع الثاني/ ١٣٧٧.

(١) سورة النساء ٤: ١٠١.

(٢) وسائل الشيعة ٨: ٤٧١ ابواب صلاة المسافرين ب ٦ ح ١.

٢٣

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

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

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

يمكن المساعدة عليه، ومع هذا البيان لا يرجع إلى الاستصحاب لوجود الدليل اللفظي 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 يتردد 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 تنافر بينهما، لو كنا نحن وقوله - إذا خفي الأذان فقصر وإذا خفيت الجدران فقصر، من دون دلالة على المفهوم، إذ غايته أنه رفع للانحصارية وهو لا يضر -، كما أنه لا معارضة بين المفهومين من حيث هما مع قطع النظر عن المنطوق، لأن نفي الجزاء حال عدم ثبوت شيء لا ينافي نفيه عن عدم ثبوت 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 يثبتته على تقدير تحقق الشرط، ومن هنا قلنا لا فائدة فيما جاء به في الكفاية من إسقاط أحد المفهومين فإن المعارضة لا تزال باقية.

(١) سورة النساء: ٤: ١٠١.

* ليلة السبت ١٦ / ربيع الثاني / ١٣٧٧.

وبعد أن فرضنا وجود المعارضة بين مفهوم كل منهما ومنطوق الآخر، فالنسبة بين هذا المنطوق وذاك المفهوم العموم والخصوص المطلق، لأن المفهوم أعم والمنطوق أخص ومقتضى الجمع بين الدليلين تقديم الخاص على العام

باعتبار أقوائته وأضعفية العام^(١) لا من جهة المفهوم والمنطوق، 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 تقصر - سواء خفي الجدران أم لا، كان التصرف به غير ممكن باعتبار أنه مستلزم لدليل آخر وتابع لجملة منطوقية أخرى دل عليه الانحصار المستفاد من الوضع أو من مقدمات الحكمة، فلا بد من الرجوع إلى الملزوم والمتبوع للمفهوم وهو الجملة المنطوقية للتصرف به بمقدار ما يرتفع المحذور، ولا يمكن هذا إلا بأن نقيّد إطلاق القضية المنطوقية بمفاد (أو) قبلاً للانحصار وقهراً بتقيّد 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 المنطوق بتقييده بالمنطوق 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 المنطوق، باعتبار أن التصرف في اللازم غير ممكن، فلنا طريقان: تارة: نرفع اليد عن إطلاق المنطوق الذي مقابل أو.

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

(١) ولزم هذا تقديم المنطوق على المفهوم وتخصيصه بالمنطوق.

الأول الذي دل على الانحصار لوقوعه طرفاً للمعارضة فلا بد من الرجوع إليه دون الآخر، فكانت النتيجة أن

مقتضى الجمع بين الأدلة تقيد المنطوق بأو.

ومعناه أن كل واحد من الشرطين سبب ترتب الجزاء عليه وينتفي بانتفاء كليهما، ويشهد بذلك ما هو المرتكز عند

العرف حينما يقول المولى: إذا بليت فتوضاً وإذا نمت فتوضاً، أنهم لا يستفيدون أن الشرط كليهما - النوم والبول -

بحيث يكون مجموعهما يستوجب الوضوء، كما أنهم في الجنابة لا يستفيدون أن الشرط هو التقاء الختانيين 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 بليت فتوضاً، وعلم من ظهور نفس القضيتين أو من دليل خارجي أن كل شرط مستقل في ترتب 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 الأثرين في مقام الامتثال، أو لا يقتضي بل لا بد من تعدد العمل.

والبحث يقع في مسألتين:

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 بال ونام 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 بداهة لما ثبت من الأخبار بأن من ثبت عليه حقوق عديدة يكتفي بواحد منها.

إنما الكلام فيما لم يقدّم دليل على ثبوت التداخل في المورد الخاص فهل القاعدة تقتضي تداخل تلك الأسباب وصيرورة 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 أصالة 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 توجه تكليف ثانٍ في حقه بعد امتثال 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 امتثاله 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 شككنا في أن السببين المعنيين هل يقتضي كل واحد منهما ملكية أو كلاهما

يقتضيان ملكية واحدة، فحصول الملكية

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، وشككنا في ارتفاع الآخر بذلك، فمقتضى الأصل بقاؤه 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 تكرار 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 نتيجة التعدد كما لو قتل الشخص رجلين، وكان لكل من المقتول وارث يتولى القصاص عنه كما قال تعالى: **(فَقَدْ جَعَلْنَا لَوَلِيَّهِ سُلْطَانًا)**^(١)، فلو فرض أن أحدهما عفى عن القصاص كان للثاني حق المطالبة بالقتل بناء على عدم التداخل، وأما بناء على التداخل فليس للآخر حق المطالبة، فالقتل وإن لم يقبل التعدد ولكن نتيجته تقبل ذلك فهو داخل في النزاع.

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

* المسألة الأولى في تداخل الأسباب:

وقد نسب إلى فخر المحققين (قدس سره) (١) أن الإلتزام بتداخل الأسباب وعدمه مبني على كون الأسباب الشرعية أسباباً حقيقية للأحكام أم معارف لها، فإن قلنا بأنها أسباب حقيقية لها وعلل خارجية، فلا بد من الإلتزام بعدم التداخل، لأن كل سبب يحتاج إلى أثر خاص، وإن قلنا معارف فلا بد من القول بالتداخل لعدم المانع من توارد المعارف الكثيرة على معرف واحد، والتفصيل المذكور ليس بصحيح، لأنه إن أراد (قدس سره) من أن الأسباب الشرعية ليست بعلة 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 معارف للحكم 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 لا اعتبار الوجوب عند تحققها خارجاً.

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

وإن أراد (قدس سره) من أن الأسباب الشرعية التي هي الشروط ليست بأسباب تكوينية، بمعنى أنها ليست بموضوعات للحكم 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 بالتداخل مطلقاً، وقول بعدم التداخل مطلقاً، وقول بالتفصيل بين الأسباب المتعددة من جنس واحد فيلتزم فيها بالتداخل، وبين الأسباب المتعددة من أجناس مختلفة فيلتزم بعدم التداخل. والظاهر أنه لا أساس لهذا التفصيل لما يأتي إنشاء الله تعالى من بيان عدم الفرق بين تعدد الأجناس ووحدتها بالنسبة لترتب 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، **ثانيهما:** 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، وطبيعي أن عنوان الإفطار لا يقبل التعدد ويتحقق بتناول اللقمة الأولى أو بأول جزء منها من دون تعدد له بالإضافة إلى اللقمة الآخر وإن وجب الإمساك عليه بعد ذلك، وإذا أفطر بالمرّة الأولى فقد وجبت الكفارة عليه وينتقض صومه ولا يتعدّد العنوان مرة أخرى بتعدد الأكل.

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

نعم ثبت في خصوص الجماع - وفي الاستمناء بإلحاق منا - أن الكفارة تتعدد، والسر معلوم لأنها معلقة على عنوان من أتى أهله أو استمنى في شهر رمضان وهو متعدد بتعدده، فإذا أفطر بأن تناول الأكل وجامع أهله واستمنى كان عليه ثلاث كفارات، ومن هنا ذكرنا في (التعليقة) أن الإتيان بمفطرات 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) كناية عن الأفراد التي هي الأكل والشرب فيتعدد لتعدد.

ولكن الصحيح خلافه، فإن الظاهر من هذه الكلمة في الروايات معناها الصحيح دون الكنائي لأنه خلاف الظهور.

وعلى ما يبالي أنه ذكر (قدس سره) وجوب الكفارة معلقة على عنوان الأكل والشرب، وهذا بعيد جداً، لأنه بعد

التتبع 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 بتعدد 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

الممتثلة 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 ب٨.

* 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 ترجيح في البين لعدم أظهرية أحدهما، لا مناص من تساقط كلا الظهورين والمصير إلى الوظائف العملية المقررة في مرحلة الشك من البراءة أو الاشتغال.

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 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 وأجزأت عقلاً لا من جهة أن المطلوب من الطبيعة هو الفرد الأول، بل لأن الفرد الأول مصداق حقيقي لها، فالبعث الواحد كما عرفت يقتضي انبعثاً واحداً نحو الطبيعة، والبعثان يقتضيان انبعثتين فيأتي بالطبيعة مرتين، وهكذا إذا كان ثلاثة فصاعداً.

إذا عرفت هذا فلا إشكال أن القضايا الشرطية هي قضايا حملية حقيقية، قد اعتبر المولى فيها الحكم معلقاً على موضوع مفروض الوجود، فكل مورد فرض وجود الموضوع فيه فقد ثبت له الحكم قطعاً ويتعدد بتعدد الموضوع، فسنسخ هذه القضايا بحسب عالم الثبوت واحد، ومن حيث الانحلال حسب تعدد الموضوعات وإن اختلف تركيبها بحسب عالم الإثبات، وإذ قد أثبتنا هذا الأمر ظهر أن القضايا الشرطية قابلة لتعدد البعث فيها، وإذا تعدد البعث فلا محالة يتعدد الانبعاث نحو إيجاد المتعلق، فانبعثاته في المرة الأولى نحو حصة من الطبيعة إنما تصدق بوجود الفرد الأول، وانبعثاته في المرة الثانية نحو حصة منها تصدق في أول وجود لها، وهكذا تكون الطبيعة صالحة لتعلق الطلب بها والانبعاث نحوها وإن تكرر، 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 بتعدد الشرط بلا حاجة إلى التداخل.

(١) أجود التقريرات ٢: ٢٧٠.

مصابيح
الأصول
ج - ٢

٣٢

وما ذكره شيخنا الأستاذ (قدس سره) متين جداً يساعد عليه العرف والإرتكاز لما عرفت أن الطلب تعلق بالطبيعة المهمة والفرد الأولى مصداق لها، لا أنه هو المطلوب، والطبيعة المهمة صالحة لأن يتعلق بها أوامر عديدة، فالقول بعدم 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 تأكيدياً بمقتضى الظهور، كما لو قال: يجب الحج على المستطيع، ثم قال في سورة أخرى: يجب الحج على المستطيع، فظهوره في التأكيد حيث يسبق المكلف بالطلب الأولي وفي التأسيس حيث لم يسبق.

أما الشواهد على ما ادعيناها فكثيرة عند العرف:

منها: ما لو استقرض أحد من الآخر درهماً ثم استقرض منه درهماً ثانياً أو أتلّف منه درهماً آخر، بحيث حكم عليه بضمانين واشتغال ذمته مرتين، فإن العرف في ذلك لا يرى إلا كونه مديوناً بدرهمين بأن يدفع إليه الدرهم مرتين من دون خصوصية لأحدهما في مقام الامتثال، 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، وبالجمله ففي 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 إثبات الفرد الواحد غير موجب للقطع بالفراغ، بل لا بد من امتثال كل حكم ثبت عند

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

الهم 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 بدلاً، 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 ترتب 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 وامتثل 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 تعلقا بطبيعي العالم والهاشمي

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

نعم لا محيص من الإلتزام بالتأكد فيما إذا كان الحكمان انحلاليين، كما إذا أمر المولى بإكرام كل عالم في البلد، وأمر أيضاً بإكرام كل هاشمي في البلد بحيث صار مورد الاجتماع محكوماً بحكمين، فلا بد فيه من الإلتزام بالتأكد، فإن الفرد الواحد لا يعقل أن يصير محكوماً 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

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 تقييد بكونه مستحباً، بل يصح الاعتكاف ولو كان صومه واجباً أصلاً كما في شهر رمضان، كما إذا اعتكف وصام قضاء عما في ذمته، فإذا صام وجوباً قضاء أو ابتداء فقد امتثل كلاً من الواجب والمستحب. والثاني كالغفيلة وصلاة النافلة وجعفر ونحوها، فإذا أتى بصلاة يقصد بها كلاً من الغفيلة والنافلة فقد امتثل كليهما، إذ لا يعتبر في الغفيلة أن لا تكون نافلة أو بالعكس وهذا ظاهر.

(هذا تمام الكلام في مفهوم الشرط)

مفهوم الوصف

وهل الحكم المنشأ على وصف ينتفي عند الإنتفاء أو لا.

وليعلم 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 تنحل 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 ولكان 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 ثلاث: 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 الضاحك بالقوة، فلا ريب في خروجها عن النزاع، لأن الوصف لا يوجب تضيقاً في ناحية الموصوف كي يبحث عن أن انتفاءه يوجب بقاء الحكم أو لا، وبعبارة أخرى الوصف ملازم للموصوف فلا فائدة في ذكره، ويسمى قيداً توضيحياً.

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،

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

الصورة الثالثة: التي كانت النسبة هي العموم من وجه كما في قوله ~ في الغنم السائمة زكاة^(١)، فبالإضافة إلى مادة الافتراق من ناحية الموصوف وهو الغنم الغير السائمة أي (المعلوفة) يكون داخلاً 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 معلوفة الإبل، بدعوى أنه يدل على أن السائمة هي العلة في وجوب الزكاة، وما لا سوم فيه لا زكاة فيه ولو كان إبلاً في محل المنع، لأن الإبل المعلوفة

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

* المشهور بين القوم أن القضية الوصفية لا دلالة لها على الإنتفاء عند الإنتفاء، 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 ملازمة 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 الشريعة ١: ١١٨، أبواب زكاة الأنعام ب٧ (ونقل بالمضمون).

* ليلة السبت ٢٣ / ربيع الثاني / ١٣٧٧.

٣٧

الحكم معلقاً على موضوع مقيد 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 نسخ الحكم فلا دلالة في القضية على انتفائه، بل من الممكن تحققه. نعم نفس القضية المذكورة لا تتحمل مسؤولية ثبوته عند انتفاء الصفة، بل أثبتت الحكم عند الوجود، وأما الثبوت عند العدم فيحتاج إلى دليل خارجي. فالذي اتضح مما ذكرناه أن القضية الوصفية لا دلالة لها على الإنتفاء عند الإنتفاء، وإنما هي ناظرة إلى الثبوت عند الثبوت، ومعلوم أن انتفاء شخص الحكم عند عدم الموضوع بديهي، أما نسخه فغير معلوم، بل أمر ثبوته وعدمه يحتاج إلى دليل خارجي.

دليل القائل بالمفهوم

وقد استدل القائل بدلالة القضية الوصفية على المفهوم بوجوده.

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

والجواب عنه: أنه يتم لو كان التعرض للوصف متمحضاً لهذه الغاية التي هي الإنتفاء عند الإنتفاء، 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 دلالاته على الإنتفاء لا يصيره 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، وطبيعي أن المعلول وهو الحكم ينتفي عند انتفاء علته وهو الوصف.

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

مصاييح
الأصول
ج - ٢

٣٨

مجرد الإشعار بالعلية ما لم تكن منحصرة لا تدل على الإنتفاء عند الإنتفاء 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 رقبة وأعتق رقبة 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 ينتفي الحكم بانتفائه، فلا يبقى مورد للمطلق سوى هذا المقيد فيحمل عليه.

والجواب عنه: أن حمل المطلق على المقيد ليس لدلالة الوصف على الإنتفاء، 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 العنب حرام لا يرى العرف موجباً للتقديم، بل يحمله على أنه أشد.

وبيان ذلك أنه لو قال: المولى اعتق رقبة، وقال اعتق رقبة مؤمنة، يرى العرف وجود التنافي بين القضيتين، لأن الحكم واحد والموضوع تارة مضيق وأخرى موسع، ومفاد المطلق الاجتزاء بالعتق في كل رقبة والمقيد عدم الاجتزاء إلا بالمؤمنة، فلا محالة من التصرف بأحد الطهورين، أما التصرف في دليل المطلق بتضييق موضوعه حجية بسبب دليل التقييد، ويكون كالقرينة على التصرف في الطهور. 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 للقرينة والبيان، 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 لدلالة التقييد، والذي يدلنا على ما

٣٩

قلناه أن الوجه المذكور لا يختص بالقضية الوصفية، بل حتى لو كان دليل التقييد 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).

* والصحيح هو التفصيل في المقام:

فإنهم إن أرادوا بالمفهوم دلالة القيد والوصف الذي يؤتى 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 وعدمياً 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 الإكرام ولو بسبب آخر غير العدالة، ككونه شيخاً 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 ككونه 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 الاحد ٢٤ / ربيع الثاني / ١٣٧٧.

مصابيح
الأصول
ج - ٢

٤٠

المفهوم، لأن المفروض أن الحاكم 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 مخالفاً لما هو موضوع حكمه واقعاً وهو خلف. والحاصل أن إتيان الوصف في الكلام يقتضي أن يكون الحكم مترتباً 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 بالآخر.

ومنه يظهر الفرق بين الوصف المعتمد على موصوفه والوصف الغير المعتمد، فإن الوصف الغير المعتمد كقوله: أكرم عالماً لا يدل إلا على ثبوت الحكم على موضوعه وهو العالم من غير أن يتعرض لأمر آخر بوجه، 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.

مفهوم الغاية

وهل القضية المغية بغاية 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 تبعية ما بعد أداة الغاية إلى ما قبلها من دون فرق بين أن تكون الغاية غاية للموضوع أو المتعلق فما كان غاية للموضوع قوله تعالى: **(فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ)**^(١). واليد تطلق تارة ويراد بها الكف وأخرى ويراد بها الكف إلى الزند، وثالثة إلى المنكب، ورابعة إلى المرفق، وقد حدد الشارع ذلك دفعاً للتوهم.

وما كان غاية للمتعلق مثل **(«أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ»)**^(٢)، حيث إن تمام الصيام يمكن أن يستمر، فدفعاً لهذه المعنى غياه 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 وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ)**^(٣)، فإنه لم يتوهم أحد

جواز الأكل والشرب حتى في الآن الأول من تبين الخيطين، نعم ربما يصام إلى أوائل الأتات من الليل من باب المقدمة العلمية والاحتياط.

الهم 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.

مصايح
الأصول
ج - ٢

٢٤

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 الأداة التي تفيد الغاية مثل حتى إن أريد بها ذلك، وإن أريد بها العاطفة فلا يجري النزاع فيها، لأنها إنما يؤتى بها لإدراج الفرد الخفي في الحكم، مثل مات الناس حتى الأنبياء، أو بعت جميع ما عندي حتى لباسي، فإن الناس عندما يرون الأنبياء وصلوا إلى الدرجة العالية والنفوس الراقية يستبعدون موتهم وفقدانهم من الحياة، فلإزالة هذه الواهمة يؤتى بحتى عطفاً على ما سبق، وليس في البين انتهاء ليجري البحث فيه كما هو واضح.

ومنه يظهر أن ما استدلل 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 الثبوت، والثانية في مرحلة الإثبات.

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

تارة: غاية الموضوع، واخرى: غاية للمتعلق، وثالثة: غاية للحكم.

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

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

(١) أجود التقريرات ٢: ٢٧٩.

* ليلة الاثنين ٢٥ /ربيع الثاني/ ١٣٧٧.

(٢) سورة المائدة: ٦.

(٣) سورة البقرة: ٢: ١٨٧.

٤٣

ومثال الثالث: يحرم الخمر إلى أن يضطر إليه، أو كل شيء حلال حتى تعلم(١) الخ، فكان نفس الحكم والإنشاء مغياً 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 والمجرور والظروف، وحيث قلنا هناك بعدم الدلالة على المفهوم فها هنا كذلك، وإن رجعت إلى الحكم المنشأ كانت دلالة القضية على الإنتفاء 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 الإلزامية أما المطابقة فهي الثبوت عند الثبوت، ولكن فيما نحن فيه نفس المنطوق يدل على الإنتفاء 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 وقريئة، فإن الظاهر أن كل ما في الكلام من القيود يرجع إلى المتعلق الذي هو فعل المكلف، كان ظرفاً أو جاراً ومجروراً أو غيرهما، كما قامت القرينة على رجوعها إلى الموضوع في الآية الكريمة: **(فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ الْخ)**، والقرينة هي إطلاقات اليد، فإلى 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 الشريعة ١٧: ٨٩، أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ٤.

مصباح
الأصول
- ج ٢

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 مستفاداً من الهيئة الطلبية مثل قوله: **(ثُمَّ أَتَمُّوا 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 أوضحنا 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، فالمدلول ليس جزئياً، بل الوجه في ذلك فهم العرف لا غير، مثل ما يستفيد من قول القائل 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

الخمير حرام حتى يضطر إليه فلا محيص 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 مجملاً 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 عما 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 تقيد الصفة العدمية، وهي بمنزلة الوصف في الكلام، وقد عرفت أن الوصف لا دلالة له على الإنتفاء عند الإنتفاء.

أما البحث عن (إنما) فلا إشكال في دلالاته 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 زيدا بالإصلاح وليس له عمل سواه، وبعبارة أخرى الحصر فيه إضافي إذ لا يمكن أن يكون الإنسان موصوفاً بصفة واحدة، إذ لا أقل من اتصافه

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 المتداول كما لو قال إنما الفقيه زيد، وكأنه ليس هناك فقيه في العالم الإسلامي أو الكرة الأرضية إلا زيداً، أما بقية أقرانه فهم بمنزلة العدم،

* ليلة الثلاثاء ٢٦ / ربيع الثاني / ١٣٧٧.

مصابيح
الأصول
ج - ٢

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 القدرة أو السلطنة عليه تعالى ليس فيه مبالغة، إذ البشر وإن قدروا على الأفعال إلا أن قدرتهم مستمدة منه تعالى، كما أشرنا إليه في بحث الطلب والإرادة وفسرنا بذلك معنى الأمر بين الأمرين. ومهما كان فدلالة الكلمة على الحصر والمفهوم بحسب منطوقها من وضع الأدباء واللغويين، سواء قلنا ببساطة هذه الأداة أم تركيبها، وحسبما نعلم أنه ليس هناك مرادف لهذه الكلمة في لغة أخرى أصلاً، إذ الهيئات التركيبية ومشاركة 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 تنفي 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: **(إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ)**^(٢).

حيث ثبت أن الآية الشريفة نزلت في حق علي (عليه السلام)، فإنه هو المتصدق بخاتمته في ركوعه 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 لَعِبٌ وَلَهُوَ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ) (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 تخفى على من كان في مستوى أقل فضلاً عن شخصيته، إلا أن العناد وخبث السريرة وسوء الضمير في نفسه أنتجت النتيجة الفاسدة، وحاصل ما نقوله:

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

ثانياً: بالنقض عليه في الآيتين الشريفتين، قال سبحانه وتعالى في سورة الأنعام: **(وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهُوَ**

وَلِلْآخِرَةِ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ الْخ) (١). وكيف انحصرت الحياة باللهو واللعب بالرغم من وجود حياة الانبياء

والصالحين، وجاء في سورة العنكبوت: **(وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوَ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ**

كَانُوا يَعْلَمُونَ) (٢)، وبعين ما يجيبه 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 وأراذل البشر فيملؤونها بالملاهي والمفاسد خضوعاً لشهواتهم النفسانية. والحياة الثانية هي التي يعيش بها الأنبياء والصالحون وعباد الله المخلصون في سبيل إطاعة الله والتجنب عن معاصيه، كما هو مصداق قوله تعالى: **(إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً)** (٣)، والتي هي مذمومة الحياة

(١) سورة الأنعام ٦: ٣٢.

(٢) سورة العنكبوت ٢٩: ٦٤.

(٣) سورة الإنسان ٧٦: ٣.

مصباح
الأصول
ج ٢ -

٤٨

الأولى، وإنما رتب الله سبحانه وتعالى اللهو واللعب الخ على ما هو مذكور لأجل أن السير البشري يقتضي ذلك. وبعبارة أخرى بعد أن أخذت الحياة الدنيا من قبيل الصفة والموصوف، ففيما لو أطلقت، تارة يراد بها ما قابل الحياة الأخرى، لأن هذه الحياة بما فيها من بلايا ومتاعب ومدة قصيرة تقابل الحياة الأخرية التي هي السعادة الأبدية، فيستريح الإنسان بها من المتاعب والمصاعب وينال ثمرات أعماله وجهوده الحسنة، وإلى هذا أشار قوله تعالى: **(وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ 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 عبّر عنهم تعالى: **(وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ)** (٢).

وحياة عالية راقية يعيش بها الأنبياء والأوصياء والأولياء خالية عن المنكر والقبیح، 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 ومضيقة، وكم في أمنيته أن يصلوا إلى تلك الحياة الأخروية لينعموا جزاءً بما صنعوا هاهنا،

فالمقصود من الآية هي الحياة السافلة فلا معنى للإشكال، والمتحصل أن (إنما) تدل على المفهوم بالمنطوق لا بالالتزام.

* وأما إفادة (إلا) الاستثنائية 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) أفادة 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 صرح أهل اللغة ومن التصريح نفسه اعتبر البعض الدلالة منطوقية.

إلا أنه خالف في ذلك أبو حنيفة^(١) - كما هو دأبه - وأنكر الدلالة على المفهوم باعتبار أن المستفاد من الجملة الاستثنائية 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 بطهور)^(٢). ولو أفادت (إلا)

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

وأجاب صاحب الكفاية (قدس سره) (٣) بثلاثة أجوبة تعرض للأولين في المتن وللآخر بهامشه.

الجواب الأول: أن المراد من قوله لا صلاة - أي لا صلاة جامعة الأجزاء والشرائط إلا مع الطهور، ومعنى ذلك أن الصلاة الغير الجامعة 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 متعدداً، فالصلاة في (لا صلاة إلا بفتحة الكتاب) (٤) بمعنى المشتملة على جميع الأجزاء والشرائط التي منها الطهور إلى فاتحة الكتاب.

(١) الاحكام للامدي ٣: ٩٢.

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

(٣) كفاية الأصول: ٢٠٩.

(٤) مستدرک الوسائل ٦: ١٥٨، أبواب القراءة في الصلاة ب ١ ح ٥.

مصباح
الأصول
ج ٢ -

٥٠

والصلاة في قوله: (لا صلاة إلا بطهور)؛ 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 طبيعي الصلاة.

الجواب الثاني: إن عدم إفادة إلا للحصر في المورد الخاص لعله لقريضة، ومع احتمالها لا نستطيع على الاستدلال.. ويرده: بأنه مطالب بالقريضة والأصل عدمها، ولعله عدل عن الاثنين وأجاب بالثالث.

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

الواجدة للطهور، وأما لو وجد الطهور فمن الممكن أن تكون صلاة، والإمكان لا دلالة له على الوقوع، فربما يقع وربما لا يقع.

ويرده أنه في سائر 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 ومجروراً مثل لا صلاة إلا بطهور وأمثالها إنما يستفاد من ذلك، أمرين: أحدهما: أن المستثنى منه المنفي مشروط بالمستثنى، ثانيهما: 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 بطهور معناها أن الصلاة وجودها مقارن لوجود الطهور وليس المعنى أن الطهور متى وجد وجدت الصلاة، ونظيرهما قولنا لا أطالع إلا كتاب الفقه، إذ ليس معناه أن كتاب الفقه متى وجد تحققت المطالعة، بل معناه أن المطالعة لا تتحقق إلا مع وجود كتاب الفقه.

٥١

وعليه فلا تدل الرواية على أن الطهور إذا تحقق تحققت الصلاة، فلا إشكال في دلالة الأداة على الحصر.

* ومما يدل على ذلك قبول كلمة التوحيد ممن يتكلم بها، فإنها تنفي الإلهية عن غير الله وتثبتها له، ولولا دلالتها على الحصر لما كان لدلائلها على التوحيد وجه.

وقد أشكل على كلمة التوحيد - لا إله إلا الله - من جهة عدم كفايتها للإسلام، بأن المقدر 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 والمفروض أن غيره ممتنع الوجود.

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

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

وبناء على هذا المعنى وثبوت الملازمة بين الإله الممكن وكونه واجب الوجود لا يضرنا تقدير الخبر بكلا معنييه، سواء قدرنا ممكن أو موجود.

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

* ليلة السبت ١ /جمادي الأول/ ١٣٧٧.

مصباح
الأصول
ج - ٢

٥٢

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

ثم إن في المقام برهاناً آخر على دلالة الكلمة على التوحيد، أي الملازمة بين الإمكان ووجوب وجوده يسمى ببرهان الصديقين، وملخصه أن الإمكان في الواجب لو كان بالمعنى العام فعدمه أي عدم الممكن بالإمكان العام دائماً 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 أمرين متناقضين، فدلالة كلمة التوحيد على عدم إمكان إله غيره تعالى وإثبات وجوده تعالى ظاهر كما تقدم.

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

نتصور صانعاً، فإذا هو موجود وقد عبّر عن الخالق بصانع، ومعنى هذا أن مجرد تصور إمكان الذات تبارك وتعالى مساوق للتصديق والجزم به، لما ذكرناه من أن عدم وجود ذلك الممكن إما لعدم مقتضي 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 أمران -

أحدهما: الاعتراف بوجوده تعالى، كما دل عليه قوله تعالى: **(أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ 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 أثبت الربوبية في جميع الموجودات لله سبحانه وتعالى، فإن العالمين جمع محلى 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 المكلف 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.

مصايح
الأصول
ج ٢ -

٥٤

مفهوم العدد

وربما يقال بأن تعليق الحكم على العدد يشعر بالإنقفاء عند الإنتفاء.

وغير خفي أنهم إن أرادوا بذلك عدم الاجتزاء بالأقل من ذلك العدد في مرحلة الامتثال فالأمر مسلّم من دون إشكال، ولكنه لا لجهة المفهوم، بل لأن الأقل ليس مصداقاً للواجب، فلو قال أكرم خمسة رجال فالأربعة ليست مصداقاً للمأمور به قطعاً فلا يجتزي بها في مرحلة الامتثال، فكانت الدلالة منطوقية لا مفهومية وهو كما لو أمر بإكرام زيد فأكرم عمراً، فإنه لا يوجب السقوط لعدم مطابقة المأتي به للمأمور به.

وإن أرادوا بذلك عدم الاجتزاء بالأكثر من ذلك العدد كما لو أكرم ستة مثلاً ففيه 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 قطعاً فيجتزي بالأكثر لا محالة.

اللهم إلا أن تقوم قرينة على التحديد والمفروض عدمها، وجميع ما قلناه لا دخل له بالمفهوم بل مستفاد من المنطوق.

فالصحيح أن مفهوم العدد كمفهوم اللقب في عدم ثبوته للانتفاء.

(انتهى البحث عن المفاهيم)

٥٥

العموم والخصوص

والعموم لغة: الشمول، ومعنى عام أي شامل.

وفي الاصطلاح: عبارة عن شمول الحكم لجميع أفراد مدخول أداة العموم، وهذا المعنى يثبت للمطلق أيضاً
مثل: (أحل 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 بتعدد الموضوعات ومنحل إلى كل فرد
فرد، لأن الحكم مرتب على الطبيعة بنحو مطلق الوجود، فيمكن أن يحصل الامتثال من العبد في بعض الأفراد
والعصيان في بعضها الآخر.

وإنما المولى عبّر 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 امتثال واحد
فقد عصى التكليف، ولا ينفع امتثال 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 يعصى 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 الإستغراقي، 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 لتقدم 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 زيدا نوع فأن ذلك غلط فاحش.

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

وأخرى: 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 ويراهها 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 ويراهها فانية فناء الكثرة في الوحدة فيعتبر جميعها 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 ينشئ المولى حكمه ويسمى بالعموم البدلي، وقد عرفت أن هذه التقسيمات 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 مدخوله، فإن كان مستفاداً من الهيئة كان الحكم سارياً إلى المادة مثل العلماء، وإن كان مستفاداً وهو الجمع المحلى باللام بناء على دلالاته على العموم من مادة مستقلة مثل (كل) وأمثالها فقد دل على سراية الحكم إلى عموم المدخول.

ومن هنا ظهر مفاد العدد لو قيل أكرم عشرة رجال، فإن عشرة ليست من الأدوات الموضوعية لإفادة سراية الحكم إلى جميع ما ينطبق عليه المدخول، لأن العشرة (تارة) يبحث عنها من حيث هي (وأخرى) من جهة مدخولها 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 انطباقه على العلماء أو الفساق أو الأدباء أو غيرهم لجريان مقدمات الحكمة في ذلك.

وأما نفس العشرة من جهة دلالتها على أجزائها العشرة فلأنها مركبة من هذه الأجزاء، وطبيعي أن كل مركب يدل على أجزائه، فلا دخل لهذا ونحوه في وضع العشرة لإفادة عموم مدخولها.

صيغ العموم

الأمر الثاني: ذكر صاحب الكفاية (قدس سره) (١) أن هناك صيغة للعموم تخصه، وهذا أيضاً مما لا كلام فيه في أمثال 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، فإرادة البعض يكون قدراً متيقناً فيحمل الكلام عليه، والجواب عنه: أن دلالة كلمة كل وما شاكلها على البعض إنما هو بالنص، وأما دلالتها على الجميع فإنما هو بالظهور، ولا مانع من الأخذ بالقدر المتيقن 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 محتاج 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 فلا أن الكل قد استعمل في معناه وهو السريان ومدخوله وهو العالم التقي عام، غاية الأمر أن دائرته مضيقة 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 الباقي على ما ستعرفه 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 الواقعان في سياق النهي أو النفي، وكل منهما يفيد عموم ما يراد من مدخوله عقلاً، باعتبار أن النهي عن الطبيعة إنما هو بمعنى انعدامها وعدم تحققها خارجاً، وهو لا يحصل إلا بانعدام جميع أفرادها، لأن الفرد الواحد خارجاً يوجب تحقق الطبيعة وصدقها، لما عرفت أن الكلي عين وجود فرد، ولكن الأداة المذكورة لا تدل إلا على استيعاب السلب لما أريد من تلك الطبيعة الواقعة 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 المدخول وإفادته للجميع موقوف على إجراء مقدمات الحكمة في حقه، فإن علمنا أن المولى في مقام البيان وعلمنا أنه لم يبين شيئاً من القيود استطعنا أن نثبت الجميع في المدخول.

أما لو علمنا أنه ليس في مقام البيان وإنما هو في مرحلة الإجمال والإهمال، فالقضية مهملة في حكم الجزئية، لأن القدر المتيقن منها حينئذٍ 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 مدخولها، إلا أن إرادة تمام أفراد المدخول محتاج إلى جريان مقدمات الحكمة في حقه، فإن كان المولى في مقام البيان من جميع الجهات ولم يبين علمنا أن مراده الجميع، وأما

* ليلة الاثنين ٣ / جمادي الأولى / ١٣٧٧.

(١) كفاية الأصول: ٢١٧.

مصاييح
الأصول
ج ٢ -

٦٠

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 سعته وضيقه، ولا بد من جريان مقدمات الحكمة في نفس المدخول.

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 النكرة فهو متين جداً، وأما في الجمع المعروف باللام فتحقيق الحال فيه يأتي في بحث المطلق والمقيد إنشاء الله حيث يتعرض له صاحب الكفاية وتعرض له.

وأما (كل) فمقالته (قدس سره) غير مسلمة، لأن كل وضعت بنفسها لسراية الحكم إلى عموم ما ينطبق عليه المدخول، إذ الطبيعة التي دخلت عليها كل إنما هي طبيعة معرأة عن الإطلاق والتقيد المعبر عنها (بالابشرط المقسمي) الصالحة لقبول ما يطرء عليها من القيود، وتكون كل مفيدة لسريان الحكم إلى جميع ما تصدق عليها تلك الطبيعة خارجاً.

والذي يدل على ذلك أن (كل) لو لم تكن موضوعاً للدلالة على عموم أفراد مدخولها لانتفى وجود لفظ في اللغة العربية موضوع لإرادة جميع المدخول وهو مقطوع بعدم، إذ ربما يتعلق غرض المولى ببيان سراية الحكم إلى جميع أفراد الطبيعة فلا بد من أداة تدل على ذلك، فإذا قال المولى الخمر حرام من دون فرق في الأفراد وخصوصية

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

إرادة كل فرد ينطبق عليه مدخوله، ثم لو فرضنا أنه بتلك القيودات والإضافات بيّن مراده من إرادة العموم فيقال إنه صرح 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 بمقدمات 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 والأمانة تحكي عن الواقع ويرتفع الشك ولا يبقى للأصول معها مجال، كذلك الحال في العام والمطلق فإن كل تفيد عموم مدخولها بلا فرق بين أن يكون المدخول خاصاً أو عاماً، ومعه لا يبقى شك في مدخولها 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 الباقية تحته أو لا، بحيث لو شكنا 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، وشكنا 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 مرتكب الكبيرة

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

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

مصباح
الأصول
ج ٢ -

٦٢

المسألة الثالثة: فيما لو كانت الشبهة مصداقية ونشك في دخول الفرد أو الصنف تحت العموم، كما لو قال: أكرم العلماء إلا الفاسق، وعلمنا أن معنى الفسق ما أرتكب الكبيرة والصغيرة مثلاً. إلا أننا شككنا 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 متصلاً أم منفصلاً، 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 التقى) أو بالاستثناء (كالعالم) الذي لا يكون فاسقاً، فقد ضيقنا دائرة العموم من الابتداء بحسب الإرادة الاستعمالية 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 المدخول، وهكذا قوله «خلق الله الماء طهوراً إلا ما غيّر»،^(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 بيانه 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 البدء، وإذا علمنا أن العموم لم يرد بعد التخصيص فقد تعرّض الحمل على الحقيقة لا محالة، وحينئذ تكون المراتب بعد الحقيقة كلها مجازية ولا قرنية على تعيين واحد منها، فلا محالة تكون كلمة (العلماء) جملة

(١) وسائل الشريعة ١: ١٣٥، أبواب الماء المطلق ب ١ ح ٩ وفيه "خلق الله طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير...".

(٢) المحصول ١: ٤٠٢، الاحكام للأمدى ٢: ٤٣٩.

٦٣

بحسب ما يراد منها فتسقط عن الاعتبار والتمسك، ولا يرجع إليها عند الشك في الفرد، وبعبارة أخرى المجاز محتاج إلى قرينتين صارفة ومعينة، والصارفة منها موجودة والمعينة مفقودة، لذا أشكل 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 مدخولها وهو (عالم) قد استعملت في الطبيعة المهملة المعراة عن كل خصوصية، وعمومية المدخول 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 بالتخصيص، فكان التخصيص مصطدماً مع الإطلاق نفسه، فلا مجازية في الأداة لأنها مستعملة فيما يراد بالمدخول، ولا في نفس المدخول 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 المدخول وأن الأداة موضوعة لما يراد من المدخول، 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 المشكوكه.

(١) أجود التقريرات: ٣١٤:٢.

مصايح
الأصول
ج - ٢

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 الباقية 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 مجيئه أفاد خروج جملة من الأفراد التي كانت داخلة تحت العموم، فصار العموم مجازاً من جهة خروج الأفراد الخارجة، أما بالإضافة إلى الباقية 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 فالمقتضى 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 المتباينة كما لو قال رأيت أسداً، وعلمنا أنه لا يريد الحيوان المقترس ثم شكنا أنه أراد الرجل الشجاع أو صورة الأسد أو جسمه، ولا يمكننا الحمل على واحد من المعاني المجازية إلا بالقرينة المعينة

وبدونها يتعذر، وأما ما نحن فيه فالعموم كان شاملاً للأفراد أجمع ومنطبقاً عليها، وكان حكمه ثابتاً لكل فرد من الأفراد إلا أن دليل التخصيص صيرَه غير مستعمل في معناه الموضوع له فاخرج بعض الأفراد

* ليلة السبت ٨ / جمادي الأولى / ١٣٧٧.

(١) مطارح الأنظار ٢: ١٣٢.

٦٥

منه، أما حمّله على الأفراد الباقية فمتعين وليست هي من الأفراد المتباينة الداخلة فيه، بل هي أفراد له من السابق وهي لا تزال باقية تحته.

وشيخنا الأستاذ (١) (قدس سره) قوى ما جاء به الشيخ الأنصاري (قدس سره) ببيان أن دلالة العموم في مرحلة ثبوت الحكم لكل فرد من أفرادهِ غير منوطة بدلالته على الأفراد الأخر، وإنما هي انحلالية بقدر الأفراد وأن ثبوت الحكم لكل فرد في عرض ثبوته للآخر، فكانت بحسب الحقيقة والثبوت بقدر الأفراد المنطبقة عليها العام، ومنه يستكشف مرحلة الإثبات، فإذا علمنا بسقوط الدلالة عن بعض الأفراد فلا وجه لسقوطها عن الأفراد الباقية لما عرفت أنها انحلالية، إذ فاللزام هو الأخذ بأصالة 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 أَراده، وإما إلى القرينة الخاصة متصلة بالكلام أو منفصلة عنه كاستعمال الأسد في الرجل الشجاع، ودلالة العموم على جميع الأفراد قبل التخصيص وضعية، وأما بعد التخصيص المنفصل فهي منتفية لعدم إرادة المعنى الحقيقي ولم يوضع اللفظ للباقي، وكذا الدلالة القرينية منتفية لعدم وجود لها أصلاً، فالحمل على الباقي متعذر 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 مستعملاً على حاله فأصالة الظهور محكمة فيه لا محالة بالإضافة إلى الأفراد المشكوكة، وأما الخارجة قطعاً فيرفع اليد عن ثبوت حكم العام لها قطعاً.

(١) أجود التقريرات ٢: ٣٠٤.

(٢) كفاية الأصول: ٢٢٠.

مصابيح
الأصول
ج ٢ -

٦٦

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

* وتوضيح ذلك بالبيان الصحيح أن يقال: إن كل لفظ في مرحلة دلالاته على المعنى له دالتان: الدلالة الأولى: وهي الدلالة الوضعية، أن يدل اللفظ على المعنى الذي وضع له اللفظ، ويكون التكلم عند إطلاقه له واستعماله قد قصد تفهيم المخاطب بالمعنى الموضوع له، وهذه الدلالة تابعة للعلاقة الوضعية، فإن كل أحد التزم على نفسه وتعهد أنه متى أراد تفهيم الغير بالمعنى الخاص عبّر عنه بهذه الكلمة المخصوصة ما لم ينصب قرينة على الخلاف، أما مع نصب القرينة فاعتباره ملغي لعدم تعهده حينئذ، وهذه الدلالة الوضعية اختص بها البشر وامتناز عن سائر المخلوقات الأخر حيث الله سبحانه وتعالى رزقه قوة البيان والتعبير فاستطاع بذلك أن يبرز مقاصده بهذه الألفاظ.

الدلالة الثانية: وتسمى بالإرادة الجدية، وهي مطابقة الواقع للإرادة الاستعمالية، 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 أخر لإرادته كالاستهزاء والامتحان والسخرية، وتسمى هذه بالدلالة الحجية لصحة الاحتجاج بها، ولم تستفد من وضع الواضع

كما في الدلالة 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 الملتفت يحملونها على الجد والحقيقة وحتى الإشارة، ولهذا لا يعتنى 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 الدعاوي.

* ليلة الأحد ٩ /جمادي الأولى/ ١٣٧٧.

٦٧

إذا عرفت أن في العام دلالتين، فالمجاز في الكلام إنما يكون في الدلالة 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 فالتخصيص المنفصل إنما يدل على أن المتكلم لم يرد إسناد الحكم إلى جميع أفراد العام، وأن العموم الذي استفيد بالبناء العقلاني غير منعقد بعد التخصيص، وأما ظهور الكلام في دلالاته على أن اللفظ مستعمل في معناه الموضوع له فلا مصادمة بينه وبين التخصيص، فالتخصيص 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) وصدور مخصصه من سائر الأئمة (عليه السلام) فهو أمر قبيح لولا وجود المصلحة فيه.

أما الغاية التي جاء المولى بالعموم - وهو يعلم أنه سيخصص بعد ذلك - فليس إلا لضرب القاعدة وإلقاء الكلية 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 مجملاً بحسب المفهوم، ولأجله شككنا 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 متصلاً فسواء كان الشك بين فردين متباينين 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.

مصباح
الأصول
ج - ٢

٦٨

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

في ذلك من الابتداء، ويكون المعنى العلماء غير زيد يجب إكرامهم، وهو مجمل لأن دليل التخصيص كان مجملاً،

وإجماله يسري إلى العام قطعاً، وإذا صار العام مجملاً فلا محالة يسقط عن الحجية.

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

للصغائر، فإنه لا يعلم أن الفاسق هل هو مرتكب الكبيرة فقط أو الصغيرة معاً، وإذا صار دليل التخصيص مجملاً،

لا محالة يسري إجماله إلى العام فيسقط انعقاد الظهور فيه.

وأما لو كان دليل التخصيص منفصلاً، ففيه تفصيل:

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

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

العقلاني، ولكن الإجمال من ناحية حصول العلم الإجمالي بأن دليل الحجية لا يشمل أحد الفردين من زيد ابن بكر أو

أبن خالد، ومعه لا يمكن طرح كلا الفردين، كما لا يمكن إدخالهما معاً تحت العموم، وطرح أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، وطرح عنوان أحدهما لا أثر له، ومع كل هذا فالبناء العقلائي لا يتم في جهة الحجية، فيسقط الدليل عن الاعتبار 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 دليل التخصيص بنحو القضية الحقيقية 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 فوقاني والتحتاني ففيهما عشرة، وإن أشار إلى أحدهما ففيه خمسة، فإنه لا يوجب الإجمال في العموم، لأن دليل 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 مخصص منفصل فالمزاحمة إنما هي حجية العموم لا الظهور الاستعمالي تحكيماً للنص أو الأظهر على الظاهر، وبالمقدار الثابت خروجه عن الحجية يرفع اليد عنه، وأما المشكوك والمحمول

٦٩

المخصص له فلا يرفع اليد عن ظهور العموم عنه بلا إشكال، وتوضيح ذلك: أن دليل العموم إنما هو دليل ألغي فيه الخصوصيات الفردية أجمع، فلو قال المولى أكرم كل رجل دل على إلغاء خصوصية العالمية وغيرها، الفاسقية وغيرها، والصفات الأخرى من الطول والقصر والبياض والسواد وإلخ، فإذا جاء دليل التخصيص وأخرج قسماً خاصاً منه فبمقتضى صراحة الدليل الثاني يرفع اليد عما دل عليه الدليل بالمقدار المتيقن، وأما المشكوك فيه فظهور الدليل الأول محكماً لا محالة، وبعبارة أخرى دليل المخصص أخرج الفاسق وليس المراد منه خصوص عنوانه بل إفناؤه في مصاديقه الخارجية، ولا ريب أنه مغنى بازاء مرتكب الكبيرة قطعاً، فيرفع اليد عن العموم بمقتضى التخصيص، وأما بالإضافة إلى الأفراد المشكوك فالعنوان ليس مغنى بازائها، فلا موجب لإخراجها عن العموم، فالمتحصل أنه في الدليل المتصل على كلا التقديرين لا يرجع إلى عموم العام في الأفراد المشكوك، وأما في المنفصل ففي المتباينين 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 إجمال، مثل أكرم العلماء إلا الفساق وتردد زيد بين كونه فاسقاً أو لا، والبحث يقع في موضعين: **الأول:** أن يكون دليل المخصص متصلاً، فلا يجوز التمسك فيه بالعموم سواء كان بنحو الوصف أو الاستثناء، فلو قيل: أكرم كل عالم تقى أو كل عالم إلا الفساق، كان العموم بعد ذكر التخصيص متعنوناً بما عدا الخاص، وهو على حد سائر القضايا الحقيقية التي كان الحكم فيها على مفروض الوجود، فمعنى الجملة الأولى بحسب ظهورها أن كل ما فرض وجوده في الخارج عالم متصف بالتقوى كان الإكرام ثابتاً له، وكذا الثانية، أن كل عالم غير فاسق وجد يجب إكرامه، والقضية الحقيقية لا

* ليلة الثلاثاء ١١ / جمادي الأولى / ١٣٧٧.

مصباح
الأصول
- ج ٢

٧٠

تتكفل إثبات موضوعها في الخارج وإنما شأنها الثبوت بعد التحقق، فإذا شك في فرد خارجي أنه عالم تقى أو غير فاسق من دون إجمال في العموم والخصوص لا يمكننا الرجوع إلى العموم لعدم إحراز الموضوع خارجاً، ولا يكون الرجوع إليه إلا من قبيل التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية. وربما يتوهم 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 محرز 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 لهما في مبحث الدم المعفو 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 الصلوة فيه، وكلاهما مبنيان على التمسك بالعموم في الشبهات المصادقية.

(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 بصحة الصلوة 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 المثاليين السابقين. وقال: إن هذا الحكم ليس للتمسك بالعام في الشبهة المصادقية 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 الشريعة ٣: ٤٣١، أبواب النجاسات ب ٢٠.

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

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

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

(٥) سنن ابن ماجه ٢: ٨٠٢ / ٢٤٠٠، سنن أبي داود ٣: ٢٩٦ / ٣٥٦١.

(٦) أجود التقريرات ٢: ٣٢٥.

بالعموم، بل إحراز موضوع الضمان المركب من أمر وجودي بالوجدان وعدمي بالأصل، فإن موضوعه عبارة عن استيلاء يد الغير على العين مع عدم رضا صاحبها، والعين التي تحت يد المدعي عليه باستيلائه وجداناً، وكون صاحبها 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) يدعي المالك أنها مقبوضة من غير رضائه، بينما صاحب اليد يدعي الرضا والأذن، وحقيقة النزاع بينهما في الإذن

المالكي، ولا ريب أن أصالة عدم الرضا جارية للشك فيه، وبضميمته إلى الوجدان - وهو الاستيلاء - يثبت عليه الضمان، (وأخرى) يدعي المالك الغصب وهو عدم رضائه، بينما ينكر ذو اليد استلام العين من يده ويدعي أنه وجدها في أرض الله تعالى فهي لقطة ومأذون في التصرف فيها شرعاً، ومع الشك في رضائه تعالى، فالأصل عدمه، وبالضميمة إلى الاستيلاء الوجداني يثبت الضمان عليه، وفي هذين الموردين ينفع الأصل ويتم ما قاله الأستاذ (قدس سره)، إنما الكلام في الثالثة: ما إذا اتفقا على الأذن المالكي، واختلفا في كيفية الإذن بأن يدعي المالك رضائه بالتصرف ولكنه على وجه مضمن كالبيع، بينما يدعي صاحب اليد أن الرضا الذي حصل من المالك لم يكن مضمناً بل كان مجاناً هبة، أو يدعي الأول الهبة المعوضة والثاني الهبة المجانية، وفي هذه الصورة لا يمكننا استصحاب عدم رضائه، فإن الرضا حاصل على كلا التقديرين، إنما الكلام في وصفه وإذا تعذر جريان الأصل فقد انتفى أحد الجزئين، فلا يمكن الحكم بالضمان، إذاً لا بد من الفحص أنه هل هناك دليل آخر على المسألة تستند إليه أو ليس لهم دليل سوى العموم بناء على ما ذكره من أن مدرك الحكم بالضمان عموم قوله (على اليد ما أخذت حتى تؤدي) بدعوى انجبار ضعفها بعمل الأصحاب مع أنه خصص بموارد الاستيمان 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 مبتني على ما سلكناه من جريان الاستصحاب في الإعدام الأزلية، فإن الدليل دل على أن كل يد استولت على مال الغير فقد وجب ضمانه، إما ببذله الواقعي من المثل أو القيمة، وإما ببذله الجعلي كالثمن الذي وقع التراضي عليه باعتبار أن مال المسلم محترم، وقد خرج عن ذلك عنوان إقدام المالك على المجانية كالهبة وإقدامه على إتلاف ماله وتفويت احترامه، فإذا شككنا في أن الاستيلاء الخاص استيلاء مع إقدام المالك على المجانية والإتلاف أو استيلاء من دون إقدام، فمقتضى استصحاب العدم الأزلي أن الإستيلاء قبل وجوده لم يكن متصفاً بكونه

مع الإقدام، والأصل بقاؤه 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 أصالة عدم كون الاستيلاء بجعل ضمان البذل (الذي هو البيع)، لأنه لا يترتب عليه أثر وهو لازم عقلي، فإن عدم الضمان مترتب على عنوان الهبة لا على عدم البيع، والأصل المذكور لا يثبت أن الاستيلاء كان على نحو الهبة إلا باللائم العقلي، ومهما كان الأمر فيما التزم به المشهور فجدير بنا أن نبحث عن جواز التمسك بالعموم في الشبهات المصادقية وعدمه.

التمسك بالعموم في الشبهات المصادقية

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 المشكوكه فظهور العموم حجة فيها من دون إشكال، والوجه في ذلك أن حجة كل دليل تتوقف على وصوله إلى المكلف صغرى وكبرى، فإن المولى لو حكم بحرمة شرب الخمر فصيرورة هذا الدليل حجة على المكلفين يتوقف على وصوله إليهم بحسب الكبرى بأن يكون نفس الدليل واصلًا إليهم، وصغرى، بأن يعلم المايح الخارجي أنه خمر، وبدون ذلك لا يكون الدليل حجة أصلاً:

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

مصايح
الأصول
- ج ٢

٧٤

إكرام العالم، وصغراه معلوم، لأن مشكوك الفسق لا يعلم خروجه، فضروري أن تنطبق تلك الكبرى على المورد الخاص وتتم حجة الدليل، وهكذا دليل الخاص، قد وصل كبراه، وهو حرمة إكرام الفاسق ولكنه غير واصل إليه الصغرى لأنه لا يدري 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، فالأمر فيه كما سبق في المسألة المتقدمة.

* والمستدل أشتبه عليه الأمر من جهة لفظ (الحجة)، 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 الكبرى وهي نفس الدليل، والصغرى وهي معرفة الموضوع، فما لم يعرف العبد أن المايح الخارجي خمر وأن كل خمر يحرم شربه لم يجز للمولى معاقبته، وليس له الاحتجاج عليه.

الثاني: من الحجة ما يكون كاشفاً عن مراد المولى الواقعي ومبرزاً لإرادته الجدية، وهذا ينتفع المجتهد به في مقام الإفتاء والاستنباط، فإذا قال المولى: أكرم العلماء، وأفتى المجتهد بوجوب إكرامهم، فإذا سأل المجتهد عن دليل الفتوى لأجاب أنه كلام المولى الذي هو حجة، حيث كان في مقام بيان تمام مراده الجدي، وهذه الحجة لا تتوقف إلا على وصول الكبرى فقط، وهي نفس الدليل، وأما معرفة الموضوع فالمجتهد في مقام فتواه لا يتوقف عليه. إذا عرفت هذا فنقول: إذا ورد دليل العام مصرحاً بإكرام العلماء، فقد دل على وجوب إكرام كل متصف 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 لإجماله بالإضافة إلى نفس دليل الخاص، فكذا الحال من جهة العام حيث لا يحرز انطباقه على المشكوك من جهة تعنونه بعنوان لا يعلم الانطباق على المشكوك الخارجي، فكل 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 والصغيرة معاً، فبأصالة 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 المصادقية.

المخصص اللبي

* وقد فصل الشيخ الأنصاري (قدس سره) (١) في التمسك بالعموم في الشبهات المصادقية بين المخصص اللفظي واللبي 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) مطارح الأنظار ٢: ١٤٣.

(٢) كفاية الأصول: ٢٢٢.

مصابيح
الأصول
ج - ٢

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

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

يريد المولى إكرامه لأنه عدوه، فلا ريب أن قطع المخاطب حجة ذاتية لا يمكن مخالفته، ولا بد من رفع اليد عن العموم بمقدار ما قطع به وأنه عدوه، 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 احتمال خروج هذه الأفراد المشكوك، وهو ليس ببيان منطقي بعد أن انعقد ظهور العموم في الجميع، فأتضح من هذا أن المخصص اللبي العقلي لا يمنع من التمسك بالعموم بخلاف المخصص اللفظي فإنه يمنع.

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 اللبي بنحو المخصص المنفصل وهو محل النزاع، وبين كونها بنحو المخصص المتصل، فلا بد من عدم جواز التمسك بالعموم باعتبار أنها تعقد 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: (تارة) يراد من المخصص اللبي إدراك العقل وجود ملاكات الحكم وعدمها في الأفراد الخارجية، ففي المورد الذي يدرك العقل عدم وجود ملاك حكم العام فيه يلتزم بالتخصيص وعدم جريان الحكم له إخراجاً له من تحت العموم، وأما الفرد

(١) أجود التقريرات ٢: ٣٢٨.

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

(وأخرى) يراد من المخصص اللبي، إدراك العقل تقييد موضوع ذلك الحكم بشيء من الأشياء، ففي المورد الذي يحرز فيه ذلك القيد يرفع اليد عن العموم ويلتزم بالتخصيص، وأما صورة الشك فلا يمكن التمسك بالعموم، لأن المخصص اللبي من هذه الجهة لا يفرق عن المخصص اللفظي من حيث كونه كاشفاً 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 يندفع به كلا التفصيلين.

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

إن الحكم الوارد على الموضوع (تارة) يكون على نحو القضايا الحقيقية، (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 شخّص المكلف الفرد الخارجي أنه خمر طبق الحكم عليه وإلا فلا، وفي هذه القضايا إذا علم المكلف بخروج بعض الأفراد بأن أحرز 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 تسرية الحكم إليه مشكلاً.

* ليلة الأربعاء ١٩ / جمادي الأولى / ١٣٧٧.

مصباح
الأصول
ج 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 الحقيقية لا يستطيع المكلف من التمسك بالعموم لإثبات الحكم للفرد ما دام مشكوكاً، لأنه غير محرز عنده، (وأخرى) يتحمل المولى نفسه هذه المسؤولية وهي التطبيق فيطبّق موضوع حكمه على الأفراد بنفسه بلا إلقاء إلى المكلفين، فإذا علم

المكلف بخروج البعض وأن المولى لا يريد إكراههم 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 الحقيقية والخارجية التي يوكل أمر التطبيق فيها إلى المكلفين لا مجال للتمسك بالعموم في الشبهات المصادقية، 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 المصادقية 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 الوقفية 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 الحقيقية لا يجوز التمسك بالعموم في الأفراد المشكوك، 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 أنفسهم فلا يصح الرجوع إلى العموم عند الشك في الفرد الخارجي.

٧٩

الاستصحاب في عدم الأزلي

الجهة الرابعة: إنه بعد أن امتنع التمسك بالعموم في الشبهات المصادقية بالإضافة إلى الأفراد المشتبه فهل يمكننا إدراج الفرد المشكوك تحت العام باستصحاب عدم 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 المخصص المتصل أو المنفصل الذي يوجب تعنون العام بعنوان عدمي، وأما إذا كان المخصص موجباً

لتعنون العام بعنوان وجودي فلا يجري النزاع فيه.

بيان ذلك أن الصور المتصورة في المقام أربعة:

(الصورة الأولى) أن يكون العام مخصصاً 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 مخصصاً 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 مخصصاً 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 مخصصاً بدليل منفصل ولكنه يخرج عنواناً

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

مصابيح
الأصول
ج ٢ -

٨٠

وجودياً، 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

متصفاً 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

الحرمة إلى الخمسين وقد خرجت القرشية، لأنها تحيض إلى الستين على فرض، وعليه يتقيد 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 متصفة بأنها من قريش بمعنى عدم الانتساب إليهم، فيستصحب العدم الأزلي ليكمل لنا الموضوع الذي ورد حكم المقام عليه، وتصير المرأة المشكوكة امرأة غير منتسبة 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 وأكراه الثاني، وقد مهد شيخنا الأستاذ (قدس سره) (٢) 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 ثلاث حالات، إما أن يكون الحكم مطلقاً من حيث جميع الخصوصيات وجوداً وعدماً، وهو معنى اللا بشرط المقسمي بأن يكون مرتباً على طبيعي الموضوع أو المتعلق أينما سرى، وإما أن يكون مقيداً بواحدة من تلك الخصوصيات، وتقيدده 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 الحاكم 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، فالباقى 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 يناقض عدم وجوب إكرام العالم المقيد بالفسق المستفاد ذلك من المخصص المنفصل.

والتقييد بالوجود أيضاً يلزمه المحذور السابق، فإن تقييد العالم في دليل وجوب الإكرام بكونه فاسقاً يناقض 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 بالعالم الذي لا يتعنون 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 الأعظم (١) (قدس سره) فيما أفاده شيخنا الأستاذ (قدس سره) من لزوم التعنون في العام بعد التخصيص بما حاصله: أن تخصيص العموم ليس لإخراج بعض الأفراد عن الحكم، وهو بمنزلة 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.

مصباح
الأصول
ج ٢ -

ولا يخفى ما فيه، فإن الموت التكويني انعدام للموضوع وسقوط تطبيق الحكم عن الفرد، لما قلنا أن القضايا الحقيقية 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، فالعالم 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) ثالثة وإنما قدمناها لنكتة، 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 مطلقاً، بل عما من شأنه أن يكون بصيراً، فيمكن فرض الموضوع خالياً عن كليهما كالجدار، وشأن 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 تحقق الوجود النعتي أو العدم النعتي يتوقف على تحقق

(١) أجود التقريرات ٢: ٣٣١.

موضوعه، فلا يعقل فرض تحققهما مع فرض عدم تحقق موضوعهما، والوجه فيه ما عرفت، أن الوجود النعتي لمعروض عبارة عن ثبوت اتصاف الموضوع به، كما أن عدم العرض نعتياً عبارة عن ثبوت اتصاف الموضوع بالعدم، فلا يكون الاتصاف بالوجود أو بالعدم متحققاً بدون وجود موصوف.

نعم نفس الإتصاف عرض من الأعراض، يتصف بالوجود والعدم المحمولين كما يتصف بهما سائر الممكنات -
جواهرها وأعراضها -، إلا أن العدم النعني ليس عدم الاتصاف، بل هو إلا تصاف بعدم شيء كالاتصاف بوجوده لا
ينفك عن وجود الموصوف وتحققه.

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

وإذا فرضنا أن الماء الذي لا يفعل بالملاقاة هو ما اشتمل على المادة أو كان كراً، وأما القليل المتصف بعدم الكرية
أو المادة بنحو النعنية فهو مما يفعل بمجرد الملاقاة، فلو شككنا في مادة ماء أو كريتته ولم يكن كراً أو ذا مادة سابقاً،
نستصحب ذلك ونضمه إلى الجزء المحرز بالوجدان وهو كونه ماءً فيترتب الحكم بعدم الانفعال، ولا يصح إحراز
الجزء بالأصل فيما إذا لم يكن لهذا العدم بنحو النعنية حالة سابقة بأن يستصحب عدم المادة أو الكرية في الأزل وقبل
وجود هذا الماء، فإن هذا العدم المستصحب محمولي ولا يترتب العدم النعني عليه بالأصل إلا على القول بحجية
الأصل المثبت، فإن القول ببقاء عدم المادة بنحو العدم المحمولى إلى زمن الشك بمقتضى الاستصحاب يلزم قهراً
اتصاف هذا الماء بالعدم، إلا أن الأصل العملي لا يثبت اللازم القهري.

مصابيح
الأصول
ج ٢ -

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

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

(الصورة الأولى) التي تركيب الموضوع من جوهرين كقيام زيد وقيام عمر لو فرض جعلهما معاً موضوعاً لحكم من الأحكام، فلا محالة أن كل وجود إذا لوحظ كان غير متوقف على الوجود الآخر، فإنهما وجودان متميزان أحدهما منحاز عن الآخر، فإذا أحرز المكلف كلا الوجودين إما بالوجدان أو بالتعبد أو بالمؤلف منهما كان الحكم مرتباً عليه لتحقق كلا الوجودين، نعم لو علمنا أن المولى اعتبر عنواناً بسيطاً منتزِعاً من ذينك الوجودين، ذلك العنوان البسيط هو الاجتماع أو الاقتران وكان هو مركباً 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 تركيب 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 ترتب الحكم وإلا فلا، سواء أحرز كليهما بالوجدان أو بالأصل أو باختلاف، لما عرفت أن كل وجود غير متوقف على الوجود الآخر، ومن هذا القبيل موت المورث، وإسلام الوارث.

* 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 قلناه في الصورة الأولى يتضح الحل في المسألة التي تعم البلوى، وهي ما لو جاء المأموم ورأى الإمام راعياً فأتى به، ثم شك أنه أدركه في الركوع أو لا، على نحو رفع الإمام رأسه قبل استقرار المأموم، فإن قلنا موضوع صحة الصلاة ركوع المأموم والإمام، فاستصحاب بقاء كون الإمام راعياً بالضميمة إلى ركوع المأموم الحاصل

بالوجدان يتم الموضوع ويحكم بالصحة.

وأما لو قلنا بأن الموضوع عنوان بسيط وهو الاقتران المنتزع من ركوع المأموم حال ركوع الإمام، فلا ريب أنه لا مجال للحكم بصحة الصلاة في فرض شك المأموم أنه أدرك ركوع الإمام، فإن إحراز أحد الجزئين بالوجدان والآخر بالأصل لا يثبت العنوان البسيط المنتزع من هذا المركب الذي جعل موضوعاً للحكم، فالمتحصل أنه بناء على تركيب 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 ترتب الحكم إن أحرز كلا الوجودين إما بالأصل أو بالوجدان أو المؤلف منهما، وهذا واضح.

* (الصورة الثالثة) التي تركيب الموضوع من جوهر وعرض، فإن كان العرض مأخوذاً في محل آخر غير هذا الجوهر، كما إذا كان زيد مع العدالة القائمة بعمره موضوعاً للحكم، فحاله حال ما إذا كان مركباً من جوهرين أو عرضين، حيث أن كلاً من جزئي الموضوع مستقل في وجوده بلا احتياج إلى الآخر، أما زيد فواضح، وأما العدالة فلفرض أنها وإن لم تستقل بالوجود إلا أنها مفقورة في وجودها إلى محلها ومعروضها وهو عمرو، ولا افتقار لها إلى زيد المأخوذ جزء

* ليلة الاثنين ٢٤ / جمادي الأولى / ١٣٧٧.

مصابيح
الأصول
ج ٢ -

الموضوع، وإن كان العرض مأخوذاً في ذلك الجوهر فهو ينقسم إلى عرض وجودي وعدمي، بمعنى أنه لوحظ الجوهر مع عدم العرض موضوعاً للحكم، فلا شبهة في أن المأخوذ في الموضوع هو العرض وجوداً أو عدماً بنحو النعتية لا الوجود أو عدم المحمولين، بيان ذلك: أن الوجود أو عدم المضاف إلى العرض يلحظ باعتبارين:

الأول: لحاظه بالإضافة إلى ماهيته، وبهذا اللحاظ يكون وجود العرض وعدمه ضدين يستحيل انفكاك الماهية عن

كليهما، 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: لحاظه بالإضافة إلى معروضه وموضوعه، وهو ثبوت العرض لموضوعه أو ثبوت عدمه لموضوع، وهو

عبارة أخرى عن اتصاف الموضوع بثبوت هذا العرض أو بعدمه، والوجود والعدم للعرض باعتبار موضوعه يعبر

عنه في الاصطلاح بالوجود النعني أو العدم النعني، وبحسب اصطلاح علماء الأدب يعبر عنه بمفاد كان الناقصة أو

ليس الناقصة، وقد يعبر عن العدم النعني 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 المحمولى بالسالبة المحصلة.

فالموضوع إذا أخذ مركباً من جوهر وعرض وجودياً كان أم عدمياً كان المأخوذ في الموضوع هو الوجود أو العدم

النعني للعرض لا الوجود أو العدم المحمولى.

إذا تمهدت المقدمات المذكورة فنقول: إذا ورد العام وهو المرأة ترى الدم إلى خمسين ثم ورد تخصيص عليه إما

بالاستثناء أو بالمنفصل، فأخرج المخصص المرأة القرشية من الأول وحكم عليها بالتحريض 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 النعتية لا بنحو العدم

المحمولى 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) بالوجدان فلا شبهة في ترتب الحكم بالتحريض إلى

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

وأما إذا شك في ذلك العدم النعتي ولم يكن له حالة متيقنة كالمرأة المشكوك قرشيتها، حيث أن هذه الصفة مما تلازم وجودها وليست هي من الصفات التي تتفك عن الموصوف، فمن الواضح أنه لا يمكن استصحاب العدم النعتي في هذه الحالة لعدم التيقن به سابقاً، والعدم المحمولى وإن كان متيقناً في الأزل إلا أن استصحابه غير مجد لعدم كون العدم المحمولى مأخوذاً في دليل الحكم، بل المأخوذ في موضوع الحكم العدم النعتي الملازم عقلاً لبقاء العدم المحمولى، إذ استصحاب العدم المحمولى من الأزل إلى حين الشك يلزم عقلاً اتصاف هذا الوجود بالعدم إلا أن الأصل مثبت وحجته على خلاف التحقيق.

والحاصل لولا استلزام هذا الأصل لما لا نقول بصحته لما منع عن جريانه في أمثال الموارد شيء، فإن المستصحب وهو العدم المحمولى لا يغير العدم النعتي المأخوذ في دليل الحكم بحسب الحقيقة، وإنما التباين بينهما اعتباري، فالعدم واحد على كل حال، بيد أن اتصافه بالمحمولية والنعتية يختلف باختلاف اللحاظ المتعلق به، فمانع جريان الأصل في أمثال المقامات منحصر بالإثبات فقط، هذا ما جاء به شيخنا الأستاذ (قدس سره). وما أفاده (قدس سره) متين بحسب الكبرى، وأن العدم إذا أخذ نعتاً لم يمكن استصحابه إلا في فرض وجود الحالة السابقة له بنحو النعتية، كما في الوجود المأخوذ نعتاً، إلا أن البحث بيننا وبينه (قدس سره) في الصغرى، التي هي عبارة عن أن التخصيص المنفصل المخرج عنواناً وجودياً من العام أو المتصل كالاستثناء هل يوجب تعنون الباقي من أفراد العام بعنوان عديم بمفاد ليس الناقصة أو ليس التامة.

مصباح
الأصول
ج ٢ -

٨٨

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 مأخوذ بنحو النعتية أو المحمولية. فالكلام إذاً يقع في موردين:

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

بقوله وليكن الرجل عالماً، ولا إشكال في أن العرض الوجودي مأخوذ في الموضوع بنحو النعتية لا المحمولية. وبرهانه - أن وجود العرض في حد ذاته سنخ 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 محالة يكون المأخوذ في الموضوع العرض بوجوده النعتي فلا يحكم بوجوب الإكرام في المثاليين إلا إذا أحرزنا علمه بالوجدان أو كان لاتصافه بالعالمية حالة سابقة متيقنة.

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

الثاني: إذا كان المأخوذ 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 الصغريات التي هي محل النزاع قد اعتبر فيها العدم نعتياً، وبيانه أن انقسام الشيء باعتبار أوصافه اللاحقة له مقدمة رتبة على انقسامه باعتبار مقارناته، فانقسام العالم باعتبار أوصافه اللاحقة له من الفسق وعدمه متقدم في رتبة سابقة على انقسامه باعتبار مقارنته لوجود شيء وعدمه وعليه، فإذا قال المولى: أكرم كل عالم وقال لا تكرم فساقهم، كان

٨٩

العام متقيداً في مقام الحجية بشيء لا محالة بمعنى أن المخصص أوجب 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 محالة يوجب المخصص اتصاف العالم الباقي تحت العام بعدم الفسق فيكون عدم الفسق مأخوذاً في الموضوع بنحو النعتية قطعاً.

وحينئذٍ فالباقى تحت العام بالإضافة إلى مقارناته 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 اتصاف العالم بموجب التخصيص بعدم الفسق مناقض لفرض إطلاقه بالإضافة إلى مقارناته وفرض تقيده بالفسق، وأما تقيده بعدم الفسق فهو وإن كان معقولاً إلا أن اتصاف العالم بعدم الفسق مغن عن تقيده بمقارنته مع عدم الفسق، فثبت من ذلك أن عدم المأخوذ في الموضوع إنما هو على نحو النعتية لا المحمولية.

* وما قاله شيخنا الأستاذ (قدس سره) لا يتم من حيث الصغرى نقضاً وحلاً.

أما النقض فلأنه (قدس سره) لو أراد أن يلتزم بالانقسامات المذكورة للموضوع بالإضافة إلى العوارض لكان الملاك عينه موجوداً في المواضيع التي تتركب من جوهرين أو عرضين أو جوهر وعرض بالإضافة إلى جوهر آخر، لأن كل شيئين لا بد وأن يكون بينهما مقولة من المقولات التسعة، ولا أقل من الأعراض النسبية وهي الاجتماع والتقارن وغيرهما من الأمور المتضافئة 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، وإما أن يقيد بعدمها أو بوجودها، واعتبار الإطلاق لا يمكن لأنه

* ليلة الثلاثاء ٢٥ / جمادي الأولى / ١٣٧٧.

مصابيح
الأصول
ج ٢ -

خلاف دليل الاشتراط، كما أن اعتبار عدم لا يمكن لعين ما تقدم، فلا بد وأن يعتبر الاجتماع، وحينئذٍ فلو شككنا في وجود الطهارة وعدمها فاستصحاب بقائها لا يحقق معنى الاجتماع إلا بالأصل المثبت، وهكذا في بقية الموارد مع أنه لا يلتزم بذلك، فالتقسيم المذكور يقتضي جريانه حتى في الجوهرين، للوجه المتقدم مع أنه لا يقول به (قدس

سره)، هذا هو الدليل النقضي.

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 مهماً، وذلك إذا تقيّد موضوع الحكم أو متعلقه بشيء وكان لوازمه قهرية في الخارج متعدداً، فإن الموضوع لا مطلق ولا مقيد ولا مهمل بالإضافة إلى تلك اللوازم، مثلاً إذا أمر المولى بالاستقبال إلى القبلة فلا محالة 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 جارٍ في كل متلازمين.

وعليه فإذا قيد الموضوع في مفروض المثال وهو (الشك في القرشية) بعدم القرشية أي عدم الانتساب إلى قريش بمعنى العدم 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 للتفكيك 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 محمولياً، بل لا بد من إقامة البرهان على أن العدم المأخوذ في الموضوع - بعد الفراغ عن صلاحية مقام الثبوت لكون العدم محمولياً ونعتياً - هل هو محمولي أو نعتي. وملخص ما عندنا في المقام أن البرهان لم يقم على كون عدم العرض

٩١

نعتياً، كما قام ذلك على وجوده، فإن الأعراض كانت معدومة في زمان، شأن غيرها من الممكنات - جواهرها وأعراضها - فليس عدم العرض عدماً نعتياً بالبرهان كما كان وجوده وجوداً نعتياً ليستلزم اعتبار العدم في موضوع اعتبار العدم النعتي فيه، بل عدم العرض يتصور بنحوه محمولياً ونعتياً.

* إن الطريقة التي أثبتنا بها كون العرض المأخوذ في الموضوع نعتياً غير متمشية في جانب عدم، بالإضافة إلى أن ظاهر الدليل في مقام الإثبات مرجح لكون عدم محمولياً، فإن المخصص قد أخرج من العام وجودياً كالقرشية، 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 منتسبة (وهو مرادف لعدم القرشية) إلى قريش تحيى إلى خمسين، والماء الذي لا يكون مشتقاً على المادة لا ينفعل بالملاقاة.

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 عداه تحت العام، فظهور الكلام يرجح كون عدم محمولياً لا نعتياً، وعليه فلا مانع من جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية حيثما فرض عدم مأخوذاً 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 كاستثناء 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 ٢: ٣٢٩.

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

ممكناً".

يوجب انعقاد الظهور التصديقي 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 المخصص 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 تقيده بالعدم، (بمعنى) عدم الاتصاف بالوصف الوجودي المأخوذ في المخصص، وهذا غير مناف لانعقاد الظهور في الخاص، فإن المدعى أن الظهور التصديقي قد انعقد في الخاص (وهو الذي لا يكون متصفاً بذلك الوصف) ولم ينعقد في الخاص المتصف بصفة وجودية أو بعدمها، فلا منافاة بين هذه العبارة وبين جميع ما التزم به صاحب الكفاية (قدس سره) في المخصص المتصل.

٩٣

إزاحة وهم

ربما يتعلق الشك في دخول فرد تحت العام من جهة احتمال ورود التخصيص عليه، وقد تقدم البحث عنه سابقاً. وربما يشك في دخول فرد تحت العام لا من جهة التخصيص، بل من جهة أخرى - كفقْدان شرط أو وجدان مانع - فيستكشف صحته وإحراز فرديته بعموم من العمومات كالنذر وغيره، ويحكم عليه بحكم العام الأول، وقد مثلوا لذلك بما لو أمر المولى بعموم وهو الوضوء أو الغسل من الماء، وقد شك المكلف في صحة الوضوء أو الغسل من المايع المضاف بعد العلم بصحته من المطلق، فإذا نذر إتيان الوضوء من المايع المضاف فقد صار واجب الوفاء، وبقياس الاستثناء يكون صحيحاً، لأن كل ما يجب الوفاء به فهو صحيح، إذ لو لم يكن صحيحاً لما وجب الوفاء به، فإن

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 الاقتصار على خصوص مورد النذر. والحاصل إننا إذا شككنا في اندراج فرد تحت العام لا من جهة التخصيص بل من جهة الصحة مثلاً، فيمكننا أن نعلق النذر ونجعله مندرجاً 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 الشريعة ١١: ٣٢٦ أبواب المواقيت ب ١٣.

مصابيح
الأصول
ج ٢ -

٩٤

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

وغير خفي، أن الكلام يقع في موردين في بيان أصل المطلب، (وأخرى) في دليل التنزيل.

(أما الجهة الأولى) إننا بعد أن عرفنا من الدليل الخارجي أن موضوع النذر ومتعلقه لا بد وإن يكون راجعاً ومتقرباً

به إلى الله سبحانه وتعالى كما يستفاد من صيغة النذر حين يقول نذر لله عليّ، أنه لا يتقرب إلى بما هو عبادي

راجع، إذ لا معنى للتقرب بالمكروه أو الحرام.

عرفنا أن دليل العموم وهو (أوفوا بالنذور) قد خصص بعنوان وجودي، وهو كون متعلقه راجعاً ومحرراً من هذه

الجهة ليكون صحيحاً، فإذا شك في رجحان الضوء 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 إحراز انطباق عموم الوفاء بالنذر عليه فقد تعذر علينا إحراز 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 الاقتصار عليه بالخصوص دون التعدي إلى غير مورد. وحينئذ إما أن يخصص موضوع وجوب الوفاء بالنذر به، ويدعي 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 توسعة 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 ففي 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 أفراد، بل هو جاهل وقد خرج بالتخصص والإنتفاء الموضوعي، فهل يمكن الرجوع إلى أصالة عدم التخصيص لإثبات خروجه تخصصاً، والمحافظة على عموم العام أو لا يمكن، والغرض من ذلك ترتيب الآثار 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 ونحتل خروجه للتخصيص، أما ما نحن فيه فالمحرز هو خروجه عن تحت العام، وإنما الشك في موضوعه بخلاف ما سبق.

ومن جملة فروع البحث: ماء الاستنجاء.

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

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

وماء الاستنجاء قد لاقى النجاسة قطعاً ولكن نفي البأس عنه، إما لخروجه

* ليلة السبت ٦ / جمادي الثاني / ١٣٧٧.

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٢، أبواب الماء المضاف والمستعمل ب ١٣ ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٤٢، أبواب الماء المطلق ب ٤ ح ١.

تخصيصاً بمعنى أنه من مصاديق المنفعل بالملاقاة وأنه منجس لكل ما يلاقيه، ولكن خرج عن الحكم المذكور وهو عدم تنجيس ملاقيه من الثوب والبدن إن تمت شرائطه للدليل الخاص، وأما باقي آثار 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 ويؤثراً، فهو ظاهر وتترتب عليه بقية الآثار من جواز إزالة الخبث به وشربه، إن لم يكن قذراً 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 ترتبها، وعلى القول بالحكمي لا ترتب، فنحن ودليل الاستنجا وما دل على انفعال القليل بالملاقاة، فهل يلزمنا المحافظة على عموم ما دل على الانفعال بالملاقاة وجريان أصالة عدم التخصيص لنثبت 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 بأصالة العموم وترجيح جانب التخصص على التخصيص، واستدل عليه بأن الأصل المثبت حجة في ظواهر الألفاظ بمعنى أن اللوازم العقلية والعادية ثابتة، ومن الواضح أن أصالة عدم التخصيص تستلزم خروج الفرد من العام موضوعاً، وإلا لكان طرو التخصيص على العام مستلزماً، وعليه فنحكم بخروج الفرد في المثال عن تحت العام تخصصاً.

وغير خفي، أن أصالة العموم لم ترد في آية قرآنية أو خبر صريح، وإنما العقلاء بنوا عليها في مقام العمل وجرى الإضاء الشرعي عليه، فكل مورد ثبت الجري العملي منهم وصدّقه الشارع المقدس كان حجة بمدلوله المطابقي والإلزامي لاستحالة التفكيك بينهما، إذ الدلالة الإلزامية تابعة للدلالة المطابقية وجوداً وحجية، 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 العقلاء قد استقر على الأخذ بأصالة العموم في الموارد التي نعلم أن الفرد من مصاديق دليل العام، ونشك في ثبوت حكم العام له لاحتمال طرو التخصيص عليه، فإن التمسك بأصالة العموم محكم حتى لو تأخر العبد عن التطبيق مدعيّاً 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 عملي على الرجوع إلى أصالة العموم لترتيب بقية الآثار الثابتة لغير أفراد العام على الفرد المشكوك.

فلو قال المولى لولده: بع كتبي، 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 العقلاء على الرجوع إلى أصالة عدم التخصيص في مثل هذه الموارد لا يستطيع الولد أن يرتب آثار الوقفية أو العارية عليه بعد العلم بعدم جواز بيعه.

فمآ الاستنجاء إن أمكن فهم طهارته من قوله (لا بأس) فهماً عرفياً فيها ونعمت، وإلا فترتيب آثار الطهارة عليه متعذر، لأنه ماء قليل لاقي نجاسه وقد انفعل بها غاية الأمر قام الدليل على أنه لا ينجس ملاقيه، وأما بقية الآثار من جواز شربه أو إزالة الخبث به فممنوعة.

* وغير خفي، أنه على تقدير التمسك بأصالة عدم التخصيص تقع المعارضة بين ما دل على عموم انفعل الماء القليل بالملاقاة، وبين ما دل على منجسية كل ما يلاقيه، بيان ذلك: أنه لا إشكال قد دلت العمومات على انفعل الماء القليل عند ملاقاته للنجاسة وإن لم يتغير لونه، كما أن موثقة عمار أفادت أن الماء المتنجس إذا لاقى شيئاً ينجسه ويؤثر فيه، ونحن وماء الاستنجاء الذي وردت الرواية بنفي البأس عنه، إن أجرنا أصالة عدم التخصيص في العموم الأول كان ماء الاستنجاء مخصصاً للعموم الثاني، ومعناه أن ماء الاستنجاء ينفعل بالملاقاة

بمقتضى العموم الأول، غايته لا ينجس ملاقيه لكونه مخصصاً للعموم الثاني، وإن أجرينا أصالة عدم التخصيص في العموم الثاني كان ماء الاستنجاء مخصصاً للعموم الأول، ومعناه أن كل متنجس ينجس ملاقيه بلا استثناء، أما ماء الاستنجاء فليس بمتنجس عند الملاقاة كي ينجس ملاقيه.

ومع معارضة هذين الأصلين لا محالة من التساقط والرجوع إلى قاعدة الطهارة، التي تفيد أن ماء الاستنجاء طاهر يجوز شربه ولا ينجس ملاقيه، 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 الاستنجاء، 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 ملاق للقليل فهو من أفراد العموم، فإذا شك في خروجه من جهة مخصص خارجي، فأصالة العموم محكمة، لسراية الحكم إلى الفرد المشكوك، ومعنى ذلك أنه من أفراد ومنفعل به، ولكن الدليل الخاص دل على عدم تنجيس الملاقي.

بقي في المقام شيء

إن ما تقدم كان من دوران الأمر بين التخصيص والتخصص 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 التخصص، فنحن نعلم أن زيداً العالم كان يجب إكرامه، والآن نشك في خروجه، فأصالة العموم تثبت أن زيداً من أفراد العلماء، وبالإلزام نستفيد أن الذي لا يجب إكرامه هو غير زيد العالم وهو زيد

الجاهل.

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

حيث التيس علينا مفهوم زيد، فإذا تمسكنا

مصايح
الأصول
ج - ٢

١٠٠

بعموم العام في زيد العالم فقد كنا تمسكنا بالعام عند الشك في تخصيص العام بهذا الفرد، فتمسك بعموم العام في زيد العالم، ويثبت بذلك لازمه، وهو أن الذي لا يجب إكرامه هو زيد الجاهل، وقد عرفت أن أصالة عدم التخصيص مرجعها هو ظهور العام في العموم إذا تمت في مورد كانت اللوازم الخارجية لعدم التخصيص ثابتة أيضاً بهذا الظهور، وهذا بخلاف إجراء أصالة عدم التخصيص فيما لم يحرز كونه من أفراد العام 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 للحجة، أما هنا فلأجل رفع المانع عما يقتضي الحجة.

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.

١٠١

أما في الأصول العملية ففي البراءة العقلية من قبح العقاب بلا بيان، المراد من البيان هو البيان الواقعي، والعقل لا يستقل بالقبح إلا بعد إحراز 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، فأدلتها وإن كانت مطلقة غير مقيدة بالفحص أو بعدمه 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 الموالي العرفيين، 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 وبيان الإرادتين الجدية والاستعمالية، بل لا بد من البحث عن المخصص ليتم قوام الحجية وموضوعها، مثلاً عمومات الكتاب والسنة لو أخذناها لرأينا الشارع المقدس لم يبين فيها جميع مراده الجدي، بل أوكل الأمر إلى النبي f، وإلى خلفائه (عليه السلام) من بعده فهم المكلفون بتبليغ الأحكام وتفهمها إلى العباد، فالمكلف إذا وقف عليها لا يستطيع التمسك بظهورها، بل المقتضي للحجية لا يتم إلا بعد الفحص عن المخصص،

فكان الفحص ههنا متمماً للمقتضي أو موجدأ 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

من الموالي العرفيين، فإن المولى غالباً إذا ألقى عموماً فقد بيّن به مراده الجدي بالإضافة إلى الإستعمالي، فلا يكون البحث عن المخصص إلا بحثاً عن المانع الواقع للحجية بمقتضى العلم الإجمالي بالتخصيص، وهذا المعنى بعينه جار في الأصول العملية عندما يعلم إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين، فقاعدة الطهارة في كل منهما لولا العلم الإجمالي فيها مقتض للجرىان، والذي منع من جريانها احتمال وجود المانع في الفرد الخاص، فإذا علم تفصيلاً بالإناء المتنجس الخاص انحل العلم الإجمالي وارتفع المانع من جريانها، إذاً فليس فرق بين الأصول اللفظية والعملية من جهة الفحص.

الإستدلال على الجواز أو عدمه

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

الوجه الأول: إنه لولا الفحص عن المخصص لما حصل الظن بتمام المراد، إذ من المحتمل أن يريد المولى بعض أفراد ذلك العام، والظن بالتمام لا يحصل إلا بعد البحث عن المخصص 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 يعتنى به في الأمارات، وإنما المدار على الظن النوعي والمفروض انتفاؤه.

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 مخصصاً قد أريد منه البعض، فعلى غير المشافهين أن يبحثوا عن المخصص ليحرز حكم أولئك، فإن وجد تخصيصاً عرف أنه

البعض وإن لم يجد فهو العموم، فكان الفحص ضرورياً.

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

١٠٣

بالخطابات الشفاهية، أما لو كان الحكم ثابتاً بنحو القضايا الحقيقية 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 (صلى الله عليه وآله وسلم)، بل بعث دليلاً هادياً لطبقات البشر أجمع بلا فرق بين الحاضر والغائب والعربي والعجمي، 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 سראية الإجمال لكل عام ورد فيهما، للعلم بأن بعضها لم تكن الإرادة الجدية مطابقة للإرادة الإستعمالية، ولا رافع لهذا المحذور إلا الفحص عن المخصص، إذ الأصول العملية لا تجرى في أطراف العلم الإجمالي، وكذا الأصول اللفظية لا تجرى 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 المحدودة، وهذا لا يلتزم به أحد، إذ مقتضاه أن يصرف المجتهد عمره في سبيل تحصيل مخصص واحد لعام واحد، والفحص في الكتب المعتمدة لا يوجب خروج المورد عن أطراف العلم الإجمالي لأنه واسع، فلا بد وأن يكون المنشأ للفحص غير العلم الإجمالي.

وهذه التوسعة 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
ج - ٢

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

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

وهذا الحديث بعينه جارٍ في المقام، فإن العلم الإجمالي الأول بوجود مخصصات كثيرة منحل إلى علم إجمالي ثانٍ

وشك بدوي، لأن المجتهد يعلم ثانياً أن تلك المخصصات إنما هي في الكتب المتداولة في الأيدي في الأبواب المناسبة لذلك العام، وأما غيرها فلا يعلم وجود مخصص فيها وإن احتمل فاحتماله لا يعتنى به، بل يجري الأصل فيه، وحينئذ يلزمه أن يفحص عن المخصصات في خصوص الكتب المعتبرة في العناوين الخاصة، فإن ظفر فيها فيها، وإلا فلا مانع من العمل بالعام لخروجه عن أطراف العلم الإجمالي حينئذ،

١٠٥

واحتمال التخصيص فيه شك بدوي، 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 خمسمائة، فإن عثر على المخصص الأول عمل بالعام الأول وهكذا الثاني والثالث، فما دام المجتهد لم يبلغ الخمسمائة لا يستطيع العمل بالبقية 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 يدعي 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 إجماليتين؛ أحدهما: متعلق بعدد خاص ومقدار معين وهو وجود جملة من المخصصات في

الشرعية المقدسة، ومتعلق هذا العلم مردد عندنا 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 مشكوكاً بدوياً، إلا أن العلم الإجمالي الثاني

لا موجب لانحلاله حيث إن متعلقه أمر ذو علامة وتعين، وله واقع، فهو مقتضى لتنجز متعلقه ومعناه وجوب

الفحص، والأول بانحلاله لا يقتضي التنجز، ولا يعقل مزاحمة ما لا يقتضي الخلاف لما يقتضي الشيء.

(١) كفاية الأصول: ٢٢٦.

* ليلة الأحد ٢١ /جمادي الأولى/ ١٣٧٧.

(٢) أجود التقارير ٢: ٣٥٣.

مصايح
الأصول
ج - ٢

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 مردد بين الأقل والأكثر، ويعلم إجمالاً بديون لزيد عليه مسجلة في دفتره، ومتعلق 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 والشك 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 متنجس، 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 الباقية 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 الأربعة أيضاً مردد 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، وإلا فلو فقد الدفتر منه لا يحتاط 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 لتنجز العلم الإجمالي ليس مجرد العلم نفسه، بل العلم مقتض للتنجيز والمانع منه معارضة الأصول النافية في الأطراف كما ذهب إلى ذلك شيخنا الأستاذ والشيخ الأنصاري (قدس سره) (١)، وتابعاها 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 صلاة رباعية قد فاتت مني، وهي إما عصرراً وإما عشاء، وعلى تقدير العشاء يجب أداؤها فعلاً وعلى فرض العصر فالقضاء واجب لذهاب الأداء، فقاعدة الاشتغال بالإضافة إلى العشاء محكمة وهي تقتضي الإتيان، وأما العصر فحيث وجوب الإتيان بها يحتاج إلى أمر جديد، فالشك فيه شك في توجه التكليف والأصل فيه البراءة.

وفي المقام كذلك بعد أن علمت بمقدار ما هو المعلوم بالإجمال الأول من المخصصات واحتملت انطباقها على ما هو معلوم بالعلم الإجمالي الثاني، كان جريان الأصول في الباقية 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) مستنداً 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 مدخولها ليستفاد منها الإطلاق، فإن كلمة (كل) وضعت لسراية الحكم إلى تمام ما يراد من مدخولها، ولا بد من جريان مقدمات الحكمة في نفس المدخول، وإثبات أن المراد منه الطبيعة المطلقة لا المقيدة لتنفيذ (كل) سراية الحكم إلى الجميع، ومن جملة مقدمات الحكمة (عدم البيان) للقيّد، وعدم البيان لا يمكن إحرازه إلا

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

* ليلة الاثنين ٢٢ /جمادي الثاني/ ١٣٧٧.

(٢) أجود التقريرات ٢: ٣٦٠-٣٦١.

بمراجعة 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 أحيطت بهم من التقية لا تسمح لهم بإظهار جميع الواقعات والمخصصات في مجلس واحد، بل المراد يظهر في مجالس متعددة، وإذا كان الحال فيهم كذلك وأن ديدنهم عدم بيان المراد في مكان واحد، فبمجرد الاطلاع على عموم من العمومات لا يسعنا إجراء مقدمات الحكمة في المدخول 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، أولاً: إنه سبق منا في أوائل العموم والخصوص بيان ما وضعت له أدوات العموم، وقلنا أن (كل) وأمثالها وضعت لسراية الحكم إلى تمام ما ينطبق عليه مدخولها وأن الأداة بنفسها متكلفة لإثبات عمومية المدخول، فلا حاجة إلى مقدمات الحكمة للوصول إلى عمومية المدخول.

وثانياً: لو سلمنا احتياج المدخول إلى مقدمات الحكمة، إلا أن عدم البيان إنما هو في مجلس التخاطب بنحو القرينة المتصلة لا عدم البيان ولو إلى الأخير، فإن القرينة المنفصلة لو وجدت لكانت مصادمة لأصل الحجية لا الظهور الإستعمالي، وإلا لو كان الظهور الإستعمالي متوقفاً تماميته على عدم البيان ولو للأخير، للزم أن يكون العموم مجملاً 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، وإما 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.

وبعبارة أخرى بيان مرادات المولى ولو بنحو القرينة المنفصلة لا تمنع من جريان مقدمات الحكمة، وإلا فلو كان مانعاً لسرى 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 الحكمية، وقد أوضحناه بأمرين:

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، ويدعي قبح العقاب بلا بيان للزم بحكم العقل أن تضاع الأحكام الإلهية، وتذهب الحكمة الحاصلة من بعث الرسل وأولي الأمر، ولكان الطلب في المعجزة لغواً، إذ الأنبياء والأوصياء إنما جعلوا رحمة للبشر وهداية لهم، فإذا اتخذ كل فرد قاعدة قبح العقاب بلا بيان معزراً 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 وتعين له الواقع المطلوب منه، ليكون بها معذوراً عن المؤاخذه.

وما نحن فيه كذلك، فإن المكلف بعد أن علم أن ديدن الأئمة (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 متكلفة لجميع الأحكام، فيلزم تضييع الواجب، فبحكم العقل يجب عليه الرجوع إلى المخصصات والفحص عنها.

الثاني: الأدلة السمعية مثل (هلا تعلّمت)^(١)، التي تفيد 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 المقيدات والمخصصات مثل مفهوم إذا بلغ^(٣) فلو سئل عن سبب التأخير في العمل بالماء القليل، وأجاب بأنّي لا أعلم، فيقال له هلا تعلّمت، 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 تلك المخصصات والرجوع إلى العمومات والاقتصار عليها من دون نظر إلى المخصصات، مما لا يبعد أن تطول المناقشة معه ويعود نفس الحديث المذكور وهو - هلا تعلّمت -، فكان الفحص من هذه الجهة لازماً.

فالمتحصل 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 تعلّمت.

مقدار الفحص

* وبعد أن ثبت لزوم الفحص عن المخصصات قبل العمل بالعموم فلا بد من تعيين مقدار الفحص، فنقول وهل يجب بمقدار يحصل للباحث القطع واليقين بعدم المخصص، أو يكفي بالاطمئنان النفسي بأن المخصص غير موجود في الكتب الأربعة 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 وجدانه ولا دلالة فيه على عدم الوجود الواقعي، ولأنه لو اعتبر

(١) بحار الأنوار ٢: ٢٩، ١٨٠.

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

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٥٨، أبواب الماء المطلق ب ٩ ح ١، ٢، ٣.

* ليلة الثلاثاء ٢٣ /جمادي الثاني/ ١٣٧٧.

١١١

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

وهكذا الظن بعدم وجود المخصص 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 المقام قائم على اعتباره، والاكتفاء به بعدم المخصص كي يرجع إلى العموم بعد ذلك.

فلا محالة يتعين الوسط وهو خير الأمور، فإن الاطمئنان الحاصل من البحث بعدم وجود المخصص أمر يسير عليه العقلاء في أفعالهم وأعمالهم، والشارع المقدس بما أنه رئيس العقلاء لم يردعه عنه، فلا محالة يتعين في مقامنا، فمتى ما بحث المجتهد عن المخصص للعموم المذكور ولم يجد مخصصاً أو مقيداً، وحصل له الاطمئنان بعدم 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 أن ذكر أن العمومات الواردة في الكتاب والسنة إنما هي في معرض التخصيص كما عرفت من شأنهم (عليهم السلام) وديدنهم 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 نسلّمه، لأنّ معرضية العموم للتخصيص لا تزال باقية في حقه حتى لو قطع بعدم المخصص، فإن بحثه وعدم وجدانه لا يدل على عدم الوجود، فالمعرضية بعد الفحص لا تزال ثابتة في العموم ولا تزول عنه.

(١) كفاية الأصول: ٢٢٧.

مصباح
الأصول
ج - ٢

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) صوّر وقوع النزاع ثبوتاً بين القوم في ثلاث 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 وتكليفه بذلك أو لا، ولا اختصاص للنزاع في هذه الصورة بالخطاب والإنشاء بل يجري حتى في القضايا الأخر، 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 مجرداً 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 بصحيحة، بل لا بد من المخاطبة مع الحاضر الموجود، فالنزاع في الحقيقة في وضع الأداة.

وغير خفي، أن حقيقة النزاع بين القوم في المرحلة الأخيرة كما عرفت، أما المرحلتان الأوليتان 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 عبّر التكليف به في مقام الإثبات بنحو الجملة الخبرية، والتكليف يطلق على معنيين. **الأول:** أن يراد منه الحكم الفعلي هو الحقيقي الذي يكون صادراً بداعي البعث والزجر، ولا كلام في عدم توجهه نحو الغائب فضلاً عن المعدوم، لعدم إمكان تحقق البعث والزجر في حقهم الموجب لتحريك عضلاتهم، فلا محالة من اختصاصه بهذا المعنى بالحاضرين مجلس التخاطب.

الثاني: أن يراد منه الحكم الإنشائي الذي هو عبارة عن الإعتبار النفساني وإلقائه على ذمة الغير، فلا مانع منه حتى في حق المعدومين، إذ المولى يستطيع أن يعتبر في نفسه شيئاً ويجعله 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 بتلك الصفة ثبت الحكم في حقه، ومن هذا القبيل الوصايا والوقوف، فإن الواقف يعتبر الملكية للبطن الحاضرة واللاحقة والتي تلحق بعد سنين، فيكون كل فرد من الأفراد مالكاً عند تحققه، هذا كله في المرحلة الأولى.

(وأما في المرحلة الثانية) أو قل الصورة الثانية التي يبحث فيها عن صحة توجه الخطاب نحو المعدوم، فأيضاً لا

نزاع فيها، إذ المراد بالخطاب، إما الحقيقي منه وهو الذي يكون المخاطب في صدد تفهيم 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 ملتفتاً فعلاً إلى ما يخاطب به، وإلا فالحجر وغير الملتفت لا يصح خطابهما، وإذا كانت القابلية مشترطة فمع عدم الالتفات أو فقدان الموضوع لا يمكن توجيه الخطاب نحوه، بل يختص بالحاضر الملتفت.

وأما الإنشائي منه الذي يكون المتكلم قاصداً به بأي داعي من الدواعي كإظهار

(١) سورة آل عمران ٩٧.

مصابيح
الأصول
ج ٢ -

١١٤

المظلومية والشكوى والتضجر وما شاكل ذلك من الدواعي الغير الحقيقية، فلا مانع من شموله حتى للمعدومين لعدم توقيفه على الالتفات.

ونظيره ما نشاهده عند الأطفال فيما إذا تعرض لهم أحد فينادون أمه أبتاه، وهم في مقام إظهار مظلوميته، بل قد يتوجه الخطاب بهذا الداعي إلى الجوامد التي لا تشعر بشيء مثل - يا كوكباً ما كان أقصر عمره^(١). وإن أريد منه الخطاب الحقيقي الذي يكون بداعي التفهيم، ولكن التفهيم ليس فعلياً بل إذا وصل الخطاب إليه، وبعبارة أخرى يراد من الخطاب التفهيم ولكن ليس التفهيم الفعلي، 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 بالموجودين، 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، والفعلية 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 الموضوعية

للخطاب، مثل حروف النداء بالنسبة إلى المعدومين، وهذا نزاع لفظي يرجع فيه إلى الوضع اللغوي. وربما يبتني القول الفصل في المسألة المذكورة على بيان ما وضعت له هذه الألفاظ، فإن كانت موضوعة للخطاب الحقيقي أعنى به توجيه الكلام نحو الغير بداعي التفهيم للمقاصد الحقيقية والمردات الجدية كانت الخطابات الشفاهية مختصة بالحاضرين، وذلك حيث يمتنع حمل هذه الألفاظ على معانيها الحقيقية 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 الإنشائي، ومن الواضح إنه لا يقبل الحمل على المعنى المجازي

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

* ليلة الأربعاء ٢٤ / جمادي الثاني / ١٣٧٧.

١١٥

ما دام لم يقم عليه دليل واضح، فتبقى تلك الألفاظ محمولة على معانيها الحقيقية، ونتيجته هو اختصاصه بالحاضرين. وإن قلنا بوضع ألفاظ الخطاب للخطاب الإنشائي دون الحقيقي بمعنى أن استعمالها بغير داعي التفهيم من التحسر 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 الإنشائي الذي يتحقق بأي داع كان من الدواعي. أقول: قد عرفت آنفاً 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 ببضع دقائق حكم بجوازه أيضاً مع

فصل آلاف السنين، إذ ملاك الإمكان والاستحالة واحد في كليهما، وعليه فتحمل هذه الخطابات على معانيها الحقيقية أعني بها صدورها بداعي تفهيم 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 الحقيقي بغير المعنى الذي ذكرناه، وهو القرينة على خلاف المعنى الحقيقي، وذلك فإن من المستبعد جداً أن تختص خطابات هذه الشريعة المقدسة المنزل لتحرير الأمم كافة بثلة قليلة يترجح فيها المنافقون والمعادون لنبي الإسلام (صلى الله عليه وآله وسلم) ودينه على المؤمنين بكثير، وهذا هو القرينة على الخروج عن المعنى الحقيقي 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 ندعي وجود القرينة على أن المراد منها الأعم، أما القرينة على ذلك

مصابيح
الأصول
ج ٢ -

١١٦

فهو العلم بأن الخطابات النازلة من السماء ليس لها اختصاص بالذين حضروا مجلس التخاطب البالغ عددهم عشرة أنفار أو أزيد بمقدار قليل ممن كان الغالب منهم فاسقاً وظالماً إلا النادر ممن حضر المجلس، فإن الخطابات التي نزلت من السماء كانت بنحو القوانين الكلية المتكفلة سعادة البشر في الدارين، وليست الآيات الشريفة بعثت لخصوص أولئك نفر 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 قراءته عليها كما يظهر من الآية الشريفة **(ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يلقى)**

عليك وحيه^(١)، أو نزلت عليه في سجوده أو منامه نجوماً كما يروي عن العامة عن أنس - أنه كنا مع رسول الله

فغفى إغفاء، فتبسم فقلنا ما أضحكك يا رسول الله، فقال: أنزل عليّ أنفاً سورة(٢)، فلا خصوصية حينئذ للمشافهين فقط، لأن المخاطب ليس فرقة خاصة من الأمة، كما وليس حال نزولها من يتوجه إليه الخطاب حقيقة، فلا محالة يشترك به الكل ويكون ثابتاً للجميع، فلا يختص بالمشافهين 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 ادعى ثمرتين مترتبتين على المسألة المذكورة.

(١) سورة طه ٢٠: ١١٤.

(٢) صحيح مسلم ٢: ١٣.

* ليلة السبت ٤ / رجب / ١٣٧٧. وقد عطلت الدراسة ضمن المدة الفائتة رسماً للعطلة الرجبية.

(٣) كفاية الأصول: ٢٣١.

١١٧

(الثمره 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 أحكامهم كما يستفيدوا الحاضرون المشافهون. أما لو قلنا باختصاص الخطابات بالحاضرين مجلس التخاطب لم تكن الظواهر حجة في حقهما، ولا بد لهما من التماس دليل يثبت لهما 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

كبرى وصغرى.

أما الكبرى: فلأن حجية الظواهر ليس لها اختصاص بالمقصود بالإفهام، لأن التمسك بالظواهر أمر عقلائي، 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 ندعي عمومية ما جاء في خطابات الكتاب والسنة لجميع البشر بلا اختصاص لمن عاصر زمن 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، إذاً لا معنى لاختصاص ظواهره بمن قصد إفهامه ومن حضر مجلس التخاطب، وكثيراً من الروايات أفادت المعنى المذكور، إذاً فالثمرة لا تتم صغرى وكبرى.

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

مصباح
الأصول
ج ٢ -

١١٨

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 الخصوصية ليس لها الدخل في الحكم، فإذا احتمل اختصاص الحكم بالحاضرين لجهة من الجهات، لا يتم إحراز الاتحاد في الصنف فلا يجري دليل الاشتراك ولا يصح التمسك بالإطلاقات، مثلاً قوله تعالى: **(يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله)** (١) إذا احتملنا دخل حضور الإمام (عليه السلام) في الخطاب ليس لنا - أي الموجودين - فعلاً التمسك بإطلاق الآية الشريفة لنفي اعتباره، لعدم

الاتحاد بيننا وبين الموجودين في زمن نزول الآية في الصنف.

أما لو قلنا باختصاص الخطاب بالحاضرين فوجب السعي على المدومين عند النداء يتم بدليل الاشتراك، وهذا الدليل يحتاج إلى إحراز المدومين اتحادهم في الصنف مع المتقدمين من جميع الجهات، وإحراز هذا المعنى لا يمكن في حقهم لأنهم يحتملون اختصاص الحكم بمن أدرك زمن الحضور وهو لا يشملهم، لذا يتعذر الإطلاق عليهم. وصاحب الكفاية (قدس سره) (٢) نفى هذه الثمرة أيضاً، بما حاصله: أن إحراز اتحاد الصنف يمكن أن يتحقق لدى المدومين بسبب تمامية الإطلاق في حق المشافهين، وذلك بعد البناء على أن الخطاب مختص بمن استمع مجلس التخاطب وقد ثبت التكليف في حقهم وكان ثبوته للمدومين بوسيلة دليل آخر يمكن إثبات الاتحاد في الصنف بسبب التمسك بالإطلاق في حق المشافهين الذين كانوا واجدين للقيد وكان المعدمون 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 يثبت لنا بما هو كذلك.

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

(١) سورة الجمعة ٦٢: ٩.

(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 والمعدوم 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 يحتمل دخالتها في الحكم:

(تارة): مما يمكن زوالها عن السائل بحيث أنها من الأعراض المفارقة كالجهل والعلم والسفر والحضر والقراءة والأمية إلخ، مما يمكن أن يتصف السائل بها ثم تزول عنه، (وأخرى): تكون القيود المحتملة دخالته في الحكم غير قابلة للزوال كالهاشمية والقرشية مما هي ليست ب قابلة للانعدام بعد الوجود.

فإن كان من القسم الأول، بأن احتملنا أن يكون القيد مما له الدخول 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 نتمسك بإطلاق كلامه، وندعي عمومية حكمه لحالة وجدان القيد وعدمه.

وإن كان من القسم الثاني الذي يكون القيد غير قابل للزوال عن المتصف به فلو احتملنا دخالته في الحكم لا يمكننا التمسك بإطلاق الحكم الذي بينه المولى بدعوى عدم بيانه للقيد، إذ بعد أن كان السائل متصفاً بذلك القيد قطعاً فعدم بيان المولى لأجل اتصاف السائل به على كل حال، فإن من جملة مقدمات الحكمة عدم البيان في مورد يكون المولى بصدد 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، إذ الإطلاق لا يمكن تماميته.

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

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 التمسك بإطلاق الخطابات لنفي اعتبار هذه الصفة في حق الحاضرين لتصل النوبة بعد ذلك إلى إثبات تلك المطلقات لغيرهم بأدلة الاشتراك، إذ من المحتمل اعتبار صفة الحضور في مفاد تلك الخطابات وعدم بيان الشارع لها لا يخل 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 واجداً لها لا يمكن زوالها عنه، فإن المشافهين زمن الإمام(عليه السلام) لم يتصور في حقهم أن يدركوا غير زمن الإمام(عليه السلام) المعروف - بزمن الغيبة -، فإن المدة التي طاول الأئمة (عليهم السلام) فيها جميعاً لم تزد على

المائتين من السنة، وبعيد أن يتجاوز سن الشخص ذلك، فإن غاية ما يطاول عمره المائة أو شيء يسير، وإلا فالبلوغ إلى هذا الحد جداً غير واقع، وغاية ما ينقل لنا التاريخ إن من المعمرين (جابر بن عبد الله الأنصاري) الذي كان من أنصار النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وقد أدرك الإمام الباقر (عليه السلام) وحمله السلام.

ومع ذلك فلم يدرك زمن الغيبة أيضاً، وإذا كان الحضور من الصفات الواجدة لها السائل الغير القابلة للزوال عنه كالهشمية، فاحتمال اعتباره قيماً في الحكم لا يجعلنا نتمسك بإطلاق الحكم لما عرفت أن المولى لعله اعتمد على ذلك حين البيان، فما ذكره (قدس سره) في الرد عليهم من هذه الجهة غير تام، وأن التمسك بالإطلاق في حقهم ممكن، بل كما عرفت إنه غير تام فيما نحن فيه.

ولكن نحن في غنى عن هذا كله، لأننا قلنا إن الخطابات الشفاهية تشمل الغائبين والمعدومين بالمعنى الذي ذكرناه، وإذا تم هذا فالتمسك بالإطلاق ممكن 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 أفراد، وقد حكم بحكم آخر، فهل يلتزم بالتصرف في ناحية العام بحمله على التخصيص الموجب لمجازية العام وتقديم أصالة عدم الاستخدام ولزوم التطابق في المرجع، أو يلتزم بالتصرف في ناحية الضمير بحمله على الاستخدام ليلزم المجازية فيه مع المحافظة على عموم العام، خلاف بين الأعلام.

وقد مثلوا لذلك بقوله تعالى: **(والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء)** ^(١) وقوله تعالى: **(وبعولتهن أحق**

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

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

كلمة - بردهن - 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 عمومته ولكن الضمير لا يطابق عمومته فيكون مجازاً، ولا بد من ارتكاب أحد المجازين.

ذهب صاحب الكفاية (قدس سره) (٣) إلى منع تقديم كل منهما على الآخر، وجعل المورد مجملاً، ببيان أن الأخذ بأصالة الظهور في العموم والمحافظة على عموم العام ولزوم الاستخدام غير ممكن 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 يتعذر الأخذ بالظهور لإجمال الخطاب.

* ليلة الأحد ٥ / رجب / ١٣٧٧.

(١)(٢) سورة البقرة ٢: ٢٢٨.

(٣) كفاية الأصول: ٢٣٢.

مصباح
الأصول
ج ٢ -

١٢٢

كما أن أصالة عدم الاستخدام التي تقتضي المطابقة بين الضمير ومرجعه، وتستلزم التخصيص في العموم لا يمكن المصير إليها أيضاً، لأنها من الأصول العقلانية وموردها عند عدم إحراز مراد المتكلم من الخطاب فتعين الأصول مراده، وأما بعد العلم بالمراد والشك في كيفية الإرادة فالعقلاء لم يثبت تعبد منهم بذلك.

ومقامنا من قبيل الثاني، لأن الضمير بعد أن علمنا المراد منه وأنه عائد إلى بعض مصاديق العموم، فالشك في مطابقتها 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، وأصالة عدم الاستخدام لا تجرى في ذلك، إذ لا يجري كلا الأصلين في المقام، أصالة العموم وأصالة عدم الاستخدام، ويكون المورد من المصاديق المجملة يقتصر فيها على القدر المتيقن، 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 أحكامها من حيث الرجوع وعدمه، فالنتيجة تخصيص العموم.

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

وأما أصالة العموم فلا مانع من جريانها، لأن المحذور الذي يمنع من التمسك بها هو احتفاف الكلام بما يصلح للقرينة، وهو غير آت في مقامنا، لأن في المقام حكيمين مختلفين على موضوعين متغايرين، حيث الشارع حكم بوجوب التربص 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) أجود التقريرات ٢: ٣٦٩.

١٢٣

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

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

وهناك وجه ثالث: وهو الصحيح، أن يلتزم بتقديم أصالة عدم الاستخدام على أصالة الظهور في العموم في الدليل الأول، ويحكم بعدم المجازية في الضمير، بأن يقال إن المدعي بتقديم أصالة عدم الاستخدام لا يقول بظهور الضمير في شيء ليتقدم على أصالة العموم، بل يدعي 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، فالذي يراد منها عين ما يراد من المرجع أو المشار إليه كما هو مفهوم باللغة الفارسية، وإذا كان سياقها بحسب الكلام كذلك فلا بد من وحدة التطابق بينهما، وإذا علمنا أن المراد من الضمير خصوص الرجعيات فلا محالة بحسب الظهور السياقي أن يرجع الضمير إلى نفس الرجعيات من الكلام المتقدم، وأن المطلقات إنما أريد منها الرجعيات نظراً لهذه الجهة، فتقديم أصالة عدم الاستخدام على أصالة العموم إنما كان للظهور السياقي كما عرفت.

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

إذاً تم المطلوب، وظهرت النتيجة، وصار اللازم هو التمسك بأصالة عدم الاستخدام دون الرجوع إلى أصالة العموم، لما عرفت أن الأمر دائر بين التحفظ على الظهور السياقي كمثّل الضمائر، والتحفظ على ظهور المرجع أو المشار إليه في نفسه، وقد عرفت أن ظهور المرجع في نفسه يكون محكوماً 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 أصالة عدم الاستخدام على أصالة 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 التريص كاليائسة والصغيرة، كما أنها قامت القرينة الخارجية على تخصيص العموم الثاني، وأخرجت بعض الأفراد عن حكم جواز الرجوع كالمختلعة والمبارية والمطلقة تسعاً.

وهذه القرينة الخارجية التي بمنزلة الدليل المنفصل لا توجب مجازية في العموم، بل تقتضي التصرف في الحجة على ما ذهبنا إليه، أما الإرادة الإستعمالية فهي على عمومها من دون تخصيص، وعليه فالضمير في الآية مستعمل فيما استعمل فيه المرجع قطعاً، غاية الأمر القرينة الخارجية دلت على أن المراد الاستعمالي من الضمير ليس بمرادٍ جدي كما قام على ذلك في نفس المرجع أيضاً، فلا ثمة في البين أيضاً.

نعم لو التزمنا بالمجازية، وأن التخصيص المنفصل الوارد على الضمير إنما صيره مستعملاً في البعض على نحو المجاز، كان النزاع جارياً 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 بأصالة عدم الاستخدام متعين دون الرجوع إلى أصالة العموم، لأن الأمر دائر بين التحفظ على الظهور السياقي كمثّل الضمائر والتحفظ على ظهور المرجع أو المشار إليه في نفسه، وظهور المرجع في نفسه يكون محكوماً لدى العرف بظهور السياق. هذا، وقد ترك سيدنا الأستاذ (دام ظله) الأمر الثاني ولم يبينه في الدرس.

التخصيص بالمفهوم المخالف

* إذا تعارض عموم منطوق و خاص 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 أصالة، والمفهوم دلالاته بتبع

دلالة دليل آخر، ولولا الدلالة الأولية لما أمكن استفادة المفهوم أصلاً.

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

وغير خفي - أن الدالتين 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 كلتا

الدالتين مستفادتتين بالوضع، فلا بد من وجود التعارض بينهما.

* ليلة الاثنين ٦ / رجب / ١٣٧٧.

مصايح
الأصول
ج - ٢

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 الملزوم وهو المنطوق، وثانياً

على اللازم وهو المفهوم.

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

يرفع منشأ دلالاته 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 ومنطوقه خلافاً لما قيل، وذلك لأن المفهوم بعد أن

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

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

انتفاء اللازم يستتبع انتفاء الملزوم، أما لو ثبت الثلج خارجاً فالبياض يثبت له أيضاً بالضرورة، لأن ثبوت الملزوم

يقتضي ثبوت لازمه.

وبناء على هذا فالعموم إنما يعارض المفهوم ويرفعه بمقتضى دلالاته، ورفعته يستلزم رفع المنطوق كما عرفت، فكان العموم معارضاً لكلا الجملتين المنطوق والمفهوم، كما أن المفهوم ومنطوقه رافع للعموم، فالتعارض 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، فاللزم 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 محكوماً 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.

١٢٧

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 للبيان، 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 بالمنطوق وكان لازماً له وتابعاً، فلا محالة رفعه يستلزم رفع الملزوم الذي هو المنطوق، 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 تقديمه على الآخر، سواء كان

دليل الحاكم مستفاداً بالوضع أو بمقدمات الحكمة، وكذا دليل المحكوم، وذلك كمفهوم آية النّبأ والأدلة المانعة من العمل بالظن، فإن مفهوم آية النّبأ يستفاد منه عدم التّبين عند مجيء العادل بخبره، وأن الشارع المقدس صيّر خبر الواحد العادل حجة على الواقع وقيناً تعبداً، وبذلك خرج بالتعبد الشرعي عن الأدلة المانعة من الظن لكونه يقيناً تعبداً، وهذا أمر مطرد في كل مورد كان دليل الحاكم والمحكوم موجوداً.

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

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 مستفاداً بالوضع أو بمقدمات الحكمة.

* ليلة الثلاثاء ٧/ رجب/ ١٣٧٧.

مصابيح
الأصول
ج - ٢

١٢٨

مثلاً دلت الأدلة على أن الماء الجاري لا يفعل بمجرد الملاقاة^(١)، كما دلت الأدلة الأخرى على أن الماء إذا بلغ قدر كر لا ينجسه شيء، فكان مفهومه أن الماء القليل ينتجس بمجرد الملاقاة، وهو يتعارض مع الأدلة الأولية في الجاري القليل، والنسبة بينهما العموم من وجه، فإذا قدمنا المفهوم على المعارض خرج القليل الجاري عن تلك الأدلة.

وأما الكثير الجاري، فأدلة الكر تكفلت ببيان عاصميته، وأن اعتصامه 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 انتفى الترجيح في البين، بأن كان كل منهما عامين أو مطلقين فلا بد من الانتقال إلى المرجحات السندية، 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، وسواء كان ذلك هو المفهوم أو العموم، لأن العرف يرى الأخص قرينة على التصرف في الأعم، إذ لو كان العموم مستفاداً بالوضع كان الخاص صالحاً للقرينة، وإن كان بالإطلاق كان محتملاً للبيان، وعلى كلا التقديرين لابد من تقديم الخصوص على العموم.

الاستثناء المتعقب جملاً متعددة

وهل الاستثناء المتعقب جملاً 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 القرينة عليه فأمر ليس فيه خلاف ونزاع.

(١) وسائل الشريعة ١: ١٤٣ أبواب المطلق ب.هـ.

(٢) كفاية الأصول: ٢٣٤.

وإن كان يظهر من صاحب المعالم (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 محتاج إلى القرينة 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 للترديد، 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 للقرينة، فإنها لو كانت مستفادة بالوضع كان الاستثناء صالحاً للتصرف فيها، وإن كانت بالإطلاق كان الاستثناء صالحاً للبيان 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 (تارة): يكون بتعدد الموضوعات مع وحدة المحمول زيد قائم وعمرو قائم، (وأخرى): بتعدد المحمولات مع وحدة الموضوع مثل زيد قائم وزيد نائم، وثالثة بتعدد الموضوعات والمحمولات مثل زيد قائم وعمرو جالس، والاستثناء المتعقب جملاً متعددة يتصور فيه الصور الثلاثة:

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

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

(١) معالم الدين: ١٢١.

* ليلة الأربعاء ٨ / رجب / ١٣٧٧.

مصابيح
الأصول
ج ٢ -

وثالثة: 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 المحصنات ولم يأتوا بأربعة فأجلدهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم**

الفساقون إلا الذين تابوا)^(١).

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

فالقسم الأول: وهو ما لو كان الموضوع في الجمل غير مكرر، بل مضمّر 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 اللبّ والواقع جملة واحدة، وإن كان بحسب الإثبات جملات متعددة، بحيث لو استطاع المولى أن يوحد الموضوعات لوحدها ولكنه لا يتمكن 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 يستظهر 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 أصالة العموم في كل من الجمل المتقدمة، ويؤخذ بالظهورات التي تدل على عدم تعلق التخصيص بها. وربما قيل: بأن أصالة العموم لا تجري في الجمل المتقدمة، بل تكون جملة لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينية، والاستثناء صالح للرجوع إليها.

مدفوع بأن ملاك ما هو صالح للقرينية مفقود في البين، فإن معنى الصلاحية للقرينية 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، والفساق 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، فنحن لا يمكننا أن نترك إكرام مرتكب الكبيرة فقط، وأما مرتكب الصغيرة من العلماء فيجري في حقهم أصالة العموم، إذ من الممكن أن يكون ظهور اللفظ في الجميع والمتكلم اعتمد عليه، ومع هذا يصير الكلام مجماً.

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 للقرينية وقابلاً لاعتماد المتكلم عليه.

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

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

* ليلة السبت ١٨ / رجب / ١٣٧٧.

مصايح
الأصول
ج - ٢

١٣٢

(وأخرى) يكون مذكوراً متعدياً 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 تكرار الحكم في القضية، وكأنه 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 جملة مضرة الحكم فيها، لأن العرف يرى ظهور الكلام في الانقطاع عما تقدم بسبب تكرار الحكم، فلا محالة من أن يرجع التخصيص إلى الجملة الأخيرة التي جاء الحكم فيها مكرراً وما بعدها إن وجدت هناك جملات مضرة الحكم فيها.

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

وما قيل من أن العمومات المتقدمة تكون مجتمعة لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينية مندفع، بأن الموارد التي يصلح فيها للقرينية 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 للقرينية، وهذا ظاهر.

(الصورة الثالثة) أن تكون العمومات المتقدمة مختلفة الحكم والموضوع، كما لو قال أكرم الفقهاء وأصف 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 رجال الشيعية 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 مسبقاً بتخصيص قطعي منفصل أو متصل، فالتخصيص جائز، وبين ما لو لم يكن مسبقاً بتخصيص من دليل قطعي متصل أو منفصل فالتخصيص غير جائز، وهذا القول منسوب إلى عيسى بن أبان، ولعل المنشأ فيه أن التخصيص يوجب المجازية في العموم، والدليل القطعي إذا خصص العموم فقد صيره مجازاً ولا يضر به بعد صيرورته مجازاً أن يخصص بخبر الواحد، أما في حالة عمومته 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 فتخصيصه 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 يدري أن التخصيص جائز أو لا، وهذا القول منسوب إلى الباقلاني، ولعل المنشأ فيه موافقته للأصل.

(١) الإحكام للآمدي ٢: ٥٢٥، المحصول ١: ٤٣٢.

مصابيح
الأصول
ج - ٢

١٣٤

والصحيح ما ذهب إليه الشيعة وبعض رجال العامة من جواز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد، وليعلم أن محل البحث في الخبر المعتبر الثابت بحجته بدليل معتبر كما تقدم التنبيه عليه، فضلاً عن الدليل الاجتهادي الكتابي، والوجه في جواز ذلك أن الخبر إذا قطع بحجته 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 بمظنونه، لذا يشكل تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد. وغير خفي، أن مقطوع الصدور من الكتاب إنما هو ألفاظه التي وجدت مسطورة في الكتاب المجيد، وأما دلالة تلك الألفاظ على معانيها 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 المعاني إنما هي ظنية ولا مانع من رفع اليد عنها بدلالة ظنية أخرى كان دليل حجيتها مقطوعاً به. وتوضيح ذلك: أن ألفاظ الكتاب لا إشكال ولا ريب في صدورها عنه تعالى قطعاً، وهذا غير قابل للتشكيك، وأما ظواهره وهي الدلالة على أن مراد المتكلم هو العموم أو الحقيقة، فأمر يعود ثبوته إلى بناء من العقلاء، وقد جرت سيرتهم على الأخذ بذلك ما لم يكن هناك قرينة توجب صرف ذلك الظهور عن ظاهره، بالرغم من أن الشارع المقدس لم يردع عن هذه الطريقة المألوفة، كما أن العقلاء أنفسهم في خبر الواحد قد جرت سيرتهم على الأخذ به والتمسك بظواهره، 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 أصالة 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 وصدوره مظنون، لأنه من قبيل القرينة وذو القرينة.

والحاصل أن التعارض بين سند الخبر ودلالة الكتاب وكلاهما ظني، غاية الأمر ثبت التعبد بسند الخبر والمثبت له السيرة ولم يثبت التعبد بدلالة الكتاب في صورة وجود الخاص، وليس التعبد بالدلالة 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 مخالفاً لعموم الكتاب القرآني، لذا منع من تخصيصه. **والجواب عنه:** إن دليل اعتبار الخبر الواحد ليس منحصراً بالإجماع، بل السيرة العقلية 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 مخالفاً للكتاب 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 للكتاب أو السنة يجب طرحه، أو ضربه عرض الجدار، أو إنه لم نقله، أو إنه زخرف وما شاكل ذلك، ولا إشكال أن الخبر المخصص مخالف لعموم الكتاب فينبغي طرحه وعدم العمل به، فالتخصيص 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 ومباينة ولو بنحو العموم من وجه، 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 الشريعة ٢٧: ١٠٦ أبواب صفات القاضي ب٩.

مصابيح
الأصول
ج - ٢

١٣٦

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 عنهم (عليهم السلام)، إلا أن وقوعه كاشف عن صحته.

ولا يقال: بأن صدور هذه الأخبار الكثيرة عنهم (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 الترجيح التي دلت على أن الخبرين المتعارضين إذا عرضا على الكتاب وكان أحدهما موافقاً والآخر مخالفاً له يجب الأخذ بما وافق الكتاب ويلزم طرح ما خالفه، ويفهم منها أن الخبر المخالف إنما لزم طرحه حيث ابتلي بالمعارضة، وإلا فلو لم يكن مبتلى بالمعارضة يجب العمل به قطعاً وإن كان مخالفاً للكتاب بهذا المعنى، ولا يلزم تركه نظراً إلى أنه زخرف.

إذاً فما قيل من الشبهة غير صحيح.

(الشبهة الرابعة) إنه لو جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لجاز النسخ به والتالي 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، وإلا لو لم نقل كذلك للزم البداء بمعناه الحقيقي على الله سبحانه وتعالى، ولازمه

الجهل، ولهذا لم يكن فرق بينهما سوى مجرد اصطلاح في التعبير للفرق من هذه الجهة، وإذا ثبت عدم الفرق بينهما فحيث كان النسخ غير ثابت بخبر الواحد كان التخصيص مثله.

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 بكذبه 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 نكالا 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 نعرف أنه لا ملازمة بين عدم ثبوت النسخ بخبر الواحد وبين ثبوت التخصيص به، فالصحيح ما ذكرناه من أن تخصيص الكتاب بخبر الواحد أمر ممكن ولا محذور فيه، وما قيل من الشبهات المتقدمة كلها مندفة.

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 للكتاب، فالقول بعدم التخصيص يستلزم طرحها.

وهذا غريب منه (قدس سره)، فإن الروايات الواردة بطريق الأحاد عنهم (عليهم السلام) ما تكون في العبادات من بيان أجزائها وشرائطها وقواطعها 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 (أحل 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
ج ٢ -

١٣٨

الدوران بين التخصيص والنسخ

* إذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ فهل يقدم التخصيص على النسخ أو يعكس الأمر، خلاف بين الأعلام. ف(تارة) يتقدم العام ويتأخر الخاص عنه، ولا إشكال في رفع اليد عن حكم الخاص عما دل عليه بعد وروده، وإنما يتردد الأمر بين أن يكون مخصصاً ليصير الحكم مرتفعاً من الأول أو ناسخاً ليرتفع من حين وروده. (وأخرى) يتقدم الخاص ويتأخر العام عنه، ويدور الأمر بين أن يكون الخاص مخصصاً للعام ليرتفع الحكم عما دل عليه دليل التخصيص من الأول، أو يكون العموم ناسخاً لحكم الخاص من حين وروده، وفي هذه الموارد (تارة) يقطع بالتخصيص، (وأخرى) بالنسخ، وثالثة يتردد في أمرهما، والبحث يقع على التقدير الأخير، وإلا فلو فرض الإلزام بالتخصيص في جميع الموارد لما كان للنزاع أثر.

وعلى كل حال، فالعام والخاص (تارة): يقتزمان زماناً، (وأخرى): يتقدم أحدهما على الآخر، وعلى التقدير الأخير فإما 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 ورفع في آن واحد. اللهم إلا أن يكون بمعناه اللغوي - وهو مطلق الرفع - فإن العموم كان فيه اقتضاء 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 بالمعنى اللغوي.

* ليلة الإثنين ٢٠/رجب/١٣٧٧.

١٣٩

(الصورة الثانية) أن يتقدم العام ويتأخر الخاص عنه قبل حضور وقت العمل بالعام، ولا بدّ في المقام من الإلتزام بالتخصيص، إذ النسخ لا معنى له بل غير معقول، فإن المولى الحكيم الملتفت إلى جعله لا يستطيع أن يجعل حكماً بنحو البعث والتحريك على المكلفين وهو يعلم أن أمد حكمه قصير لا يمتثل، فجعل الحكم مع العلم بعدم تحقق الموضوع له وأنه ينسخه المولى قبل أن يمتثله أحد من المكلفين لغو محض. نعم الموالي العرفيين 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 بدّ من الإلتزام بالتخصيص.

وقد ذهب شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) إلى صحة الإلتزام بالنسخ فيما لو كانت القضايا حقيقية غير مؤقتة بوقت، حيث أفاد (قدس سره) أن الحكم المجعول إن كان من قبيل القضايا الخارجية، مثل أكرم زيداً مثلاً، والمولى يعلم بأن

إكرام زيد لا يقدر عليه، ثم نسخه بعد ذلك كان جعله عبثاً ولغواً لانتفاء الفائدة منه.

وهكذا لو كان الحكم مجعولاً بنحو القضايا الحقيقية المؤقتة بزمان، كما لو جعل الصوم على المكلفين في محرم وقبل

حلول شهر رمضان نسخه، أو جعل الحج على المستطيعين وقبل موسمه نسخه، فإن مثل ذلك يعد لغواً ما دام

الغرض منه هو البعث والزجر كما عرفت.

وأما لو كان الحكم المجعول بنحو القضايا الحقيقية 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) أجود التقريرات ٢: ٣٩٤-٣٩٥.

مصابيح
الأصول
ج ٢ -

١٤٠

تمامية ملاكه لم يكن هناك مانع من نسخه ورفعها 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 الحقيقية

التي تكون بداعي البعث والتحريك يستحيل جعل الحكم فيها فيما لو علم المولى أنه لا يقدر المكلف على امتثالها لعدم

القدرة عليها، وإن كانت حقيقية غير مؤقتة، فإن ذلك عبث ولغو لا يترتب على فعله انبعاث وانزجار، وهكذا في

النواهي إذا كان المولى قد زجر عن شيء وهو يعلم تمكن المكلفين على امتثال 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 بكذا، فإن نفس الزجر موجب لعدم تحقق مثل هذا العصيان خارجاً، ولا مانع من إنشاء الحكم على هذا، وما

نحن 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 امتثال حكمه ولا يتمكن عليه، فإنشاء حكمه ليس إلا لغواً صرفاً وخالياً عن الأثر ما دام الحكم بداعي البعث والتحريك، وعليه فالنسخ غير صحيح بل لا بد 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 استلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو قبيح بحكم العقل، ومن جهة تأخير

* ليلة الثلاثاء ٢١ / رجب / ١٣٧٧.

١٤١

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 بتلك العمومات، بل بيانهم (عليهم السلام) إنما كان بعد حضور وقت العمل بتلك العمومات. والإلتزام بأنها مخصصة لتلك العمومات غير ممكن، لأنه يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو قبيح، كما أن الإلتزام بالنسخ بعيد جداً.

وليس البعد من جهة ما قيل أن انقطاع الوحي بعد نبي الرحمة أوجب أن لا تصدق دعوى للكتاب العزيز، فإن ذلك مدفوع، حيث يقال: إن النسخ كان موجوداً في زمن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وفي حال حياته، ولكن بيانه وتوضيحه إلى عموم الناس إنما أوكل إلى أحد الأئمة (عليهم السلام) لأمر اقتضى تأخير.

وقد أجيب عن الإشكال المذكور بوجه، وخير الأجوبة 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 واستعمالاً، ولم يكن مراداً بداعي الجد والحقيقة، بل كان ضرباً للقانون والقاعدة وبعد العمل به جاء الخاص متأخراً، فلا ريب من جعله مخصصاً للمراد الواقعي وناسخاً للظهور الإستعمالي، وبهذا الجواب يمكن حل العويصة المتقدمة.

وغير خفي إن ما جاء به (قدس سره) من حيث جواز التخصيص للمراد الجدي صحيح، لما قلناه 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 محفوظاً بالقرائن التي تدل على أن هناك بياناً يرد منه متأخراً لم يكن الظهور الإستعمالي

(١) كفاية الأصول: ٢٣٨.

(٢) مطارح الأنظار ٢: ٢٢٩.

مصباح
الأصول
ج - ٢

١٤٢

منعقداً 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 أمرين: إما إلقاء المكلف في كلفة شديدة من غير مقتضى لها كما لو كان التكليف إلزامياً، أو تفويت المصلحة، أو الإلقاء في المفسدة فيما لو كان الحكم ترخيصياً، وتوضيح ذلك، أن المولى لو ألزم المكلفين بإكرام 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 مقتضى 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 فوت عليهم المصلحة الملزمة التي كانت مترتبة على إكرام العدول، كما أنه لو رخص المولى بإكرام جميع العلماء وفرضنا أن الفساق كان يحرم إكرامهم وقد أصر 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 للتبديل إلى عنوان آخر كالظلم أو العدل، فإن هناك جملة من الأمور التي هي قبيحة في الواقع ولكنه يمكن تبديلها 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

حدّ ذاتها، إلا أنها قابلة لأن تتصف بالحسن فيما لو كان هناك مقتضى للتأخير أو التقديم فتتدارك بالمصلحة الثانية، فالمولى يفوّت بيان الواقع على المكلف فتفوت المصلحة منه، ولكن في سكوته خير ما هو أهم مما لو بيّن الواقع والحقيقة، كما أن إلقائه 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 للامة 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 التقبّل 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 أصر بيانه، فتأخير البيان عن وقت الحاجة في حد ذاته

وإن كان أمراً قبيحاً وفيه اقتضاء للقيح إلا أنه بالفعل يكون فيه حسن اطلع عليه الشارع فأخذه عن العموم، ويحتمل قوياً على ما ببالي أن بعض الروايات تدل على أن هناك أحكاماً لم يبينها الشارع المقدس بل أخر بيانها إلى مجيء ولي 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 المتأخر عن زمن العمل بالعموم مخصصاً لذلك 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 بالتخصيص وأن الخاص المتقدم يكون بياناً على التصرف في العام المتأخر، أما احتمال النسخ فأمر غير صحيح، إذ صدوره

(١) بحار الانوار ٥٢: ٣٣٨، ٣٥٤.

* ليلة الاربعاء ٢٢ / رجب / ١٣٧٧.

مصابيح
الأصول
ج ٢ -

١٤٤

من المولى الحكيم الملتفت لغو إذا كان بداعي البعث والتحريك، لأنه مع المعرفة بأمد الحكم وعدم التمكن على امتثاله 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 مخصصاً لذلك العام المتأخر، أو يكون العام المتأخر ناسخاً لحكم الخاص المتقدم، وهذا له أثر مهم بالإضافة إلى الأفراد التي دل عليها الخاص، إذ بناءً على الإلتزام بالتخصيص تكون تلك الأفراد محكومة بحكم الخاص وخارجة عن حكم العام بمقتضى الجمع العرفي، ويكون العام شاملاً لما عدا أفراد الخاص من أول الأمر، أما بناءً على النسخ فالأفراد التي دل عليها الخاص تكون محكومة بحكم العام من الآن لا محالة.

ذهب صاحب الكفاية (قدس سره)^(١) إلى تقديم التخصيص على النسخ باعتبار أن دلالة العموم على أفرادها على الشمول إنما هي بالوضع، ودلالة التخصيص على استمرار الحكم إلى الأخير بمقدمات الحكمة، وهذه وإن اقتضت تقديم ما بالوضع على الإطلاق ولازمه النسخ، إلا أن كثرة التخصيص وشيوعه بلغت إلى حد قليل معه ما من عام إلا وقد خص، فكانت هذه الشهرة هي الموجبة لتقديم التخصيص على النسخ، فلا بد من الإلتزام بالتخصيص دون النسخ. وقد يقال: إنه لا ثمرة لهذا البحث فأي فائدة حاصلة من تعيين التخصيص أو النسخ، لأننا نقول: إذا فرضنا الخاص مخصصاً للعام فلا محالة يلزم العمل به في مورد الخاص، والعمل بالعام فيما عدا هذا المورد، وأما إذا فرضنا الخاص منسوخاً بالعام لزم العمل بالعام من حين وروده لانتفاء أمد الحكم الخاص بذلك، كما أنه في مورد دار أمر الخاص بين المخصصة والناسخية 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 يتكفله نفس دليل الخاص، بل لا بد من الركون إلى دليل آخر، لأن الاستمرار موضوعه نفس ثبوت الحكم، فلا بد وأن يكون مفروض الوجود حين الحكم عليه بالاستمرار فهو في مرتبة متأخرة عنه، والدليل الذي يثبت ما هو في المرتبة المتقدمة وهو نفس الحكم لا يتكفل إثبات ما هو في رتبة متأخرة وهو الاستمرار، فلا بد من مراجعة دليل آخر وهو منحصر في أمرين.

الأول: الاستصحاب حيث يشك في ارتفاع استمرار الحكم بعد ثبوته من أجل بيان العموم المتأخر، ولا بد من الأخذ بالمتيقن السابق.

الثاني: ما ورد أن حلال محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة (٢)،

ومعناه أن كل حكم ثابت في الشريعة المقدسة مستمر إلى يوم القيامة.

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 وآله وسلم) فلم تكن باقية إلى يوم القيامة، وهذا

بخلاف شريعة سيد المرسلين محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) فإن أحكامه باقية إلى يوم القيامة.

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 ولازمه النسخ.

ويرد عليه، إن استمرار الحكم يستكشف بنحوين:

الأول: أن يصرح باستمرار الحكم المعين، ومثل هذا لا يمكن استفادته من

(١) أجود التقريرات ٢: ٣٩٩.

(٢) الكافي ١: ١٩ / ٥٨.

مصابيح
الأصول
ج - ٢

١٤٦

نفس الدليل الدال على الحكم كحرمة شرب الخمر، لأن الاستمرار فرع ثبوت الحكم ومتأخر عنه في الرتبة، والدليل

المتقدم لا يتكفل إثبات المتأخر.

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 قيداً من القيود، فلا بد من الإطلاق، وأن جميع

أفراد الخمر في جميع الأزمنة محرمة، فالإطلاق أثبت الاستمرار المذكور.

إلا أن القاعدة التي ذكرها صاحب الكفاية (قدس سره) من قيام الشهرة على التخصيص لا تفيد إلا الظن، وليس ذلك موجباً لأقوائية دليل التخصيص على النسخ، بل لابد من النظر إلى ما يستفاده العرف من الترجيح، وعليه فالواجب هو الإلتزام بالنسخ دون التخصيص، إلا أن الإلتزام بالنسخ يكون في الموالي العرفيين الذين لا يعلمون الواقع وتكون المصلحة من بيان العموم المتأخر من حينها فيلتزم بالنسخ، وأما بالنسبة إلى الموالي الحقيقيين الذين نظروا إلى الواقع ووقفوا على الحقيقة فشاهدوا ما كان وما يكون فالإلتزام بالنسخ غير ممكن، بل لابد من التخصيص، لأن الأئمة(عليهم السلام) كلهم لسان ومنطق واحد فلا يعبرون إلا عن حكم واحد، فالعام المتأخر زماناً عن الخاص المتقدم لا يكون بياناً من حين وروده، بل بيان من الابتداء، وأن مدلوله ثابت من أول الأمر، ولكن المصلحة قد اقتضت تأخيرها، فلو فرضنا أن سائلاً سأل الإمام(عليه السلام) عن الصلاة التي صلاها مع النجس قبل شهر، وأمره(عليه السلام) بالإعادة لا يكون حكمه من الآن فصاعداً، بل هو حكم ثابت من أول الأمر.

وعلى ما يبالي أن بعضاً 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 مقتصران، فلا محالة يكون الخاص المتقدم مخصصاً له، فإن تأخر بيان العموم مع فرض ثبوته في الواقع من حين ورود الخاص، فلا يصير ناسخاً، إذ لربما كان التأخير مشتملاً على المصلحة أو على مفسدة في التقديم، فالعبرة بزمن الحكم لا زمن الصدور والوصول إلينا.

١٤٧

ويتضح 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 فرّق البريد بينهما فقدم وأخر، أفترى العبد في هذا المقام يلتزم بالنسخ ولا يعتني بالبيان المتقدم، أم يلتزم بالتخصيص وهنا ويجعل البيان المتقدم مخصصاً للبيان المتأخر، إنه يتعين 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 لانتهاؤ أمده، وهذا (تارة) يكون في مقام الفعلية، (وأخرى) في مقام الجعل والإنشاء.

أما رفع الحكم في مقام الفعلية تكليفاً أم وضعياً، ونسخه عن مرحلة التنجيز، 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 أصلاً، 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 الحقيقية 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)،

وللمبعث النبوي.

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 محاليته، ومن أجله قالوا أن شريعة موسى (عليه السلام) باقية إلى الأبد وغير منسوخة بشريعة 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 المواضع، ولولاها لما كان له داعي إلى الجعل، فالرفع بعد الجعل إما أن يكون لعدم الالتفات من المولى ولازمه الجهل عليه تبارك وتعالى، وإما لأجل الالتفات إلى بقاء 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 يقيد بوقت خاص، كما يتحقق ذلك لدى الموالي العرفيين فيتخللون أن المصلحة أو المفسدة مستمرة فيجعلون الحكم مطلقاً ثم ينسخونه، فذلك محال على الشارع الحكيم، لأن لازمه الجهل بالحقائق والواقعات وهو منزّه عن ذلك.

وإن كان الحكم فيه اقتضاء الاستمرار والبقاء إلى الأخير بمقتضى مصلحته أو مفسدته، ولكن الشارع نسخه في الأثناء، فهذا موجب للإخلال بحكمته وعدالته تعالى الله عن ذلك علواً 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 نبينه الآن، وحاصله: أن الفعل الواحد بالإضافة إلى خصوصياته ربما يكون إلى بعضها واجداً للمصلحة

وبالإضافة إلى البعض الآخر غير واجدٍ لها، فالصلاة إلى القبلة فيها مصلحة وإلى غير القبلة ليست كذلك، والإنفاق على العبد والولد واجد للمصلحة دون العم وباقي الأرحام، وهكذا سائر الأمور إذا لوحظت باعتبار خصوصياتها وملايساتها، 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، فصلاة الصبح ما بين الطلوعين فيها مصلحة وما بعد طلوع الشمس تفقد المصلحة، وهكذا 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 يفقده إذا زاد عليه.

وإذ قد عرفت هذا، فالنسخ من هذا القليل، فإن حقيقته ليس رفعاً للحكم بعد تحققه واقتضائه بحسب مصلحته إلى الأخير، وإنما هو نسخ صوري يكشف عن أمد الحكم واستمراره إلى هذا المقدار بحيث لو زاد على المدة المذكورة خلا عن المصلحة، فكان بحسب الحقيقة مرآة يكشف لنا قصر زمن الحكم وطوله، فهو ليس بنسخ حقيقي بل مجرد اصطلاح كال تخصيص، 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 التخصيص 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.

إذاً فالنسخ إنما هو بهذا المعنى كاشف عن أمد الحكم حسب مصلحته، وليس معناه الرفع كما عرفت، فالشبهة موهومة.

هذا كله بناءً على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات، وأما بناء على تحققها في نفس الجعل، 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 ممكن، بل واقع كما في القبلية حيث أمر النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) في بدء الأمر بالتوجه إلى بيت المقدس، ثم بعد ذلك حوّل إلى الكعبة المقدسة، فكان من يؤدي صلاته إلى بيت المقدس تكون باطلة، وما هو إلا لأن الفعل الأولي 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 ممكن، وقد وقع الخلاف بيننا وبين اليهود والنصارى في هذا الأمر، بينما ذهب العامة إلى استحالة لزوم الجهل عليه تبارك وتعالى، وقد نسبوا إلى الشيعة القول بتجوز 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 الخفاء، ولازمه الجهل عليه تبارك وتعالى وتخلف المعلوم عن علمه، لأن ما جرى عليه قلم التقدير كائن لا محالة في ظرفه، فإذا بدى الله شيء بعد ذلك وتخلف ما أخبر به، فلازمه تجوز الجهل عليه وعدم المعرفة بالحقائق مع إنه عالم بما كان ويكون وما هو كائن، ولازمه أيضاً أن يتخلف المعلوم عن علمه لأنه أخبر بكذا 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 علماً 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: (وقالت اليهود يد الله مغلولة إلخ)(١).

* ليلة الأربعاء ٢٩ / رجب / ١٣٧٨.

(١) سورة المائدة ٥: ٦٤.

١٥١

وقد جاء في التفسير أن اليهود لا يريدون ظاهر الآية الشريفة من جهة الغل والسلاسل، بل أرادوا سلب قدرته عن أفعاله الخارجية من جهة أن ما جرى عليه قلم التقدير كائن في محله لا محالة. والصحيح 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 يلتزم 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 رباعياته.

وحاصله أن شربي للخمرة معلوم لله 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 يتخلف عنه في بعض الأحيان كما عرفت، كان الإلتزام بالبداء ممكناً.

وتوضيح ذلك: أن الله سبحانه وتعالى علوماً ثلاثة.

الأول: هو العلم المخزون الذي استأثره لنفسه ولم يُطْلِعْ عليه أحداً من الغير ولم يبينه لكل أحد، ويسمى بالعلم المخزون المكنون، وهذا العلم ملازم لمعلومه من دون تخلف بينهما، وهو المسمى بالقضاء المحتوم الذي لا يتغير ولا يتبدل، ويكون منه البداء دون أن يكون فيه البداء، (فهذا علم ادخر فيه كل ما كان وما يكون وما يتبدل وما يتغير).

الثاني: وهو العلم الذي أخبر الله سبحانه وتعالى أنبيائه وأوصيائه وأطلعهم على الحقيقة التي لا تتغير، بل كانت على نحو البت والجزم، كقصة أبي لهب (١)

(١) سورة المسد، مجمع البيان ١٠: ٨٥٢.

مصابيح
الأصول
ج - ٢

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 ترديد، 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 الأئمة (عليهم السلام) مسنداً إلى الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) (١)، من أنه لو لا آية في كتاب الله لأخبرتكم بما كان وما يكون وما هو كائن إلى يوم القيامة، فقل ما هذه فقال: **(يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب)** (٢)، وبما أنه معلق على المشيئة فلا يعلم به أحد، فإن الممكن يستحيل إحاطته بخالقه فلا يعلم أنه أشائه أم لم يشأ، فعدم وقوع الفعل خارجاً لا يستلزم كذب ما قاله الأئمة (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 يشأ، فالإلتزام بالبداء بهذا المعنى ليس فيه محذور، بل واقع في حق الأئمة (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 وعنده أم الكتاب) وفي الخارج لم يقع الرخاء.

فالإلتزام بالبذاء بهذا المعنى مما لا محيص عنه، فإنه لولا البذاء فما معنى الدعاء والتضرع والابتهال إلى الله سبحانه وتعالى، وليس هذه الأمور إلا من أجل أنها توجب التغيير والتبديل فيما قدره الله تعالى، وهذا المعنى قد ورد بطريق

(١) الاحتجاج ١: ٦١٠ / ١٣٨، تفسير العباسي ٢: ٢١٥ / ٥٩، 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 البذاء.

وملخص الكلام، أن البذاء 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 البذاء بالمعنى المذكور فما لا محيص من الإلتزام به كما قدمنا، ولا يستلزم الجهل عليه تعالى أو تخلف المعلوم عن علمه من جهة أن ما جرى عليه قلم التقدير كائن في ظرفه لا محالة، لأن معلومه ومنكشفه نحو خاص وهو هذه التبدلات والتغيرات ولا دخل للعلم في مقام التأثير.

نعم البذاء بهذا المعنى هو الإبداء، وإنما عيّر عن الإبداء بالبذاء للمشاكلة والمشابهة، فإنه من غيره تعالى بداء ومنه إبداء.

المطلق والمقيد

* والمطلق في اللغة: هو المرسل الذي ليس بمقيد، فيقال الفرس مطلق العنان، أي مرسل.

وفي الاصطلاح: كل لفظ دل على الإرسال ولم يكن فيه تضيق فهو مطلق، ويقابله المقيد، 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 والإعتباري، 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.

مصايح
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 تنقسم 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 الموجود 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 الموجود 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،

فتكون 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 الفلاسفة ليست صحيحة، فإنهم يعبرون عن الماهية الملحوظ فيها خصوصية من الخصوصيات ماهية بشرط شيء.

القسم الثالث: أن تلاحظ الطبيعة مقترنة 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 المرسلّة الذي اعتبر فيها رفض القيود كما هو معنى الإطلاق، وتسمى بالماهية اللا بشرط القسمي، وقد عرفت أن الماهية بهذا اللحاظ قابلة للصدق على الأفراد الخارجية المقترنة معها خصوصية ما.

وبهذا ظهر الفرق بين الطبيعة اللا بشرط القسمي والطبيعة اللا بشرط المقسمي، فإن الطبيعة اللا بشرط المقسمي قد لوحظت الماهية فيها لا بشرط بالإضافة إلى خصوصيات الأقسام الثلاثة التي عرفت. وأما الطبيعة اللا بشرط القسمي فهي الملحوظ فيها الانطباق والسراية بالإضافة إلى الخصوصيات التي هي خارجة عن مقام ذاتها اللاحقة لأفرادها.

فنسبة اللا بشرط القسمي إلى اللا بشرط المقسمي نسبة الفرد إلى الكلي؛ لأن الثاني هو الصالح لهذه الانقسامات، وهكذا ظهر الفرق بين الماهية لا بشرط قسمي والماهية بشرط لا الملحوظ فيها قيد التجرد، فإن الثانية لوحظ فيها قيد التجرد وعدم الصدق على ما في الخارج.

بخلاف الأولى فالملاحظ 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 واللاحاظ على ذاتها

(١) ونظراً إلى مكانة هذه الليلة فقد ارتأى الأستاذ (دام ظله) الاختصار على هذا المقدار.

* ليلة الأحد ٤ شعبان / ١٣٧٧.

مصباح
الأصول
ج - ٢

١٥٦

ونفسها بالخصوص من دون لحاظ اقترانها مع أمر خارج عنها، فهذه هي الطبيعة المهمة والتي لا يحمل عليها إلا الذات والذاتي.

وإما أن لا يقصر النظر على ذاتها بل تلاحظ بالإضافة إلى أمر خارج عن مقام ذاتها، وهذه على أقسام ثلاثة: (تارة) يكون الملاحظ 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 عديمياً، وإن اختلف في نظر الأصوليين.

وثالثة: تلاحظ مع قيد الإرسال والسراية في كل فرد من ناحية الحكم بلا نظر إلى خصوصيات التجرد، أو الخصوصية الخارجية المشخصة للفردية، وبهذا اللحاظ تسمى الطبيعة اللا بشرط القسيمي، والطبيعة المطلقة، أما نسبة الثلاثة إلى اللا بشرط المقسمي فكنسبه 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 الأربعة.

والذي يدلنا على ما ندعية ما نراه بالوجدان من صحة استعمال اللفظ في الماهية بجميع أقسامها المذكورة، بلا عناية

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 اقترنت معها خصوصية خارجية، وهي

١٥٧

الطبيعة بشرط شيء كما في قوله تعالى: **(إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * 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 اقترنت معها قيد الإرسال ورفض القيود وهي التي تنطبق على الأفراد الخارجية مثل قوله تعالى: **(إِنَّا**

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 عناية وتكلف، ولو كان اسم جنس موضوعاً لأحد الأقسام

المذكورة لامتنع صدقه على قسم آخر لا محالة لتغاير ما هو الملحوظ في كل واحد منها.

في وجود الكلي الطبيعي وعدمه

الجهة الثانية: في وجود الكلي الطبيعي وعدمه الذي صار معرضاً للآراء، فقد ذهب شيخنا الأستاذ (قدس

سره)^(٣) إلى أن الكلي الطبيعي عبارة عن الطبيعة اللا بشرط القسيمي، لأن الكلي الطبيعي الذي ينطبق على ما في

الوجود الخارجي ليس إلا الطبيعة اللا بشرط القسيمي، 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 انطباقها على ما في الخارج، والجامع بين الممكن 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 ١٠٣: ٢.

(٢) سورة الإنسان ٧٦: ٣.

(٣) أجود التقريرات ٢: ٤٢١.

مصباح
الأصول
ج - ٢

١٥٨

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 مقتصرًا 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 بالملاحظات الأربعة دون الطبيعة اللا بشرط القسيمي، ولا خصوص الطبيعة اللا بشرط المقسمي الجامع للأقسام الثلاثة كما ذهب إليه المشهور، إذ 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 زيدا 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 المعراة عن كل

* ليلة الاثنين ٥ / شعبان / ١٣٧٧.

١٥٩

خصوصية حتى لحاظ ذاتها كما عرفت، والعلم الجنسي وضع للماهية التي لها تعين في الذهن أي المعينة 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، غايته 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 المتعينة في الذهن لما صح صدقه على الأفراد الخارجية، باعتبار أن موطنه ووعائه الذهن، فكيف يصح انطباقه على الأفراد الخارجية، ونحن بالوجدان نجده يحمل على الأفراد الخارجية، فالإلتزام بتجرده حين الحمل عن معناه الموضوع له غير صحيح، إذ

ليس هناك عناية وتكلف حين الحمل على الخارجيات.

وأيضاً: لو كان حين الحمل مجرداً عن معناه للزم خلاف حكمة الوضع، فإن الواضع وإن لم يكن حكيماً 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 يجرد اللفظ عن المعنى الموضوع له ويستعمله في آخر كان ذلك منافياً للحكمة، إذاً لا فرق بين العلم الجنسي واسم الجنس.

وأما معاملته معاملة المعرفة، فلأن اللغة العربية طالما نجدها قد أثبتت أسماء ليس فيها تأنيث حقيقي كاليد والعين والأذن والرقبة الخ، فكان علينا متابعة ما جاءت به اللغة العربية من التأنيثات السماعية اللفظية، وإذا قبلنا هذا المعنى من

(١) كفاية الأصول: ٢٤٤.

مصباح
الأصول
ج - ٢

١٦٠

اللغة فلنتقبل منها المعرفة السماعية في مثل العلم الجنسي، ونقول إن تعريفه إنما هو سماعي 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 كلا منهما موضوع للماهية المعراة عن كل خصوصية حتى لحاظ ذاتها.

* ومدعى صاحب الكفاية (قدس سره) مقبول، إلا أن في دليله خللاً واضحاً، فإن التعيين الذهني لم يؤخذ في الماهية لا قيماً ولا تقيداً.

بيان ذلك: إن هناك من الأمور ما يعتبر دخالتها في الشيء قيماً وتقيداً كأجزاء الصلاة، فالركوع إذا لاحظته تجده قد اعتبر من حيث نفسه في الصلاة، وأنه مأمور بالأمر الضمني كسائر الأجزاء الأخر، وقد اعتبر أيضاً تقيداً في الصلاة بمعنى وقوعه قبل السجود وبعد القراءة، أما لو تخلف عن ذلك فليس بمراد للمولى، فالركوع وسائر الأجزاء

معتبر في الصلاة قيّداً وتقيداً.

وهناك من الأمور ما يكون تقيداً دخلياً في الشيء دون أن يكون لقيداً أثر من الدخالة كشروط الصلاة، فالتطهارة والاستقبال تقيدهما معتبر في الصلاة، بمعنى أن الركوع ليس مطلوباً على كل تقدير بل الأمر متعلق به في فرض إتيانه مستقبلاً إلى القبلة ومع التطهارة، 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 مفيدة بالاستقبال، وهو معنى كون الشيء تقيداً دخلياً دون قيده.

إذا عرفت هذا، فنقول: إن التعيين الذهني للماهية إن كان له الدخالة في الماهية قيّداً وتقيداً أو تقيداً فقط كان ما قاله في الكفاية صحيحاً، وإن ما هو موطنه الذهن كيف يصدق على الخارجيات حسبما يصطلح عليه (قدس سره) من أن كل شيء موطنه الذهن كلي عقلي.

* ليلة الثلاثاء ٦ / شعبان / ١٣٧٧.

١٦١

وإن لم يكن له الدخالة بأي نحو من الأنحاء، بل اعتبر مشيراً إلى المعنى كالعنوان والمعنون من دون أن تكون للإشارة دخل في المشار إليه، كان ذلك أجنبياً عن الوضع وكان الفرق منعداً بينهما. والصحيح هو ذلك، فإن التعيين 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 لعبده ناولني الكتاب الخامس أو المجلد الأحمر أو صاحب النمرة الفلانية أو ما شاكل ذلك، لم يكن غرضه إلا جعل هذه العناوين طريقاً يوصل المخاطب إلى المراد الواقعي، بحيث لو استطاع المولى أن يعرف المخاطب حقيقة الشيء دون احتياجه إلى مثل هذه العناوين لفعل، والتعيين الذهني

كذلك، فإن اللفظ وضع للمعنى بما هو هو، غاية الأمر كان التعيين الذهني مشيراً إلى ما هو الموضوع له اللفظ لا غير، وعليه فبحسب النتيجة موافقه ما يقوله 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 أمرّ على اللّيم 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 موطنه الذهن لاستحالة صدقه على ما في الخارج لتغاير الوعائين، والإلتزام بأنه مجرد حين الحمل (فيه تعسف)، إذ لم نشاهد عناية وتكلفاً في ذلك، مضافاً إلى منافاته للحكمة التي تدعو الواضع إلى الجعل، فهو معرفة في حكم النكرة. بل ترقى (قدس سره) وادعى أن الألف واللام في جميع الأقسام لا تكون معرفة

(١) وعجزه "فمضيت ثمت قلت لا يعنيني"، وينسب البيت لرجل من نبي سلول. شرح الشافية ١: ٢٣٩.

(٢) كفاية الأصول: ٢٤٥.

ومعينة، وإنما التعيين يرجع إلى القرينة المنصوبة في الكلام، والمولى إن لم يقرن كلامه بإشارة وأمثالها تدل على حقيقة الأمر لم تكن الألف واللام معينة، ومتى اقترن الكلام بالقرينة كان التعيين لها دونه ولا يكون وجود الألف واللام في الكلام إلا للتنزيين، فإن مدخول الألف واللام في مثل (رجل) فيه دلالة على الطبيعة وخصوصية العهد من ذكر أو خارج أو ذهن تتكفله القرينة الواضحة، والألف واللام حكمها تزيين الكلام كوجودها في الأعلام الشخصية، مثل الحسن والحسين (عليه السلام) والفضل والعباس.

* 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 الارتكاز العرفي، فإن أسماء الإشارة والضمائر وظيقتها الإشارة إلى معنى من المعاني، وخصوصية المشار إليه بكلمة هذا تعينه القرائن الخارجية. وبعبارة أخرى، الألف واللام تشير إلى ما يراد من مدخولها، فإن أريد الطبيعة بما هي هي كانت الألف واللام إشارة إليها، وإن أريد استغراق جميع أفراد الطبيعة بمعنى ثبوت الحكم المترتب على المعرفة لجميع أفراد المدخول، كانت اللام إشارة إلى جميع الأفراد لا بوجه ترجع القضية إلى القضية الخارجية، بل تبقى على القضية الحقيقية، 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 أمرّ على اللئيم يسبني) أن الألف واللام ليس فيها تعيين إلى شيء معهود ذهني ولا إلى الجنس، بل إلى لئيم واحد وإن كان فرضياً، فهو

* ليلة الاربعاء ٧ / شعبان / ١٣٧٧.

١٦٣

بمنزلة النكرة وإنما جيء بها للتزيين، فحكم كلمة اللئيم مع الألف واللام حكم المجردة، وهي (لئيم)، سوى أن القوم اصطَلَحُوا على ذلك لا غير، وأن الاسم المعرب لا يخلو من ألف ولام أو تنوين أو إضافة، ولعله إلى هذا أشار السيد الرضي شارح الشافية^(١).

الجمع المعروف باللام

والجمع المعروف 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 المدخول والأداة، فإن دلالاته على الجمع وصلاحيته 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، لأنه ترجيح بلا مرجح، فإن كل مرتبة داخلية فيما هو أعلى منها فلا بد من المصير إلى المرتبة العالية.

ولكن صاحب الكفاية (قدس سره) (٢) لم يرتض 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، مثلاً 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 للفرد المعين في الواقع المجهول لدى المخاطب مثل جاءني رجل.

القسم الثاني: ما كانت موضوعة للحصة الخاصة من الطبيعة المعتبر فيها قيد الوحدة الغير المعين على نحو تعدد الدال والمدلول، مثل جئني برجل، بحيث يكون مفاد اللفظ الطبيعة، وقد استفيدت الوحدة للفرد الغير المعين من تنوين التذكير، وبهذا المعنى يكون العنوان كلياً صادقاً على كثيرين، فيقال: جئني بدرهم أو درهمين ولا يقال جئني بالدرهم أو الدرهمين، لأن الوحدة تقابل الاثنين ولا يقابل الاثنين جنس الدرهم.

وبناء على هذا لا معنى للقول بأن النكرة موضوعة للفرد 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 المعراة عن كل شيء حتى لحاظ ذاتها، وإنما استفيدت الوحدة من دال آخر، وهو التنوين المسمى بتنوين التذكير 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 المعراة عن كل شيء، إلا أن دخول التنوين أفادنا الوحدة.

* ليلة الأحد ١٨ / شعبان / ١٣٧٧، وقد عطلت الدروس في ضمن المدة الفائتة تهيئة لزيارة النصف من شعبان.

(١) كفاية الأصول: ٢٤٦.

١٦٥

وأما ما أفاده (قدس سره) في المعنى الأول فغير صحيح، بل المستعمل فيه أيضاً نفس الطبيعة، غاية الأمر قد استفيد التعيين من جهة دال آخر؛ وأما تعينه لدى المتكلم فلا ينافي استعماله في نفس الطبيعة، مثلاً قوله تعالى: **(وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ)** (١) ليس المستعمل فيه إلا نفس الطبيعة، وهي صالحة للانطباق على كل ما يصدق عليه أنه

رجل، وأما التتوين فقد دل على تمكن الاسم من حيث الحركات وهو المسمى بتتوين التمكن، لأن الاسم المعرب لابد من قبوله لأحد الثلاثة: التتوين، أو الإضافة، أو الألف واللام، فالنكرة في كلا المثالين والقسمين مستعملة في معنى واحد وقد استفيدت الأمور الباقية من دوال آخر.

وقد ذهب المشهور، وسليمان العلماء (قدس سره) إلى أن النكرة موضوعة للطبيعة اللابشرط القسمي التي لوحظت مع أمر خارج عن مقام ذاتها، وذلك الأمر هو قيد الإرسال والشيوخ فاستعمال ذلك في المقيد مجاز.

والظاهر أنها موضوع للطبيعة اللا بشرط المقسمي المسماة 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 عناية تجريد وتكلف 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 فتقيدها 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 الحقيقية، أو الوجوب وما شاكله من الأمور الاعتبارية

(١) سورة يس ٣٦: ٢٠.

مصابيح
الأصول
ج ٢ -

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 اللا بشرط المقسمي أو لا.

وليعلم أنه ليس هناك قرينة عامة تدل على التقييد، إنما البحث في القرينة العامة على الإطلاق، وقد رتب القوم مقدمات أمكنهم بواسطتها أن يستفيدوا الإطلاق من كلام المولى، وسميت هذه المقدمات (بمقدمات الحكمة)، لأنها تنافي الحكمة لو أراد المولى خلاف ما تثبته هذه المقدمات لإخلاله بجملة من شرائطها، ولهذا سميت بمقدمات الحكمة.

مقدمات الحكمة

المقدمة الأولى: أن يخلو كلام المولى عن كل قرينة تدل على تعيين حصة خاصة من الطبيعة في مقام يستطيع بيانها فيتركها طلباً للسراية والشمول، أما لو وجدت القرينة في الكلام مثل اسقني ماءً بارداً، فالتمسك بالإطلاق متعذر لا محالة، كما أنه لو تعذر عليه بيان القرينة لمانع وجد في الأثناء، ولم يتمكن من ذكرها، فالحمل على الإطلاق متعذر. وتوضيح ذلك: أن الإطلاق والتقييد، (تارة) يلاحظان في مقام الثبوت والواقع، (وأخرى) في مقام الإثبات والدلالة، أما لحاظ الإطلاق والتقييد في مرحلة الثبوت فالتقابل بينهما تقابل التضاد لا العدم والملكة بحيث لو لم يمكن لحاظ أحدهما كان ثبوت الآخر ضرورياً، لأن كل أحد إذا التفّت 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 لحاظ القيد، فالإطلاق لابد منه ثبوتاً وأنه يستحيل ارتفاع الأمرين.

خلافاً لشيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) حيث جَوَز الإهمال في مقام الثبوت، نظراً

(١) أجود التقريرات ٢: ٤١٨.

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 للحائط 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.

ولكنك عرفت أن التقابل بينهما في مقام الثبوت مقابلة الضدين، وأن التقييد عبارة عن الطبيعة بشرط شيء، بمعنى لاحظها مع أمر خارج عن ذاتها، والإطلاق عبارة عن الطبيعة لا بشرط وهو لاحظها مع السراية والشيوخ، فالمولى الملفت في مقام بيانه لا يخلو واقعه، إما لحاظ التقييد، وإما لحاظ الإطلاق، فلو تعدّر عليه أحد الأمرين كان ثبوت الآخر ضرورياً، مثلاً إحاطة الممكن بجميع المعلومات أمر مستحيل غير قادر عليه ولا يثبت لأحد إلا لله سبحانه وتعالى، إلا أن ثبوت العدم له وهو الجهل ليس بمستحيل بل ضروري.

وهكذا غناء الممكن 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 الشائيان لا الفعليان.

وأما الإطلاق والتقييد في مرحلة الإثبات والدلالة، فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة، ولكن لو تعدّر على المولى بيان القيد وذكر الخصوصية، إما لتقية، 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 تعدّر 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 التعيين في مقام يمكنه إتيانها.

والحاصل أن الإطلاق في مقام الإثبات عبارة عن عدم التقييد مع كون

المتكلم في مقام البيان، وهو متمكن من بيان القيد، فلو أطلق المولى كلامه وكان في مقام البيان ولم يبين خصوصية من الخصوصيات مع التمكن 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 والملكية.

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 وَآتُوا الزَّكَاةَ)**^(١)، فلا يدل اللفظ على الإطلاق، فإن الله سبحانه وتعالى ليس في صدد بيان جميع الخصوصيات للصلاة كماً وكيفاً، بل هو في مقام جعل القانون وأصل التشريع، فلا يفيد الإطلاق.

إذاً لا بد من انعقاد الإطلاق في لفظ يكون مطلقه في مقام البيان للواقع 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 وتقتل الحيوان فقد اعتبر الشارع المقدس ذلك تذكية له بلا حاجة إلى بقية الشرائط الأخرى، فهذه الآية الشريفة كان لها جهة بيان من ناحية بقية شرائط التذكية من فري الأوداج والمدية والقبلة وما شاكل ذلك، فلو شككنا في احتياج الحيوان إلى بعضها كان التمسك بالإطلاق معتبراً، وأما من جهة نجاسة الموضع الذي أمسكه الكلب فليس لها بيان أصلاً، لذا لا يتمسك 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.

١٦٩

عنه عند الزيادة، فكان بيان المولى من ناحية عفوهِ في الصلاة سواء كان على الثوب 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 متعذر.

* 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، كالتكلم باللغة الأجنبية لمن هو عربي لا يفهم منها شيئاً، فإن مجرد التفهيم لو اتخذ 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 ولاتخاذ 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 بصدد 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

الارادتين، وهو لا يوجب عدم كونه في مقام البيان، وهذا الأمر موجود في المطلق، غاية الأمر أن البيان في العموم مستفاد بالوضع، وهنا بمقدمات الحكمة، فالمخصص والمقيد المنفصلان

* ليلة الثلاثاء ٢٠ / شعبان / ١٣٧٧.

مصايح
الأصول
ج ٢ -

١٧٠

لا يوجبان بعد ذلك عدم كون المتكلم في مقام البيان، نعم يوجب 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 البين، لأن البيان الذي صار المتكلم بصده 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. وبالجمله 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 المطلقات.

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، ف-(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 موضوعاً للطبيعة اللابشرط المقسمي الجامعة بين الثلاثة، فلا يخلو المولى إما أن يريد الطبيعة بشرط لا خارجاً وهو غير ممكن، لأن محمولاتها المعقولات الثانوية، والمفروض أن المحمول هنا ليس كذلك، فلم يبق لدينا إلا الطبيعة بشرط شيء، وهو إما القيد وإما الطبيعة اللابشرط

المقسمي وهي المطلق، وفي المقام العقلاء 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 لكان عليه أن ينصب قرينة بأن مرادي سوف أبينه بعد ذلك، وحيث لم ينصب تلك القرينة 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: **(فَقُلُوا مِمَّا أَمْسَخْنَ)** ^(١) بعد أن علمنا أن المولى أراد البيان من جهة خصوصيات التذكية، وأن القبلة والمدية وأمثالهما غير مشترطة أصلاً، إلا أننا شكنا أنه هل أراد البيان بنحو أوسع حتى لجهة نجاسة محل الإمساك بأن يكون طاهراً أو لا، فهذا في الحقيقة شك في سعة الإرادة وضيقها كما أنه في مثل الدم المغفو كما مر، وهكذا قوله تعالى: **(وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ)** ^(٢) فإن حلية البيع قابلة للإطلاق من نواح عديدة كون الصيغة باللفظ أو المعاطاة، أو كون اللفظ عربياً أو غيره، أو كونه ماضوياً أو غيره، أو كون المنشأ صغيراً أو كبيراً وما شاكل ذلك، فإذا أحرزنا أن المتكلم كان في صدد البيان من جهة خاصة مثلاً، وشكنا أنه كان أيضاً بصدد 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 القرينة 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 أفيد 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.

مصباح
الأصول
ج - ٢

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 عليّة 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 ممنوحاً من الجليل تعالى بالقوة البيانية 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 عليّة مرحلة الإثبات للثبوت، فهو أن استكشاف سعة ذلك المراد الواقعي والذي قصد تفهيمه إلى الغير الذي هو مرحلة الثبوت لا يتحصل إلا من عالم الدلالة والإثبات، فمتى 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 بيّن المولى كلامه، وقد ترك كل قرينة تدل على التقييد منفصلة أو متصلة، فقد كشف نفس الكلام بمتقضى دلالاته على أن مرحلة واقعه كذلك، وأن المولى يريد الواقع بمقدار تلك السعة رعاية للمطابقة بين الكاشف

والمنكشف، وإلا فلا وجه للتفكيك، وأن المولى يريد بالكشف سعة والمنكشف ضيقاً، فعدم بيان القيد مما يدل على الإطلاق ويصلح للاحتجاج لكل من المولى على العبد وبالعكس، فللمولى الاحتجاج على العبد إن امتثل بعض أفراد ذلك المطلق مدعياً أنه أريد به البعض، كما أن للعبد الاحتجاج على مولاه لو ادعى 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 الحكمة. 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 الموثوق به العدل التي تركز إليه النفس، أو قال: أعط الدرهم إلى فقير، والقدر المتيقن من الفقير المسلم الشيعي المتدين، 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 متيقناً قيل المطلق نص في مورده، وهذا ينشأ من أمور، منها ما يقع في جواب السائل كما ورد في السؤال في موثقة ابن بكير قال: (سأل زرارة ابا عبد الله عليه السلام) عن الصلاة في الثعالب والفتك والسجاب وغيره من الوبر، فأخرج كتاباً زعم أنه من املاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، والصلاة في وبر كل شيء حرام أكله، فالصلاة في وبره، وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد^(٢).

(١) كفاية الأصول: ٢٤٧.

(٢) وسائل الشيعة ٤: ٣٤٥ أبواب لباس المصلي ب ٢ ح ١.

مصابيح
الأصول
ج ٢ -

١٧٤

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 الاقتصار 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 بيناه 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 سأل 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 لافرق 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 بالمتواطى.

(وأخرى) يختلف صدقها على الأفراد الخارجية فلا تنطبق 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، ويراهم صادقة على الأفراد الأخر، أما بحسب الصدق اللغوي فلا تشكيك في الماهية كما قاله الفلاسفة.

١٧٥

وعلى القسم الأول: فلو جاء لفظ مطلق، احتملنا أن يكون في الواقع قد أراد المولى المقيد منه، فبعد تمامية 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، ف-(تارة) يرى العرف خروج بعض المصاديق عن مفهوم ذلك اللفظ لأجل علو منزلته وارتفاع درجته عن مفهوم ذلك اللفظ كالإنسان بالإضافة إلى الحيوان، فإن الحيوان عبارة عن الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة، وهو بمقتضى المعنى اللغوي يشمل جميع الأنواع من الناطق والناهي والصاهل وغير ذلك، إلا أن العرف بحسب فهمه يرى اللفظ منصرفاً عن الإنسان، لأن الإنسان له منزلة راقية ودرجة كاملة، بينما الحيوان فيه قصور إدراك وقليل شعور فلا يكون مندرجاً تحت مفهومه، ولأجل ما يراه العرف من الانصراف في هذه الجهة إذا ورد مطلق في البين لا يمكن التمسك به والأخذ بجميع أفرادها، 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

وردت الروايات على أن ما لا يؤكل لحمه الصلاة في وبره وشعره الخ غير جائزة أو باطلة كما جاء بذلك إجماع رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، ومن أجل ما يفهمه العرف من كلمة الحيوان وخروج الإنسان منه قلنا وقالوا 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 لعلو منزلته فيكون منصرفاً عنه وشاملاً لما عداه، ولا تثبت له الأحكام الثابتة للطبيعة، فهذا القسم من الانصراف يكون مانعاً من انعقاد الطهور كما عرفت. (وأخرى) يشك العرف في صدق الطبيعة على بعض الأفراد للشك في سعة المفهوم وضيقه، وحيث لم يحرز فردية الطبيعة لا يسعه لأن يحمل عليه ليطبق

أحكامها، فلا محالة يكون اللفظ منصرفاً 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 يدري 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 أحكامها عليه، فهذا الانصراف من اللفظ أضعف من السابق، باعتبار أن المتسابق كان الكلام محتفياً فيه بالقرينة المتصلة، وأما ما نحن فيه فهو من قبيل الاحتفاف بما يصلح للقرينية، 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 فهذان 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 المفيد، فالواجب هو التمسك بالإطلاق.

هل التقييد يستلزم المجازية أولاً

وقد اتضح حقيقة هذا الأمر من المباحث المتقدمة، وقلنا: إن اللفظ إن كان موضوعاً للطبيعة المهمة 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 المهمة، وقد دل على التقييد دال آخر الذي من جملته عدم تمامية مقدمات الحكمة، اللهم إلا أن يكون اللفظ مستعملاً في المقيد فيكون مجازاً لعدم وضعه له.

١٧٧

وأما بناءً على أن اللفظ موضوع لمطلق الطبيعة بمعنى السريان والشمول فيها اللابشرط القسمي، كما لو استفيد من مقدمات الحكمة أو كلمة أي، فلا ريب أن استعماله في المقيد يختلف باختلاف القيود المتصلة والمنفصلة. فإن كان القيد متصلاً كان الإستعمال مجازاً، لأنه موضوع للسريان والشمول، وعند استعماله في المقيد 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 مجيئه 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 والمقيد المتنافيان

* إذا ورد دليل مطلق وأعقبه دليل مقيد فهل يحمل المطلق على المقيد بحيث يكون المقيد 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 البديلية 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 (أحل الله البيع)^(١)، والموضع الأول على نحوين:

* ليلة الأحد ٢٥ / شعبان / ١٣٧٧.

(١) البقرة ٢: ٢٧٥.

مصابيح
الأصول
ج - ٢

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 تحريمياً 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 تسالم القوم في هذه الصورة على حمل المطلق على المقيد، والتصرف بظهور الإطلاق، والأخذ به فيما عدا مورد التقيد.

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 التقيد متصرفاً في ظهور المطلق على نحو يحمل المطلق عليه ويؤخذ بدليل التقيد، أو يتصرف في ظهور دليل التقيد فيحمل على بيان أفضل الأفراد بعد المحافظة على الظهور في جانب المطلق.

ولا إشكال في أن تجوز التصرف في دليل التقيد بحمله على بيان الأفضلية والأرجحية في بعض الأفراد يقتضي تجوز التصرف في دليل التحريم في القسم الأول بحمله على مرجوحية بعض الأفراد، وبيان الكراهة لا التحريم، إذ يمكن أن يكون أحد الدليلين مبنياً لجهة التساوي في الانطباق ويكون مثبتاً لمرجوحية بعض الأفراد الآخر، أو مبنياً 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 كالصلاة في الحمام، وفي بعضها أفضلية

كالصلاة في المسجد، وفي بعضها بالتساوي من حيث الوفاء بالغرض كالصلاة في الدار، ففيما نحن كذلك، إذ يمكن أن يكون دليل الإطلاق مبنياً لجهة تساوي الصدق والانطباق على الأفراد الخارجية، ويكون دليل التقييد في أحدهما مثبتاً للمبغوضية المرجوحية، وفي دليل آخر للأفضلية الراجحية من حيث الانطباق، فالقول بالتصرف هاهنا لا يفترق عما سبق من المسئلة، فلا بد من القول به هناك أيضاً.

ثم إن الدليلين المتفقين في الحكم الذي يكون مأخوذاً على نحو صرف الوجود، (تارة) يعلم بوحدة الحكم فيهما بحيث 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 دليل المطلق يدل على الاكتفاء في مقام

الكفارة بإعطاء رقبة كافرة، بينما دليل التقييد ينفي الاجتزاء بغير المؤمنة، فالتعارض صريح بينهما.

وربما قيل: بأن الأخذ بدليل التقييد والتصرف 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 بسببها أن يحصل على الجمع بين الدليلين، وهي حمل المقيد على

الاستحباب، وهذا طريق جمع بينهما فليس ما ذكره وجهاً منحصراً.

وذهب صاحب الكفاية (قدس سره) (١) إلى وجه آخر جعله مرجحاً في مقام تقديم المقيد على المطلق، حيث ادعى أن

دليل التقييد فيه أقوائية الظهور من دليل الإطلاق، لأن ظهور المقيد في التعيين أقوى من ظهور المطلق في التخير،

لذا يكون وجهاً لترجيح أحد المتعارضين على الآخر، ولا بد حينئذ من الأخذ بدليل التقييد 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 الحكمة، وإلا فأصل الصيغة مستعملة في مطلق الطلب، وإذا كان استفادة الوجوب من كل

منهما بمقدمات الحكمة فلا وجه لتقديم جانب المقيد على المطلق، لأن كليهما متساويان من هذه الجهة فلا وجه للترجيح، 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.

مصباح
الأصول
ج - ٢

١٨٠

إبراز شيء في قرارة نفس المعتبر وإقائه 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 مقدمات الحكمة التي من جملتها عدم البيان، والمقيد المذكور صالح للبيان على التصرف في المطلق وعدم انعقاد ظهوره فيه، فكان ظهور القرينة أولى من ظهور ذي القرينة، لأن استفادة الظهور في الأول تعليلي وموقوف على إجراء مقدمات الحكمة، بينما الثاني تنجيزي 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 بنحو القرينة المتصلة، كما لو قال: إن ظهرت فاعتق رقة ثم قال: إن ظهرت فاعتق رقة 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 مجيء الدليل المطلق كان يكشف بحسب ظهوره عن الإرادة الجدية للمولى ومطابقتها للإرادة الإستعمالية، ولكن الظهور المذكور عند مجيء 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 التقييد، وهذا هو السبب في حمل المطلق على المقيد، كل ذلك مع فرض وحدة الحكم، أما مع الاختلاف فلا معنى للحمل كما لو قال اعتق رقبة إن ظهرت، واعتق رقبة مؤمنة إن أفطرت 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 والمعلق عليه، كما لو قال اعتق رقبة، واعتق رقبة مؤمنة، أو ذكر السبب ولكنه احتمل التعدد، كما لو قال: إن ظهرت فاعتق رقبة، وإن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة، فهل يتصرف في دليل التقييد 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 علقه المولى على الطبيعة المقيدة التي استفيدت من دليل التقييد، وكان دليل الإطلاق مراداً منه هو المقيد. الاحتمال الثاني: أن يكون الحكم واحداً في كلا القضيتين، ولكنه علق (تارة) على مطلق الطبيعة، (وأخرى) على الطبيعة المقيدة من باب أنها أفضل الأفراد، فكان يراد من دليل التقييد أفضل الأفراد. الاحتمال الثالث: أن يكون الحكم بحسب الواقع متعدداً، وقد علق المولى حكمه (تارة) على الطبيعة المطلقة، (وأخرى) على الطبيعة المقيدة من باب أنها واجب في واجب، بأن يأمر المولى بطبيعة ثم يلاحظها فيأمر بحصة خاصة من تلك الطبيعة، كالأمر بالصلاة، والأمر بالصلاة 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 امتثل أمر الصلاة المتعلق بالطبيعة، ولكنه عصى امتثال الأمر النذري، والثمرة المترتبة على هذا التقسيم أنه لو صلى خارج المسجد فقد امتثل 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 أأتني بالماء الذي ألغى فيه اعتبار الخصوصية من البارد والحار لأجل غسل بدنه، ثم قال: أأتني بالماء البارد وكان الغرض منه هو الشرب، فلا ريب أن كلاً منهما غير الآخر لا محالة.

هذا كله في مقام الثبوت.

وأما مقام الإثبات، فالاحتمال الثاني لا يمكن المصير إليه لما تقدم من أن حمل الأمر على

الاستحباب إنما هو محتاج إلى الدليل، وإلا فيمقتضى 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، وكذا الأمر بالصلاة إلى القبلة، كما ورد في بعض الروايات فإنه يشير إلى اعتبار الشرطية في المركب.

وكذا النواهي، فلو 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 عنهما.

* وأما الاحتمال الرابع: وهو أن يكون للمولى حكمان قد تعلق أحدهما بطبيعي الرقبة الساري في جميع الأفراد،

وثانيهما تعلق بالرقبة المؤمنة، فهو بحسب الثبوت ممكن.

إلا أنه في عالم الإثبات غير ممكن، لأنه إما أن يمكن امتثال كلا الأمرين من المطلق والمقيد خارجاً بامتنال واحد، وإما أن لا يمكن امتثالهما 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 هاشمياً حيث يجوز إكرام واحد خارجي متصف بكليهما، كما هو الشأن في العموم من وجه، فحينئذ يسأل السائل أنه لماذا يحمل المطلق على المقيد في هذه الصورة ويلزم منه صيرورتها بحكم واحد بعد أن كان حكمان، بل اللازم إبقاؤهما على حالهما من كونهما حكمين من دون لزوم حمل في البين، وإن جمعهما امتثال 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 ومحققاً له، فلماذا يأمر المولى بالمطلق بعد إطلاعه على هذه الطريقة التي تحقق أمنيته من دون حاجة إلى الأمر بالمطلق.

الهم إلا أن يقيد المطلق بغير المقيد، ويقول: أوجبت عليك عتق الرقبة التي هي غير المؤمنة، فحينئذ لا يلزم منه اللغوية المتصورة هناك.

ولكنه خلاف الظهور، لأن المطلق بمقتضى إطلاقه يشمل جميع الأفراد المؤمنة والكافرة، فتقييده بغير المقيد خلاف الظهور، وهو غير صحيح.

وثانياً: إنه يستلزم التخيير بين الأقل والأكثر، وهو خلاف الظهور في باب المطلق والمقيد، لأن للمولى غرضين في

المقام أحدهما تعلق بطبيعي الرقبة، ثانيهما تعلق بحصة خاصة من الطبيعة وهي الرقبة المؤمنة، وإذا جاء العبد بالمقيد فقد حقق كلا الغرضين، أما صدق المقيد فقهرى، وأما صدق المطلق لشموله له، بخلاف ما لو امتثل المطلق، فأحد الغرضين يحصل لعدم صدق المقيد عليه، فلا بد من امتثال المقيد ليتم الغرض الثاني، ومعنى ذلك أن المكلف مخير بين الأقل وهو امتثال المطلق فقط وبين الأكثر وهو المطلق والمقيد، وذلك خلاف الظهور.

* وعلى التقدير الثاني: وهو ما لم يمكن امتثال كلا الأمرين بامتنال واحد وأن إثبات 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 والسريان للجميع، إذاً فلاحتمال الرابع على كل تقدير لا أثر له.

فالمتعين هو الأول، وهو حمل المطلق على المقيد مع فرض وحدة الحكم، لأن دليل التقييد إنما دل بمقتضى الهيئة على إبراز الأمر الإعتباري في النفس، فكان بحكم العقل يدل على الجري العملي على طبقه ما لم يرد ترخيص من قبل المولى، وهذه الإفادة إنما كانت بالوضع وهي تنجزية، أما دلالة المطلق على الجميع فهي تعليلية 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.

وأما لو كان الحكم مأخوذاً على نحو مطلق الوجود الذي يدل على السريان 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 فالأمر لا يخلو، إما أن يكون كلا الدليلين مختلفين في الحكم نفيًا وإثباتًا، 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 الاربعاء ٢٧ /شعبان / ١٣٧٧.

(١) سورة البقرة ٢: ٢٧٥.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٣٤، أبواب الماء المطلق ب ١ (نقل بالمضمون)

(٣) وسائل الشيعة ١٧: ٤٤٨، أبواب آداب التجارة ب ٤٠ ح ٣ (باختلاف يسير).

١٨٥

وإما أن يكون كلا الدليلين متوافقين في الحكم سلباً وإيجاباً، ف-(تارة) يكون دليل التقييد مما له مفهوم بالوضع، مثل خلق الله الماء طهوراً، 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 لدليل 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 الدليلان مختلفين في الحكم، أو كانا متوافقين وكان دليل التقييد دل على المفهوم بالوضع، أو كانا 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 التعيين بالوضع، بينما دليل الإطلاق يدل على مدلوله بمقدمات 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 والمقيد إن كان الحكم فيهما مأخوذاً على نحو

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

* ليلة السبت ٦ /شوال/ ١٣٧٧.

سرف الوجود فلا بد من حمل المطلق على المقيد اختلفاً في الحكم سلباً وإيجاباً أم اتحداً وغير ذلك من بقية الاحتمالات، وأما لو كان الحكم فيهما مأخوذاً على نحو مطلق الوجود، بأن يكون الأمر في جانب المطلق انحلالياً ومتعددًا في مقام الثبوت بمقدار الأفراد التي يصدق عليها ذلك المطلق، وإن كان في مقام الإثبات وعالم الدلالة حكماً واحداً.

فإن كان دليل الإطلاق والتقييد مختلفاً في الحكم سلباً وإيجاباً، فلا بد من حمل المطلق على المقيد، مثل (أحل الله البيع)، ونهى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) عن بيع الغرر، فإن العرف يفهم من دليل التقييد أن البيع الذي ثبتت الحلية له ما عدا البيع الغرري، أما هو فممنهي عنه بلا فرق في ذلك بين أن يكون دليل التقييد مستفاداً سلبه بالدلالة المطابقة كما مر، أو بالدلالة الإلزامية كما في قوله: (خلق الله الماء طهوراً)، وقوله: (إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء)، فإنه بالدلالة الإلزامية يستفاد بالمفهوم أن الماء القليل ينجس بالملاقاة، وهو يخالف حكم المطلق. أو كان مستفاداً سلبه بالقرينة الخاصة كما ورد في مقام التحديد حين سأل 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 المقيد 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 فلا بد من حمل المطلق على المقيد، بيانه: 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 الإنتفاء عند الإنتفاء 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 مفيداً للاحتراز ودالاً على الإنتفاء عند الإنتفاء، كما لو قال أكرم العالم وقال أكرم العالم الهاشمي، ففي هذه الصورة لا بد من حمل المطلق على المقيد، إذ لو لم 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 بملاك آخر غير هذا الملاك 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 والمقيد على أفضل الأفراد.

ولا بد من معرفة السبب في ذلك، إذ لا فرق في الواجبات والمستحبات من ناحية الظهور العرفي، فإننا لو اعتبرنا دليل التقييد 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 في سائر 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.

مصباح
الأصول
ج - ٢

١٨٨

المطلق نفس المقيد كان الفرق منعداً في المستحبات والواجبات، ولا تقف الغلبة حينئذ أمام ذلك، وإن لم نعتبره قرينة على إرادة المقيد من المطلق كانت الغلبة مانعة في الاثنين، فلاوجه 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 فعله 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، إذاً فالباقى مما دل عليه المطلق كيف يتسامح في دليله وكيف يقال (أن من بلغه ثواب على عمل)، بل يكون المطلق بالإضافة

إلى ذلك مقطوع والعدم وما حاله إلا كالقرينة المنفصلة، فكما أن القرينة المتصلة توجب عدم انعقاد ظهور للكلام في الجميع ابتداءً، كذلك القرينة المتصلة توجب عدم انعقاده بقاءً، 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 ماثب عليه، وهذا أمر يستحسنه العقل أيضاً.

الأمر الثالث: إنه لو تم دليل التسامح فلا يثبت إلا مشروعية الإتيان والامتثال بباقي أفراد المطلق، وهذا لا يثبت أفضلية الأفراد للمقيد كما ادعى ذلك صاحب الكفاية، إذ لا دخل لذلك أصلاً.

الأمر الرابع: إنه لو كان الفارق بين المقامين دليل التسامح لجري 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 التقيد، 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 لحاظ دليل التقيد وهو على صور أربع:

(الصورة الأولى) أن يكون دليل التقيد مما له مفهوم بحيث يشمل 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 دليل مقيد لا تقم وأنت جالس، ولا تقم وأنت محدث،^(٢) ولا ريب أن هذه النواهي الموجودة

في البين إرشاد إلى المانعية لا تحريرية لعقاب فاعلها عليها، وإذا كانت إرشاداً إلى المانعية فلا ريب في الحمل هاهنا، 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 الشريعة ٥: ٣٨١، أبواب الأذان والإقامة ب٤.

(٢) وسائل الشريعة ٥: ٤٠٢، أبواب الأذان والإقامة ب١٣ ح٥، ٨.

مصباح
الأصول
ج - ٢

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 بكلا 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: اعتق رقبة، ولم يكن في عالم الدلالة قيد من القيود دل على أن مراد المولى واقعاً عتق أي رقبة من الرقبات، وهكذا لو قال اعتق رقبة مؤمنة، فحيث قيد المولى الرقبة بالإيمان كشف عن أن مراده الواقعي وعالم الثبوت هو المقيد.

وربما يعكس الأمر فيكون الإطلاق في عالم الإثبات كاشفاً عن التقييد في عالم الثبوت، أو يكون التقييد في عالم الإثبات كاشفاً عن الإطلاق في عالم الثبوت.

الإطلاق كما يكون موجباً لتوسعة 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 تعييناً عيناً.

أما الأول فكما لو أمر المولى بالغسل للجنابة، وقال: اغتسل للجنابة، 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 نفسي لا يرتبط بصلة أو غيرها، وإنما يجب على المكلف إتيانه بعد الغسل كما ادعاه بعضهم، ومعنى هذا ليس إلا التضييق على المكلف، إذ المبادرة له فعلاً ليس توسعة 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 الشريعة ١٠: ٩٥، أبواب الصوم المندوب ب١.

* ليلة الاثنين ٨ /شوال/ ١٣٧٧.

١٩١

إطلاقه في عالم الإثبات دالاً على تضييق في عالم الثبوت، وأن الواجب عليه تعييناً 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 التقيد في عالم الثبوت.

وأما الثاني: الذي كان التقيد 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 التقيد المذكور لفظاً يكشف عن الإطلاق ثبوتاً، إذ المكلف في سعة من الامتنال إن شاء أعتق وإن شاء أطعم، فإن التخيير سعة لا تضييق، أو قال مثلاً، تجب صلاة الميت عليك أو على غيرك، فهذا التضييق في عالم الدلالة يكشف عن الإطلاق والسعة 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 البديل لا جميع الأفراد، كما في الأوامر المتعلقة بالطبايع، مثل اعتق رقبة، فإن المراد من ذلك فرد من الطبيعة سواء تحققت الطبيعة بهذا الفرد أو بذاك، فكان المولى في دليله قد رفض القيود فأراد الفرد من الطبيعة على سبيل البديل. (وأخرى) 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.

مصباح
الأصول
ج ٢ -

١٩٢

المجمل والمبين

* والظاهر أن هذين اللفظين من قبيل المطلق والمقيد والعام والخاص، والمطلق والمشروط لا يراد منهما سوى المعنى اللغوي، إذ ليس فيهما اصطلاح خاص، ومعنى المبين لغة هو الظاهر، فكل كلام إذا أُلقي 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.

فالمجمل 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، كالألفاظ المشتركة التي لا يعلم المراد منها عند الإطلاق ما لم تكن قرينة في البين.

والمجمل الحقيقي (العرضي) هو اللفظ الذي لا يكون كاشفاً عن المعنى لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينية، فإن وجود ما يصلح للقرينة في الكلام مما يجعل اللفظ مجملاً عرضياً، إذ اللفظ في حد ذاته فيه ظهور عن المراد، إلا أن احتفاف الكلام بما يصلح لمنعه أوجب عدم انعقاد ذلك.

والمجمل الحكمي هو اللفظ الذي لا يكون كاشفاً عن المراد لاحتفاف الكلام بالقرينة المانعة من انعقاد الظهور، كموارد القرينة المنفصلة في العموم، مثلاً لو قال: المولى أكرم العلماء، ثم قال لا تكرم زيدا، 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 المجمل والمبين من الأمور الحقيقية لا الأمور الإضافية كما ذهب إلى ذلك صاحب الكفاية (قدس سره)^(١)، لأن المجمل - كما عرفت - هو كل كلام إذا أُلقيَ إلى الخارج ولم يكن أهل اللسان يعرفون المراد والمعنى منه كان مجملاً، وبعبارة إذا أُلقيَ الكلام أمام العرف وفُهم المعنى منه كان مبيناً.

أما ما ذهب إليه في الكفاية من أن اللفظ الواحد ربما يكون مبيناً عند واحد ومجملاً عند آخر باعتبار أن الأول فهم منه المعنى دون الثاني، فإنه لم يفهم منه.

فغير 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 مجملاً عند غير عارفه، ولا إشكال في بطلان ذلك، إذاً

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 بطهور^(٢)، أو لمن لم يقيم 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 وآثاره.

فمنهم من ادعى ترتب جميع الآثار في مثل هذه الموارد، ومنهم من أخذ

(١) كفاية الأصول: ٢٥٣.

(٢) مستدرک الوسائل ١: ٢٨٧ أبواب الوضوء ب ١ ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٦: ٣٢١ أبواب الركوع ب ١٦ ح ٢.

(٤) وسائل الشيعة ٥: ١٩٤ أبواب احكام المساجد ب ٢ ح ١.

(٥) سورة المائدة: ٥: ١.

(٦) سورة النساء ٤: ٢٣.

مصابيح
الأصول
ج ٢ -

١٩٤

بالظاهر منها ففي آية تحريم الأمهات، الظاهر منها هو النكاح، والصحيح 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 (مصابيح الأصول) من تقارير سيدنا الأستاذ الخوئي (قدس سره)، والحمد لله أولاً

وآخرأ وظاهرأ وباطناً، وصلى الله على محمد وآل الطيبين الطاهرين، واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين من الآن إلى قيام يوم الدين.

* كان السيد الشهيد المقرر (ره) قد قسم تقريراته الى أربعة اجزاء.

١٩٥

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

* قال سيدنا الأستاذ الخوئي دام ظله العالي في مجلس الدرس

انه تقدم في بداية مباحث الألفاظ تقسيم مسائل علم الأصول إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: ما يبحث فيه عن مداليل الألفاظ والظهورات العرفية، وهذا قد يقع عن المداليل المفردة كظهور الأمر في الوجوب والنهي في التحريم، وقد يقع عن المداليل المركبة كظهور العام في الباقي بعد التخصيص، والمطلق بعد القيد به في الحمل على المقيد أو أفضل الأفراد، وكل هذه المباحث في الحقيقة نزاعات صغوية لمباحث الحجج الآتية.

القسم الثاني: ما يبحث فيه عن المعنى والمدلول ذاته من دون اختصاص لدلالة لفظ عليه، كمباحث الاستلزامات العقلية، مثل مقدمة الواجب، والصد، واجتماع الأمر والنهي فإن البحث في مقدمة الواجب إنما هو عن إدراك العقل له للملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته مهما كان دليل الواجب لفظياً أم لبياً، ومن حق هذه المسائل أن تفصل عن المباحث اللفظية والعملية، إلا أن السلف تعرضوا لها في مباحث الألفاظ وتبعهم المتأخرون عليه.

القسم الثالث: مباحث الحجج والدليلية، كخبر الواحد والإجماع والشهرة وظواهر القرآن؛ فإن البحث فيها عن أصل

ثبوت الحجية والدليلية لها وتتميم كاشفيتها الناقصة عن الحكم الواقعي، وهي نزاعات كبروية لا يدور البحث عنها في تشخيص ظهور خاص ليكون صغروباً.

* ليلة الأربعاء ١٠ / شوال / ١٣٧٧.

مصباح
الأصول
ج ٢ -

١٩٦

القسم الرابع: ما يبحث فيه عن الوظيفة العملية عندما يتردد المكلف في حكمه الواقعي، ويعجز المجتهد عن إقامة دليل اجتهدادي يكفل بيان الحكم واقعاً أو ظاهراً فينتهي إلى ما يقرره الشارع المقدس أو العقل من الحكم في مرحلة العمل، كالاستصحاب، والبراءة، والاحتياط الشرعي، والعقلي، والتخيير.

فان هذه المسائل تعين الوظيفة العملية للمكلف في ظرف ترده بالواقع بلا نظر إلى جهة الواقع أصلاً. ويلحق بحث التعادل والتراجيح بالقسم الثالث، لأن البحث عن حجية خبر الواحد لا يفرق فيه بين أن يكون بحثاً عن حجتيه منفرداً أو عند معارضته لخبر آخر.

هذه هي مسائل علم الأصول التي يبحث عنها ذلك الفن، وقد عرفت أن جميعها تشترك في تحصيل القطع بالمؤمنية في مقام الامتثال، فمنها ما يحصل القطع الوجداني بالحكم الواقعي وهي مباحث الاستلزامات العقلية، ومنها ما يحصل القطع التعبدية 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 الطريقي ليس من مسائل علم الأصول، فإن المسألة الأصولية هي التي تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الفرعي بحيث لو انضم إليها صغراها لانتجت حكماً فرعياً، ومعلوم أن القطع بالحكم لا يقع في طريق استنباط الحكم، وإنما القطع بالوظيفة نتيجة المسائل الأصولية وهو في الحقيقة مباديء تصديقية لها، لذا اعتبر

صاحب الكفاية^(١) (ره) البحث عنه استطراداً، والحق معه، والبحث عن حجية القطع يعود إلى صحة العقاب على تقدير المخالفة، فيشبه البحث الكلامي الذي يتضمن البحث عن المبدء والمنتهى والثواب والعقاب، هذا كله في القطع الطريقي.

أما القطع الموضوعي والبحث عنه في بداية مسائل الحجج فهو أجنبي 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 الطريقي. وانضمامه إلى الحكم كانضمام بقية المواضيع الأخر 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.

وتوضيح ذلك يقتضي البحث في جهات ثلاثة:

الجهة الأولى - في المجتهد من حيث أحكامه الخاصة.

الجهة الثانية - في المقلد من حيث أحكام نفسه.

الجهة الثالثة - في المجتهد من حيث أحكام مقلديه.

(أما الجهة الأولى) فالبحت عنها واضح، فإن المجتهد إذا التفت إلى حكم شرعي؛ فإما أن يحصل له القطع بالحكم الواقعي أو يحصل له الظن به ظناً معتبراً ولا بد من العمل على طبق كل منهما، أو يشك به وفي هذه الصورة لا بد 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؛ فإما 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.

مصباح
الأصول
ج - ٢

١٩٨

بالحكم وليس ذلك إلا فتوى مجتهده ويجب عليه العمل على طبق الفتوى، وثالثة يتعذر عليه ذلك ويبقى شاكا في الحكم ولا بد حينئذٍ من رجوعه إلى الأصول العملية، هذا كله في الحكم الواقعي.

وأما الحكم الظاهري فربما يحصل للمقلد 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 متردداً ولا بد من رجوعه إلى الأصل العملي وهو يختلف باختلاف الموارد، فإن كان متيقناً بفتوى المجتهد سابقاً وشك في التبدل استصحب البقاء، وإن تردد الأعم بين اثنين فأفتى أحدهما بالوجوب الآخر بالإباحة أخذ المقلد بالإباحة ونفى الزائد بالبراءة، وإن أفتى أحدهما بالوجوب والآخر بالحرمة تخير بينهما، وإن أفتى أحدهما بوجوب القصر لمن قصد أربعة فراسخ ولمريد الرجوع ليومه، وأفتى الآخر بالاتمام عمل بالاحتياط.

فاذاً لا يختلف المجتهد عن المقلد من حيث التقسيمات 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 الوجداني بالحكم فيفتي على طبقه ويرجع المقلد إليه من باب رجوع الجاهل العالم، أو يحصل له طريق يصل به إلى حكم غيره فيقطع به قطعاً تعديداً ويفتي 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 يتلقى الحكم عن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، والمجتهد ينتقله من السنة، وثالثة يحصل له الشك في الحكم ومرجعه إلى الأصول العملية.

(فإن قلت): إن الأصول العملية في مقام الشك إنما تجري فيمن كان مبتلى بالحكم ثم شك فيه، والمفروض أن المجتهد لا يبتلى بتلك الأحكام فلا يشك فيها، والمقلد ليس له شك فيها، إذاً فما هو محل الابتلاء في الحكم الشرعي

١٩٩

ليس له شك ويقين في ذلك، ومن هو متيقن وشاك ليس الحكم محل ابتلائه، إذاً 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 ومنزل منزلته 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 الشاك 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 يلتفت إليه المقلد فيشك فيه كما إذا شك في طهارة ونجاسة الماء القليل المتنجس المتمم كراً فللمجتهد أن يجري الاستصحاب بأحد طريقتين: **الأول:**

بلحاظ يقين المجتهد وشكه حيث إنه متيقن بالحكم في حق مقلديه وشاك 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 بقائها بعده يجري الاستصحاب في حقه، ويفتي على طبق ذلك، أو فقل يفتي المجتهد للمقلد في المسألة الأصولية وهي جواز الأخذ

بالحالة السابقة المتيقنة في ظرف الشك في البقاء ويطبق المقلد الكبرى على ما عنده من الصغرى ويأخذ بالنتيجة.
وإن لم يكن الحكم مما يلتفت إليه المقلد فلا بد وأن يجري المجتهد الاستصحاب بلحاظ يقينه وشكه، لكونه متيقناً بالحكم
في حق مقلده شاكاً في بقاءه.

وأما في موارد الاحتياط؛ كموارد العلم الإجمالي بالتكليف كالترديد في

(١) فرائد الأصول ١: ٣٣.

مصابيح
الأصول
ج - ٢

٢٠٠

الصلاة قصراً وتاماً فيمن سافر إلى أربعة فراسخ ولم يرد الرجوع ليومه، والأخبار فيه متعارضة، وإذا لم يرجح
المجتهد إحدى الطائفتين على الأخرى وهو يعلم بانشغال الذمة فيه، يحكم العقل بالاحتياط ومن ورائه يفتي المجتهد
بذلك ويرجع المقلد إليه من باب رجوع الجاهل إلى العالم في المسألة الفرعية.
وأما موارد التخيير، فذلك عندما يتردد الأمر بين الوجوب والحرمة فيحكم العقل بالتخيير بينهما، ومن ورائه يفتي
المجتهد على طبق ذلك ويرجع الجاهل إليه من باب رجوعه إلى العالم.
إنما الكلام في البراءة بكلا قسميها 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 شك في حكم نفسه إلا أنه لا يستطيع من إجرائها لعدم قدرته على الفحص، إذاً كيف يصح للمجتهد
أن يفتي للمقلد بوجوب العمل بمؤدى الأصل.

والجواب عنه: أن المقلد يرجع إلى المجتهد في هذه المسألة، ولكن رجوعه إليه تارة من باب تعيين الصغرى.

وأخرى: في نفس الكبرى، كما لو شك العامي في شبهة حكمية تحريرية كحرمة شرب التتن 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، فتكون الكبرى وجدانية للمقلد بعد أن شخص الصغرى برجوعه إلى المجتهد.

أما لو تعذر على المقلد إدراك ما يستقل به عقله رجع إلى المجتهد في هذه المسألة وهي الكبرى، 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 قبيح بحكم العقل، وبهذه الوسيلة يستطيع العامي أن يعمل على طبق الترخيص الذي أفادته البراءة.

والحاصل أن موارد الأصول العملية في الشبهات الحكمية لا ندعي بأن المجتهد فيها نائب عن المقلد في إجراء الأصول، بل بإمكان المجتهد أن يجري

٢٠١

الأصل فيها بعد فحصه عن الدليل وعدم العثور عليه، ويفتي 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 الكبرى الكلية في المسألة الأصولية تارة بعد أن أتم بنفسه الصغرى وأخرى يأخذ الكبرى والصغرى منه ويجهد نفسه في ضم أحدهما للآخر 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) أن المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي فإما أن يحصل له القطع به، أو الظن، أو الشك، فجعل التقسيم ثلاثياً وأفاد ما محصله: بأن المكلف إما أن يحصل له القطع الوجداني بالحكم ولا إشكال في متابعتة، لأن القطع حجة ذاتية لا تناله 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 الوجداني 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 الاشتغال، ورابعة يتحيز

فيما هو الثابت عليه والحكم هو التخيير، ومرجع الجميع إلى الوظيفة الفعلية من الحكم المجعول في ظرف الشك بالحكم الواقعي. وبديهي أن التقسيم على هذا البناء ثلاثي.

ثم اعلم أن الترتيب بين هذه المراتب الثلاثة طبيعي يقتضيه واقع الأمر، فمن جزم بالحكم الشرعي جزمًا حقيقياً لا ينتقل إلى المرحلة الثانية التي تحصل الظن بالواقع عن طريق الجعل الشرعي،

* ليلة الأحد ١٤ /شوال/ ٣٧٧.

(١) فرائد الأصول ١: ٢٥.

مصباح
الأصول
ج ٢ -

٢٠٢

نعم ينتقل إليها إذا فقد القطع الوجداني بالحكم فيلتجأ إلى سبيل يضمن له المؤمن من العقاب من جانب الشارع المقدس على تقدير المخالفة، وما ذلك إلا الطرق الشرعية التي تتم المولى جهة كشفها عن الحكم الواقعي، ومتى ما فقد المكلف الطرق المجعولة وأصبح متردداً في الحكم الواقعي انتقل إلى المرحلة الثالثة وهي المجعول الشرعي أو العقلي من الوظيفة العملية كالأستصحاب والبراءة والاحتياط وهذا واضح.

وصاحب الكفاية (قدس سره) (١) جعل التقسيم ثنائياً وأفاد ما محصله: أن المكلف إن التفت إلى حكم شرعي فعلي واقعي أو ظاهري، فإذا أن يحصل له القطع به ويندرج تحته الظن الانسادي بناء على الكشف والأحكام الشرعية المجعولة في ظرف الشك كالأستصحاب والبراءة والاشتغال والتخيير الشرعي.

أولاً: وعلى الثاني لا بد وأن ينتهي إلى ما يحكم به العقل من اتباع الظن بناء على تمامية 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 تثليث 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 نقلاً لغير القاطع

أو من يقوم عنده الطريق على تفصيل يأتي في محله إنشاء الله.

والذي دعى صاحب الكفاية إلى أن يجعل التقسيم ثنائياً أمور: الأول:

عدم الفرق عنده بين اثار القطع المتعلق بالحكم الواقعي أو الظاهري.

الثاني: تخصيص الحكم بالفعل دون الإنشائي إذا لا أثر للحكم الإنشائي ما لم يصل إلى مرتبة الفعلية، وهذا يوجب

اختصاص أحكام القطع بما إذا تعلق بالحكم الفعلي.

الثالث: إن الظن إن قام دليل على اعتباره فهو ملحق بالعلم وإن لم يقد دليل

(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 ان التقسيم ثلاثي كما صنفه 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 كالأمارات 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 المجعول 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 الأمانة حجة على المكلف، وأما بين الأمارات الشرعية والأحكام المجعولة في ظرف

الجهل، فذلك الطولية واضحة، لأن موردهما وإن كان الجهل بالحكم الواقعي إلا أن قيام الأمانة على شيء يجعل

المكلف عالماً بالواقع تعبداً ومعه لا ينتقل إلى الأصول، بينما الأصول المقررة ينتقل إليها مع الحيرة والتردد بالحكم وهذا يعني في ظرف فقدانها للأمارات، لأنه مع الأمارات يصبح عالماً بالواقع تعبداً 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 الإنشائي ففيه تفصيل. فإنه إن أراد من الحكم الإنشائي 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 الحقيقية التي جعل الحكم فيها على فرض وجود الموضوع ولا يلتزم بعدم ترتب أثر على هذا الحكم الإنشائي، بل أثر للمجتهد أن يفتي على طبق ذلك، إذ لا يختص إفتاؤه بالحكم الفعلي وإنما بوسعه أن يفتي على طبق الحكم الإنشائي، 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، فإن 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 يقدّم 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 الأمانة على شيء ولم يحصل ظن بالواقع لدى المكلف، بل يبقى متردداً في الحكم فعلاً ومعه لا يجب أيضاً العمل به، لذا كان الأولى العدول عن القسمة الثلاثية إلى الثنائية.

* 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 صرح 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 فإن المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي فلا يخلو حاله عن أحد ثلاث.

الأول: أن يحصل له القطع بالواقع، وحجية القطع ذاتية لا تقبل يد التصرف والجعل وضعاً أو رفعاً.

الثاني: أن يحصل الشك في الواقع، وهو غير قابل للحجية لعدم كونه كاشفاً أصلاً.

الثالث: أن يحصل له الظن بالواقع، وهذا ما يكون قابلاً للجعل لاقتضائه بطبعه الكاشفية الناقصة وليس كالشك، فإن أتم الشارع المقدس كشفه عن الواقع كان بحكم القطع وكان قطعاً تعديداً، وإن ترك الشارع تتميمه كان كالشك ويحتاج حينئذٍ إلى الأصل العملي في تعيين الوظيفة، وهذا كله تقسيم قبل الحكم، ونظيره تقسيم الانسان إلى محقون الدم، وكافر مهذور الدم، وذمي إن التزم بشرائط الذمة 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.

* ذكر الشيخ الأنصاري (قدس سره) (١) أن طريقية القطع وحجيته ذاتية لا تناله يد التصرف والجعل، وهذا في الواقع خلط بين الأمرين الطريقية والحجية، والأولى أن يقع البحث عنه عن جهات ثلاث:

الجهة الأولى: ان طريقية القطع ذاتية أم جعلية.

الجهة الثانية: أن حجية القطع والتي عبارة عن المنجزية في صورة المطابقة للواقع والمعذرية 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 ثلاث ينبغي البحث عنها مفصلاً وإن وقع البحث عن القطع استطراداً.

(أما الجهة الأولى) فاعلم أن حقيقة القطع بشيء إنما هو انكشاف الواقع به وإرائته بنحو لا تقبل النقاش والجدل، وهذا الكشف ذاتي للعلم غير قابل للجعل، فإن ثبوت ذات الشيء لنفسه ضروري كما أن ثبوته لذاتيته ضروري أيضاً، فالماهيات النوعية بالإضافة إلى ذاتها كإنسانية الإنسان أو لذاتيها كثبوت الإنسانية للحيوان أو الناطق أمر ضروري الثبوت لا يقبل الإنكار ولا يتصور فيه الجعل، فلا معنى لجعل الإنسان إنساناً ولا جعله ناطقاً أو حيواناً، وإنما يتناول الجعل موارد انفكاك تلك الأمور عن الذات، فطريقية القطع للواقع وانكشافه له ذاتية غير مجعولة لا بالجعل البسيط الذي يحتاج إلى مفعول واحد، ولا بالجعل التأليفي المركب المحتاج إلى مفعولين لا مستقلاً 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 مجعولة بتبع الوجود.

وبهذا صح ما ورد عن ابن سينا ما خلق الله الشمس مشمئاً بل أو جده فكان

* ليلة الثلاثاء ١٦ /شوال/ ١٣٧٧هـ.

(١) فرائد الأصول ١: ٢٩.

٢٠٧

مشمشاً، ونتيجة ذلك كله ان الإراءة والطريقة والانكشاف للقطع أمر ذاتي لا تناله يد التصرف وضعاً.
الجهة الثانية: إن الحجية للقطع بمعنى المعذرية والمنجزية من اللوازم الذاتية أو الأمور الجعلية، والأقوال في ذلك ثلاثة:-

(القول الأول) ما ذهب إليه صاحب الكفاية(قدس سره)(١) من أن حجية القطع من لوازمه الذاتية كسائر لوازم الماهيات الأخر 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 العقلاء، وتوضيحه: أن للعقلاء قضايا قد تكون غير مشهورة ولم يتم الإجماع عليها منهم كقبح بعض اللحوم عند فرقة خاصة دون أخرى، وقد تكون مشهورة أطبق الكل عليها حفظاً للنظام وإبقاء للنوع 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 هتك حرمة 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(٣). والحاصل أن الحجية للقطع بمعنى المعذرية عند الخطأ والمنجزية عند الإصابة وصلاحيية 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 وإبقاء لنوعية البشر في الحياة، ولولاها 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 الدراية ٣: ٢١.

هذه هي الأقوال في حجة القطع، والصحيح 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 للنوع، ومنها متابعة وجوب القطع، إلا أن النزاع ما قبل وجود العقلاء وهو في بدء الخلقة 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 كالصلاة والصوم فلم نجد في مخالفة القطع فيها اختلال نظام وتعد من القوي على الضعيف حتى نلتزم بوجوب المتابعة، إذن فالاستدلال اخص من المدعى.

(وأما بطلان القول الثالث) فإن الإلزام والبعث نحو شيء إنما هو من شؤون المولى، والعقل شأنه الإدراك فهو القوة المدركة المميّزة للأشياء التي تتم بفعلية إدراكها وتمييزها، والإنسان ربما يدرك نفع شيء فيدنو 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، فسائر الحيوانات بفطرتها تدرك المنافيات والملائمات فتدنو نحو ما تحب وتنفّر عما تدرك ضرره، 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 الحجة من الأمور الذاتية للقطع ومن الملازمات العقلية،

وتوضيحه: 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 صدقه بصدق الواقع بلا وجود خارجي كباب الملازمات والإمكان والاستحالة، مثل ملازمة 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 الحقيقية صدقها بصدق واقعها، تعلم أن العقل يدرك الملازمة بين القطع والحجية التي هي المعزوية 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 للواقع 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 جاعل ولا ببناء العقلاء. 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 ان الحجية للقطع من الأمور الواقعية والملازمات العقلية، تعرف أن المنع عما قطع به المكلف لا يمكن 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 حينئذٍ 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، والمحقق النائيني (قدس سره) (١) تصدى لتصحيح مقالته وادعى أن القطع ثبوتاً لا يمنع عنه وإن حصل من أي سبب كان، إلا أنه إثباتاً ربما يوجد في بعض الروايات أن الشارع المقدس علّق حكمه على القطع الحاصل من سبب معين، وكلتا الحجتين يمكن التعرض لهما إنشاء الله في محله.

(١) أجود 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 الإمارات، فإن من قامت عنده الأمانة على شيء وخالف عمله على طبقها ولم يصادف الواقع كان ذلك مجرى للبحث المذكور كما ذكر ذلك الشيخ الأنصاري (قدس سره) (١) في أخريات بحثه.

وربما يتخيل أن التجري لا يجري في موارد الإمارات، لأن الملاك فيه أن يقطع المكلف بشيء فيخالفه ثم يظهر خلافه، وهنا في باب الإمارات؛ المخالفه فيها مخالفة واقعية باعتبار أن الإمارات المجعولة إنما هي أحكام ظاهرية قوامها الشك الفعلي بالواقع، فهي جعلت على المكلف في ظرف جهله وتحيره بالواقع، فإذا انكشف الخلاف وارتفع الشك انتهى أمدها 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 الأمانة على شيء يحدث مصلحة فيه، بناء على أن المجعول في باب الطرق والإمارات الأحكام، ويكون ارتفاع الشك موجباً لتبدل الموضوع كما ذهب إليه القدامى من الأصحاب وهو فاسد لاستلزامه التصويب، وأما بناء على ما ذهبنا إليه من أن المجعول في باب الطرق الحجية التي هي المعذرية والمنجزية والطريقة إلى الواقع، فإن الواقع تارة يتعلق به المعلم الوجדاني.

وأخرى: المعلم التعبدية

* ليلة الإثنين ٢٢ /شوال/ ١٣٧٧هـ.

(١) فرائد الأصول ١: ٣٨.

بسبب قيام الأمانة، فإذا قامت الأمانة على شيء فقد حصل العلم التعبدية له وكان يجب عليه اتباعه، فإذا خالف المكلف علمه التعبدية ولم يصادف الأمانة 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 خالف الواقع، إذ لا يقال أن التكليف 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 ويخالفها العبد ثم ينكشف خلافها، سواء كانت الحجة ذاتية كالعلم الوجداني أم تعبدية من أمانة أو أصل عملي أم موارد العلم الإجمالي التي يكون التكليف فيها منجزاً ولو لأجل الاحتمال، ففي جميعها يكون مخالفاً للحجية إذا خالف وانكشف خلافه.

وكيف كان فالبحث عن حكم التجري من حيث الحرمة واستحقاق العقوبة يقع في مقامين: (المقام الأول) في أن الفعل المتجرى به حرام أو لا.

(المقام الثاني) في أن التجري يوجب استحقاق العقوبة من جهة كونه هتكاً على المولى مع بقاء الفعل المتجرى به على ما هو عليه في الواقع أو لا.

* (أما المقام الأول) فالبحث عنه يقع في جهتين:

الجهة الأولى: أن حرمة الفعل المتجرى 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.

٢١٣

الجهة الثانية: أن حرمة الفعل المتجرى به من أجل مخالفة حكم المولى لا بعنوانه الأولى، بل بعنوانه الثانوي وهو التمرد على المولى والتحدي لمقامه.

والفرق بين الجهتين واضح، حيث يشتركان في أن البحث في كليهما أصولي نتیجته 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 الثانوي وهل يستقل العقل بأن عنوان الطغيان فيه مفسدة قبيحة تستتبع حرمة الفعل المتجرى به أو لا.

وأما الفارق المصداقي: فالجهة الأولى منهما إنما تتحقق في مورد يكون القطع متعلقاً بالانطباق مع كون الحكم مجعولاً من قبل الشارع المقدس، كما لو تفحص فوجد دليلاً يفيد حرمة شرب الخمر والمكلف قطع بانطباق ذلك الموضوع على ما هو الموجود خارجاً، فإذا خالف ولم يصادف الواقع فهل يعاقب لفرض شمول الأدلة له أو لا؟ بينما الجهة الثانية يقطع المكلف فيها بنفس الحكم الشرعي كما لو قطع بحرمة شرب التتن، مع أنه ليس هناك دليل يشملها واقعاً، إذ لا دليل حتى يكون مطلقاً أو غير مطلق، وإنما يتنازع في أن من خالف قطعه المتعلق بالحكم الشرعي 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، ولا بد وأن يكون متعلقها حصة مقدورة، أما غير المقدورة فلا يتعلق التكليف بها.

* ليلة السبت ٢٧ / شوال / ١٣٧٧ هـ.

مصابيح
الأصول
ج ٢ -

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 محركية 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

اللذين 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 فيتجنب 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 وجداني.

الأمر الثالث: إن إرادة المولى التشريعية إنما تتعلق بإرادة العبد التكوينية وهي عبارة عن أعمال القدرة في طلب شيء أو تركه، فكان تكليف المولى متعلقاً بأن يريد العبد وأن يختار الفعل أو الترك، وهذا هو الذي يقتدر العبد عليه ليكون الفعل صادراً منه بإرادته واختياره، وإذا فرضنا أن إرادة المكلف تابعة لقطعه كان متعلق بالبعث 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 وحلاً.

(أما النقض) فلأن التكاليف المولوية إن فرض تعلقها بالحصّة المقدورة التي يحرزها المكلف ويدرك حسناتها أو منافرتها لذاته، وأن بعثه لا يكون إلا نحو ما قطع به العبد، فلازم ذلك أن يقال بالإجزاء في مورد يقطع المكلف

بوجوب

(١) أجود التقريرات ٣: ٤٥.

* ليلة الأحد ٢٨ /شوال/ ١٣٧٧هـ.

شيء ويمثله ثم ينكشف خلافه، كما لو اعتقد في شهر شعبان دخول رمضان فصامه باعتقاد أنه رمضان، ثم انكشف خلافه، ففي مثله لابد من الالتزام بسقوط التكليف لتحقيق المأمور به خارجاً وهو ما قطع بكونه رمضاناً، ولا يدعى الإجزاء أحد من الفقهاء، وهكذا لو اعتقد أنه ماء مطلق وتوضاً 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 لقلنا بجريانه في الواجبات أيضاً مع أنه لم يقل به أحد.

(وأما 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، وكذا ما يصدر من الأوامر من الموالي العرفيين 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.

* (وأما البحث عن الجهة الثانية) وهي أن الفعل المتجرى 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 التحريم لوجه: -

الوجه الأول: إن القطع إذا تعلق بشيء فهو بعنوان كونه مقطوعاً به يوجب تبدل الواقع عما هو عليه من الحسن إلى القبح أو العكس، وقد يتعلق بشيء خال عن كل مصلحة ومفسدة وبذلك العنوان يتصف المقطوع به بالحسن أو القبح، فإن النذر وأمر الوالد وما شاكلهما يغيران الشيء عما 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.

مصايح
الأصول
ج - ٢

٢١٦

واجباً، وإن تعلق بانطباق عنوان ذي مفسدة على شيء صار ذا مفسدة وكان حراماً، فالفعل المتجرى به، وإن كان مباحاً بعنوانه الأولي إلا أنه صار واجباً أو حراماً بعنوانه الثانوي وهو كونه مقطوعاً به، فإذا خالفه 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 والإراءة 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 عما هو عليه.

مضافاً إلى أن مجرد إمكان التبدل والانقلاب لا يكون دليلاً على الوقوع ما لم ينهض من الخارج دليل مستقل يدل على الإكتفاء بذلك.

الوجه الثاني: من تقريب الدعوى بأن الفعل المتجرى به الذي يكون المكلف بصدد الطغيان والتمرد به على المولى يكشف عن خبث سريرة نفس المكلف وعن كون القبح فاعلياً، وإذا قبح الفعل المتجرى 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 عما هو عليه من المصلحة، ومعلوم أن الحرمة التشريعية موضوعها القبح الفعلي 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 الملازمة، وهذا الوجه في الحقيقة الذي يثبت القبح الفعلي ينحل إلى دعويين:

(الدعوى الأولى) أن القطع من العناوين المقبحة والمحسنة للفعل، فكما أن القطع يقلب الشيء عما هو عليه من المصلحة والمفسدة كذلك يقبح العمل ويحسنه.

(الدعوى الثانية) أن قبح الشيء يستتبع تحريمه بقاعدة الملازمة*.

* (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، ومعلوم أن من يقطع بأن المايح الخارجي 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، علماً بأن العناوين التي تقبح الشيء وتحسنه 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 الوجدان 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 حسنه وقبحه، وبعبارة أخرى أن مقطوع الخمرية لا يوجب قبح نفس الفعل المباح واقعاً 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 أبراد الصحة والعافية.

* ليلة الثلاثاء ٢٠ ذي الحجة الحرام/ ١٣٧٧، ويصادف هذه الليلة زواجي وزواج الاخ السيد عز الدين ونحن نتضرع إليه

تعالى أن يبارك لنا زفافنا ويقرن أيامنا دوماً بالمسرات والأفراح ويرزقنا نسلأ طاهراً انه سميع مجيب.

(١) كفاية الأصول: ٢٦٠.

(٢) أجود التقريرات ٣: ٤٧.

مصابيح
الأصول
ج ٢ -

٢١٨

(والجواب عما أفاده صاحب الكفاية قدس سره) من أن العناوين المغيرة يجب أن تكون قصدية واختيارية والشيء المقطوع به غير مقصود بهذا العنوان، (ففيه) إنه إن أراد بذلك أنه غير ملتفت إليه والعناوين المغيرة يجب الالتفات إليها فلا وجه 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 صغرياً فإن الداعي للارتكاب والعمل ليس عنوان ما قطع بخمريته، بل الداعي نفس الإسكار وبعض مزايا الخمر الواقعية، إلا أن الكلام في الكبرى 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 يتألم بذلك يكون ظلماً وقبيحاً وإن لم يكن بداعي الإيذاء.

وأما برهانه على لزوم الالتفات والقصد نحو العناوين المغيرة والشيء المقطوع به غير ملتفت إليه، (ففيه) بعد الاعتراف بلزوم الالتفات نحو العناوين المحسنة والمقبحة إن أراد هنا نفي الالتفات التفصيلي فهذا صحيح، وإن أراد نفي الالتفات الإجمالي الأعم من الارتكازي والتفصيلي؛ فهذا غير مسلم انتفاؤه، كيف لا يكون عنوان المقطوع به غير ملتفت إليه ولو ارتكازاً، فإن العلم الذي هو عبارة عن الانكشاف المعبر عنه بالصورة الذهنية هو الوسطة في الالتفات إلى المعلوم، وكيف لا تكون الوسطة ملتفتاً إليها فإن الأمور المعلومه وهي العلم الحسولي الموجودة خارجاً، إنما يتعلق بها العلم باعتبار الصور الذهنية، وهو القطع الذي هو العلم الحسوري، وإذا كانت المعلومات ملتفتاً إليها بواسطة الصور الذهنية التي هي العلم الحسوري فكيف لا تكون الوسطة ملتفتاً إليها، ويكفي في العنوان

المغير أن يكون ملتفتاً 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 الأولي لم يقع، وأما بعنوانه الثانوي وهو خروج وتمرد على المولى فهو مقصود، وهذا قبيح لأنه ظلم وتعد 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 واقعا، 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 الوجدان 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 ندعي بأن العقل لا يدرك حسن شيء أو قبحه، وإنما الحسن والقبح ما حكم الشارع بقبحه أو حسنه كما هو مذهب الأشعري - وأخرى - ندعي أن الحسن والقبح للشيء من ذاتياته التي لا تقبل الانفكاك عنه، وثالثة: ندعي أنهما يختلفان بالوجوه والإعتبارات.

أما بطلان الدعوى الأولى فواضح، إذ لو كان العقل غير مدرك لحسن شيء أو قبحه لما تم التصديق بنبوة من يدعي ذلك ويظهر المعجز على يده، إذ لو كان ظهور المعجزات على يد الكذابين أمراً لا يقبحه العقل فكيف يمكن تصديق مدعى النبوة، إذ من المحتمل أن يكون كاذباً في دعواه 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 فأيضاً واضح؛ فلأن حسن الأشياء وقبحها ليس من ذاتيات الشيء غير قابلة الانفكاك عنه، فإننا نجد بالوجدان ضرب اليتيم بعنوانه الأولي، قبيحاً وظلماً إلا إذا قصد به التأديب كان حسناً، فالفعل الواحد قابل للاتصاف 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 وهما من الأحكام العقلية العملية لعودهما إلى الظلم والعدل، وليس من الأحكام النظرية حيث الملاك في ذلك رجوع الأمر إلى النقيضين.

إذا عرفت هذا فنقول إذا قطع العبد بخمرية ماء ولم يجتنبه فخالف وشربه وتجري بعمله على المولى، ثم انكشف أنه في الواقع ماء، أدرك العقل أن الفعل وهو شرب ما قطع بخمريته مصادق للظلم والقيح، لأنه طغيان على المولى وخروج عن الاستقامة، وإن كان بعنوانه الأولي 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 النائيني لا يتبدل ولا يتغير مما هو عليه واقعاً، إلا أنه بنظرنا قابل للتبدل إذا اختلف عنوانه.

* (وأما الدعوى الثانية) وهو أن العقل إذا قبح شيئاً كان ذلك حراماً شرعاً لقاعدة الملازمة، فربما يقال بأن التجري بعد أن كان قبيحاً عقلاً لأنه تمرد على المولى فهو بملاك المعصية يستتبع حكماً شرعاً نظراً لقاعدة الملازمة. (والجواب عنه) أن حكم العقل بقبح شيء أو حسنه 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، (وأخرى) في معلولاتها كحسن الإطاعة وقبح المعصية.

* أما ما كان من النحو الأول: فادراك العقل لحسن شيء ليس إلا الاطلاع على جهات مصلحة ذلك الفعل بلا مزاحم لتلك المصلحة، كما وأن إدراك العقل لقبح شيء ليس إلا الوقوف على مفسدة ذلك الفعل بلا مزاحم، ومعلوم أن العقل إذا أدرك هذه الجهة بأن شَخَّص المصلحة والمفسدة في الشيء الملزمتين،

* ليلة السبت ٢٤ / ذي الحجة / ١٣٧٧.

* ليلة الأحد ٢٥ / ذي الحجة / ١٣٧٧.

٢٢١

وأدرك عدم وجود مزاحم لها علم بوجود ذلك شرعاً أو بحرمة بناء على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات، وهذا الأمر كبيراً 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 أهم، أو فقل الإحاطة بجميع شؤون ذلك الفعل والوقوف على المفسدة الغير المزاحمة والمعارضة بمصلحة أهم أمر متعذر، لا يتسنى إلا لواجب الوجود، ولذا ورد أن دين الله لا يصاب بالعقول، 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 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، إذ ليس التجري إلا ما حكم العقل بقبحه

دون ما حكم الشارع بحرمة.

وأكبر شاهد على أن الحكم الشرعي لا يستتبع الحكم العقلي هو أن القبح

(١) وسائل الشريعة ٢٧: ١٩٢، أبواب صفات القاضي ب ١٣ ح ١٤، مستدرک الوسائل ١٧: ٢٦٢، أبواب صفات القاضي ب ٦

ح ٢٥.

مصايح
الأصول
ج - ٢

٢٢٢

الذي ادركه العقل إما أن يكون ثابتاً للجامع بين المتجري والعاصي الواقعي وهو المعصية وجامعه التمرد على المولى أو يكون ثابتاً لخصوص عنوان التجري.

وعلى الأول فلازمه التسلسل وإن هناك أحكاماً 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 فحرمة شرعية، وعصيان هذه الحرمة أيضاً فيها قبح عقلي، فلا بد وأن تكون محرمة أيضاً شرعاً، وهكذا حتى يتسلسل، ومن المعلوم أنه بعد مراجعة الوجدان لم نجد إلا حرمة واحدة حين المعصية دون أن تكون معاص متعددة.

(وعلى الثاني) (فأولاً) لا وجه لاختصاص ذلك بالتجري، بل لابد من شموله للعاصي الواقعي أيضاً، باعتبار أن ملاك التجري هو التمرد والطغيان على المولى والخروج عن زي العبودية، وهذا الملاك بنفسه يوجب العقوبة في العاصي الواقعي فلا بد إذاً من التعميم.

ثانياً: إن القبح لو كان ثابتاً لخصوص عنوان التجري لكان المحرم هو عنوان من (خالف قطعه الواقع) وأن موضوع التحريم 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 مخالفاً 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 يستتبعان حكماً شرعياً مولوياً.

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 يوجب فإن حكم العقل بأن المخالفة قبيحة وإن لم تستلزم حكماً شرعياً كما عرفت من المباحث السابقة إلا أن العقل يستقل باستحقاق العقوبة على نفس التجري، بمعنى أنه يدرك كون المتجري مستحقاً للعقوبة من أجل التعدي والهتك وأن ملاك المعصية للحرام الواقعي شامل لذلك.

٢٢٣

(التنبية على أمور)

* الأمر الأول: إن ما ذكرنا من قبح التجري إنما هو في القطع الطريقي الذي أخذ كاشفاً عن الواقع، فيقال إن من قطع بشيء وكان القطع طريقاً إلى الواقع، فخالف قطعه ثم انكشف 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 وتنجزه 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 وكحرمة السفر إذا خاف المسافر الضرر، فانه بمجرد 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 أمرين:

الأول: إن المكلف لو سلك طريقاً مظنون الضرر 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 سعيه فقد عصى حيث خالف ذلك بالتجري فقد

ارتكب حراماً.

* ليلة الاثنين ٢٦ / ذي الحجة / ١٣٧٧.

مصابيح
الأصول
ج ٢ -

٢٢٤

(والجواب عن ذلك) أن الموارد كلها غير تامة، لأن المخالفة فيها إنما هي مخالفة للتكليف الثابت كسائر المعاصي

للأشياء الواقعية وليس من قبيل قبح التجري ليجري البحث فيه، أو قل إن خوف الضرر هنا له موضوعية في نظر

الشارع المقدس ولذا ليس فيه كشف خلاف.

وكذلك الأمر الثاني فإن المستفاد من خبر الحلبي الوارد في الظهريين أن كان في وقت لا يخاف فوت أحدهما فليصل

الظهر 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)، و(بعضها) 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 مستتبعا 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 النبوي المشهور الدال على أنه إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول كلاهما في النار، قيل: يا رسول الله هذا القاتل فما 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 الشريعة ١: ٤٩ ٥٦، أبواب مقدمة العبادات ب٦، ح ٦، ٧، ٨.

(٢) فرائد الأصول ١: ٤٨.

(٣) وسائل الشريعة ١: ٤٨، أبواب مقدمة العبادات ب٥، ح ٥.

(٤) وسائل الشريعة ١٥: ٤٨، أبواب جهاد العدو ب٦٧، ح ١ وفيه لأنه أراد قتلاً.

٢٢٥

فالاستدلال بهذه الروايات التي تدل على المؤاخذه عند قصد المعصية ولو بعد الاشتغال بمقدماتها على حرمة التجري غير صحيح.

أولاً: من جهة ضعف السند النبوي، وأما غيره فضعيف الدلالة.

ثانياً: إن الأخبار تدل على أن الحساب على نية قصد الحرام الواقعي ونية المعصية الواقعية، وما نحن فيه ليس إلا خيال معصية لأنه تخيل الواقع بالقطع، وخالفه ثم انكشف الخلاف، فليس في البين إلا خيال معصية وليس بمعصية واقعية ومعه لا مؤاخذه على الفعل المتجرى به.

وثالثاً: إنه على تقدير شمول الروايات لنية المعصية ولخيالها كما في موارد التجري، فلا يثبت بذلك إلا الحساب والعقاب على النية وهذا لا يلزم الحرمة.

*الأمر الثالث: ذكر صاحب الفصول (قدس سره)^(١) أن قبح التجري يختلف شدة وضعفاً بالوجوه والإعتبارات وليس

ذاتياً، فإذا قطع العبد بحرمة فعلٍ وارتكبه وكان في الواقع حراماً كان فيه ملاكان للقبح، ملاك التجري وملاك المعصية 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 مبعوضة في الواقع، وهو أشد مما لو صادف أنه مستحب، حيث أتى بما فيه مصلحة غير ملزمة، أما لو صادف الفعل المتجرى به واجباً في الواقع فيقع التزام بين ملاكي الوجوب وقبح التجري وربما يتساويان وبما يكون ملاك الوجوب أقوى فيكون قد أتى بما هو واجب واقعاً وما فيه المصلحة وإن العبد ارتكب احساناً، وربما يعكس الأمر، وهذا الاختلاف يكشف عن أن قبح التجري ليس أمراً ذاتياً وإنما يختلف بالوجه.

(والجواب عنه)

أن حديث صاحب الفصول (قدس سره) يعود إلى دعاوي ثلاثة:

الأولى: إن التجري يختلف قبحه شدة وضعفاً بمزاحمته للعناوين الواقعية، كما يمكن انفكاكه عن الفعل المتجرى به حين يصادف واجباً أهم.

* ليلة الثلاثاء ٢٧ / ذو الحجة / ١٣٧٧.

(١) الفصول الغروية: ٨٧.

مصابيح
الأصول
ج - ٢

٢٢٦

الثانية: إن العناوين الواقعية في الفعل المتجرى به هي التي تغير قبح التجري وتوجب اختلافه وإن لم يكن ملتفتاً إليها.

الثالثة: تتداخل العقوبة عندما يصادف التجري عمله الواقع الحرام.

وفي جميعها نظر:

أما الأولى: فلأن قبح التجري بعد أن كان للتعدي والطغيان على المولى فهو ظلم يحكم العقل والعقلاء به ولذا كان من

الأحكام العقلية العملية الضرورية، كما أن حكمه باستحالة اجتماع النقيضين من الأحكام الضرورية النظرية، ومعه كيف يمكن انفكاك الظلم والقيح عن التجري.

وأما عن الثانية: فلأن الجهة الواقعية التي لم يلتفت إليها المكلف، والتي هي غير اختيارية له كيف تستطيع من دفع القبح عن الفعل المتجرى به، نعم الفعل الغير الاختياري كالزلزلة يمكن أن يمنع عن صدور الزنا وهو الفعل القبيح من زيد، إلا أن الأمر القبيح لا يرفعه ما ليس بالاختيار.

وأما عن الثالثة: فإن العقاب على المتجري 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 فإن 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 للفعل باق على ما هو عليه، فقد حكم (قدس سره) بقبح التجري نظراً إلى العزم والجزم الحاصلين لدى المتجري.

ثم أورد على نفسه بأن العزم والجزم وسوء الضمير ليس باختيارى للمكلف فالعقاب عليه قبيح، لأنه على ما ليس بالاختيار.

٢٢٧

(وأجاب عنه) بأن العقاب إنما هو لأجل البعد الحاصل في نفس المولى، وعدم قربيه 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 باختيارى للمكلف وإن كان نفس الفعل اختيارياً له، إذ استحقاقه العقوبة على العزم والحزم ولا محذور فيه على تقديره.

(والجواب عنه) إن العقوبة التي يستحقها العبد من أجل تجريبه إنما هي على نفس الفعل باعتبار قبحه في نظر العقل من جهة ملاك العصيان، وليس العقوبة على العزم بالقصد كما ذهب إليه صاحب الكفاية (قدس سره).
وأما ما قيل من أن أغلب العقوبات على ما ليس بالاختيار فهو غير صحيح، لأن اختيارية كل فعل عبارة عن صدوره عن الاختيار، وأما نفس الاختيار فاختياريته 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 الفرائد: ٤٢.

٢٢٨

مصباح
الأصول
ج - ٢

القطع الموضوعي

* القطع إما طريقي إلى الواقع وكاشف عنه وحجتيه ذاتية عقلا لا تناله يد التصرف وضعاً أو رفعاً.
وإما موضوعي؛ ومعناه أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع حكم ثان، وهو قد يؤخذ القطع بحكم في موضوع حكم شخصه.
وأخرى: في مثله، وثالثة في ضده وسيأتي البحث عنه إنشاء الله، وقد يؤخذ القطع بحكم موضوع في حكم آخر 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 التصديق 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 الصفاتية.

وصاحب الكفاية (قدس سره) (٢) أضاف إلى القطع الصفاتي قسمين آخرين؛ تارة يؤخذ تمام الموضوع للحكم وأخرى جزئه، إذ للقطع جهتان:

الأولى: كونه من الصفات النفسية المتأصلة.

الثانية: كونه متعلقاً بالغير وكاشفاً 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 وحاكياً عنه كما هو الغالب في مقام اللحاظ ويسمى بالقطع الطريقي.

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 الاعتبارية التي حقيقتها هو الاعتبار في نفس المعتبر كالزوجة، بل كما عرفت إنه من الأمور الواقعية ذات الإضافة التي يحتاج في وجودها إلى متعلق يتعلق به بالإضافة إلى موضوع، فوجوده وجود بنفسه ولكن في غيره كالعلم فانه كما يستحيل تحققه بلا عالم يستحيل تحققه بلا معلوم. وهذا بخلاف الأعراض، فإن البياض لا يحتاج إلا إلى موضوع يعرض عليه خارجاً فوجوده وجود بنفسه 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 يلحظ القطع المأخوذ في الموضوع بما أنه صفة قائمة في الفعل كسائر الصفات الحقيقية، ويعلق حكمه عليها بلا نظر إلى الواقع سواء صادف أم لم يصادف.

وأخرى: يلحظ المولى نفس الصفة ويترتب حكمه عليه مع كونه مطابقاً للواقع، وكل ذلك في القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الصفته.

وأما القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الطريقة فأخذه جزء موضوع صحيح، حيث المولى يلحظ 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، ومعنى 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
ج ٢ -

٢٣٠

(وبعبارة أخرى) لحاظ كون القطع في موضوع الحكم على نحو الكاشفية؛ هو أنه عند مصادفة الواقع وانكشافه به يكون الحكم منجزاً حين ذاك وأن للواقع دخلاً في الحكم، واعتبار كون القطع الطريقي تمام الموضوع هو أن الحكم يتحقق بمجرد تحققه سواء صادف الواقع أو لا، فالجمع بين أخذه في الموضوع بنحو الطريقية وكونه تمام الموضوع من قبيل الجمع بين المتناقضين.

وأما تقسيم الكفاية للقطع المأخوذ في الموضوع بنحو الصفته 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 والحاكية 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 لحاظ تلك الصفة

باعتبار متعلقها الخارجي وكما ينطبق عليه تلك الصورة الذهنية ولو بالعرض باعتبار ان القطع أخذ بلحاظ متعلقه لا من حيث نفسه، فهذا ليس إلا لحاظ القطع طريقاً وكاشفاً وهو غير معقول، فان اعتباره صفة للقاطع لحاظه صفة قائمة بالنفس وانه من المعلومات بالذات وهذا معناه الاتحاد وأنه هو هو، بينما لحاظ عنوان الصفتية والموصوفية يعطى الاثنيتية والتغاير وهو غير صحيح، إذاً فمعنى كونه صفة للقاطع غير صحيح.

* فالمتحصل مما ذكرنا أن القطع تارة يؤخذ طريقاً صرفاً إلى الواقع في مقام الحكم.

وأخرى: موضوعاً لحكم من الأحكام. والموضوع تارة على نحو الصفتية وأخرى على نحو الطريقية، والصفتية، أما تمام الموضوع أو جزئه فالأقسام أربعة.

* ليلة الأربعاء ٢٠ / محرم / ١٣٧٨.

٢٣١

- ١- القطع الطريقي.
 - ٢- القطع الموضوعي على نحو الطريقية جزء الموضوع.
 - ٣- القطع الموضوعي على نحو الصفتية تمام الموضوع.
 - ٤- القطع الموضوعي على نحو الصفتية جزء الموضوع.
- تنبيه:

اعلم أن المراد بأخذ القطع موضوعاً في حكم هو لحاظه مأخوذاً في موضوع الحكم الواقعي، بأن كان له دخل في ترتب الحكم كالعلم المأخوذ في ركعات صلاة المغرب والصبح والأوليتين من الصلوات الرباعية، فإن العلم بهما حال الصلاة مأخوذ في الحكم بصحتهما، وأما إذا أخذ القطع في لسان الدليل بلا أن يؤخذ واقعاً في موضوع الحكم فليس حينئذٍ موضوعاً في حكم، وإنما هو طريق للواقع نظير قوله تعالى **(وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر)**(١) فإن الشارع المقدس جعل غاية الأكل والشرب هو تبين الخيط الأبيض من

الخييط الأسود، ومعلوم أن الموضوع لوجوب الإمساك نفس طلوع الفجر لا علم المكلف به، وهو أمر ضروري ليس قابلاً للانكار تبين الخييط الأبيض أو لا، إذ ربما لا يتبين لعة في السماء، ومع ذلك فوجوب الإمساك ثابت، فالتبين 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 يتكفل تنزيله منزلته.

(١) سورة البقرة ٢: ١٨٧.

مصابيح
الأصول
ج ٢ -

٢٣٢

قيام الأمارات مقام القطع

* بعد أن عرفت أن القطع ينقسم إلى أقسام ثلاثة طريقي صرف وموضوعي على نحو الصفقية أو الطريقية، يقع

البحث في الأمارات والأصول وهل تقوم مقام القطع بأقسامه المذكورة أو لا؟

اعلم أنه لا ريب في قيام كل من الأمارات والأصول مقام القطع الطريقي الصرف الذي أخذ كاشفاً عن الواقع،

باعتبار أن الشارع المقدس إنما علّق حكمه على نفس الواقع والحقيقة.

والقطع طريق وجداني يشاهد الواقع به ويرى رؤية حقيقية، وأما الأدلة التي دلت على حجية الأمانة أفادت أن الواقع

أيضاً ينكشف بهذه الوسيلة كما كان ينكشف بالقطع كاشفاً 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 الطريقي المحض مما لا خلاف فيه.

وأما قيام الأمارات والأصول مقام القطع الصفتي فأمر لا ممكن في مرحلة الإثبات وبنفس أدلة صحتها دون الثبوت. وذلك لأن القطع المأخوذ بهذا النحو إنما اعتبر في نظر المولى بما هو صفة قائمة بالنفس من دون لحاظ كاشفيته وإرائته عن الواقع.

* ليلة السبت ٢٣ / محرم / ١٣٧٨.

٢٣٣

والأمانة بدليل حجيتها وتنزيل مؤداها منزلة الواقع لم تقم مقام هذا القطع لا وجداناً ولا تعبداً. أما عدم قيامها وجداناً فلأن من قامت الأمانة عنده لا يكون واجداً لصفة القطع حقيقة، بل هو لا يزال متردداً ومتحيراً وجداناً كما كان قبل قيامها، وأما عدم قيامها تعبداً فلأن الأدلة التي دلت على حجية الأمانة إنما أثبتت لها الحجية من جهة الكاشفية والإرائة للواقع وتلغي احتمال الخلاف فيه، والقطع الصفتي فاقد لهذه الناحية حين اعتباره موضوعاً لحكم من الأحكام على تقدير اعتباره كذلك والا فهو قليل أو عديم المورد في الأخبار، إذ الأمانة لا تقوم مقام القطع الصفتي لا وجداناً ولا تعبداً، هذا كله في مرحلة الإثبات.

نعم ثبوتاً أمر ممكن محتاج إلى قيام دليل ينهض من قبل الشارع المقدس يدل على قيام الأمانة مقام القطع

الموضوعي الصفتي، فإن للشارع حق التصرف كيفما شاء.

وأما قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي الذي أخذ طريقاً للواقع فأمر مختلف فيه..

فقد ذهب المحقق النائيني (قدس سره) (١) إلى جواز ذلك باعتبار أن الدليل الذي أفاد حجية الأمانة قد دل على انكشاف الواقع به في نظر الشارع المقدس وإحراز ذلك به إحرازاً تعبدياً، والقطع الموضوعي المأخوذ طريقاً ليس المنظور فيه إلا جهة كاشفيته عن الواقع، فكانت الأمانة بعد قيام الدليل عليها قائمة مقام القطع الموضوعي المأخوذ على نحو الطريقة.

وصاحب الكفاية(قدس سره)(٢) أنكر قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي الطريقي لاستلزامه الجمع بين المتناقضين، وأفاد ما محصله: إن قيام الأمانة مقام القطع من جهة أنه طريق إلى الواقع معناه تنزيل المؤدى منزلة الواقع وأن المنظور لدى

(١) اجود التقريرات ٣: ١٩.

(٢) كفاية الأصول: ٢٦٥.

مصباح
الأصول
ج - ٢

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 وفناء إزاء الواقع، فكانت الأمانة بهذا الاعتبار ملحوظة بالحاظ الآلي، وأن معنى أخذ القطع موضوعاً في الدليل وإن كان طريقاً إلى الواقع أن المنظور إليه - بحسب الحقيقة - القطع من حيث هو وبحالة الدخالة في الحكم، فكان النظر إليه نظراً استقلالياً، فقيام الأمانة مقامه يقتضي نظر المولى حين تنزيل المؤدى نظراً استقلالياً، ولازم قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي الطريقي هو أن تكون الأمانة ملحوظة بلحاظين استقلالي وآلي في آن واحد، وهو محال إذ لا يمكن أن يكون دليل واحد متكفلاً لبيان كلا التنزيلين.

إنما الثابت من أدلتها تنزيل واحد، والعرف لا يستفيد من ذلك إلا تنزيل المؤدى منزلة الواقع وهو الطريقية، والنظر الآلي، لذا كان التنزيل الثاني وهو الموضوعية محتاجاً إلى دليل ثاني يدل عليه والمفروض عدمه.

* (والجواب عما أفاده صاحب الكفاية(قدس سره) من أن المجمعول في الأمارات هو الحكم على طبق مؤداها وأنه هو الواقع يوافق مذهب بعض القدماء ورجال العامة من القول بالسببية، بل حتى صاحب الكفاية(قدس سره) بنفسه لا يرتضي ذلك، بل يدعي أن المجمعول هو المعذرية والمنجزية وأن الأمانة إن قامت على شيء ووافق ذلك الواقع، كان الواقع منجزاً على العبد، وإن خالف كان معذوراً من جهة امتثاله(١)).

على أن القول بجعل الحكم على طبق المؤدى لا يستفاد من الأدلة لقصورها إثباتاً وثبوتاً.

أما إثباتها فلأن عمدة أدلة الحجية هي السيرة العقلانية 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 تعبداء، فكما أن العلم حجة ذاتية وكاشف عن الواقع فكذلك الأمانة بمنزلته وأنها حجة تعبدية لا ذاتية، وهكذا بقية الأدلة اللفظية 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 الثبوتي؛ فهو أن الالتزام بجعل حكم على طبق المؤدى يستلزم التصويب الذي لا يقول به رجال الشيعة، لأن معنى جعل الحكم على طبق مؤدى الأمانة أن قيام الأمانة على شيء سبب لإحداث حكم على طبق المؤدى، ومعناه أن ذلك هو الواقع فلو كان مخالفاً للواقع الحقيقي لزم أن ينقلب إلى ما هو فعلاً مؤدى الأمانة وليس معنى هذا إلا التصويب، وهو باطل.

وكيف كان؛ أما بناء على ما اختاره صاحب الكفاية من أن المجعول في باب الأمارات المعذرية والمنجزية، فالأمانة صالحة لقيامها مقام القطع الموضوعي المأخوذ على نحو الكاشفية ولا يلزم منه جمع بين المتناقضين، لأن المعذرية والمنجزية من آثار القطع عقلاً ومن ذاتياته لا تقبل الانفكاك عنه، كما أن للقطع أثراً شرعية فيما لو أخذ موضوعاً في حكم من الأحكام، فإذا نزل الشارع المقدس شيئاً كالأمانة 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 والشرعي. وأما بناء على أن المجعول في الأمارات الطريقية والحجية فواضح أيضاً، فإن اعتبار الشارع المقدس الأمانة كاشفة عن الواقع وتنزيل ما ليس بعلم علماً معناه إعطاء جميع الآثار التابعة للكاشف الحقيقي وهو العلم من أثر شرعي وعقلي إلى الكاشف الإعتباري وهو الأمانة، فإطلاق دليل التنزيل شامل للأثر العقلي والأثر الشرعي المترتب على القطع.

والصحيح أن يقال إن المجعول في باب الأمارات عندنا هو الطريقية والكاشفية لا المعذرية والمنجزية فإنه على القول الثاني تستلزم التخصيص في الأحكام العقلية وهي غير قابلة لذلك.

(بيان ذلك) أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان قاعدة عقلية شأنها أن تنفي التكليف عن المكلفين ما دام لم يصل إليهم بالبيان المتعارف، فإذا تفحص المكلف وعلم بالتكليف فقد تنجز عليه وارتفع القبح على تقدير المخالفة، لأنه بيان وجداناً فهو رافع لموضوع القاعدة بالتخصيص، فلو قلنا إن المجعول في الأمارات الطريقية والكاشفية وأن الشارع جعل الأمانة علماً تعديداً واعتبرها بياناً، كان لازمه الورود وارتفاع موضوع قاعدة قبح العقاب، باعتبار أنه بيان في نظر الشارع المقدس.

وأما بناء على أن المجعول فيها المنجزية والمعذرية وأن الشارع المقدس لم يعتبر الأمانة بياناً شرعاً، ومع ذلك جعل الأمانة معذرة ومنجزة للتكليف، فإذا قامت على شيء فلازم ذلك تخصيص القاعدة العقلية بأن يقال: العقاب قبيح إذا لم يكن بيان واصل من المولى إلا إذا قامت الأمانة على شيء، لأنها معذرة ومنجزة بالرغم من أنها ليست ببيان لا وجدنا ولا تعديداً، وهذا معناه التخصيص في الأحكام العقلية، وقد عرفت أنه غير جائز.

*قيام 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 كالأستصحاب وقاعدتي الفراغ والتجاوز - بناء على كونهما من الأمارات - فقيامهما مقام القطع الطريقي 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 وجدانا فكذلك الأصل يحرز الواقع، غايته أنه تعبداً لا وجداناً، فنفس دليل الأصل يتكفل بقيامه مقام القطع ويوجب ترتيب أثره عقلا من المعذرية والمنجزية وشرعا وهو الحكم المأخوذ في موضوعه القطع، والحاصل أن قيام الأصول مقام القطع الطريقي، والموضوعي المأخوذ 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 قل إن الذي أخذ في موضوع الأصول الشك فإذا جعل العلم في موارد الأصول كان تناقضا.

(والجواب عنه) أن ذلك لا محذور فيه إذ لا مانع من أن يؤخذ موضوع العلم نفس الشك، ولكن بما أنه وجداني فالمكلف في حالة شكه الوجداني يجعل

* ليلة الاثنين ٢٤ / محرم / ١٣٧٨ هـ.

الشارع المقدس في حقه العلم التعبدى ويصيرُه عالماً في نظره وإن كان بحسب الوجدان شاكاً، نعم لو كان موضوع الأصول هو الشك الوجداني والمجعوّل لها هو العلم الوجداني لكان تناقضاً 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 ثقاتنا الخ)، ومعلوم أن الإهمال في الواقع غير معقول، وحينئذٍ فإما أن تكون حجة الأمانة مجعولة في ظرف العلم بموافقة الأمانة للواقع وهذا لغو محض وتحصيل الحاصل، بأن يقول المولى إن صادف علمك الواقع فالعمل واجب عليك، فإن الاستناد حينئذٍ إلى العلم لا الأمانة، أو فقل القاطع يسعى نحو المقطوع به بحكم عقله لا يجعل جاعل.

وإما أن تكون الأمانة حجة مع العلم بمخالفة مؤداها للواقع فهذا أفحش من سابقه، إذ كيف يؤمر بالعمل في حين أن المكلف يرى قطعه غير موافق للواقع.

كما وأنه لا يمكن أن تكون الحجة مجعولة في ظرف العلم بموافقة المؤدى للواقع أو مخالفته، أي للجامع بينهما والشاك بالموافقة، إذاً فتعين أن يكون حجة الأمانة مجعولة 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 واقع الأمر.

مضافاً إلى ذلك أنه قد أخذ الشك في موضوع بعض الأمارات في لسان الدليل اللفظي كقوله: تعالى: **(فاسألوا أهل**

الذكر إن كنتم لا تعلمون)(١).

والنتيجة من ذلك كله أن الأصول الإحرارية كالأمارات تقوم مقام القطع الطريقي والقطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقية 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 الطريقي والموضوعي لعدم إحرازها الواقع لا وجدانا ولا تعبداً.

(أما البراءة العقلية) فهي عبارة عن حكم العقل بعدم صحة العقاب على تقدير مخالفة مؤدى الأصل للواقع الذي لم يصل إلى المكلف، وهذا هو معنى المعذرية التي كانت من جملة آثار القطع.

(وأما الاحتياط العقلي) فهو عبارة عن إدراك العقل بحسن العقاب لمن خالف على تقدير مصادفة ذلك الاحتياط للواقع، كما في موارد العلم الإجمالي والشبهات الحكمية قبل الفحص، وهذا هو معنى المنجزية التي كانت من ذاتيات القطع، فكان الثابت في كليهما المعذرية 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 التتجز. إذاً ففي جميع الأقسام كان المجعول عين الأثر العقلي المترتب على نفس القطع، وإذا كانت كذلك فكيف يصح أن تلاحظ في مقام التنزيل أنها منزلة القطع من حيث الآثار التي هي المنجزية والمعذرية بعد أن كانت البراءة والاحتياط نفس هذه الآثار من المنجزية والمعذرية، لذا تعذر قيامها مقام القطع الطريقي، 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 المأخوذ على نحو الطريقة لاستلزامه الجمع بين اللحاظين، ذكر في حاشيته على الرسائل^(١) وجهاً لقيامها مقامه، وأفاد أن أدلة الأمارات والأصول وإن أفادت تنزيل المؤدى منزلة الواقع مطابقة ولحاظها آلي، إلا أنها تدل بالإلتزام على تنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع.

وتوضيح ذلك أن تنزيل المؤدى الأمانة منزلة الواقع (تارة) يكون بلحاظ ترتيب آثار نفس الواقع بما أنها آثار له خاصة، وهذا هو معنى قيامها مقام القطع الطريقي، (وأخرى) يكون التنزيل بلحاظ جميع الآثار التي يترتب على الواقع قيماً كان أو جزء حتى ما كان الواقع وشيء آخر موضوعين لأثر شرعي، فإن ملاحظة الواقع حينئذٍ 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 شرعي، كان تنزيله بنفسه مستلزماً لأن يلحظ المولى الجزء الثاني وهو العلم بالواقع وينزله منزلته.

إذاً فقد صار التنزيل الواحد مؤدياً لقيام الأمانة مقام القطع الموضوعي المأخوذ على جهة الطريقة، 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 تاماً، وأما إذا لم يكن في عرضه فدليل التنزيل للجزء الأول لا يشمل التنزيل للثاني، مثلاً إذا رتب المولى عدم الانفعال على المائية والكرية وجعل العاصمية أثراً إذا تم كلا الجزئين، كان الحكم غير مترتب إلا مع إحراز الجزئين وجدانا أو تعبداً أو مركباً منهما، أما إذا قام دليل التنزيل على مائية شيء بسبب الاستصحاب مثلاً فإذا قام دليل آخر على تنزيل كرية ذلك الماء وجب ترتيب الأثر، 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 بالكورية من عاصميته وعدم انفعاله بالماء القليل فليس لنا حق في ترتيبها، لأن ثبوت الجزء الثاني غير محرز لدى المكلف لا وجدانا ولا تعبدًا.

ودعوى شمول إطلاق دليل التنزيل الأول للثاني فغير صحيح، باعتبار أن التنزيل لا يكون إلا بلحاظ الآثار الشرعية عليه، ويكون التنزيل موجبا لفعليتها وما نحن فيه ليس له أثر قبل التنزيل وإنما أثره مترتب 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 الالتزامية، إذ شمولها لأحد الجزئين متوقف على أن يترتب عليه أثر، وهو يتوقف على شمولها للجزء الآخر المتوقف على شمولها للجزء الأول لكونه مترتباً عليه على الفرض، وهذا دور.

وبعبارة أخرى: التعبد بكلا 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 لحكم في مرتبة أخرى أو مثله أو ضده فلا إشكال فيه.

اعلم أن أخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم محال لاستلزامه الدور، وبيانه إن شأن كل موضوع بالإضافة إلى حكمه هو التقدم بحسب الوجود الخارجي كتقدم الشرط على الجزاء والمقدم على التالي بحيث لا يتحقق الحكم خارجاً 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 حاصلًا أو لا، فإذا فرض أن الشارع المقدس جعل ذلك موضوعاً لنفس الحكم معناه تأخر الحكم عما فرض تقدمه، ويلزم أن يكون الشيء الواحد متقدماً ومتأخراً وهو محال، أو فقل يلزم أن يكون موجوداً ومعدوماً في آن واحد وهو محال. أو فقل إن القطع المتعلق بحكم يكون طريقاً إليه لا محاله، إذ الطريقية غير قابلة للانفكاك عن القطع، ومعنى كونه طريقاً إلى القطع فعلية الحكم مع قطع النظر عن تعلق القطع به، ومعنى كون القطع مأخوذاً في موضوعه عدم كونه فعلياً إلا بعد تعلق القطع به، إذ فعلية الحكم تابعة لفعلية موضوعه، فيلزم توقف فعلية الحكم على القطع به مع كونه في رتبة سابقة على القطع به وهذا دور.

* ليلة السبت ٣٠ / محرم الحرام / ١٣٧٨.

(١) كفاية 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 منبعضاً بأمر المولى نحو ما تعلق به قطعه، ولازم جعل الحرمة على ذلك أن يكون منزجراً 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، ففيه كلام.

فقد ذهب صاحب الكفاية^(١)، والمحقق النائيني (قدس سره)^(٢) وكثير من المحققين إلى محاليتها نظراً إلى أن تعلق حكمين متمثلين على موضوع واحد يستوجب بعثين من المولى نحو شيء واحد وهو محال كمحالية اجتماع الضدين.

ولكن الصحيح خلافه وأنه ممكن؛ فإن تعلق الحكم بموضوعين في مورد واحد لا يستلزم المحالية، غاية يلزم الاندكاك 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 المثليين لتعدد الحكمين في مقام الجعل وتعدد متعلقهما، والمحال إنما هو اجتماع الحكمين المتمثلين 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 والانشاء والفعلية والتنجز، إذ لا مانع من أخذ القطع بحكم إنشائي في موضوع حكم فعلي، فيقول: إذا قطعت بأن الشيء الفلاني واجب بالوجوب الإنشائي المحض وجب عليك ذلك الشيء فعلاً أو حرم عليك فعلاً.

(١) كفاية الأصول: ٢٦٧.

(٢) أجود التقريرات ٣: ١٧.

وأما بناء على ما ذهبنا إليه في بحث الظن من أنه ليس للحكم إلا مرحلتان فهو لا يتم.

(إذ الأولى) مرحلة الجعل والانشاء بداعي البعث، بنحو القضية الحقيقية مثل قوله تعالى: (ولله على الناس حج

البيت(١) أي كل من استطاع وجب عليه الحج، فقد فرض المولى المستطيع وحكم عليه بوجوب الحج.

(والثانية) مرحلة الفعلية والخروج عن التعليق والتقدير بتحقيق موضوعه خارجاً، كما إذا صار المكلف مستطيعاً،

وأما بقية المراتب فهي ليست بمراتب للحكم، ففي هذه الصورة لا يمكن أخذ القطع بمرتبة الجعل من حكم في

موضوع مرتبة الفعلي منه، إذ ثبوت الحكم لشخص القاطع في مقام الجعل ملازم لفعليته، فلا محالة يتعلق القطع

بالحكم الفعلي والمفروض أن القطع دخيل في فعلية الحكم فلازمه الدور.

*****(إعادة لما سبق)

بعد ان 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 الجعل والإنشاء وهي التي يفرض الحكم فيها ويقدر على سائر المكلفين بنحو القضايا الحقيقية، ومرتبة

المجعول وهي التي يبلغ الحكم فيها مرحلته الفعلية ويخرج من حيز الفرض والتقدير إلى عالم الفعلية والوجود،

فيصير منجزاً في حق سائر المكلفين.

فالقطع المأخوذ في الحكم في مرتبة الجعل موضوعاً للحكم في مرتبة الفعلية إن كان على نحو يشمل هذا الحكم حتى

القاطع نفسه، فلازمه أن يكون الشيء الواحد متقدماً ومتأخراً وهو دور، لأن العبد إذا قطع بوجوب الحج المجعول

في

(١) سورة آل عمران ٣: ٩٧.

***** ليلة الأحد ١/ صفر/ ١٣٧٨هـ.

٢٤٥

حقه وحق غيره، فلازمه أن يقطع بفعليته لأن القطع بالحكم الجعلي حتى في حق القاطع معناه صيرورته في حقه

فعلياً، فإذا جعل القطع بهذا الحكم أي الفعلي موضوعاً للحكم الفعلي معناه تقدم الشيء على نفسه وهو محال.

(وبعبارة أخرى) القطع بالحكم الإنشائي موجب لفعلية 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 الإنشائي في حق زيد وجب عليك الحج فعلاً.

نظير مآلو قال: إن قطعت بوجوب الصلاة فالصدقة 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.

أخذ الظن في موضوع الحكم

والظن كالقطع من حيث أخذه طريقاً أو موضوعاً، فإن أخذ طريقاً إلى متعلقه فهو كالقطع الطريقي قائم مقامه في إثبات متعلقه، فإن أخذه كذلك دليل على أن الشارع المقدس قد تمم جهة كشفه عن الواقع واعتبره مورثاً للعلم تعبداً، غايته أن طريقيته جعلية وطريقة القطع وجدانية. 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 فالصدقة واجبة عليك، وهذا (تارة) يكون ظناً معتبراً وأخرى غير معتبر، أما الأول فلا مانع من قيامه مقام القطع بعد ثبوت دليل اعتباره حيث يتحقق أحد الجزئين بالوجدان والآخر بالتعبد فيما إذا أخذ جزء الموضوع وكان الجزء الآخر الواقع، أو كان مقام الموضوع.

وعلى الثاني، إن كان الظن الغير المعتمد جزء موضوع والجزء الآخر هو الواقع، لا يترتب الحكم عليه إلا إذا أحرز الجزء الآخر وهو الواقع بالتعبد^(١)، وأما لو كان تمام الموضوع فلا مانع من ترتب 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 خلف فحاله 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 تعبدية، فإذا حصل الظن وجدنا وقام دليل على ثبوت متعلقه كان موضوع الحكم حاصلًا.

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 يحتمل 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 التأكد بينما ذهب المحقق النائيني إلى اللغوية.

وأما إذا كان الظن غير معتبر فبالطريق 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 فالصلاة 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 موضوعاً لحرمة الصلاة، ومعناه أن ينزجر العبد عن الصلاة نفسها

بمقتضى الدليل الثاني وعليه يكون موضوع واحد في نظر العبد منبعثاً نحوه ومنزجراً عنه وهو محال.

* (وإن كان الظن غير معتبر) فقد أفاد صاحب الكفاية (قدس سره) (١) جواز ذلك باعتبار أن الظن الغير المعتبر 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 بالصلاة، ولا يلزم منه محذور اجتماع الضدين.

* ليلة الاثنين ٢ / صفر / ١٣٧٨.

(١) كفاية الأصول: ٢٦٧.

مصباح
الأصول
ج - ٢

٢٤٨

(والجواب عنه) أن البحث ليس في جعل الحكم الظاهري على الظن بالحكم ليتأتى حديث صاحب الكفاية (قدس سره)، وإنما الكلام في أخذ 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 للحكم الأول على نفس الموضوع، إذ تكون الصلاة التي تعلق ظن المكلف بها قد توجه عليها حكمان متضادان أحدهما إلزامي والآخر 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، فالصلاة 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 لغواً، وإن كانت مشتملة على كليهما فلا بد من وقوع التزام بينهما، وإن كان في البين ما هو أهم وأقوى ملاكاً كان هو المؤثر وكان الجعل الثاني لغواً، وإن فقد الأهم منهما وصارا متساويين 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.

٢٤٩

الموافقة الالتزامية

لا إشكال في وجوب تصديق ما جاء به نبي 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 تصديقه في هذه الأمور واجب على المكلفين لأنه من أصول الدين لا من فروعه، وهذا ليس محل البحث.

إنما النزاع في وجوب الموافقة الالتزامية في سائر 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 زائداً عما يأتي به من العمل متقرباً به إلى الله تعالى ويسمى بالموافقة العملية.

الظاهر عدم الوجوب لعدم الدليل على ذلك شرعاً وعقلاً، حيث المستفاد من الأوامر المتعلقة بالأحكام الشرعية البعث والتحريك نحو العمل والالتزام به، أما زائداً على ذلك من عقد القلب والالتزام بوجوب ما جاء به النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) فلا، وكذلك العقل لا يدل على مزيد من وجوب امتثال 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 ادعي وجود الثمرة على النزاع المذكور، وهي جريان الأصل في موردين:

الأول: في دوران الأمر بين محذورين، كما لو علم المكلف بأن الشيء الفلاني إما واجب وإما حرام، فبناء على لزوم الموافقة الالتزامية لا يمكن جريان الأصول النافية في المقام، فإنها لو جرت ونفت التكليف عن كلا الموردين فقد خالفت التزام العبد بوجود تكليف إلزامي في أحدهما، وإن لم تخالفه عملاً فإن

المكلف إما أن يفعل أو يترك وفي كل منهما يحتمل 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 الإنائين ثم علم إجمالاً بطهارة أحدهما أو علم تفصيلاً بوجوب كلا الفعلين ثم علم إجمالاً بارتفاع الوجوب عن أحدهما، فإن جريان الأصول المثبتة للتكليف هنا لا تستلزم مخالفة عملية ولكنها تستلزم مخالفة التزامية بأن الحكم بنجاسة كلا الإنائين 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 وعقلاً 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 بوجود تكليف إلزامي في موارد دوران الأمر بين المحذورين واقعاً، فهذا لا مانع منه لأن مفاد الأصول أحكام ظاهرية ووظائف عملية مقدرة في مقام بالمواقع فيمكن

أن يلتزم بالإباحة الظاهرية 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 الإنائين ظاهراً والالتزام بطهارة أحدهما واقعاً. وإن أريد من الموافقة الالتزامية هو الالتزام بخصوص التكليف نفسه على نحو يعينه بخاصته بأن يعرف في موارد دوران الأمر بين محذورين أن الفعل بعينه

٢٥١

واجب أو محرم، أو في الموارد التي يعلم تفصيلاً بوجوب كلا الفعلين ثم يحصل له الإجمال بإباحة أحدهما فيعرف المباح منهما 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.

وإن 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 محرم على نحو التخيير فهذا 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 محرم 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، وأما من جهة أن فيها إطلاقاً يشمل تلك الموارد أو لا، فهذا نزاع يأتي في محله إنشاء الله تعالى.

٢٥٢

مصابيح
الأصول
ج - ٢

قطع القطّاع

* قد عرفت أن القطع حجة ذاتية لا تناله يد التصرف رفعاً أو وضعاً، وإنما العقل يحكم بوجوب اتباعه ومطاوعته، وهذا واضح فيما لو حصل من الأسباب العادية التي هي متعارفة عند عموم الناس، وأما القطع الغير الحاصل من الأسباب العادية المسمى بقطع القطّاع بحيث لو اطلع على تلك الأسباب غيره لما حصل له القطع منها، فهل يكون حجة أو لا.

والبحث يقع في مقامين.الأول:

في قطع القطّاع.

الثاني: في القطع الحاصل من المقدمات العقلية وأنه حجة أو لا.

(أما البحث عن المقام الأول) فنقول إن أريد من القطّاع ما يحصل القطع من مقدمات وأسباب غير عادية بحيث يكون العرف بعيدا عنها وعامة الناس لا تلتفت إليها ولكن لو حصلت عندها لتحقق القطع، فهذا لا إشكال في حجّيته بنظر العقل وليس لأحد حق التصرف فيه.

وإن أريد من القطّاع ما كان القطع يحصل من مقدمات لو اطلع عليها عامة المكلفين لما حصل لهم القطع، فهذا (تارة) يكون طريقا إلى الواقع ولا إشكال في حجّيته عند القاطع، لأن حجّيته ذاتية لا تنالها يد التصرف رفعا أو وضعاً.

(وأخرى) - موضوعياً - وهو وإن أمكن أن يتصرف الشارع به في سائر الموارد التي اعتبرها موضوعاً لحكم شرعي التي منها القطع فيجعل موضوع حكمه نوعاً خاصاً من القطع، وهو الحاصل من الأسباب المتعارفة مثلاً إلا أن منع

الشارع المقدس عن العمل به المقام غير متحد، باعتبار أن القاطع وإن امكن أن يلتفت إلى حاله ويرى أن أغلب قطعه يحصل له من مقدمات غير عادية، 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 يحتاج 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 ثلاث:

(١) كفاية الاصول: ٢٧٠.

(٢) الفوائد المدنية: ١٢٩.

(٣) السيد صدر الدين محمد باقر الرضوي القمي (١٠٨٥ - ١١٦٠ هـ) له شرح الوافية.

القسم الأول: إن معنى حكم العقل ليس إلا إدراكه وجود مصلحة أو مفسدة في فعل من الأفعال، أو فقل يدرك العقل الملاك للحكم الجامع بين الأشياء فيحكم بالوجوب أو الحرمة لتبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد.

القسم الثاني: أن يدرك العقل حسن شيء وقبحه كإدراكه 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 يستكشف 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 للإنكار، ولولاه لما تمت المعجزة ولما أمكن إثبات النبوة والشريعة، فإنه لو لم يكن إجراء المعجزة على يد 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 شرعياً 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 الملزوم يحصل العلم بثبوت اللازم، ويسمى هذا الحكم بالعقلي غير المستقل لأن إحدى المقدمتين شرعية.

فإن أراد الأخباري من أن العقل لا يحصل له القطع في جميع الموارد فذاك باطل لتواجهه في الأخير، 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 النائيني (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 وتقيد في الحكم بعدم

كونه مقطوعاً به إذا حصل من مقدمات عقلية، وقد مهد المحقق (قدس سره) لتقريب مراده مقدمات ثلاثة.

(المقدمة الأولى) إن القطع لا يمكن أن يؤخذ موضوعاً لشخص حكمه، فيقال إذا علمت بالحكم الفلاني 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 متوقفاً على القطع وهو دور.

* ليلة الأحد ٨ صفر / ١٣٧٨ هـ.

(١) أجود التقريرات ٣: ٧٤.

مصابيح
الأصول
ج ٢ -

٢٥٦

(المقدمة الثانية) إنه سبق في بحث التعبدى والتوصلى 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 المتقدمة 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 مهمة لأن تقيداً 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 الأولي متعلق بنفس الحكم بنحو الإهمال، والجعل الثانوي بين اختصاصه بالعالم أو شموله للجاهل وهذا لا يكون مستلزماً للدور.

ونظير هذا باب الجهر والإخفات 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.

فالمتحصل 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 الثانى بنحو التتميم وإن كانت الأحكام مهمة بجعلها الأولي، ولكنه إثباتاً غير تام لعدم تمامية ما ذكره الأخباريون من الأدلة على المنع.

وبعبارة أخرى إن الأحكام الشرعية بحسب جعلها الأولي مهمة ولكن لا مانع من أن تجعل ثانوياً مقيدة بما إذا حصلت من قطع خاص وهو الكتاب والسنة لا من مقدمات عقلية، وهذا إثباتاً ممكن.

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.

(وأما ما جاء به في المقدمة الثانية) فغير تام، فإن التقابل بين الإطلاق والتقييد وإن كان من تقابل العدم والملكة لأن الإطلاق عبارة عن عدم التقييد في مورد قابل، إلا أن القابلية المعتبرة ليست هي القابلية الشخصية في مورد، بل القابلية بالإضافة إلى النوع أو الصنف أو الجنس كافية، مثلاً الإنسان بنوعه لا يقبل الاتصاف بالقدرة على الطيران ومع ذلك يتصف بالعجز فيقال الإنسان عاجز عن الطيران، ولو كانت القابلية الشخصية معتبرة لما صح الاتصاف بالعجز في مورد لا يقبل الاتصاف بالطيران، إلا أن القابلية النوعية للإنسان للاتصاف بالقدرة في بعض الأشياء يصح اتصافه بالعجز في مورد خاص وإن لم يكن في مورد الطيران قابلاً.

وكذا الإنسان غير متصف بالعلم بذات الواجب تعالى مع أنه متصف بالجهل به، وليس ذلك إلا لأن الإنسان قابل بنوعه للاتصاف ببعض المعلومات وإن كان غير قابل للاتصاف 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 لاستلزامه الدور وتقييده بالجهل به أيضاً محال لاستلزامه الدور أيضاً، فيكون بحسب الجعل الأولي مطلقاً بالإضافة إلى العلم والجهل، فإذا قطع به المكلف استحالة منعه عن العمل بقطعه لاستلزامه اجتماع الضدين اعتقاداً، ومطلقاً في صورة الإصابة.

(وأما ما جاء به من المقدمة الثالثة) فأيضاً غير صحيح، لأن الالتزام بذلك متوقف على كون الجعل الأولي بنحو الإهمال وقد عرفت أنه بنحو الإطلاق.

وأما ما استشهد به في المقام من الجهر والاختفاء والقصر والتمام فغير تام، 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،
فانه على تقدير اختصاص الحكم بالعالم لا معنى لكون الجاهل مستحقاً 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 اصبعاً من أصابع المرأة كم فيها من الدية؟ قال: عشر من الابل، قال: قلت: قطع اصبعين؟ قال: (عليه السلام): عشرون، قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: ثلثون، قلت: قطع أربعاً؟ قال: عشرون، قلت: سبحان الله يقطع ثلثاً بثلاث فيكون عليه ثلاثون ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون، كان يبلغنا هذا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قال فقلنا: إن الذي جاء به شيطان: قال (عليه السلام): مهلاً يا أبان هذا حكم رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) إن المرأة تعاقب الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجع إلى النصف يا أبان إنك أخذتني بالقياس، والسنة إذا قيسست محق الدين^(١).

فهذا قطع حصل من مقدمات عقلية والإمام (عليه السلام) ردع عنه فهو يدل على ما يدعيه 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 ويذكر الدليل عليه ليزول قطعه، لا لأجل منعه عن العمل بالقطع على تقدير بقاءه.

والحاصل أن المنع من العمل بالقطع الحاصل من مقدمات عقلية غير صحيح، نعم له أن يمنع الخوض في المطالب العقلية لأجل استنباط الأحكام الشرعية، أما لو حصل له القطع من ذلك فليس له المنع من العمل على طبقه.

* والمناسبة تدعو إلى التعرض لبعض الفروع الفقهية التي يتوهم 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 فسُرق أو تلف من المجموع درهم واحد، فقد ورد النص^(١) بإعطاء درهم ونصف من الباقي لصاحب الدرهمين وإعطاء النصف الباقي لصاحب الدرهم.

قد يقال بأن هذا التنصيف 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 مالكة الأصلي، إذ التلف واقعاً إما أن يكون من صاحب الدرهمين فلا وجه لإعطائه واحداً ونصفاً، وإما من صاحب الدرهم الواحد فلا وجه لإعطائه نصفاً، فالتنصيف أوجب وصول نصف لغير مالكة.

وأما العلم التفصيلي بالمخالفة فهو بالإضافة إلى شخص ثالث لو انتقل النصفان إليه بهبة أو غيرها واشترى الثالث بمجموع النصفين جارية أو ثوبا فإنه يعلم تفصيلاً أن المبيع لم ينتقل إليه لأن نصف ثمنه ملك الغير وكيف يجوز له التصرف بالجارية من وطئ وغيرها.

وبالرغم من كل هذا فقد عرفت أن النص دل على تنصيف الدرهم، أما الدرهم الآخر فيأخذه صاحب الدرهمين، وهذا حكم من الشارع المقدس بمخالفة القطع الذي حصل من غير الكتاب والسنة.

(والجواب عنه)

أنه أجنبي عن الموضوع، لأن النزاع كان في منع الشارع للقطع المتعلق بحكم إذا حصل من مقدمات عقلية كالوجوب فيحكم الشارع المقدس باباحته أو بالعكس، وأما القطع المتعلق بالموضوع كما نحن فيه فليس بمحل النزاع، إذ الفرض أن القطع قد تعلق بالتصرف في ملك الغير حيث يعلم كل من الشريكين أو الشخص الثالث بأنه لا

يزال يتصرف في ملك غيره وهو قطع بالموضوع، ولا ينافيه أن يكون الشارع المقدس قد جوز التصرف في ملك الغير وأذن للأجنبي أن يفعل ما يشاء، فالقطع بالتصرف في ملك الغير لا يلزم القطع بالمنع الشرعي عنه.

(١) وسائل الشريعة ١٨: ٤٥٢ باب ١٢ كتاب الصلح ب ١٢ ح ١.

مصابيح
الأصول
ج ٢ -

٢٦٠

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 القهري، والتنصيف في المقام لا يخلو عن أحدهما.

أما الحكم الظاهري فيمكن أن يكون التنصيف في المقام حكماً ظاهرياً اقتضته قاعدة العدل والانصاف التي هي من القواعد العقلانية، وقد أمضاها الشارع المقدس في موارد متعددة، فإنه لا مانع من إعطاء شيء من المال إلى غير مالكة لغرض إيصال بعض المال إلى مالكة الواقعي، ولا مانع من أن يحكم الشارع المقدس بإعطاء أحد النصفين إلى غير مالكة، ويحكم عليه بالملكية الظاهرية لأجل أن يحرز علماً إيصال بعض المال وهو النصف الآخر إلى مالكة الواقعي، نظير ما لو توقف إيصال المال إلى مالكة الأصلي الغائب على صرف مقدار منه فإنه يجب من باب المقدمة الوجودية، مقامنا من باب المقدمة العلمية، ونتيجة ذلك أنه يكون أحدهما مالكة للنصف واقعاً والآخر مالكة 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 لو 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 لتنصيف

الدرهم بينهما وأما انتقاله إلى ثالث فلا.

وأما الحكم بالملكية واقعاً من باب التصالح القهري؛ فيمكن تقريبه بأن نقول: إن الشارع المقدس بعد أن كان له الولاية على النفوس البشرية وعلى أموالهم، وهو المالك الحقيقي للأشياء كان قد رأى المصلحة العامة تقتضي تنصيب 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 مغلوله، فيكون بالتنصيف قد أوصل أحد النصفين إلى ماله الواقعي والنصف الآخر قد ملكه الشارع للغير، وإذا صار الغير مالاً بإذن من

٢٦١

الشارع المقدس لم يكن هناك مخالفة لجواز التصرف ولا الملكية لأنه تصرف في ملك المالك، وفي الحقيقة ليس في البين 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 ماله الحقيقي.

وربما يحتمل أن الحكم بالتنصيف إنما هو على مقتضى القاعدة ولا داعي للنص، ببيان أن الامتزاج موجب للشركة القهرية بين المالين فيكون كل منهما شريكا في كل جزء جزء من الدراهم الثلاثة، فما سرق عليهما لا على أحدهما، وما بقي لهما.

(والجواب عنه): أولاً: إن الامتزاج إنما يكون علة للشركة القهرية 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 ههنا موجب للشركة فهي لا توجب التنصيف بل مقتضى القاعدة التثليث باعتبار أن أحدهما دفع درهماً والآخر درهمين فالنسبة بينهما ثلاثاً، فيعطى من الدرهمين لصاحب الدرهم الواحد ثلث الدرهمين وهو ثلثا الدرهم، ويعطى لصاحب الدرهمين ثلثا الدرهمين وهما درهم وثلث، مع أن النص أعطى نصف درهم لصاحب الدرهم وهو عبارة عن ربع الدرهمين وأعطى لصاحب الدرهمين درهما ونصفا وهو ثلاثة أرباع

الدرهمين وهو مخالف لقانون الشركة.

(الفرع الثاني) ما لو اختلف المتبايعان في المبيع أو الثمن بعد اعترافهم بوقوع أصل البيع بينهما وكان اختلافهما بين أمرين متباينين، كما لو تصادق كل منهما على أن الثمن عشرة دنانير، ولكن البائع يدعي المبيع هو العبد والمشتري يدعي الجارية، أو تصادقا على أن المبيع هو الجارية واختلفا في الثمن، فالبايع يدعي عشرة دنانير والمشتري يدعي عشرين درهماً، فإن الاختلاف المذكور إنما هو بين متباينين، أما لو كان الاختلاف بينهما في الأقل والأكثر كما لو قال البائع عشرة وقال المشتري خمسة، فقد ورد النص في ذلك أن المبيع لو كان

مصايح
الأصول
ج - ٢

٢٦٢

موجوداً قدم قول البائع وإن كان غير موجود قدم قول المشتري^(١)، وأما إذا كان الاختلاف بين متباينين فإن 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 التفاسخ في المقام بارجاع المال إلى المشتري وإرجاع العبد والجارية للبائع، ومعلوم أن هذا الحكم الشرعي الذي دل على انفساخ المعاملة مخالف للعلم الوجداني بالتفصيل عند المشتري بأن المال الذي دفع له ليس له قطعاً، إذ المفروض أنه معترف بايقاع البيع منه، ومخالف للعلم التفصيلي لدى البائع بأن العبد أو الجارية ليس له قطعاً، وأيضاً النص المذكور مخالف للعلم التفصيلي عند ثالث إذا اشترى العبد والجارية ودفعهما ثمناً لمبيع آخر وهكذا إلى آخر، فهذا المورد ما دلّ الدليل الشرعي على مخالفة القطع الوجداني 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، كالأقالة فهو حكم واقعي بانفساخ البيع وإبطال المعاملة ويرجع كل من العوضين إلى ملك مالكة الأول، ولا مانع منه بعد أن كانت يده ليست مغولة،

ويكون رد المبيع إلى البائع إبطاً للمعاملة فيرجع المبيع إلى البائع والمال إلى المشتري ويعود ملكاً لكل واحد منهما واقعاً فلا أمر بمخالفة العلم التفصيلي ولا الإجمالي.

وإن لم نقل بأن التحالف يوجب انفساخ المعاملة، وفرضنا أن انفساخها ظاهري أمر الشارع به حسماً للنزاع، فحينئذٍ إن قلنا بأن تصرف كل واحد بماله ولو ظاهراً موضوع لجواز تصرف الثالث واقعاً، فلا ريب في صحة ذلك، وإن لم نلتزم بذلك فلا بد من القول بعدم جواز تصرف الثالث في العبد والجارية لعدم قيام الدليل عليه.

(الفرع الثالث) ما لو اختلف المتداعيان في سبب الانتقال للشيء ولكن اختلفا

(١) وسائل الشريعة ١٨: ٥٩، أبواب اقسام العقود ب ١١ ح ١.

٢٦٣

في السبب الناقل للملكية، فقال أحدهما: بعثك الجارية ولا بد لها من عوض، وقال الآخر: وهبتي إياها وليس لها عوض، فقد دل الدليل على أن الجارية ترد إلى مالكة 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 فإن أقام أحدهما البينة ثبت قوله، وإن لم يقدر على إقامتها وحلف أحدهما مع نكول الآخر كان قول الحالف مقديماً أما لو حلف كلاهما أو نكلا فالدليل الذي دل على فسخ المعاملة يكون بمنزلة الإبطال لها، فيرجع الشيء ملكاً إلى المعطي واقعاً وليس في البين إلا احتمال كونه مال الغير، وقد عرفت أن للشارع المقدس حق تملك 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 المأموم يعلم إجمالاً ببطلان صلاة أحدهما على تقديره جنب، فبالإضافة إلى نفسه يعلم تفصيلاً ببطلان صلاته، لأنه إما هو جنب فصلاته باطلة، أو إمامه 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 الجنبات بينهما، بأن صلى الركعتين الأوليتين مع أحدهما ثم عرض على الإمام عارض، فأبدل الثاني مقامه في الركعتين الأخريتين وأتم به، وأن الثالث يعلم بجنبته أحدهما فيحصل له العلم التفصيلي بأن صلاته باطلة، لأن بعضها واقع من دون طهارة، ومع ذلك فالفقهاء أفتوا بصحة صلاة المأموم بالرغم من أنه مخالف للعلم التفصيلي أو الإجمالي كما عرفت. والصحيح أن يقال: إن المسألة المذكورة مبنية على قاعدة مذكورة في باب صلاة الجماعة وليس في البين في مثل هذه الفروض، وتلك القاعدة هي أن الصحة عند الإمام وفي نظرة كافية لدى المأموم ومجوزة للاقتداء به، فإن قلنا بالاكْتفاء لم يكن مانع من الحكم بالصحة في هذه الفروع وإن لم تكن في الظن

صحيحة باعتبار أن الإمام ههنا أجرى القواعد في حقه الموجبة للدخول في الصلاة، وهو لا يعلم بجنبته نفسه، وهذا المقدار يكون موضوعاً لجواز اقتداء المأموم به، بل حتى لو علم المأموم تفصيلاً بجنبته 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 فكذا 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 أقر شخص لزيد بعين ثم أقرّ ثانياً بها لآخر ثم أقرّ ثالثاً بها لآخر وهكذا، فقد حكم القوم بأنه يغرم المقر نفس العين للأول بمقتضى قاعدة الاقرار ثم يغرم للثاني المثل أو القيمة بالنظر إلى إتلافه للعين المذكورة باقراره للأول. وهكذا يغرم للثالث المثل أو القيمة وفي مثل هذا المورد يعلم إجمالاً بأن أحد الأمرين من العين والقيمة قد وصل إلى غير مالكة الواقعي.

كما أنه لو جاء ثالث وأخذ العين والقيمة فإنه يعلم إجمالاً بحرمة التصرف في أحدهما، فلو اشترى بهما شيئاً علم تفصيلاً بعدم جواز التصرف فيه لأن بعض ثمنه ملك للغير فلم يدخل المثلث في ملكه. فهذا المورد مما حكم

الفقهاء (قدس سره) بصحته 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 بإقراره الأول أنها للأول فيكون قد أتلّف 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 الأمانة 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 تصرفاً 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 مادام لم يقطع بأن المال ليس له وإنما يحتمله، كما أن تصرف المقر له الثاني بالبدل أيضاً على طبق القاعدة وهي الإقرار، ولما كان قد اتلف العين المذكورة بمقتضى إقراره الأول فقد وجب عليه دفع بدلها إما المثل أو القيمة وهو واضح، وكذا الثالث والرابع، فكان الإقرار موجبا للتملك الظاهري في حق المقر له مادام يحتمل ذلك.

وأما تصرف الأجنبي الذي انتقل إليه الأمران العين والبدل، فحيث كان يعلم إجمالاً وتفصيلاً بأن بعض من انتقل إليه

ليس له قطعاً وأن العين التي دفعت بإزاء هذين الأمرين لم تنتقل إليه انتقلاً صحيحاً، وجب عليه ان لا يتصرف بكل منهما ولزمه الترك باعتبار أن النص مفقود في البين، والقاعدة لا تساعد على صحة تصرف الثالث بالمالين، فلا مانع من الالتزام بعدم صحة تصرفه.

(الفرع السادس) قالوا إن ارتكاب بعض أطراف الشبهة غير المحصورة جائز وإن صادف الحرام الواقعي، مع أنه مخالف لما علم به إجمالاً من وجود الحرام في بعض الأطراف.

(والجواب عنه) أن الشبهة غير المحصورة لم يقدّم الدليل على تحديدها وجواز ارتكاب أطرافها بهذا العنوان بل ليس عندنا إلا العلم الإجمالي، فإن قلنا بمنجزيته فلا بد من البحث عن مقدار ما تنجز بذلك العلم، وهل تحرم المخالفة القطعية لما هو المعلوم بالإجمال فقط أو تجب حتى الموافقة القطعية، فإن

اقتصرنّا على الأول جاز ارتكاب بعض الأطراف وإن صادف الحرام الواقعي سواء كانت أطراف الشبهة محصورة أو غير محصورة.

أما لو قلنا بأن المخالفة القطعية كما تحرم تجب الموافقة القطعية لم يكن ارتكاب الأطراف جائزاً وإن كثرت. اللهم إلا أن تخرج عن محل الابتلاء بحيث لا يكون الارتكاب للجميع مقدوراً، فذلك مما يجوز ارتكاب الأطراف، وهذا هو معنى الشبهة غير المحصورة على ما يأتي بيانه إنشاء الله.

نعم غالباً كثرة الأطراف تلازم عنواناً يوجب سقوط التكليف الواقعي كعنوان العسر والحرّج 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 التكليف وتنجزه بالعلم الإجمالي وعدمه.

(المقام الثاني) كفاية الامتثال الإجمالي وعدمه مع التمكن من الامتثال التفصيلي سواء كان في الشبهات الحكمية كما

لو تمكن المكلف من معرفة فتوى مقلده من وجوب القصر أو الإتمام، ولكنه يترك ذلك ويمتثل كليهما احتياطاً، أو

كانت الشبهة موضوعية كالجهل بالقبلة فإنه مع استطاعته من السؤال ومعرفة القبلة يصلي إلى أربع جهات أو أقل

فيتمثل إجمالاً مع تمكنه 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 ويتركها 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 التكليف فيها، وهذا هو الأنسب بالبحث عنه هناك.

*** (البحث عن الجهة الثاني)**

وهي حرمة المخالفة القطعية وعدمها في أطراف العلم الإجمالي، والبحث يقع عنها في مباحث ثلاثة:-

* ليلة الأربعاء ٣ / ١٤ / ١٣٧٨.

(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 التحريمية وترك الجميع في الشبهة الوجوبية أولاً.

(المبحث الثالث) إنه على تقدير صحة الترخيص فهل الأدلة اللفظية تثبت ذلك. أما لو قلنا 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 يتأتى في مورد يعلم المكلف حين إقدامه أنه مخالف حين العمل، وأما تحصيل العلم بالمخالفة بعد نهاية العمل فليس له أثر في تحقق المعصية.

ولا ريب أن مخالفة العلم التفصيلي تحقق المعصية، لأنه حين الإقدام عالم بأنه مخالف للحكم الواقعي، وأما مخالفة العلم الإجمالي فلا يحقق موضوع المعصية التي توجب العقوبة، إذ لا يكون المكلف حين الإقدام 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 يحقق عنوان المعصية التي عرفت أنها سبب العقوبة المولوية، ولذا لو ارتكب المكلف 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 الإقدام لم يكن عالماً بالمخالفة، وبعد

٢٦٩

الارتكاب لا يضر علمه بالمخالفة، والنتيجة أن العلم الإجمالي ليس منجزاً للتكليف كالتفصيلي وليس ببيان.

(والجواب عنه) أن العقوبة التي يحكم العقل بها عند مخالفة الحكم الواقعي إنما هي في فرض وصول ذلك الحكم إلى

المكلف، والوصول يتم بتحقيق الموضوع بتمام أجزائه وشرائطه، وهذا لا يحصل إلا حيث يحرز المكلف وصول الكبرى والصغرى إليه، فإذا علم المكلف بحرمة شرب الخمر وعلم بأن الموجود الخارجي 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 المكلف بأن أحد الإنائين نجس فهو قد علم بوصول الكبرى إليه وهي كل نجس حرام، والصغرى وهي النجس الواقعي ضمن الإنائين، غاية الأمر يفقد تمييز النجس الواقعي عن غيره، وهذا لا يضر في أصل وصول الحكم إليه وإذا وصل الحكم الواقعي إليه حرمت مخالفته عقلاً، ولا يضره وحدة الأطراف وكثرتها من حيث وصول الحكم.

ولذا نجد العقلاء 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 جميعاً، 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/ ١٣٧٨.

(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 المكلف وصولاً حقيقياً لا تكون فعلية من جميع الجهات بنحو تبعث المكلف نحو العمل أو تزجره عنه، وإنما هي إنشائية في مرحلة عدم الوصول، وإذا كانت

الأحكام الواقعية إنشائية في مرحلة الجهل فلا مانع من أن يجعل حكم ظاهري فعلي يتحقق موضوعه وهو الجهل بالواقع، على خلاف الحكم الواقعي إذ لا تضاد بينهما في مرحلة اختلاف الرتب، ولذا رخص في موارد الشبهات البدوية والشبهات غير المحصورة نظراً إلى أن الحكم الواقعي فيها ليس بفعلي من جميع جهاته، وإنما هو إنشائي قد جهل به ولا يضره الترخيص، نعم لو كان الحكم الواقعي في موارد الشبهات فعلياً للزم من جعل الترخيص فيه احتمال المناقضة وهو كالجزم بها من ناحية المحالية، ونتيجة ذلك أنه لا مانع من جعل الترخيص في أطراف العلم الإجمالي بالتكليف، إذ لا تنافي 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 فعلياً من جميع الجهات فلا مانع من جعل الحكم الظاهري في تلك المرحلة، ولكن الجمع بين الحكمين لا يبتني 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 وإلقائه على ذمة الغير بمبرز خارجي له مرتبتان: (الأولى) مرتبة الجعل 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 تشريعات إلهية موضوعها فرض الوجود.

٢٧١

(المرتبة الثانية) مرتبة الفعلية وهي التي يكون الحكم فعلياً فيها متى وجد الموضوع خارجاً، وبه يحصل البعث والزجر، كما لو صار المكلف مالاً للنصاب فإن الحكم بأداء الزكاة يكون فعلياً ويكون باعثاً له نحو العمل، ولا دخل للعلم في هذه المرتبة نعم إنما هو دخيل في تنجز التكليف.

فإذا كان الحكم الواقعي عند تحقق موضوعه فعلياً في فرض الجهل والعلم، وكان الحكم الظاهري فعلياً في فرض الجهل لتحقق موضعه فقد اجتمع الحكمان الفعليان، ولا محذور في ذلك ما لم يتنجز التكليف.

فهما من حيث الإعتبار لا محذور بينهما فيعتبر المولى الوجوب 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.

فقول: لا تضاد بين الأحكام الشرعية في أنفسها، لأن الحكم عبارة عن اعتبار شيء في النفس وإلقائه على ذمة الغير

بمبرز خارجي، فيعتبر المولى الوجوب على موضوع ويعتبر الحرمة على نفس الموضوع.

كما وأنه لا تنافي في المبرز بأن يقول المولى افعل 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 الامتثال.

(أما الأول) فحقيقته أن كل حكم بنظر العدلية لابد وأن ينشأ عن مصلحة في نفس الفعل تقتضي جعل الحكم الإلزامي

على طبقها، أو مفسدة في الترك يحكم الزجر عنها بالترك أو الشوق/ والكراهة كما عليه الأشاعرة. ويستحيل

الموضوع الواحد دائماً أن يكون واجداً للملاكين المتناقضين.

٢٧٢

مصباح
الأصول
ج - ٢

فإذا كان واجداً للمصلحة الملزمة أمر به وجوباً، وإن وجد فيه مفسدة ملزمة نهى عنه تحريماً، ومعنى اجتماع

الحكمين الظاهري والواقعي في ناحية المبدأ أن الموضوع الواحد يشتمل على مصلحة ومفسدة ملزمتين وهذا

مستحيل.

بل لابد في هذه الصورة من ملاحظة الغالب منهما في مقام التأثير وإلا فالتساقط.

(وأما المورد الثاني) وهو المنتهى فحقيقته المضادة في مرحلة البعث والزجر، فإن الحكم الوجوبي يقتضي البعث

نحو العمل، والحكم التحريمي يقتضي الزجر عنه، وكيف يبعث المولى المكلف ويذره بالإضافة إلى موضوع

واحد. فلو قدر إمكان جعل الحكم الوجوب والتحريم على موضوع واحد وهي المضادة في المبدوء إلا أن التضاد

في المنتهى لا يمكن إصلاحه إذ البعث والزجر نحو شيء واحد مستحيل فمحذور الجمع بين حكمين متخالفين إما أن يعود إلى المدء أو إلى المنتهى.

٢٧٣

*الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية

ان كلا المحذورين الحاصلين في مرحلة المبدأ أو المنتهى لا يتأتیان 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 والمجعول ولا مانع من شيء واحد واجباً وحراماً، أما الوجوب فلمصلحة في نفس الجعل، واما التحريم فلمفسدة في المتعلق ولا مضادة بينهما.

(وأما ناحية المنتهى) فلأن الأحكام الواقعية في ظرف الجهل بها لم تكن واصله للمكلف لتصير منجزة عليه، ويجب امتثالها بحكم العقل، فالمجعول على المكلف في هذا الحال الحكم الظاهري ومتى ارتفع جهله صار الواقعي منجزاً عليه، فهما لا يلتقيان في مورد أو فقل لا مضادة بين الحكمين في مرحلة المنتهى، 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 وارتفع الحكم الظاهري لارتفاع موضوعه.

إذاً فدائماً لا يجتمع الحكم الظاهري مع الحكم الواقعي ليحصل التضاد بينهما من ناحية المنتهى وهو الامتثال، 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 امتثاله، وإنما يمثل حين ذاك الحكم الظاهري وإذا وصل الحكم الواقعي إلى المكلف وحكم الفعل بامتثاله ارتفع

موضوع الحكم الظاهري، وعليه فلا مضادة بين الحكمين الظاهري، والواقعي لا في المبدأ ولا في المنتهى. هذا ولكن في موارد العلم الإجمالي في الشبهات المحصورة المضادة موجودة في المنتهى، فإن الحكم الظاهري المجعول في الأطراف ينافي الحكم الواقعي الواصل بالعلم الإجمالي في مرحلة المنتهى، وذلك أن التنافي من جهة المبدأ مرتفع عنهما باعتبار أن المصلحة في الحكم الظاهري إنما كانت في نفس الجعل، والمفسدة في الواقع إنما هي في المجعول ولا تنافي بينهما كما عرفت.

ولكن في ناحية المنتهى التناقض موجود، فإن الحكم الواقعي في موارد العلم الإجمالي واصل إلى المكلف كوصوله في العلم التفصيلي كما عرفت، غايته التجيز مفقود وهو لا يضر في أصل البيانية، وإذا كان الواقع واصلًا كان منجزاً على المكلف وواجب الامتثال، وأما الحكم الظاهري فحيث أن كل فرد مجهول 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 المنتهى والامتثال وهذا يستوجب المضادة في مقام الامتثال، إذ العبد لا يقدر على امتثال الظاهري والواقعي لعدم قدرته عليهما.

فالترخيص إذاً غير جائز في الأطراف لمآله 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 ليجب 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، فلا بد وأن يقع التضاد بينهما من ناحية المنتهى.

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 التنجيز بحكم العقل حيث الحكم الواقعي قد وصل إلى المكاف بالعلم الإجمالي، وإن أريد فيها - كما هو الصحيح - ما كان الغالب فيها أن تقترن بالعسر والحرَج أو الضرر بحيث لا يستطيع المكلف من امتثال 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 المنتهى كما عرفت.

فالمتحصل 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 الاستظهار 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) »، وقوله (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 نواقض الوضوء ب ١ ح ١.

الأصل في أطراف العلم الإجمالي لأن كل واحد منها مشكوك فيه، ومقتضى إطلاق الذيل وهو التحديد بالعلم بقوله حتى تعلم أنه حرام المجعول 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 لا مرجح لأحدهما على الآخر ولا قرينة على التصرف في أحدهما، فالمعارضة باقية ويصبح الدليل مجملاً لا يمكن التمسك به في موارد 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 إنائين، 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 يدعي 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 ١٠ / ١٤ / ١٣٧٨.

(١) وسائل الشريعة ١٥: ٣٦٩ باب ٦ من أبواب جهاد النفس ح ١.

٢٧٧

لموضوع الاستصحاب إلا العلم الوجداني لا التعبدى، فكان متعلق العلم نفس متعلق الشك، وهذا طبعاً إنما يتأتى 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 لمراد العلم الإجمالي بل تختص بالتفصيلي فقط، ويبقى المصدر شاملاً بمقتضى إطلاقه لمراد العلم الإجمالي والتفصيلي، فيكون موجبا لجريان الأصول في الأطراف.

ثالثاً: إن بعض الروايات وإن اشتملت على كلمة (بعينه) وأفادت التأكيد كما ارتأه (قدس سره)، فكان شاملاً لكلا الموردين بمقتضى الإطلاق، إلا أن هناك روايات أخر 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 فالذي هو معلوم نفس الحرمة بين الإنائين 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، إذاً فالذيل والغاية يختصان بمراد العلم التفصيلي دون الإجمالي، ويبقى شمول المصدر شاملاً بلا معارض لمراد العلم

الإجمالي.

رابعاً: إنه لو فرض أن المحذور إثباتي، وأن الأصول لا تجري في أطراف العلم الإجمالي للمناقضة 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 (قده) 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 الشريعة ١٧: ٨٧، أبواب ما يكتسب به الحديث ب ٤ ح ٤.

مصباح
الأصول
ج - ٢

٢٧٨

والمنتهى، إذ الحكم الواقعي بعد أن كان واصلاً إلى المكلف بالعلم الإجمالي غايته يفقد التمييز ولا أهمية له، كان الحكم الظاهري وهو الترخيص في الأطراف موجباً لعدم قدرة المكلف على الامتثال وهذا أمر يعود محذوره إلى جهة المنتهى كما عرفت.

(المقام الثاني) كفاية الامتثال الإجمالي وعدمه:

وهل يكفي الامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي أولاً، والكلام فيه يقع من جهات:

الجهة الأولى: في كفاية الامتثال الإجمالي مع عدم التمكن من الامتثال التفصيلي، ولا ريب في كفاية الامتثال

الإجمالي في هذا المقام، لأنه منتهى إظهار العبودية من العبد، كما لو فقد القبلية وحصرها في جهتين فصلى إلى كل

جهة صلاة، فإنه يكفي ذلك بحكم العقل والشرع وإن استلزم التكرار سواء كان الواجب تعديداً أو توصلياً.

الجهة الثانية: في كفاية الامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي فهل يجزي ذلك أولاً.

والبحث يقع في مقامين:

الأول: في الواجب التوصلي

الثاني: في الواجب التعبدي

(أما البحث عن المقام الأول) في التوصليات

فلا إشكال في كفاية الامتثال الإجمالي في مورد يستطيع المكلف من الامتثال 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 الامتثال الإجمالي، كما لو علم أنه مدين بدرهم اما لزيد أو لعمر و قد أعطى درهماً لكل منهما، فإنه يقطع بفراغ ذمته حتماً وإن امكنه أن يمثل تفصيلاً، ويلحق بذلك

٢٧٩

الوضعيات من الطهارة أو النجاسة والعقود والايقاعات، فلو كان عنده ماءان أحدهما مطلق والآخر مضاف وكان بدنه متنجساً فغسل بدنه بكل منهما، فلا ريب أنه يقطع بازالة النجاسة عن بدنه 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 الجزم بالنية على نحو لا يكون الحكم معلقاً على أمر لا يعلم الحصول، وإذا أنشأ المكلف صيغتين وهو لا يعلم السبب المؤثر للانتقال بخصوصه وإنما يعلم بتحقيقه من أحد أمرين لا يكون جازماً بالنية، بل معلقاً للحكم على أمر غير حاصل، وهو موجب للبطلان، ولذا لا يصح التعليق في الإنشائيات إجماعاً من أجل اعتبار الجزم بالنية في الانشاء.

فالامتثال الإجمالي مع التمكن من التفصيلي في خصوص العقود غير كاف أصلاً.

(والجواب عنه) إن الأمر - كبروياً - مسلم ولكن المورد ليس من صغرياته، فإن الجزم المعتبر في النية في العقود إنما هو الجزم بالإعتبار النفساني بأن يكون جازماً على الإعتبار من قبل نفسه، وليس بمتعدد في اعتباره النفسي الذي أبرزه بالصيغة المخصوصة، وتعليق الحكم على أمر لا يعلم حصوله، إذا أوجب ترديد المنشئ فيما اعتبره في نفسه كان ذلك مبطلاً كما لو قال: بعثك إن جاء زيد يوم الجمعة فهو لا يدري أنه حصل منه الإعتبار أو لا.

وأما ما نحن فيه فهو ترديد في الحكم والامضاء الشرعي، فإنه إذا أتى بالصيغتين اللتين يعلم بمؤثرية أحدهما في

الامضاء، لم يكن ذلك ترديداً في اعتباره من ناحية وقوع العقد وعدمه، بل هو جازم بالوقوع إلا أنه يتردد 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 / ١٤ / ١٣٧٨.

(١) المكاسب ٣: ١٧٣.

مصايب
الأصول
ج - ٢

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 بالشرعية وإمضاء الشارع لذلك، وإذا كان الإنشاء لا ينافيه الجزم بعدم إمضاء الشارع، فكيف ينافيه التردد في الإمضاء.

إذاً الامتثال الإجمالي في باب العقود مع التمكن من الامتثال التفصيلي كاف من حيث الصحة.

(وأما البحث عن المقام الثاني) التعديلات

وأما كفاية الامتثال الإجمالي في العباديات التي تكون قصد القرية معتبرة في نفس الفعل حين الامتثال 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 الحكيمة 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 امتثاله

التفصيلي وهو الترخيص الشرعي فاحتياطه بعد ذلك مجزٍ وكاف لو صادف الواقع بعد اطلاعه عليه بعد ذلك، فإنه أتى بما يكون غاية في العبودية لأنه غاية ما يتمثل به، فالاحتياط في هذه الموارد مجزٍ وكاف عن الواقع في مورد التمكن من الامتثال 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 / ١٤ / ١٣٧٨.

٢٨١

التكرار من حيث العمل.

وأخرى: يستلزمه، وعلى التقديرين إما أن يكون التكليف المعلوم بالإجمال استقلالياً أو ضمناً والذي لا يستلزم تكرار العمل إما أن يكون أصل الطلب والمحبوبة 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 المحبوبة 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، وأتى بما يمكن التقرب به، فلو صادف عمله الواقع أجزء وكفى، فإنه قام بالامتثال في ظرف لم يحرز نوعية التكليف، وتقرب إلى المولى في ذاك، فهو مطيع غاية الإطاعة.

إنما الإشكال في ذلك الاحتياط والمانع له اعتبار قصد الوجه والتميز في العبادة، وهو اتیان الفعل بقصد وجوبه واستحبابه وهو هنا متعذر لعدم تشخيص الواقع هنا ليتمكن قصده.

(والجواب عنه) أولاً: أنه لا دليل على اعتبار قصد الوجه والتميز 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. الوجه الذي

(١) كفاية الأصول: ٢٧٤.

مصباح
الأصول
ج ٢ -

٢٨٢

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 تعديداً 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 يؤتى به بقصد ذاك العنوان كضرب اليتيم إنما يكون حسناً إذا كان للتأديب، وإلا فلا يكون حسناً.

وما نحن فيه لما لم يكن حسن الفعل معلوماً لدى المكلف، ويحتمل أن يكون حسنه معنونا بعنوان خاص لا يعرفه المكلف، كان من الضروري أن يتوصل إليه ولو بنحو الإشارة الإجمالية، وهي عنوان كونه واجبا أو مستحباً، 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 المحبوبة، فإن الامتثال بهذا النحو يحقق العنوان الحسن الذي هو مطلوب في العبادة، ولا تنحصر الإشارة الإجمالية إلى ذلك العنوان الخاص بقصد الوجه.

* ثانياً: إن الإشارة الإجمالية لا داعي لها في تحقق الحسن، بل الحسن يحققه 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 / ١٤ / ١٣٧٨.

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 المستلزمة للتكرار مع إحراز أصل المحبوبة في ظرف التمكن من الامتثال التفصيلي لا بأس به ومجز عن الواقع.

(الصورة الثانية) أن يكون الاحتياط غير مستلزم للتكرار، والواقع منجز عليه ضمناً لا استقلالاً، كما إذا شك في السورة أنها جزء واجب للصلاة أو مستحب، فانه لو جاء بها برجاء المحبوبة وبداعي الأمر المتعلق بها كان ذلك مجز عن الواقع - لو صادف بعد ذلك - مع أنه متمكن من الامتثال 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 استقلالاً وإنما الحسن متعلق بالمجموع المركب منها، فلو كان للأجزاء بخصوصها حسن لكانت 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 استقلالاً مع عدم كون التكليف معلوماً أصلاً بأن لم تكن أصل المحبوبة 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 مجزاً 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 الأمور به لمصححية حسن العبادة ولا يمكن تحقيقه هنا لعدم إحراز الأمر.

مصباح
الأصول
ج ٢ -

٢٨٤

(فيجاب 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 متمكناً 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 تجنّب العقل عن هذا الحكم فلا محالة من الرجوع إلى قاعدة الاشتغال، باعتبار أن العبد بعد انشغال ذمته بتكليف مولوي لو جاء بالفعل بداعي الاحتمال مع التمكن من التفصيل، فهو يشك بفراغ ذمته

وسقوط التكليف عنه، ومعه لا بد من التمسك بقاعدة الاشتغال.

والنتيجة أن الإطاعة التفصيلية لا بد 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، فإن كان المأمور به توصلياً 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) أجود 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 مضيقاً الله تعالى، وقد انبعث نحو الفعل بداعي احتمال مطلوبيته وتعلق أمر المولى به، والإطاعة تحصل بالإتيان بما أمر به المولى، أما انبعثه يكون بأمر المولى لا بداعي احتمال أمره فغير معتبر.

ولو شكنا في ذلك فالقاعدة هي البراءة لا الاشتغال، باعتبار أن العبادة بعد أن علمنا أن الواجب فيها الإتيان بما هو متعلق أمر المولى وبنفس 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 المحبوبة معلوماً أو محتماً، أو خصوصية الإضافة معتبرة، وهي التي تتحقق في مقام العلم بما أمر به المولى أو العلم بالمحبوبة.

(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 المحبوبة ممكن على أن يأتي بالفعل بداعي رجاء المحبوبة، وهذا كله في الموارد التي يحتمل الوجوب فيها أو الإباحة، وما لو دار الأمر بين الشرطية والمانعية فالاحتياط فيها لا يمكن.

الإحتياط المستلزم للتكرار

وأما إذا كان الاحتياط مستلزماً للتكرار في مورد يتمكن المكلف من الامتثال التفصيلي كما في الشبهات الحكمية، مثل ما لو تردد الواجب بين القصر والإتمام فيأتي بكليهما، أو جهر أو إخفات فيأتي بالأول بداعي المحبوبة والثاني بعنوان أنه قرآن في الصلاة. أو في الشبهات الموضوعية كالتردد في أمر القبله فيصلي إلى الجهات الأربعة فيحرز بذلك أنه أتى بالواجب بالرغم من تمكنه في كلا الشبهتين من الرجوع إلى الامتثال التفصيلي.

مصابيح
الأصول
ج - ٢

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 عقلاني لا يكون حينئذٍ 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 بمأمور به إليه وإن كان لعباً.

وأما الجواب الأول فليس بصحيح، لأن العبد مأمور بأن يأتي بالفعل بداعي أمر المولى، فمتى ما انتفى داعوية أمر المولى بطل العمل لا محالة.

أما تقربه للفعل بدواعي عقلانية فليس بمدرّك لتحقيق معنى العبادية، إذ العبد ليس مأموراً بإتيان الفعل بالدواعي العقلانية عند انتفاء دعوية أمر المولى، فما قاله صاحب الكفاية (قدس سره) من أن اللعب بأمر المولى لا مانع منه مادام الغرض العقلاني مترتباً 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 فالانبعاث لا يكون بأمر المولى بل بداعي احتماله، وهذا لا يحقق معنى الإطاعة.

(١) كفاية الأصول: ٢٧٥.

* ليلة السبت ٢٠ / ١٤ / ١٣٧٨.

(٢) أجود التقريرات ٣: ٧٩.

٢٨٧

(والجواب عنه) أما من حيث أصل المبنى والبحث عن الكبرى فقد سبق أن قلنا إن العقل ليس من وظائفه 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 ومتقرباً به إلى الله تعالى.

أما القيود الزائدة كانبعاثه بأمر المولى لا بداعي الاحتمال فيمكن نفيها بالإطلاق، وإذا كان معنى الطاعة الانبعاث نحو المتعلق الذي أمر به المولى فلا يفرق الحال بين أن يكون أمر المولى صادراً بنحو الجزم والقطع، أو بنحو الاحتمال، فإن من أتى بالفعل برجاء المحبوبة واحتمال البعث يكون منبعثاً نحو متعلق أمر المولى، فهو طاعة بلا محذور.

مضافا إلى أننا لو شككنا 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 ونتيجته 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 المحبوبة في الفعل، بل يتردد بين الوجوب والإباحة فيكون الامتثال هناك بداعي احتمال وجود الأمر من مصاديق الكبرى، وأما ما نحن فيه فأصل المحبوبة 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 الامتثال فإذا جاء العبد بالفعل فإنما يكون بداعي الأمر الذي جزم بصدوره 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 الامتثال الاحتمالي والإجمالي،

نعم هناك مورد آخر وهو أن المكلف يتمكن من الامتثال القطعي بالاحتياط ومع ذلك يبني على أن يأتي بفرد واحد، كما لو جهل القبلة بين جهات أو جهل ثوبه الطاهر بين ثوبين وكان يتمكن من الصلاة في كل واحد ولكنه بنى على أن يأتي بصلاة واحدة في ثوب واحد، أما في الآخر فلا يصلي فيه، فلو صادف الواقع اتفاقاً فصحة عمله تبتني 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 الامتثال التفصيلي القطعي الوجداني وقد عرفت صورته.

الاحتياط مع التمكن من الامتثال الظني

إذا دار أمر المكلف بين الاحتياط والامتثال التفصيلي الظني فهل يمكنه أن يحتاط ويترك الامتثال 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 بامتثاله والقيام بما جاء به، فقد صار حجة شرعية معذرة كالعلم الوجداني، بلا فرق بينه وبين القطع الوجداني وحيث قلنا هناك بجواز الاحتياط مع التمكن من الامتثال 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 امتثل ما علم به قطعاً وجداناً لا يبقى مجال للاحتياط حينئذٍ، نظراً إلى ارتفاع موضوعه وهو احتمال بقاء الواقع، وهذا بخلاف الظن فإنه لو امتثل ما قامت الحجة على اعتباره فله مجال للاحتياط بعد ذلك، حيث يحتمل الخلاف في الفرد الثاني وموضوعه باق وهو الاحتمال وجداناً، فيأتي بما قامت الحجة عليه بنحو الجزم، ويأتي بالفرد الثاني بداعي الاحتمال ورجاء لتحصيل الواقع، فإن الاحتياط حسن عقلاً وشرعاً.

٢٨٩

وهنا خلاف بين القوم في خصوص هذا المورد أنه هل يمكن تقديم ذلك الفرد بعنوان الاحتياط على ما قامت الحجة عليه، ثم يأتي بعد ذلك بما قامت عليه الحجة أو لا، مثلاً من سافر إلى أربعة فراسخ ولم يرد الرجوع ليومه، فهل يصلي قصرأً أو تمامأً، فلو قامت الأدلة على لزوم القصر كما هو الظاهر، فالإتيان بالتمام بعد ذلك من باب الاحتياط وأنه حسن، وفي هذا المورد هل يستطيع الاتمام أولاً ثم الإتيان بالمقصود الذي قامت الأدلة عليه، أم لا بد من إتيان ما قامت الحجة عليه.

ذهب المحقق النائيني (قدس سره) (١) إلى منع تقديم الاحتياط، وأن الواجب عليه أولاً أن يمتثل ما قامت الحجة عليه ولو تعبد، ثم يحتاط بالفرد الثاني نظراً إلى أن الإطاعة الاحتمالية في طول الإطاعة التفصيلية، فإنه لو أتى بالتمام بعنوان احتمال وجود الواقع فبعد إتيانه يحتمل أن يكون قد أتى بالواقع المطلوب منه، ومعه لا يتمكن 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 حينئذٍ، 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، وبعبارة 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 امتثل أولاً الفرد الذي قام الدليل الظني عليه كالقصر فيأتي به بعنوان أنه مأمور به شرعاً بنحو الجزم التعبدية لا الوجداني، فهو

(١) أجود التقريرات ٨١: ٣.

(٢) فرائد الأصول ١: ٧٤.

(٣) حاشية نجات العباد: ١٧٦.

* الاحد ٢١/١٤/١٣٧٨.

مصباح
الأصول
ج ٢ -

٢٩٠

يحتمل حينئذٍ وجدانا بأنه لم يمتثل الواقع، فلو جاء بالإتمام بعد ذلك برجاء المحبوبة بنحو الاحتياط كان حسناً.

وهكذا لو عكس فجاء أولاً بالفرد الذي يحتاط به وهو الإتمام برجاء المحبوبة، 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 بالمقصر بعد ذلك فالجزم بتكليفه لا ينافي ما احتاط به أولاً لأنه جزم تعبدية وليس بوجداني.

فالمحصل من هذا كله عدم الفرق بين التقديم والتأخير، لأنه في كلتا الصورتين المأمور به شرعياً والمكلف يعلم بأنه مطلوب تعبدية لا وجداني، فإن جاء به أولاً فله مجاله للاحتياط 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 ببقائه لحد الآن، فإتيانه لما قام عليه الدليل الظني في محله ولو بنحو الجزم التعبدي.

الاحتياط في موارد التمكن من الامتثال الظني المطلق

والبحث يقع عن إمكان العمل بالاحتياط في مورد التمكن من الامتثال الظني المطلق بناء على الانسداد الذي لم يقدّم دليل معتبر على حجبيته، فهل يجوز له الاكتفاء بالامتثال الإجمالي أم لا بد له من الامتثال التفصيلي الظني. وقد أظهر الشيخ الأنصاري (قدس سره) (١) تعجبه ممن ادعى طولية الاحتياط بالإضافة إلى الظن المطلق، مع أن من جملة مقدمات دليل الانسداد عدم وجوبه، فكيف يدعي الطولية. والصحيح أن يقال: إنه لا بد 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 الإهمال غير جائز، وجريان الأصول النافية مستلزم لمحق الدين كلية، تعين عليه الاحتياط، فإن علم بأن من مذاق الشارع المقدس عدم إرادة امتثال تلك التكاليف بالطريق الإجمالي بلا نظر إلى استلزامه 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 الامتثال، فجعل الظن إنما يجعل شرعي، فلو علم إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين ثم قام الظن المطلق على نجاسة ذلك بالخصوص لا يتمكن المكلف من الركوب 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 فلا بد من التبعض، وموارد الامتثال متعددة فهناك مظنونات ومشكوكات وم احتملات، وترجيح أحد الأخيرين على الأول بلا مرجح فلا بد وأن يقدم الأول عليهما فيحتاط في خصوص المظنونات، فإذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين ثم ظن بأن النجاسة في خصوص هذا الإناء فمقتضى حكومة العقل أن يحتاط في خصوص المظنون فيقتضي التبعض، وحينئذٍ 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 المسؤولية فلا مانع منه حينئذٍ.

مبحث الظن

*الكلام في الظن

ويقع البحث عنه في جهات:

الجهة الأولى: أنه لا إشكال في أن الظن من حيث هو ليس فيه إراءة كاملة عن الواقع كالقطع الوجداني، وإنما

يكشف عنه كشفاً ناقصاً يحتمل معه الخلاف، وتجري الأصول النافية في موارد فيسقط عن التنجز.

فإذا أريد إثبات متعلقه وصيرورته حجة كالقطع معذوراً في مقام الامتثال، كان حتماً محتاجاً إلى تعبد شرعي وجعل

مولوي يتم به كاشفيته الناقصة عن الواقع ويجعله كالقطع من جهة الإراءة سواء كان الكاشف عن حجته دليل

لفظي أم لبي كالإجماع، كما وقد يكون الكاشف عن الحجية هو العقل، فانه 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 ٢٢ / ١٤ / ١٣٧٨.

(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 بكفاية الامتثال الظني في مقام سقوط التكليف معللاً ذلك من باب عدم وجوب دفع الضرر المحتمل، لأنه إذا امتثل 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 الاقتصار 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 للواقع، ولا يلتزم بذلك أحد.

ثانياً: لو تم ذلك لاكتفى بالمشكوكات أيضاً، لأنه عند الاقتصار عليها يحتمل الضرر ومع ذلك لا يجب دفعه، وهذا لا يلتزم به أحد أيضاً.

وأما تعليل صاحب الكفاية (قدس سره) فهو غير تام، فإن الضرر المحتمل الذي وقع الخلاف فيه بين القوم في لزوم

دفعه وعدمه إنما هو الضرر الدنيوي، وأما الضرر الأخروي وهو العقوبة والذي هو المحتمل هنا، فلم يختلف اثنان في لزوم دفعه مع تنجز التكليف الواقعي، فإن معنى احتمال العقاب على العمل لا يكون إلا في مورد يحتمل عدم انطباق المأمور به على المأتي به، وهذا مساوق لتنجز التكليف الواقعي، ففي سائر موارد الأمارات 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 تنجز التكليف الواقعي، ومعه كيف لا يوجب العقل دفع الضرر المحتمل.

(١) هو المحقق الخونساري(ره) في مشارق الشمس ص ١٤٧.

٢٩٤

مصابيح
الأصول
ج - ٢

ومن هنا قلنا بلزوم الفحص في الشبهات الحكمية حيث يحتمل استحقاق العقوبة ومعه لا بد من الفحص، كما أنه في الأصول كذلك فإن من يدعي النبوة يحتمل أن يكون في الواقع مصداقاً بقوله فيستحق العقوبة على تركه، ومعه يكون التكليف منجزاً في حقه، ومع احتمال الضرر هنا كيف لا يجب الفحص. وعليه فمتى ما امتثل 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 بنفسه ومن دون جعل شرعي بلا فرق في مقام الثبوت والسقوط، وإنما حجتيه تكون بجعل من الشارع المقدس فيتم جهة كاشفيته عن الواقع، فيكفي حينئذٍ في مقام الثبوت والسقوط، وهذا واضح.

إمكان التعبد بالظن وعدمه

* ادعى ابن قبة أنه يستحيل وقوعاً أن يعبدنا الشارع المقدس بالعمل بالظن، وأن الأدلة التي يستظهر منها الوقوع 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 الجسمية 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 / ١٤ / ١٣٧٨.

(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 الشيء 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 فأى 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 الوقوع أخص منه، ومع قيام الدليل على

الوقوع لا نحتاج إلى البحث عن الإمكان.

وإن انتفى قيام الدليل على وقوع الظن فلا أثر للبحث عن الإمكان والاستحالة إذ البحث هنا اصولي وليس بفلسفي.

وأشكل 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 إنا قلنا في بداية البحث أنه يقع في الموارد التي يكون هناك دليل يظهر منه وقوع

التعبد بالظن ويشك في إمكان التعبد ليؤخذ بظاهره، أو في استحالاته 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.

مصباح
الأصول
ج ٢ -

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 واستحالاته بنحو لو ثبت الإمكان لأخذ بظاهر تلك الأدلة، كما أنه لو ثبتت

الاستحالة لصرفت الأدلة إلى معانٍ أخرى، فهل في هذه الموارد العقلاء يرفعون يدهم عن العمل في ظهور الدليل

لاحتمال ثبوت الاستحالة، أو فقل هل تجد العقلاء يأخذون بظهور هذه الأدلة، ويعملون على حسب مقتضاها إلى أن

تثبت استحالة التعبد بالظن ولا يحتاجون إلى إثبات الإمكان، حينئذٍ فإن الوقوع 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 منقسماً إلى قسمين تكويني وتشريعي، بل هو دوماً تكويني غاية الأمر أن متعلقه قد يكون أمراً تكوينياً، كما لو قيل: إن نزول المطر في يوم كذا ممكن، وقد يكون تشريعياً كما لو قيل الحكم الفلاني ممكن.

والنتيجة أن الذي ثبت من جميع ما قلناه إن التعبد الشرعي بالظن ممكن ما لم تثبت استحالة التعبد بالظن. 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 الأمانة إن قامت على إباحة شيء، فإن كان الحكم الواقعي واجباً كان ذلك تفويهاً للمصلحة الملزمة، وإن كان حراماً كان إلقاء في المفسدة الملزمة، وهذا هو المراد من تحليل الحرام.

وإن قامت على وجوب شيء أو حرمة وكان الواقع مباحاً لزم 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 لزم 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، والأمانة تقوم على وجوب فعله أو لزوم تركه وهو الحرمة.

الثاني: أن يكون الواقع حراماً أو واجباً، وتقوم الأمانة على إباحته.

الثالث: أن يكون الواقع واجباً وتقوم الأمانة على حرمة، أو الواقع حراماً والأمانة تقوم على وجوبه فهذه صور ثلاث.

* ليلة الأربعاء ٢٤ / ١٤ / ١٣٧٨.

مصايح
الأصول
ج - ٢

٢٩٨

(أما الصورة الأولى) وهي التي قامت الأمانة على إلزام المكلف إما بالفعل أو الترك مع أن الواقع قد ثبت الترخيص فيه فليس فيها محذور أصلاً.

إذ غاية ما يقال هنا أن الأمانة كيف ألزمت المكلف بالفعل أو الترك مع أن الواقع خال عن كل مصلحة، وإنما فيه ترخيص من الجهتين فليس ذلك إلا إلقاء المكلف في مشقة عظيمة.

فقول: 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 تدعو المولى لأن يحكم على طبقها لا يشترط أن تكون شخصية، وإنما المصلحة في النوع مصححة لأن ينشئ 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 ألزم المولى في بعض الأفراد ظاهراً بلا ملزم في الواقع فلا يكون ذلك منافياً ومحذوراً، 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 شرعها بنحو 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 الأمناء 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 الأمانة من قبل الشارع المقدس إنما كان لغرض التوصل إلى الواقعيات، فيجابهها أو تحريمها في بعض الموارد التي لم تكن في الواقع مصلحة أو مفسدة ملزمة لا ينافي العموم الذي ذكرناه، مثلاً

الطبيب

٢٩٩

ربما ينهى المريض عن أكل الشيء الفلاني مدة معينة مع أنه لا أثر لذلك لو تناوله، إلا أن نهييه في المقام لا ينافي المصلحة الموجودة في أصل الاحتياج إليه في سائر المقامات.

إذاً فلا إشكال في أمر المولى بالعمل بالأمانة الدالة على الوجوب أو التحريم وإن كان الواقع مباحاً.

* (وأما الصورة الثانية) وهي ما كان الواقع واجباً أو محرماً والأمانة تدل على إباحته، 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 انفتاحه.

(أما 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 الأمانة التي تدل على الإباحة وإن كان الواقع محرماً أو واجباً، إذ المكلف حين

الانسداد لو لم يجعل الشارع المقدس له الأمانة في حقه كان مريضاً 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 صورتين إذا فات الواقع

منه لم يكن ذلك باسناداً إلى الشارع المقدس، فلو دلت الأمانة على الإباحة، وفرضنا أن الواقع واجب أو حرام لم

يكن الشارع قد فوت عليه المصلحة أو ألقاه في المفسدة، فإن حال المكلف قبل الأمانة كحالها بعدها، حيث الأمانة

مرخصة له كما هو حاله قبلها.

(وأما الصورة الثالثة) وهي ما لو كانت الأمانة 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.

مصايح
الأصول
ج - ٢

٣٠٠

رأى المصلحة حاصلة في جعل الأمانة باعتبار أنها على الغالب تصيب الواقعيات، وقلما تخطيء وتخالف، فنظراً

لهذه الجهة أضحي موارد قليلة تكون الأمانة مخالفة للواقع في سبيل الحصول على المصلحة العامة.

(وبعبارة أخرى) المصلحة التي تحصل عند جعل الأمانة من جهة مطابقتها للواقع على الأغلب تزاخم تلك المفسدة

التي تنشأ عند مخالفة الأمانة للواقعيات، ولكن تلك المصلحة أهم من المفسدة المذكورة، فلا محالة تتقدم في نظر

الشرع، وبهذا أصبحت الأمانة التي تقوم على ترك ما هو واجب الإتيان واقعاً أو بالعكس لا يلزم منها محذور

شرعي ما دامت المصلحة موجودة في أصل الجعل كما عرفت، هذا كله بناء على الانسداد.

(وأما الثاني) وهو مع الانفتاح وهو ما لو تمكن المكلف من الوصول إلى الواقعيات بطريق العلم فهل يكون في جعل

الأمانة 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 مخالفاً للواقع، فجعل

الأمانة 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 بالأمانة إذ السببية تتصور على أنحاء ثلاث:

الأول: وهو الذي ذهب إليه الأشعري من أن الواقع دائر مدار ظنون المجتهد وقيام الأمانة، 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 الأمانة ينقلب إلى مؤداها، وهذا أيضاً لا محذور فيه من جعل الأمانة حينئذ فيه إذ لا واقع بعد قيامها ليشكل من جهة مخالفتها له.

الثالث: من أن الواقع على ما هو عليه، ولكن بقيام الأمانة 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) أصرا على ذلك ومهما كان فلا تفويت على التقادير الثلاثة.

* (وأما على الطريقة) في فرض انفتاح العلم والوصول إلى الأحكام بطريق قطعي وجداني، فأيضاً لا إشكال من قيام الأمانة على وجوب ما هو حرام واقعاً أو بالعكس، وذلك فإن هذه الطرق التي توصل إلى الواقع إنما هي طرق عقلانية قد تبنى العقلاء على الأخذ بها في سائر الموارد والقضايا الخارجية، وهي غالباً تصيب الواقع وقلماً تخطئه. والشارع المقدس في هذا المقام أمره دائر بين أمرين، 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 في سائر أفعالهم الخارجية تسهيلاً على المكلفين، وبما أن الطريق الأول فيه عسر وجرح على المكلفين، بل هو أمر متعذر عليهم غير موافق لسهولة الشريعة المقدسة فلا بد من أن يمضي الطريقة الثانية تسهيلاً عليهم، ونظراً لهذه المصلحة الموجودة وهي التسهيل فقد اقتضى تقديم جعل الأمانة في مورد الانفتاح على اتخاذ طرق مفيدة للعلم أو أمر بالاحتياط، ولا ينافي في ذلك أن تكون الأمانة مخطئة في بعض الموارد لأن مصلحة التسهيل متقدمة على تلك المفسدة.

وطالما يبيح الشارع المقدس أموراً تسهيلاً على المكلفين وهي فيها اقتضاء

(١) فرائد الأصول ١: ١١٠، أجود التقريرات ٣: ١١٧.

* ليلة الأحد ٢٨ / ١٤ / ١٣٧٨.

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 الى الحكم بالإباحة لأن في حكمه بالمنع عسراً وحرماً شديدين، إذ ليس في البين تفويت لمصلحة أو إلقاء في المفسدة.

على أن الالتزام بامتناع التعبد بالأمانة 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 الشبهات 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 بالأمانة في ناحية الملاك.

(وأما الجواب عن الإشكال في جهة التكليف) فالبحث يقع عنه في مقامين.

(المقام الأول) فيما إذا كانت الأمانة مطابقة للواقع فيتوهم لزوم اجتماع المثليين.

(المقام الثاني) ما إذا كانت الأمانة مخالفة للواقع فيتوهم لزوم اجتماع الضدين.

(أما المقام الأول) فحاصله ما نقوله إنه عندما يكون الواقع موافقاً لما قامت الأمانة عليه بأنه ليس في البين اجتماع المثليين، لأن جعل الأمانة والتعبد بمقتضى مؤداها إنما هو طريق إلى الواقع، وأنه ليس في قيام الأمانة على شيء مصلحة أصلاً، إنما المصلحة واحدة دعت المولى لأن يجعل الواقع على طبقها، كما دعت له لأن يجعل طريقاً يوصل إليها فكل منهما قد جعل بداعي تلك المصلحة الواحدة، غاية الأمر قد انشأت تلك المصلحة بإنشائين وإبرازين، فكان تعدداً في الإنشاء، أما المبرز والحقيقة فواحدة، وإذا كان كذلك فليس هناك حكرمان ليلزم اجتماع المثليين بل حكم واحد قد حصل عليه إنشاء، نظيره ما لو قال المولى لعبده: أكرم زيدا، 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 والأمانة أخرى، ثم لو فرضنا أن قيام الأمانة على شيء مصلحة قبال مصلحة الواقع،
فهناك مصطلحان

٣٠٣

وحكمان، ونسبة الواقع إلى مؤدى الأمانة العموم من وجه، فربما يكون واقع ولا أمانة، وربما يعكس الأمر، وربما
يجتمعان، وفي صورة الاجتماع نلتزم بتأكد الحكمين كإكرام العالم الهاشمي، وهكذا مورد الحرمة نلتزم فيها بالتأكد.
*(وأما المقام الثاني) وهو ما إذا كانت الأمانة مخالفة للواقع فقد يتوهم فيها لزوم اجتماع الضدين فقد أوجب عنه
بأجوبة متعددة.

(الجواب الأول) ما ذكر الشيخ الأنصاري (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 الشئيين 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 والعود ارتفع محذور التناقض، كما أن البياض
والسواد إنما يتأتى 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 للشئ بعنوانه الأولي والحكم الظاهري مجعول للشئ بعنوان أنه مشكوك فيه وهو متأخر برتبتين 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 متأخر عن الواقعي بمرتبتين، وكل منهما موضوعه مستقل، فالأول هو
الشئ بعنوانه الأولي، والثاني الشئ 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 يلحظ 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 لحاظ التقييد والإطلاق فغير صحيح، سواء كان الإطلاق والتقييد لحاظياً كما هو الصحيح أو كان نتيجة كل منهما.

وبناء عليه فإن كان 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 محذورا آخر وهو التصويب، وكيف كان فما جاء به الشيخ (قدس سره) غير تام.

(الجواب الثاني) ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) في حاشيته على الرسائل^(١) من أن المَجْعُول في باب الأمارات الحجية التي هي عبارة عن المنجزية مع المطابقة والمعذرية مع المخالفة، بنحو لا تكون مستتبعة لحكم شرعي ولا منتزعة منه، ففي مورد الاصابة لا يلزم اجتماع المثليين كما أنه في مورد الخطأ لا يلزم اجتماع الضدين، إذ ليس في البين اجتماع حكمين ليرد المحذور، وإنما هناك حكم واقعي، وهناك حكم وضعي وهو الحجية، ففي مورد الاصابة يتنجز الواقع وعند الخطأ يكون المكلف معذوراً.

وأما بناء على أن المَجْعُول في باب الأمارات الحجية التي تستتبع حكماً شرعياً أو منتزعة 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 شأني 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 شأني فإن أراد بالشأني ما كان الواقع مشتملاً على مصلحة إلزامية تدعو المولى لأن يأمر به على سبيل الإيجاب أو فيه مفسدة تدعوه لأن ينهى عنه من دون أن يكون في البين حكم وجوبي أو تحريمي، وإنما الواقع فيه شأني وافتضاء للحكم، بخلاف الحكم الظاهري فإنه فعلي من حيث الوجوب والتحريم وأن الأمانة قائمة على خلافه، ففيه محذور التسبب 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 الأمانة، والأحكام تدور مدار قيام الأمارات على الشيء فهذا باطل، مضافاً إلى استلزامه الدور لأن قيام الأمانة على حكم فرع ثبوته واقعاً، فلو توقف ثبوته واقعاً على قيام الأمانة عليه لزم الدور. وإن أراد بالشأني أن الحكم ثابت للواقع بحسب طبعه وبمقتضى عنوانه الأولي حسبما فيه من المصلحة أو المفسدة، ولا يمنع من أن يكون ذلك الواقع محكوماً بحكم آخر بمقتضى طرو عنوانين عليه تقتضي ذلك وتوجب تبدله من الحكم الأولي إلى الثانوي، فالواقع ربما يكون حلالاً بحسب طبعه الأولي ولا ينافي حرمة بالعنوان الثانوي، فالواقع بعنوانه الأولي - وإن حكم عليه بالوجوب - لا ينافي ذلك قيام الأمانة على حرمة فيكون الواقع الأولي بعنوان كونه مشكوكاً حراماً.

ففيه ما لا يخفى لأن الشأنيّة بهذا المعنى تستلزم التصويب المعتزلي نظراً لتبدل الواقع وانقلابه عند قيام الأمانة وهو

غير صحيح.

وان أراد بالشأني هو أن الحكم على الواقع مهماً كما ربما يظهر من كلامه(قدس سره) غير مقيد بشيء ليلزم التصويب، أو مطلق ليلزم محذور الاجتماع بل كان مجعولاً على الواقع بلا لحاظ أحدهما وكان الظاهر مقيداً بصورة الشك.

* ليلة الثلاثاء ٣٠ / ١٤ / ١٣٧٨.

مصباح
الأصول
ج - ٢

٣٠٦

ففيه أن الإهمال غير معقول كما قلنا، فلا بد 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 إنشائي، فمعلوم أن الإنشاء بما هو كذلك لا مضادة بينه وبين الأمانة أصلاً، لأنه عبارة عن إبراز ما في النفس وإلقائه 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 مصداق للقانون والسخرية، وليس بمصداق 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 والتسبيب، إذاً المفروض أنه لا واقع في البين، إذاً فعلى أي شيء تقوم الأمانة.

وان 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، فمتى ما حصل الموضوع خارجاً فقد وجب تحقيقه وإلا فلا، فهو من هذه الناحية فعلي وليس بإنشائي.

* وأما الجواب عما جاء به صاحب الكفاية (قدس سره) في رفع غائلة محذور 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

(فنقول) إن معنى فعلية الحكم المجعول على نحو الإنشاء ليس إلا تحقق الموضوع المعلق عليه الحكم بجميع ما اعتبر في ذلك الموضوع من قيود وشرائط، 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 مستطيع بنحو القضايا الحقيقية، فمتى 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 الأمانة عليه، أو مقيداً بصورة العلم به وعدم قيام الأمانة عليه، ففي الصورة الأولى عند قيام الأمانة عليه يلزم اجتماع الحكمين الفعليين وهو مشكل.

وفي الثانية عندما يجهل بالواقع وتقوم الأمانة 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 بعدم، لأن المفروض تنقيد موضوعها بمورد العلم فعند التردد يجزم بعدم ولا معنى للشك بها.

إذا 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 المجعول في باب الأمارات والأصول المحرزة للواقع الطريقية والوسطية في الإثبات والعلم التعبدية والكاشفية بالغاء احتمال الخلاف، بمعنى أنه في مورد الجهل بالواقع وعدم العلم الوجداني به يجعل الشارع المقدس في حق المكلفين مؤدى الأمانة والأصل المحرز واقعاً اعتبارياً، ويجعلهم عالمين بذلك الواقع المجهول بحسب

(١) أجود التقريرات ٣: ١٢٨.

٣٠٨

مصابيح
الأصول
ج - ٢

الحقيقة، فلا يكون هناك حكم تكليفي ليلزم منه اجتماع الضدين بل الأمانة كالقطع الوجداني، فكما أن المكلف إذا علم وجدانا بالواقع تنجز عليه مع المطابقة وأصبح معذوراً عند المخالفة، كذلك عند قيام الأمانة على الواقع يكون عالماً به ومحرزاً له إحرازاً تعبدياً شرعاً لا علماً حقيقياً، فكلما تكون هناك من آثار ثابتة للواقع عند تعلق العلم به من المنجزية عند المصادفة والمعدرية عند الخطأ تكون ثابتة للواقع المحرز بالأمانة أو الأصل، وحيث لا يتوهم اجتماع الضدين عند مخالفة القطع للواقع أو المثلية عند الموافقة فكذلك هنا ليلزم أحد المحذورين، لعدم كون المجعول فيها حكماً شرعياً ليلزم اجتماع حكمين، وإنما هناك علم تعبدية يحصل عند قيام الأمانة على شيء، ولهذا آثار كما عرفت من منجزية ومعدرية عند الإصابة والخطأ، فلا حكم عند قيام الأمانة على شيء.

والظاهر أن ما جاء به شيخنا الأستاذ المحقق النائيني (قدس سره) هو الصحيح من الأجوبة في مقام الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية، فإن المجعول في باب الأمارات والأصول المحرزة الطريقية والعلم التعبدية، وأن من آثار ذلك المنجزية عند الإصابة والمعدرية 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 المجعول في باب الأمانة

والأصول المحرزة نفس المعذرية والمنجزية، بينما يرى النائيين المجعول فيها العلم التعبدى ويترتب عليه المعذرية 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 وعلماً ولا محالة ترتفع القاعدة لوجود الموضوع. نعم هناك فرق بينهما من ناحية تقدم الأمانة على الأصول المحرزة كما يقدم الإقرار على البينة وهي على اليد، واليد على أخبار العدل الواحد، وهذا لا يوجب فرقاً في أصل المجعول فيهما.

*** (الأصول غير المحرزة)**

وقد أفاد المحقق النائيني (قدس سره) ^(١) أن الأصول غير

*** ليلة الأحد ٥ / ٢٤ / ١٣٧٨.**

(١) أجود التقريرات ٣: ١٣٥.

٣٠٩

المحرزة كأصالة الإباحة والاحتياط ليست نازرة للواقع، 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 خالفه 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 ويجعل 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 ندعي 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) يلحظ بما أنه صفة قائمة في النفس كسائر الصفات النفسانية كالعلم والشجاعة وما شاكلهما، (وأخرى) يلحظ بما أنه جهة تحير وتردد للمكلف

مصباح
الأصول
ج ٢ -

٣١٠

بالإضافة إلى الواقع، وبالنسبة إلى اللحاظ الأول الحكم الواقعي فيه إطلاق يشمل حتى مورد الشك، ولكن بالإضافة إلى الثاني الإطلاق لا يشمل هذه الصورة، والأصول إنما جعلت باللحاظ الثاني لا الأول، أو فقل المأخوذ 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 طريقي فلأن المعنى صحيح، وهو أن الغرض من الاحتياط التحفظ 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 وتخلف 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 أوشك ان يقع فيه^(١)، وعليه فإن صادف الاحتياط الواقع كان في البين حكم واقعي وإن عبّر عنه بإنشائين إذ المصلحة واحدة، وإن خالف ولم يكن في البين واقع فالاحتياط ههنا واجب نظراً للمصلحة النوعية كما عرفت، ففي هذه الموارد أيضاً حكم من جهة الاحتياط وليس تخيّل 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 منتفياً 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 للواقع فتجري 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 النائي (قدس سره) أخيراً من إمكان أن لا يكون للحكم الواقعي إطلاق بالنسبة إلى حال تحرير المكلف، فحاصل ما ندعيه أن المولى إما أن يكون مطلقاً أو مقيداً سواء كان الإطلاق لحاظياً أو نتيجة الإطلاق، لأن الإهمال غير ممكن في الواقع وإذا استحال تفيد ذلك الحكم بمورد العلم من جهة التصويب كان مطلقاً، ولازمه أن اجتماع 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 متأخر عن الواقع بمرتبتين، واختلاف ذلك مصحح للاجتماع، فهذا باطل، لأن الذي يرفع غائلة محذور الاجتماع ليس الاختلاف في الرتبة بل الاختلاف في الزمان والمفروض أن الزمان واحد فهذا غير كافٍ، إذاً فما ذكر من الوجوه لا توجب رفع غائلة محذور اجتماع الحكمين.

والتحقيق أن يقال إن الأحكام الشرعية لا مضادة بينها في أنفسها، فإن الأحكام الواقعية إنما هي سنخ 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، ويحمّله مسؤولية ذلك الشيء فيبعثه نحوه ويسمى بالوجوب.

وقد يعتبر الترك فيلقي ما اعتبره في نفسه على ذمة العبد ويزجره عنه ويسمى بالتحريم، وواضح عدم التنافي بين الأمور الإعتبارية، وكذا بين إبرازها بالالفاظ، وهذا الإعتبار القائم بالنفس أمر عقلائي وعرفي، فإن العقلاء يعتبرون الدين على ذمة المديون، والعرف يعتبر الشيء على زيد وأنه هو المسؤول عنه فيعبر عن ذلك بأنه على رقبته، فجهة الإعتبار لا تنافي بينها أصلاً.

إنما التنافي يكون في موردين:

الأول: في المبدء وهو الجهة التي يعبر عنها بعلّة الحكم من المصلحة والمفسدة، لأن الإعتبار المذكور لابد وأن ينشأ عن سبب ومقتضى يدعو المولى إلى ذلك الإعتبار بناء على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، بل حتى لو قلنا

* ليلة الاثنين ٦ / ٢٤ / ١٣٧٨.

مصابيح
الأصول
ج - ٢

٣١٢

بمقالة الأشعري فلا بد وأن نقول بوجود غرض عقلائي يبعث المولى لذلك الإعتبار وإلا لكان عبثاً.

الثاني: في المنتهى، وهي جهة الامتثال حيث يستحيل على المكلف أن يمتثل الحكيم المتضادين الواصلين إليه، فإنه يلزم التضاد في حكم العقل بلزوم امتثال الوجوب والتحريم وهو مستحيل، أو فقل كيف يدعو المولى نحو شيء ويحرك العبد نحو فعل إذا كان واجباً ويزجره عن ذلك الفعل إذا كان حراماً، والعبد لا يستطيع في مقام العمل أن يحقق كلا الطلبين.

وأما من جهة المبدء فالتنافي أيضاً واقع حيث يلزم من اجتماع الحكيم 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 واجدا لمصلحة إلزامية دعت المولى ان يأمر به. وان كان واجداً لمفسدة إلزامية

دعته ان 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

والمجعول، 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 ٧/ ٢٤ / ١٣٧٨.

٣١٣

المتعلق، وأما الظاهري فهو تابع لمصلحة في نفسه، وفي ظرف الشك في الواقع قد لا تكون هناك مصلحة في الواقع

أصلاً.

(ففي موارد الاحتياط) الذي جعله المولى في موارد الشبهات الحكيمة قبل الفحص إنما وجب لمصلحة في نفسه،

وهو رعاية وتحفظاً على مصلحة الواقع في مورد الشك على تقدير وجوده نظراً لأهميته، فكانت المصلحة من

الاحتياط نفس الجعل 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 الجعل فأين

التنافي بينهما.

(وكذا موارد الإباحة والترخيص) كما في الشبهات الحكيمة 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 والحرّج حين شكهم في الواقع وهذه مصلحة لا ترجع إلى نفس الواقع والمتعلق بخلاف الأحكام الواقعية، فإن الغرض من جعلها إنما هي المصلحة في نفس الفعل الخارجي.

فالإباحة ترخيصاً من جهة وجود المصلحة في نفس الجعل لا تنافي وجود المفسدة في الواقع الغير الواصل 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 المبدء.

(وأما جهة المنتهى) فلأن المحذور الذي كان من جهة عدم مقدورية المكلف على العمل لا يتأتى هنا، لأن الحكم الظاهري والواقعي لا يجتمعان في موردٍ، 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.

مصابيح
الأصول
ج ٢ -

٣١٤

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 سنخ الأمارات التي كان المجعول فيها الحجة والمعذرية أو الوسطية والطريقية، أو سواء كانت من الأصول الغير المحرزة التي كان إيجاب الاحتياط فيها أو الإباحة الترخيصية من باب المصلحة في الجعل دون المجعول، وعليه فلا منافاة بينهما أصلاً.

* وقوع التعبد بالظن

ويقع البحث عن الأدلة التي دلت على حجية بعض الظنون وعدمها وقبل الخوض في النزاع لابد من تأسيس الأصل أولاً.

فقول: إن مقتضى الأصل العملي في مقام الشك في الحجة هو أصالة عدم الحجة ولا تثبت الحجة إلا بالعلم، أو فقل إن الشك في حجة شيء إنشاء مساوق للقطع بعدم الحجة فعلاً باعتبار أن أثر الحجة 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 بالتكاليف الواقعية، أو في موارد العلم الإجمالي الصغير كما لو علم بأن الواجب عليه إما القصر أو الإتمام لمن سافر أربعة فراسخ ولم يرد الرجوع ليوميه، بل قد يكون التنجيز ثابتاً بمجرد الاحتمال كما في الشبهات الحكمية قبل الفحص، فإن الواجب على المكلف في هذه الموارد بعد تنجز الواقع وقبل قيام الأمانة على التكليف هو الاحتياط أولاً لأنه موجب للبراءة يقيناً، فإذا قامت الأمانة على التكليف لا يجب عليه الاحتياط حينئذٍ، لأنه جاء بما هو حجة شرعاً وتنجز عليه التكليف.

* ليلة السبت ١١ / ٢٤ / ١٣٧٨.

٣١٥

نعم لو قامت الأمانة على أحد طرفي العلم الإجمالي سقط وجوب الاحتياط عنه وكان معذوراً على تقدير مخالفة الواقع، كما إذا دلت الأمانة على وجوب صلاة الجمعة يومها وكان الواجب الظهر، كان المكلف حينئذٍ معذوراً غير مستحق للعقاب.

ثانيهما: إسناد المؤدى والمدلول إلى الشارع المقدس، وهذا يتم إذا فرض كون الشيء حجة إذ معنى الحجة كما عرفت أن الشارع المقدس يجعل من قامت الأمانة 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.

وهذه الحجة 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 الوجداني بالانحلال أو بالظفر بالمقدار الكافي.

والى هذا أشار الشيخ الأنصاري (قدس سره) (١) في مقام تأسيس الأصل وأفاد بأن الشك في الحجة مساوق للقطع بالعدم، لأنه يلزم التشريع في مقام الإسناد فيما لم تحرز الحجة في مورد ينتفي كلا الأثرين ولا يترتبان عليها وإن تعلق الشك بها.

وناقشه صاحب الكفاية (قدس سره) (٢) حيث اعتبر أن أثر الحجة هو التنجيز والتعذير، وليس أثرها إسناد المؤدى إلى المولى ولا الاستناد إليها في مقام العمل، بل بين الأثرين المذكورين وهما الإسناد والاستناد وبين الحجة من النسبة عموم من وجه، فربما يجتمعان في مورد وربما يفترق الإسناد عن الحجة

(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 فتكون حجة في البين ولا يصح الإسناد كالظن على الحكومة، حيث العقل يرى أن الشارع المقدس لم يعين طريقاً للمكلفين يتوصلوا به في مقام الامتثال فيحكم بلزوم 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 بالحجة لا الشرع.

فالأثر المترتب على الحجة إنما هو التنجيز عند المصادفة والتعذير عند الخطأ.

(والجواب عنه) أولاً: إن التنجيز والتعذير ليسا من آثار الحجية وإنما هما سابقان عليها ومن آثار الاحتياط في موارد العلم الإجمالي الكبير أو الصغير، ولا يسقط إلا بالعلم الوجداني أو بالظفر بالمقدار الكافي فهما سابقان على الحجة نفسها، بل أثر الحجية نفس الإسناد والاستناد كما عرفت.

وثانياً: إن النسبة بين الإسناد والحجة إنما هي التساوي، لأن الشيء بعد أن صار حجة وكان المجهول فيها نفس العلم التعبدية 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 محرّم 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 التبعض في الاحتياط.

فالمتمحصل من هذا كله أنه في موارد الشك في الحجية لا بد من القطع بعدم الحجية لأنه مترتب على الوصول، ومع عدم إحرازه لا يمكن الحكم بوجوده.

٣١٧

* أدلة المنع عن العمل بالظن

وبعد أن تعرض شيخنا الأنصاري (قدس سره) ^(١) للقاعدة الأولية عند الشك في الحجية وأفاد أن مقتضاها هو القطع بعدم الحجية عند الشك فيها.

استدل لإثبات حرمة العمل بالظن بالعمومات والآيات الناهية عن العمل بغير علم مثل قوله تعالى: **(ولا تقف ما ليس**

لك به علم) ^(٢). وقوله تعالى: **(إن الظن لا يغني من الحق شيئاً)** ^(٣).

وادعى أن المستفاد من هاتين الآيتين الشريفتين هو النهي عن اتباع كل ظن يتخذ طريقاً في الوصول إلى الواقع

لنقصان كاشفيته عنه وعدم إرائته له، نعم هناك بعض الظنون الخاصة التي قام الدليل على اعتبارها قد خرجت عن العموم المذكور بالتخصيص، فكل مورد شككنا في حجبيته أو في قيام الدليل على حجبيته بعد أن كان يفيد الظن وجداناً 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 المصادقية، ببيان: أن الأدلة المانعة إنما نهت عن اتباع ما ليس بعلم والنهي عن الأخذ بكل ظن، وما قام الدليل على اعتباره بالخصوص وأنه حجة شرعاً فهو في نظر الشارع علماً تعبدًا، وقد خرج عن تلك الأدلة المانعة خروجاً بالحكومة، لأنه رفع للحكم بلسان رفع الموضوع، فما شك في حجبيته لا يرجع فيه إلى العموم لاحتمال أن يكون علماً 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
ج ٢ -

(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 يحتمل 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 فلا بد وأن يعتمد على سلطان يضمن له الخلاص من العقوبة ويكفل له الأمن من العذاب، كما جاء في الآية الكريمة **(قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين)**^(١)، والعقل لا يرى الظن مؤمناً من العقوبة المولوية لأنه لا يغني عن الحق شيئاً فكان الطريق منحصرًا بالجزم واليقين، فمتى أحرز العبد وجزم بأن طريق امتثاله للتكليف مؤمناً له من المؤاخذه كان عليه اتباعه وإلا فلا، أو فقل أن الإنسان في أفعاله واعتقاداته لا بد وأن يكون جازماً ومتيقناً بالمؤمنية والطريق المحرز لهذه الجهة هو الجزم واليقين دون الظن.

نعم، الأمانة التي قام الدليل العلمي على حجيتها وأنها تفيد الظن بالواقع لم يكن الاعتماد عليها على مقتضى الظن فانه لا يغني شيئاً، بل كان على مقتضى الجزم واليقين بجعل الحجة الشرعية لتلك الأمانة وعلى الدليل العلمي القائم على حجيتها فإن هذه الجهة متيقنة قطعاً.

بل حتى في موارد الأصول كأصالة البراءة، فإن عمل المكلف على طبق الترخيص الذي أفاده الأصل المجعول في موارد الشك ليس على مجرد احتمال عدم الوجوب واحتمال عدم الحرمة، بل الجزم واليقين بأن هذه الأصول مجعولة 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 ٢: ١١١.

وهي عدم كفاية الظن في مقام المؤمنية من المؤاخذه والعقوبة في مقام العمل، وهذه الجهة لا تقبل التخصيص ولا الحكومة فلا يقال إن بعض الظنون تغني عن الحق، فإن لسانها أب عن التخصيص، وإلى هذا المعنى أشارت الآية الكريمة **(ان المتقين في مقام أمين)**^(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 الحجة تمسكاً**

بالعمومات في الشبهات المصادقية ليتم مقالة المحقق النائيني (قدس سره)، أو لا.

فنقول: إن الأمارات التي جعلها الشارع المقدس طريقاً للواقع واعتبر العلم التعديدي فيها، هل كان الأثر مترتباً على

حجيتها وإن لم تكن واصله إلى المكلف، أو مترتبة على وصولها وإحرازها لدى المكلف.

فان قلنا بأن الأثر مرتب على واقع الحجة وإن لم تصل إلى المكلف كان ما قاله المحقق النائيني (قدس سره)

صحيحاً، وأن التمسك بالعمومات في موارد الشك في الحجة من قبيل التمسك بالعموم في الشبهات المصادقية، لأن

الأمارات 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 الأمانة، فإن من علم بفسق زيد مثلاً وقد قامت على

عدالته أمانة مظنونة، يحتمل أن تكون حجة شرعاً لا يستطيع إجراء الاستصحاب في المقام لاحتمال أن تكون تلك

الأمانة المذكورة علماً تعديدياً ولم يصل أمرها من الشارع المقدس إلينا.

ففي موارد الشك في الحجة أو في حجة الموجود لا يرجع فيه إلى الأصل لاحتمال أن يكون بحسب الواقع علماً

تعديدياً مع أنه لا يمكن الالتزام به.

(١) الدخان ٤٤: ٥١.

* ليلة الاثنين ١٣ / ٢٤ / ١٣٧٨

إلا أن الصحيح خلاف ذلك، فان الأثر إنما يترتب على الحجة الواصلة، وأما الحجة الغير الواصلة فليس لها أثر عند

المكلف أصلاً بحيث لا تكون باعثة وزاجرة ما دامت هي في واقعها، فالعمل ما لم يصل حجه 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 ملحقة بالعدم.

(بقي في المقام شيء)

هو أن الشيخ الأنصاري (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 مترتباً على

الواقع والمكلف يشك في تحققه، فالشارع المقدس يعبده 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 ترتب الأثر بلا حاجة إلى نفس الاستصحاب.

وما نحن فيه كذلك، فإن الأثر المشكوك فيه المترتب على عدم الحجية هو عدم صحة الاستناد في مقام العمل على

طبق الحجة، وعدم صحة إسناد المؤدى إلى المولى، وهذان الأثران مترتبان على نفس الشك بالحجية، فبمجرد الشك

في الحجية يقطع بعدمها، لأن الشك فيها مساوٍ للعدم بها، وإذا كان الأثران يحصلان بمجرد الشك بالحجية فالتعبد

بعدم ترتب الأثر شرعاً بدليل الاستصحاب إنما هو تحصيل للحاصل.

*

الوجه الثاني: إن التمسك بالاستصحاب هنا لغو محض، ببيان: أنا لو فرضنا

(١) فرائد الأصول ١: ١٢٧.

(٢) أجود التقريرات ٣: ١٥٠.

* ليلة الثلاثاء ١٤ / ٢٤ / ١٣٧٨.

أن تحصيل الحاصل معقول، إلا أنه لا يصدر من الحكيم إلا ما اشتمل على فائدة وأثر، والأثر هنا لما كان مترتباً على نفس الجهل بالواقع والشك به فإجراز عدم الحجية بالاستصحاب مما لا يترتب عليه أي أثر. (والجواب عن كليهما واضح): أما عن الأول: فلأن جريان الاستصحاب لا يلزم منه تحصيل الحاصل باعتبار أن مجرى الاستصحاب إنما هو عند الشك في الحجية الإنشائية، وهل أن الشارع المقدس أنشأ حجية الأمانة المعينة وجعل لها هذه الصفة ورتب الأثرين عليها أو لا.

وفي هذه المرحلة يعيدنا الشارع المقدس بعدم تحقق الجعل وأن الحجية الشأنية غير مجعولة أصلاً، وأما ما هو متعلق القطع الوجداني فذلك الحجية الفعلية، وكم من فرق بين الأمرين وليس هنا تحصيل حاصل لاختلاف المتعلق في كل منهما وإن اتحد الأثر، فما هو حاصل بالوجدان 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 الحجية أي بعدم ترتب الأثرين، ومعه لا داعي للنهي الشرعي عنها.

وكذا في موارد أصل البراءة كحديث الرفع وأصل الإباحة فإن المكلف لولا 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) تعلّقي في طول الحكم الشرعي فمتى ما خلا المورد من الحكم الشرعي جاء الحكم العقلي راجحاً منجزاً، كقاعدة قبح العقاب بلا بيان فإنها 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 عبدنا 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، ولنبدء بالبحث عما وقع التعبد به من الأمارات والكلام يقع في مباحث.

٣٢٣

* حجية الظواهر

لا خلاف في حجية ظواهر الألفاظ، وهو أمر تسالم 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) وتصحيحاً لتلك الطريقة، لذا قلنا في بداية البحث إن حجية الظهور من الأصول الموضوعية - وأنها ليست من مسائل علم الأصول - والكبريات المسلّمة التي لم يقع فيها نزاع بين المسلمين، وإنما الخلاف وقع من القوم في أمور ثلاثة:-

الأول: أن حجية الظهور هل هي مشروطة بالظن بالوفاق أو بعدم الظن على الخلاف أولاً.

الثاني: أن حجية الظهور تختص بمن قصد إفهامه 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 تقيد بمورد الظن بالوافق أو بعدم الظن بالخلاف، لأن المتبع في الحجة البناء العقلاني المحض من قبل الشارع المقدس، والعقلاء لا يرون العبد معذورا لو أمره مولاه بما هو ظاهر الوجوب أو العموم، وتهاون في مقام الامتثال مدعيا 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 / ٢٤ ١٣٧٨.

مصباح
الأصول
ج - ٢

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 يداون على الأخذ بالظهورات، إذاً حجية الظواهر لا تقيد 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 وبنى انسداد باب العلم والعلمي في معظم الأحكام على أن الأخبار الشريفة قد قصد منها إفهام المشافهين أمثال زرارة ومحمد بن مسلم ومن عاصرها، أما المتأخرون عنهم زمناً طويلاً ممن ليسوا بمشافهين بالخطاب فليست الظواهر حجة في حقهم، ونتيجة ذلك اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالافهام دون غيرهم.

ولهذا ادعى انسداد باب العلم والعلمي، لأن طريق العلم الوجداني متعذر، كما أن الإجماع قليل وجوده وليس في

البين إلا الروايات المذكورة في الكتب المعتمدة وهي مختصة بمن قصد إفهامه، فلا بد وان ينتهي الأمر إلى حجية كل ظن.

* وقد وجه الشيخ الأنصاري (قدس سره) (٢) كلام المحقق القمي (قدس سره) وقربه بوجهين:

الأول: راجع إلى منع الكبرى 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 / ٢٤ / ١٣٧٨.

(٢) فرائد الأصول ١: ١٦١.

٣٢٥

(أما الوجه الأول) فحاصله أن أصالة الظهور إنما تعتمد على جريان أصالة عدم الغفلة في حق المتكلم والسامع بالإضافة إلى القرينة التي يؤتى بها على إرادة خلاف ما هو الظاهر، فإن المولى إذا كان بصدد البيان وقد جاء بلفظ له ظاهر فإرادة 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، وكان المولى بيّنها والسامع غفل عنها. وفي كلا المقامين مبنى العقلاء على جريان أصالة عدم الغفلة، وإذا جرت أصالة عدم التعمد وأصالة عدم الغفلة يثبت أن الظهور اللفظي هو المراد للمولى 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 المتأخرون والذين لم يكونوا مقصودين بالإفهام وإن حضروا مجلس الخطاب، فهم وان تمكنوا من إجراء أصالة

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 مدفع لهذا الاحتمال في المقام ومعه لا يمكنه الأخذ بالظهور.

(بعبارة أخرى) حينما بيّن المولى كلامه لم يأت بقرينة مقالية في الكلام ليتغير المعنى ويتضح الخلاف لكل أحد، فقلعه 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 المتأخرين 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 إحرازها ليظهر له المعنى المراد، إذا علم أن طريقة

المتكلم هو الاتكال على القرائن المنفصلة فإن ذلك من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقرينة لا الشك في أصل وجود القرينة إذ المشافه يستطيع من إحراز المعنى لأنه يعلم بالقرينة وإن كانت منفصلة، وأما غيره فقد عرفت أن ذلك من قبيل قرينية الموجود ولا مدفع لهذا الاحتمال.

(والجواب عنه) أولاً: أن أصالة عدم الغفلة وإن لم تجر في حق غير المقصودين بالإفهام إلا أنها ليست منشأ لأصالة الظهور، فإن النسبة بينهما عموم من وجه لأن أصالة عدم الغفلة أصل بنى العقلاء عليه على أن كل عاقل إذا صدر منه فعل فلا بد وأن يصدر منه على حسب إرادته واختياره وبحسب ما هو مرتكزه - كما قلنا في قاعدتي التجاوز والفراغ - وأن مقتضى سير الإنسان في عمله أن يأتي بالأفعال حسب الترتيب، فإذا شك في طرو الغفلة عليه فالعقلاء يدفعون هذا الاحتمال ولا يرتبون الأثر عليه.

أما أصالة الظهور فهو مبنى عقلاني يتبع في سائر الموارد عندما يشك في أن المتكلم أراد خلاف ذلك الظهور وهو المعنى المجازي، فيدفع هذا الاحتمال ولا يعتني 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 بالمبنى العقلاني مع أن سببه ليس احتمال الغفلة بل شيء آخر، نعم يتم الكلام لو كان منشؤه هو الغفلة وقد عرفت خلافه.

ثانياً: أن القرائن المنفصلة يمكن أن تدفع بالأصل بعد الفحص عن كل قرينة، فإن غير المقصود بالإفهام إذا احتمل أن تكون في البين قرينة منفصلة توجب تغيير المعنى الظهري، 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) والواصلة إلينا بطريق الرواة إنما وصلت إلينا 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 بأصالة 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 وتندرس 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 بالموارد وأنه ثقة مطمئن النفس به كأصحاب الكتب الأربعة 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 الرواة هو السؤال عن عدة أمور ومسائل متفرقة فكانت الأجوبة منهم (عليه السلام) تقع على طبق كل سؤال، فعندما يأتي الراوي في مقام التصنيف يفرد كل سؤال في بابيه 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 الجعفریات والأشعثیات وغيرهما.

فالمحصل مما تقدم أن غير المشافه يستطيع من التمسك بظواهر الخطابات بلا محذور أصلاً.

***تلخيص لما تقدم**

والذي تحصل مما تقدم أن حجية ظواهر الكلام ثابتة في حق كل أحد نظراً إلى ما بنى عليه العقلاء من التمسك بها في موارد الإقرار وغيره، وأنها من الأصول الموضوعية فلا يتم ما بنى عليه المحقق القمي (قدس سره) من انسداد بابي العلم والعلمي والأخذ بكل ظن.

*** ليلة الأحد ١٩ / ٢٤ / ١٣٧٨.**

**مصباح
الأصول
ج ٢ -**

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 فالدعوى المذكورة غير صحيحة، فإن الإمام (عليه السلام) حينما خاطب الراوي الأول وهو زرارة كان زرارة مقصوداً بالإفهام وكان يستطيع من التمسك بظهور كلامه (عليه السلام) الصادر في حق زرارة، فلو احتمل زرارة 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 زرارة عندما يخاطب بها الراوي الثاني وهو محمد بن مسلم فينقل له الرواية المذكورة، يكون محمد بن مسلم هو المقصود بالإفهام لدى زرارة فينقل له زرارة كلما تلقاه من الإمام (عليه السلام) من الكلام مع جميع محتوياته مجرداً عن القرينة أو منضمّاً لها بالحالة التي سمعها، وحينئذٍ 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 الأربعة يروون ذلك عن أساتذتهم حرفياً لكل من اطلع على كتبهم القيمة، فيكون كل مراجع لهذه الكتب مقصوداً بالإفهام، فيمكنه التمسك بتلك الظهورات ويدفع احتمال الغفلة في حق الكليني والسامع نفسه بالأصل، ونتيجة ذلك أن الكل مقصودون بالإفهام يستطيعون التمسك بتلك الظهورات، ولا يكون على هذا باب العلمي منسداً في حق المتأخرين بل باب العلمي مفتحاً 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 منعهم 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 ومعميات، لا يعرف حقيقة ذلك إلا أهل البيت عليهم أفضل الصلاة والسلام الذي خوطبوا بتلك الخطابات، وعلى هذا الأساس أصبح كتاب الله المجيد مجملاً لا يمكن الأخذ بظواهره.

(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 متبع لديهم، أو كان رمزاً ولغزاً كان ذلك مخلاً باعجازه.

ولسمو بيانه وبلوغه حداً أقصى في البلاغة انقسم العرب على أنفسهم، فمنهم من آمن بمعجزته وبما جاء به من الهداية، ومنهم من قال إنه سحر فطلّ وأطلّ الباقيين، وكلا الفريقين يفهم القرآن ويأخذ بظهوره كما دلت عليه الآية

الشريفة (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها)^(١)، نعم لا ننكر وجود رموز في بعض الموارد كفواتح السور مثل (كهيعص)^(٢)، (وجمعسق)^(٣)، (ون والقلم)^(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 معاني راقية ومطالب شامخة لا يصل إلى فهمها المستوى العادي من البشر،

(١) سورة محمد ٢٤: ٤٧.

(٢) سورة التحريم ١٩: ١.

(٣) سورة الشورى ٤٢: ٢-١.

(٤) سورة القلم ٦٨: ١.

مصابيح
الأصول
ج ٢ -

٣٣٠

بل يفهمه الراسخون في العلم وهم النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) 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 متعذراً.

(الجواب عنه) أن للقرآن معنى يشترك في إدراكه كل أحد وهو ظواهر ألفاظه، وهناك معنى باطني لا يصل إلى فهمه إلا من بلغ المرتبة الكاملة من الرقي، فإن تلك الألفاظ المدونة في القرآن لا يعرف سائر العرب معناها الباطني، 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 ومطلقاته مخصصات ومقيدات، وأن للمعاني 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 ومطلقاتها قد خصصت وقيدت، وهذا مما يوجب عدم العمل بها، فما يجاب عنها يجاب به هنا.

وثانياً: بالحل بأن العلم الإجمالي المذكور إنما يوجب الفحص عن المخصص والمقيد والقرينة على المجاز ليرتفع الإجمال بعد ذلك، لا أنه يوجب سقوط الظهور عن الحجية بالمرة، فإذا تفحص وبحت بالمقدار اللازم الذي ذكرناه في بحث العموم والخصوص، وهو ما أوجب الوثوق والاطمئنان بعدم وجود المخصص، كان للباحث بعد ذلك أن يتمسك بالظهور بلا محذور.

*

الوجه الرابع: أن أخباراً وروايات دلت على وقوع التحريف في القرآن الكريم، ولعل في تلك الآيات الشريفة التي سقطت بسبب التحريف قرينة تدل

(١) والظاهر أن سهو، أذ أن الرواية واردة في رد قنادة بن دعامة فقيه أهل البصرة والنص، (ويحك يا قتادة انما يعرف القرآن من خطوب به) وسائل الشريعة ٢٧: ١٨٥ أبواب صفات القاضي ب ١٣ ح ٢٥.

* ليلة الاثنين ٢٠/ ٢٤/ ١٣٧٨.

٣٣١

على إرادة خلاف الظهور من الآيات الباقية في الكتاب، لذا أشكل أمر الظهور في آيات الكتاب العزيز. والجواب عنه أولاً: إن التحريف إن كان واقعاً في غير آيات الأحكام فلا أثر له، وأما لو كان واقعاً في آيات الأحكام وكان المراد من التحريف الإسقاط والنقصان، 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 ضعاف لا يعتنى بها، والقوي 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 للكتاب 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 كاشف 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 ب ٩ ح ١ - ١٠.

ولكن الصحيح قد عرفت أن أصل التحريف أمر موهوم.

هذه هي الوجوه التي استدلت بها على منع الصغرى في ظواهر الكتاب وقد عرفت بطلانها.

أما الاستدلال على منع الكبرى وأن ظواهر القرآن ليست بحجة فلوجهين:

الوجه الأول: ان الشارع المقدس نهى عن اتباع المتشابه في الكتاب العزيز بقوله تعالى، (فأما الذين في قلوبهم زيغ

فيتبعون ما تشابه منه(١)، ومعنى المتشابه ما يحتمل إرادة الخلاف منه في قبال المحكم وهو النص الذي لا يحتمل الخلاف.

وبهذا المعنى يشمل الظواهر إما قطعاً لأن احتمال إرادة الخلاف تتأتى في نفس الظهورات، أو احتمالاً إذا فرضنا أن كلمة المتشابه مجملة غير ظاهرة المراد، فيحتمل أن تكون شاملة للظهورات واحتمال شمولها لها يكفي في الحكم بعدم حجيتها، فالنهي عن اتباع المتشابه يوجب عدم الرجوع إلى ظواهر الكتاب.

(والجواب عنه) أن معنى المتشابه ما يكون أحد المعنيين متشابهاً للآخر بمعنى أن هذا يشبه ذاك فهو مشابه له، مأخوذ من المفاعلة، وبهذا المعنى لا يشمل الظهورات التي ثبت بناء العقلاء على اتباعها، فإنهم لا يأخذون بخلاف ذلك الظهور ولا يرون اشتباهاً بين ما يظهر من اللفظ وبين إرادة خلافه، فهو غير مشمول قطعاً، كما أنه احتمالاً لا يكون المتشابه شاملاً للظهورات، إذ العقلاء بعد أن بنوا على التمسك بالظواهر فالردع عن طريقهم لا يتحقق بمجرد احتمال شمول المتشابه لها ما لم يكن ردع جرى أو لا أقل من كون الردع ظاهراً. فهذا المقدار من الاحتمال لا يكون ردعاً عن اتباع سيرة العقلاء.

الوجه الثاني: أن الروايات الكثيرة التي نقطع إجمالاً بصدور بعضها نهت عن تفسير القرآن بالرأي مثل (من فسر القرآن برأيه فليتبوء مقعده من النار)(٢)

(١) آل عمران ٣: ٧.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٨٩، أبواب صفات القاضي ب١٣ ح ٣٥ وفيه.. من قال في القرآن بغير علم فليتبوء 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 العقلاء بنوا على أن المتكلم إذا جاء بلفظ فلا بد

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 معنيين:

(المعنى الأول) الأخذ بما يخالف الظهور اللفظي الذي يرجع إلى العقل الباطني كما يقصده بعض المفسرين مثل

القرطبي^(١)، وروزبهان كما جاء في قوله تعالى **(وَإِذْ أَنْجَيْنَاكَ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ)**^(٢) الخ، فيقصد من آل فرعون جنود

الشیطان، 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 المعنيين يرجع النهي عن التفسير الموجود في الروايات التي نعلم إجمالاً بصدور بعضها.

مضافاً إلى أن الأخبار الكثيرة التي أمرتنا بالرجوع إلى القرآن عند معارضة 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 ٢: ٤٩.

* (بقي في المقام شيء)

اعلم أن لكل لفظ دلالات ثلاثة:

(الدلالة 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 ذهنه 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 الواضع والتزامه بأنه متى أراد تفهيم معنى يعبر عنه باللفظ الخاص، والانتقال المذكور لا يكون مسبباً عن التعهد الخاص بل في الحقيقة منشؤه أنس ذهنه بكثرة الاستعمال.

(الدلالة الثانية) دلالة اللفظ على أن المتكلم قد قصد تفهيم المعنى بكلامه للسامع وأراد ما هو الموضوع له اللفظ بحسب تعهده والتزامه 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 القرينة 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 فدلالة الكلام على هذا المعنى يشترط خلو عن كل قرينة عنه، ومع الشك فيه لا يمكن القول بدلالة اللفظ على هذا المعنى.

(الدلالة 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 الجديدة دون الاستعمالية، لذا قلنا في بحث العموم والخصوص أن المخصص المنفصل لا يوجب مجازية لفظ العموم في المعنى ولا يكون مانعاً من انعقاد الظهور للكلام، بل مانع عن حجية الظهور بخلاف القرينة المتصلة فانها 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 شككنا في مراده (فتارة) يكون الشك في أن المتكلم قصد تفهيم معنى اللفظ أم لم يقصد، (وأخرى) يحرز أن المتكلم قد قصد تفهيم المعنى من اللفظ و اراد ذلك إلا أنه مع ذلك يشك في إرادته الجديدة له، مع انعقاد الظهور في الكلام.

فان 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.

فان كان الشك في المراد ناشئاً من عدم العلم بالموضوع له فلا ريب في كون اللفظ مجملاً والمرجع حينئذٍ هو الأصل العملي.

وكذا لو كان الشك في المراد ناشئاً من أجل احتمال قرينة الموجود بأن يكون الكلام محتقاً بما يصلح للقرينية كالأمر

الواقع عقيب الحظر فلا ينعقد للكلام ظهور ليؤخذ به.

وأما إذا كان الشك في المراد ناشئاً من احتمال وجود القرينة فهو على قسمين:

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 بانون على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة، ويأخذون بظهور اللفظ سواء كان احتمال الغفلة
في المتكلم أو السامع وذلك لإجراء أصالة 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 صحيح، إذ لم يثبت من العقلاء بناء على الأخذ بالظهور التقديري 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 ومحمد بن مسلم

عارفين بأسلوب الكلام فلا تخفى 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 إحراز قصد التفهيم فسببه يعود إلى أحد أمور ثلاثة:

(١) قوانين الأصول ١: ٤٥١.

* ليلة الأربعاء ٢٢ / ٢٤ / ١٣٧٨.

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 يتأتى في الموالي الحقيقيين وهم الأئمة (عليه السلام) ويتأتى 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 التأخير أو لمفسدة في التقديم، وهذا يتأتى في الموالي 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 لتقدمها 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 العقلاني حين تم بناؤهم على مطابقة الظهور الاستعمالي للمراد الجدي ولا يفرق بالاحتمالات الثلاثة، ولهذا كان البناء المذكور دليلاً في مقام الاحتجاج والمخاصمة.

وليس الظهور اللفظي كاشفاً عن المراد الجدي من جهة أصالة عدم القرينة كما ذكره الشيخ الأنصاري (قدس سره) من أن المدرك في الأخذ أصالة العموم والإطلاق والحقيقة هو عدم القرينة، بل المدرك إنما هو البناء العقلاني من عدم الاعتناء بالاحتمالات المذكورة، ولو كان المدرك هو أصالة عدم القرينة لما أمكن التمسك بالكشف في الصورة الثانية التي تقطع فيها بعدم ذكر القرينة تعمد المصلحة في التأخير أو مفسدة في التقديم، وليس المورد مورد الشك لتجري أصالة عدم القرينة، ومع ذلك ففي هذه الصورة يتمسك بالظهور الاستعمالي ويكشف عن المطابقة للمراد الجدي وما ذلك إلا للبناء العقلاني كما عرفت.

والحاصل أن في هذه الموارد ليس احتمال وجود قرينة متصلة تمنع من الظهور الاستعمالي لكونه خلاف الغرض وأنها مقطوعة بعدم، بل ههنا احتمال القرينة المنفصلة، ولكن البناء العقلائي على الأخذ بالظهور وكشفه عن المراد

الجدي أمر مفروغ عنه، ولا يمنع الظهور اللفظي الكاشف عن الارادة الجدية إلا القرينة الواصلة والمفروض في المقام عدمها.

* حجية قول اللغوي

المبحث الثاني مما وقع التعبد به من الأمارت قول اللغوي، فإذا تحقق ظهور لفظ في معنى من المعاني فلا ريب في حجيته نظراً للبناء العقلائي، وأما إذا شك في الظهور لعدم إحراز المقتضي لأجل عدم معرفة الموضوع له بالعنوان الأولي أو الثانوي وهو التعيين، فهل يرجع في تعيين الظاهر إلى قول اللغوي أو لا.

وقع الخلاف بين الأصوليين في حجية قول اللغوي فذهب بعضهم إلى ذلك استناداً إلى جملة من الأدلة.

(الدليل الأول): أن العقلاء بنوا على الرجوع إلى ما يقرره أهل الخبرة عند الحاجة اليهم في كل فنّ كالطبيب في تشخيص المرض، والمهندس في تقويم الدار، ولم يثبت ردع من الشارع المقدس عن ذلك، وبديهى 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 الوثوق والاطمئنان بقولهم وهو واضح.

(وغير خفي) - أن النقاش فيه صغرى وكبرى

(أما الصغرى) فلأن ذوي الخبرة هم الذين من شأنهم أن يعملوا آرائهم وحدسياتهم فيما يريدون معرفته.

واللغوي لا يعمل حدسه في تعيين الحقيقة والمجاز، بل وظيفته ضبط موارد الاستعمال والمحاورات التي استقرأها في الشعر والنثر، وهذا في الحقيقة يعود

* ليلة السبت ٢٥ / ٢٤ / ١٣٧٨.

٣٣٩

إلى الحس لا الحدس ولا يتعدى عن كونه شهادة وإخباراً يقتضي إلى العدالة، فهو ليس من أهل الخبرة في تعيين ظواهر الألفاظ.

(وأما الكبرى) فلأننا لو سلمنا أن اللغوي من أهل الخبرة وأن ما يقوله حجة في حق الجاهل بإمضاء من العقلاء إلا أن المتداول عندنا كتاب القاموس وتاج العروس وغيرهما، وقد دون في هذه الكتب ما يستعمل فيه اللفظ حقيقة كان أو مجازاً دون أن يذكر فيها تعيين المعاني الحقيقية عن المجازية، وهذا ليس من قبيل أهل الخبرة.

(الدليل الثاني) دعوى الإجماع من العلماء في جميع الأعصار على العمل بأقوال اللغويين عند المخاصمة والمحااجة، وذلك بالرجوع إلى كتبهم والعمل بها في تعيين معاني الألفاظ.

(وفيه مالا يخفى) أما الصغرى فالاتفاق لدى الجميع فيه نقاش إذ البعض منهم لم يتعرض لحجية قول اللغوي، والإجماع العملي كذلك لأن عملهم بقول اللغويين لعله لحصول الاطمئنان لهم من اتفاقهم على معنى من المعاني. وأما الكبرى فلأن الاتفاق لو سلم فهو لا يكون كاشفاً عن قول المعصوم (عليه السلام) إذ من الممكن أن يكون الاطمئنان والوثوق بأقوالهم أو للدليل الأول أو الثالث، ومعه لا يكون الاتفاق كاشفاً عن رأي المعصوم (عليه السلام).

(الدليل الثالث) الانسداد الصغير في باب اللغات الذي يستلزم حجية قول اللغوي، بادعاء أن باب العلم في معرفة المعاني من الألفاظ منسد إما للجهل بأصل المعنى أو للجهل بالخصوصيات بعد إحراز المعنى كالجهل بالسعة والضيق، ومعه يكون الظن الحاصل بأقوال اللغويين حجة صحيحة من باب الانسداد.

(والجواب عنه) أن انسداد باب العلم باللغة في الجملة مسلّم 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، نشك فيه من

(١) كتاب الطهارة ١: ٦٧.

مصباح
الأصول
ج - ٢

٣٤٠

حيث السعة والضيق كثيراً، فأمر الانسداد على الإجمال مسلّم 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 وأن الظن بالحكم الشرعي حجة، فلا أثر للانفتاح في خصوص باب اللغة ولا بد
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 للزوم محذورين.

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 المحذوران، فنحن والعلم الإجمالي المذكور بثبوت التكاليف الشرعية يقتضي التنجز 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 الأخير فقط، وبيان ذلك: إننا نعلم إجمالاً بأن جملة من موضوعات تلك التكاليف الشرعية

* ليلة السبت ٣/١/١٣٧٨، ولمدة اسبوع واحد تعطلت الدراسة، لانحراف صحة سيدنا الأستاذ مدّ ظلّه.

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، لأنه هناك بعض التكاليف معلومة الموضوع يجب امتثالها وعدم تركها، ولكن الذي يلزم من ذلك المخالفة القطعية بترك الأحكام التي توقف معرفة وموضوعاتها على اللغة، وهذا محذور صحيح يجب التوقي 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 بانشغال ذمته بتكاليف إلهية فكان عليه بعد امتناع الرجوع إلى البراءة في الأطراف أن يحتاط فيها، فإن تعذر عليه الاحتياط إما بعدم جوازه كما لو أخل بالنظام أو كان غير قادر عليه أو لعدم وجوبه كما لو استلزم العسر والحرَج 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 ذاك أن يحتاط في أطراف ما علمه إجمالاً، ولا يلزم من احتياطه الاختلال بالنظام أو العسر والحرَج فان تلك الموارد ليست بكثيرة، وإذا أمكن أن يحتاط فيها فلا وجه حينئذٍ للرجوع إلى كل ظن يحصل له بقول اللغوي، بل لابد من الاحتياط.

وثانياً: 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 ادّعى.

والمتحصل مما قلناه أن قول اللغوي ليس بحجة.

* الإجماع المنقول

هذا هو المبحث الثالث الذي وقع التعبد به من الأمارات، ومن الأخرى أن يتأخر بحث الإجماع المنقول عن خبر الواحد لأنه من شؤونه، فإن الدليل لو تم على عدم حجية خبر الواحد لكان بالأولى أن يمنع حجية الإجماع المنقول، أما لو ثبت حجية الخبر فهناك يبحث عن أن الإجماع حجة أولاً.

ولكن تبعاً للأصحاب تعرضنا له أولاً، كيف كان فقد وقع الخلاف بين القوم في حجيته، فذهب بعضهم إلى ثبوت الملازمة بينهما وأن الإجماع المنقول حجة كخبر الواحد، وآخرون إلى نفي الملازمة بينهما وادعوا التفكيك 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 معتنى 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 منشؤه الحدس، كما لو أخبر عن المطر واحتملنا أنه لم يشاهده ولكنه استند في إخباره إلى مقدمات ومباديء محسوسة تستلزم ذلك كالرعد والبرق بحسب حدسه، وفي هذا القسم أيضاً بنى العقلاء على الأخذ بما جاء به المخبر بلا اعتناء لاحتمال الكذب أو الغفلة والاشتباه.

(وثالثة) يكون الإخبار عن أمر حدسي لكنه قريب إلى الحس بحيث يكون

* ليلة الأحد ٤/ ج ١ / 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 بوثاقة الناقل واحتمال الغفلة والاشتباه والخطأ بالأصل العقلاني.

فهذه الأقسام الثلاثة جرى بناء العقلاء على الأخذ بما جاء به المخبر.

(والرابعة) يكون الإخبار عن أمر حدسي، 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 المنجزة تامة عند المنقول إليه، وفي هذه الصورة لم يتم بناء من العقلاء على الأخذ بما جاء به المخبر باعتبار أن المهم من أدلتهم 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 موارد 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).

٣٤٤

مصابيح
الأصول
ج ٢ -

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 حاصلًا بين العلماء، ولم يشاهد معارضا له فينتقل إلى موافقة المعصوم (عليه السلام) لذلك المجمع عليه بقاعدة اللطف.

إذ لو كان مخالفاً 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 تاماً في الانتقال إلى الحكم عندنا، إذ ربما يكون الحكم المجمع عليه مخالفاً لما هو عند المعصوم (عليه السلام)، ومع ذلك فالإمام (عليه السلام)، لا يستطيع من إظهار المخالفة لمصلحة في تأخير 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 بعدمها.

وكذا إجماعات السيد المرتضى (قدس سره) فهو يعتمد على القواعد والأصول، ويدعي الإجماع على الحكم اعتماداً على قاعدة تسالم 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 مفتي بذلك، ولكن ولدى النتيجة اتضح أن السيد يعتمد على أصالة البراءة (وأن كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي) (١) وما شاكل.

فهذا الإخبار عن قول المعصوم (عليه السلام) إخبار حدسي ليس بينه وبين الواقع ملازمة أصلاً.

وكذا الإجماع المنقول من المتأخرين فإنه لم يكن نقلهم بذلك إلا حدسياً من مقدمات لا توصل إلى النتيجة عند المنقول

إليه، أو مقدمات ربما يقطع بعدم تحقق النتيجة منها وفي مثل ذلك لا يكون قطعياً.

نعم لو كان الإجماع دخولياً علم أن الناقل له قد شاهد الإمام (عليه السلام)، كما

(١) وسائل الشريعة ٢٧: ١٧٣، أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٦٧.

٣٤٥

إذا كان معاصراً للإمام (عليه السلام) وسمع منه الحكم فينقله بلفظ الإجماع بعد أن يضم إليه فتاوى العلماء، فإنه لا

ريب في حجته وشمول أدلة الخبر له، ولكن أتى لنا بتحقيق هذه الصغريات والكلام فيها، بل يقطع بعدمها حيث نرى

أن ناقلي الإجماع لم يدركوا زمن الحضور، وأما زمن الغيبة فدعوى الرؤية لا تسمع فيها.

*ثم إن بعض الأعظم (قدس سره) (١) ذهب إلى حجية الإجماع المنقول في كلمات المتقدمين من الأصحاب دون

المتأخرين منهم، مدعياً أن المتقدمين عندما ينقلون لنا الإجماع نحتمل أن يكون مستندهم في ذلك هو السماع من قول

المعصوم (عليه السلام) ولو بواسطة سماعهم ممن سمع من الإمام (عليه السلام) لقرب عصرهم بعصر الحضور،

فيكون دعواهم الاتفاق حسياً كما نحتمل أن يكون مستندهم الحدس وإن نقله للإجماع من أجل اطلاعه على مقدمات

بعيدة الانتقال إلى النتيجة عند المنقول إليه، وإذا دار الأمر بين أن يكون مستند إخباره حسياً أو حدسياً فأدلة الخبر

تشمله وتدفع احتمال تعدد 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 يدعيها المتأخرون لعدم قرب عصرهم إلى

زمن الحضور - كما عرفت - فعليه تكون الإجماعات المنقولة 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 عقلاني، حيث تتبعنا إجماعات قدماء الأصحاب فوجدناها مبتنية 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.

مصباح
الأصول
ج - ٢

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 للقاعدة 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 وهماً.

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 الأحرى به أن يروي ذلك عن الإمام (عليه السلام) بصفته خير واحد.

فلجؤوه إلى الإجماع وضم الفتاوى من العلماء إلى ذلك السماع ضم الحجر إلى جنب الإنسان.

ثالثاً: لو فرضنا أنه صرح في إجماعه وقال (إنه بلغني من المعصوم (عليه السلام) كذا) لا يكون ذلك إلا من قبيل الرواية المرسلة التي حذف منها الوساطة، وهي غير مقبولة لعدم معرفتنا لتلك الوساطة من حيث وثاقته وعدالته. وعلى هذا فالإجماعات المنقولة من القدماء أيضاً لا عبرة بها وليست محل ثقة واعتماد.

نعم إن الإجماعات المنقولة من المتأخرين حجة وكاشفة عن قول المعصوم (عليه السلام) في الجملة حيث أنهم

بعيدون عن قاعدة اللطف ويعيدون عما ذهب إليه السيد المرتضى(قدس سره)، فلا يبعد أن يكون اتفاق العلماء الذي وقف عليه مدعى الإجماع مستلزماً للقطع بقول المعصوم(عليه السلام) وكاشفاً 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) الذريعة: ١٣.

٣٤٧

وإلا كان جزء سبب عندنا، وإن كان سبباً تاماً عنده لزمنا البحث مقداراً نعثر على اتفاق باقي العلماء لنضمه إلى ما نقله لنا ذلك الناقل، فيحصل عندنا السبب التام في الانتقال إلى قول المعصوم(عليه السلام) وبهذا المقدار كان إجماع المتأخرين حجة في الجملة. هذا كله في الإجماع المنقول.

الإجماع المحصل

والإجماع المحصل الذي هو أحد الأدلة الأربعة 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 ثلاث: إما ملازمة برهانية عقلية، وإما ملازمة عادية 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 الحكمة 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 وتجتمع على 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 الوقوع في الهلكة، فعدم إظهار ذلك مع الاتفاق دليل على قبول اتفاقهم، فكان قول المجمعين واتفاقهم ملازماً برهاناً لقول المعصوم (عليه السلام).

٣٤٨

مصابيح
الأصول
ج ٢ -

(والجواب عنه) أولاً: أنه بعد تسليم قاعدة اللطف، وإلا قلنا مجال للمناقشة فيها، وأنه لا يجب عليه تعالى إرشاد البشر ولا يكون ذلك قبيحاً منه وإنما بعث الرسل إحسان وتفضل 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 الرواة المعاصرين لهم، وقد كان الإخفاء منا موجبا لعدم وصول الأحكام إلينا، وقد قلنا إنه 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 أفهل 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 اماماً 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 يلغي الخلاف، مع إخفاء كونه اماماً فهذا لا أثر له مهما خالف، وكيف كان لا يجب على الإمام (عليه السلام) إظهار خلاف ما أجمعت الأمة عليه لطفاً بالعباد، فهناك

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 منشؤه أحد أمرين. تعتمد الكذب، وهذا الاحتمال تدفعه وثاقة الراوي

* ليلة الثلاثاء ٦/ ج ١/ ١٣٧٨.

٣٤٩

في الإقدام على ذلك، وأما غفلته وخطؤه والأصل العقلاني ينفيه أيضاً، وإذا انضم إلى المخبر الأول مخبر ثان متصف بالوثاقة 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 سماع أو غيرها، كما في الخبر المتواتر، لأن احتمال مخالفة الواقع في الخبر الحسي إنما ينشأ من احتمال الخطأ في الحس أو احتمال تعتمد الكذب وكلاهما ضعيفان لأجل كثرة المخبرين، وأما في الأمور الحدسية التي تبتني 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 اتفق آلاف من العلماء على استحالة إعادة المعدم، فانه 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 مدفع لاحتمال تحقق الاشتباه فيها، فاتفاقاتهم مهما بلغت فهي تنشأ عن أمر حدسي يحتمل فيه الغلط والاشتباه ومعه لا يحصل القطع بالموافقة، فإن نسبة الخطأ إلى الجميع كنسبته 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 وآله 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 ٢/ ٢٢٥، كتاب العلم ب٢٩ ح ٣ وفيه " لا تجتمع أمتي على ضلالة".

مصابيح
الأصول
ج - ٢

٣٥٠

ضعيف لأنها مرسلة، ودلالاتها 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)، وحقيقتها 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 تخلفوا زمناً عن عصره فلا يتحقق ذلك فيهم، والعلماء المتقدمون والمتأخرون متخلفون عن عصر الإمام(عليه السلام) فالقاعدة لا تتأني فيهم.

(الأمر الثالث) الملازمة الاتفاقية.

والتي تحصل بين اتفاق العلماء على فتوى من الأحكام وبين الكشف عن رأيه (عليه السلام)، وحقيقتها أن العادة لا على نحو الدوام تقتضي بأن هؤلاء الأشخاص الذين بلغوا المرتبة العالية من الفضيلة لا بد وأن يكون اتفاقهم ملازماً لقول المعصوم (عليه السلام) فدوماً ملازمة ثابتة من اتفاقهم وقول الإمام (عليه السلام).

(والجواب عنه) أن الدعوى المذكورة صحيحة، ولكن ليس لها ضابط يؤخذ به، إذ استكشاف قول المعصوم (عليه السلام) من اتفاق هؤلاء يختلف باختلاف الأشخاص، فرب واحد إذا اطلع على عشرين فتياً 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 يدعي حصول القطع له بالحكم عندما يرى الشيخ الأنصاري، والسيد الشيرازي، والشيخ محمد تقي الشيرازي (قدس الله أرواحهم)

(١) بحار الأنوار ٢٨: ٤، كتاب الفتن والمحن ب ١ ح ٣.

(٢) السيد ميرزا علي آغا الشيرازي ابن السيد الشيرازي الكبير.

٣٥١

متفقين على حكم من الأحكام نظراً إلى وثافتهم وعدالتهم، 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 مثلهم بنفس الحكم، أو لا؟

والظاهر أن أصل الاعتماد على دليل أمر مسلم، لأن وثاقة هؤلاء المجمعين وعدالتهم 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: والصحيح 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 فادّعت 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، إذ فلا الإجماع المحصل حجة ولا المنقول منه ولكن مع ذلك كله لا يستطيع المجتهد في الفقه أن يتحدى الإجماع في مورد من الموارد فاللزام إذاً هو الاحتياط اللزومي في موارد الإجماعات.

* 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 الاشتهار 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 مستنديين في ذلك إلى ما ورد في مرفوعه زرارة 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 بقريضة 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 موجبا لوهنها، فإن

عمل

* ليلة ٧ / ج ١ / ١٣٧٨.

(١) وسائل الشريعة ٢٧ / ١٠٦، أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١.

(٢) عوالي اللئالي ٤: ١٣٣ / ٢٢١.

٣٥٣

القوم على طبق تلك الرواية مما يقوي مركزها إن كانت رواية ضعيفة، ويستكشف من ذلك وجود قريضة خفيت علينا

وقد اطلع المشهور عليها، كما أنهم لو أعرضوا عن رواية ولم يعملوا 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

جائراً لها إن كانت ضعيفة وموهناً لها عند الإعراض عنها وإن كانت قوية.

(الجواب عنه): أن إعراض المشهور عن العمل برواية وعدم الإعراض عنها ليس بمهم 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 روايته عمل المشهور بها أم لا، وإن لم يكن موثقاً فلا بد من طرح روايته وإن عمل المشهور بها.

فإن عمل المشهور وعدمه ليس بمناط في العمل بالرواية، ومن هنا تعرف عدم صحة ما ذهب إليه المحقق الهمداني (قدس سره).

القسم الثالث: الشهرة الفتوائية: 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 حقيقته. فقد استدلل القائل بالحجية بوجوه:

*

الوجه الأول: ما ورد في مرفوعة زرارة (خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر) (٢)، ويريد الإمام (عليه السلام) من ذلك بعد أن عبّر 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/ إيران قطع كبير.

* ليلة الاربعاء ٨ / ج ١ / ١٣٧٨.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٠٦ أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١.

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 الراويين في العدالة قال (عليه السلام) (ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه مما لا ريب فيه).

وليس المراد من المجمع عليه ما كان مصطلحاً لدى الأصوليين وهو الذي يقطع بصدوره 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:

أولاً: أن الروایتين ضعيفتا السند، أما المرفوعة فهي مرسلّة فقد ذكرت في كتاب غوالي اللثالي لابن أبي جمهور الأحسائي^(١) مروية عن العلامة، وهي أولاً لم توجد في كتب العلامة(قدس سره). ثانياً: أن صاحب الحقائق(قدس سره)^(٢) قد طعن في كتاب الغوالي وفي صاحبه علماً بأن صاحب الحقائق ليس من شأنه الطعن.

وأما دعوى انجبارها بعمل المشهور فممنوعة صغرى وكبرى، أما الصغرى فلأنه لم يثبت استناد المشهور إليها، وأما من حيث الكبرى فقد مر قريباً أن العمل والإعراض لا يكونان جابرين وموهنين. 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 اللثالي ٤: ١٣٣.

(٢) الحقائق الناظرة ١: ٩٩.

صاحب الوسائل عن الكافي^(١)... قال قلت لأبي عبد الله(عليه السلام) أن عمر بن حنظلة أتانا 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 والواضح، فكان 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 غيه فيجتنب، وشبهات بين ذلك) وقد أدرج المشهور تحت ما هو بين الرشد والمقصود من البين الواضح، كما أدرج خلاف البين تحت الشبهات، فهذا يكون تأييداً 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 تقيّة من الغير، وكيف كان فالمشهور بهذا هو الظاهر.

ثالثاً: أن المشهور ليس فيه إطلاق يشمل المشهور الفتاوي، بل يختص بمورد الرواية وهو الخبر المشهور نظراً إلى ما جاء بقريضة 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 ب ٨ ح ٣٠.

(٢) فرائد الأصول ١: ٢٣٥.

مصابيح
الأصول
ج ٢ -

منه محبوبة كل كبير بل يستفاد منه خصوص الكبير من الرمانتين، فكان المشهور في خصوص المورد هو الذي يجب الأخذ به دون كل مشتهر ومشهور.

إذاً فلا دلالة في المقبولة والمرفوعة على المدعى ولا إطلاق للصلة يشمل مطلق المشهور.

*

الوجه الثاني: وقد استدلت 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 إفادة الظن، فإن 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 المبنى غير صحيح في نفسه، فإن من المحتمل أن تكون حجية الخبر من أجل أنه غالب المطابقة للواقع، فإن غالب الإخبارات تكون عن حس وهي في الغالب مطابقة للواقع، واحتمال تعمد الكذب مرفوع بوثاقة الراوي، كما أن احتمال غفلته في الأمور الحسبة يدفعه البناء العقلاني، فهذه الجهة هي التي أوجب العمل بخبر الواحد، وأين هذا من الشهرة الفتوائية التي كان الإخبار فيها عن حدس.

الوجه الثالث: أن الله تعالى أفاد في آية النبأ الذم على الأخذ بخبر الفاسق وأوجب التبين عند إخباره، وعلل ذلك بأن الأخذ بخبره بلا تبين إصابة للقوم بجهالة، ويفهم من العلة أن كل مورد ليس في الأخذ به جهالة لا مانع من العمل على طبقه، لأن العلة في سائر مواردنا (تارة) تخصص الحكم المعلن (وأخرى) تعممه. فلو قال المولى (لا تأكل الرمان لأنه 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 خمرًا.

* ليلة السبت ١٠ / ج ١ / ١٣٧٨.

وإذا عرفت انقسام العلة إلى تعميم وتخصيص تعرف أن العلة المذكورة في آية النبأ معممة، ولا خصوصية لخبر الواحد بل كل مورد لم يكن الأخذ به إصابة بالجهالة وسفاهة لا يجب التبين 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 معنيين: (تارة) في السفاهة وهو العمل بدون نظر إلى مصلحته، فإن هذا غير مرضي لدى العقلاء، إذ العقل يحتاج إلى مأمّن من ناحية العقوبة، والأخذ بخبر الناس بلا تبين فيه احتمال ضرر فيجب دفعه.

فالسفاهة هنا بمعنى العمل بلا لحاظ مصلحة في قبال العمل الناشيء عن مصلحة (وأخرى) فيما يقابل العلم بمعنى أن الأخذ بخبر الفاسق جهالة لا يحصل العلم به.

وبأي المعنيين فسرنا الجهالة كانت الشهرة الفتوائية جهالة، إذ على المعنى الأول واضح، فإن الشهرة الفتوائية والتي هي عبارة عن اشتهار 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 يوجب إصابة القوم بجهالة، ولكن عمومية التعليل وتخصيصه لا تفيد نفي الحكم عن غير مورد، مما لا توجد العلة فيه إذ لا مفهوم له.

وتوضيحه أنه لو قال المولى (لا تشرب الخمر لأنه مسكر)، فالتعليل يفيد

أن موضوع الحرمة وهو المسكر الأعم من الخمر ولا يفيد 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 ممنوع.

وهكذا في جانب التخصيص (مثل لا تأكل الرمان لأنه حامض) لا يدل على أن غير الحامض يحل أكله، فإن كل ذلك يحتاج إلى دليل، والذي أفاده التعليل تخصيص الحكم أو تعميمه لموضوع ذلك الحكم وليس معناه نفي الحكم عن غير ذلك الموضوع، فإن دلالة التعليل على ذلك يتوقف على إفادة المفهوم العلية والانحصار ولم يثبت ذلك، والآية الشريفة أفادت بمقتضى تعليلها وجوب التبين في كل ما كان العمل به سفاهة، وهي لا تتعرض لغير مورد الموضوع أو فقل لا تدل على عدم وجوب التبين في كل ما ليس العمل به سفاهة ليقال أن الشهرة كذلك، بل يمكن أن يكون التبين فيه واجباً مع أن العمل به لا يستلزم السفاهة والجهالة. والنتيجة من جميع ذلك أن الشهرة الفتوائية ليست بحجة.

٣٥٩

خبر الواحد

*بديهي أن البحث عن حجية خبر الواحد بحث عن مسألة أصولية لوقوعها كبرى في مقام الاستنباط، أما إنكار حجية خبر الواحد فيترتب 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.

وهذا لم يتكفل بتمام الواجبات فضلاً عن بيان الواجب من الأجزاء والشرائط.

وهكذا الأخبار التي نقطع بصورها من المعصوم (عليه السلام) والمتكفلة لبيان الأحكام الواقعية قليلة جداً أيضاً، فليس لنا طريق يضمن الوصول إلى معرفة الواجبات والمحرمات بتمام أحكامها إلا أخبار الآحاد التي صدرت من الثقة أو العدل، فلو أنكرنا اعتبارها للزم سد 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 الأربعة، وخبر الواحد لا يعود إلى واحد من الأدلة الأربعة وهي الكتاب والسنة 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 الأربعة، ذلك هو شيء قابل للانطباق على كل مسألة من المسائل الأصولية، هذا مع غض النظر عما قلناه سابقاً من أن المسائل الأصولية لا داعي للبحث عن موضوع واحد يجمعها، فإن كل مسألة إذا كان لها اشتراك مع غيرها في تحصيل الغرض كانت من مسائل علم الأصول وإن لم تكن من الأمور الأربعة، حيث قلنا في بداية بحث الأصول أن علم الأصول لا موضوع له أصلاً، وإنما هو عبارة عن جملة

* ليلة الأحد ١١/ ج ١ ١٣٧٨.

مصباح
الأصول
ج - ٢

٣٦٠

مسائل وقواعد متشعبة جمعها اشتراكها في الدخول في الغرض الذي لأجله دَوّن ذلك العلم ورتبت 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 حجتيه حتى جعله بعضهم كالقياس عند الشيعة، وذهب المشهور إلى حجتيه.

أدلة المنكرين

* وقد أقام المانع من حجية خبر الواحد على مدعاه وجوها:

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 موردنا أيضاً لا يمكن، لقيام شهرة من العلماء على العمل بذلك استناداً إلى جملة من الروايات التي دلت على الحجية، ومع هذا لا بد 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 حدساً، فكيف مع هذا ينهض الإجماع الذي هو الإخبار عن الحدس على عدم حجية الخبر الذي جاء به المخبر عن حس، فتصحيحاً للإجماع أن ندعي أنه ورد على المنع من القسم الثاني من الخبر وهو الذي لا يرويه ثقة أو عدل كما هو أحد معنيي 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 شاهد أو 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، وإلا 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 الآحاد.

(والجواب عنه): أن هذه الأخبار الناهية على صنفين:

صنف نهى عن اتباع الخبر الذي يكون مخالفاً لكل من الكتاب والسنة، وصنف نهى عن اتباع الخبر الذي لم يوافق الكتاب أو السنة ولم يكن عليه شاهد أو شاهدان في أحدهما.

(أما الصنف الأول) فالمراد بالمخالفة ما كانت بنحو التباين أو العموم من وجه مما يراها العرف مخالفة، بحيث لا يستطيع العرف أن يجمع بينهما أصلاً، وهذا النحو من الخبر خارج عن محل البحث.

وأما المخالفة للكتاب والسنة بنحو التخصيص والتقيد فلا يراها العرف مخالفة، إذ كثيراً ما وجدنا أخبار الآحاد مخالفة للكتاب والسنة بنحو التخصيص والتقيد، فإن الكتاب لم يذكر فيه إلا القواعد والأحكام بنحو الإشارة والإجمال، وأما تفصيلها فأمر موكول إلى أخبار الآحاد.

(فإن قلت): إن المخالفة التباينية بنحو يوجب تغيير المعنى بالكلية نادرة لا تصدر من الرواة، وكثرة اهتمام الشارع بالنهي عن المخالفة، إن أريد به المخالفة التباينية فهو حمل على فرد نادر وذلك قبيح، فلا بد وأن يراد بالمخالفة ما كانت بنحو العموم المطلق.

(قلت): إن الجاعلين للروايات والذين وضعوا ما ينافي الكتاب لم يجعلوا ذلك بنحو التباين أو العموم من وجه لنطرح 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 دسّ 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.

مصابيح
الأصول
ج - ٢

(وأما الصنف الثاني): وهو الذي نهى عن اتباع الخبر الغير الموافق للكتاب أو السنة، فكثير من الأخبار ودلالته واضحة على أن ما لا يوافق الكتاب أو السنة يجب طرحه على الجدار.

إلا أننا علمنا من الخارج أن جملة من الأخبار قد قيدت مطلقات الكتاب كما أنه قد خصصته وهي بهذا المعنى لم توافق الكتاب والسنة، وثبت هذه الأخبار أوجب أن نرفع اليد عن تلك العمومات الدالة على أن غير الموافق اطرحة 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 معنيين أحدهما أن يرويه الثقة العدل وهو محل

النزاع، ثانيهما 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) وقوله

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 الأمن من العقاب حين العمل، فهي خارجة عما نحن

بصدده من إثبات الحجية لخبر الواحد، (وبعبارة أخرى) العقل يحكم بلزوم دفع الضرر المحتمل عند إرادة الامتنال

والخروج عن التكليف، والأخذ بالظن لا يحقق إلا الظن بعدم العقوبة وهو لا ينفي احتمال الضرر، والذي ينفي

الاحتمال ليس إلا العلم، إذاً فالآية 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، إذ 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 حاکمة على تلك الآيات باعتبار أن المجعول فيها الطريقية والحجية، فيكون خبر الواحد الثقة علماً تعبيرياً بجعل الشارع المقدس، فيخرج عن موضوع الآيات الناهية عن الظن خروجاً تعبيرياً لكونه علماً. أما لو قلنا بأن المجعول فيها الحكم الظاهري وهو الذي تدل عليه الأمانة، 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 فروع، ومعلوم أن أدلة الخبر الثقة في فروع الدين أخص منها فتخصصها وتتقدم عليها.

أدلة المثبتين

وقد استدلل القائل بحجية خبر الواحد على المدعى بأمور:

الأمر الأول: آية النبأ قوله تعالى: **(إن جانكم فاسق نبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم**

نادمين)(١).

وتقريب الاستدلال بها من وجوه:

الوجه الأول: بمفهوم الوصف بتقريب أن الشارع المقدس علق وجوب التبين على خبر الفاسق، ومعلوم أن التبين عن خبر الفاسق ليس بواجب نفسي وإنما هو شرط ومقدمة لجواز العمل به، فالخبر الذي ليس له الأثر في العمل لا يجب التبين عنه بل لعله حرام، فإن التجسس عن كونه صادقاً أو كاذباً هو من التفحص عن عيوب الناس وهو حرام، وإذا صار التبين واجباً عند العمل فمعنى الآية، أن الفاسق لو جأكم بالخبر وأردتم العمل به وجب التبين 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 بانتفائه، نعم مفهوم الوصف يدل على أن الحكم ليس ثابتاً للطبيعة أينما وجدت وإلا لكان ذكر الوصف لغواً، 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 قل 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

والآية الشريفة أفادت أن وجوب التعيين ليس ثابتاً لطبيعة خبر الواحد وإلا لكان ذكر القيد لغواً، بل ثابت للخبر الذي يرويه الفاسق، ولكن لا يدل على انحصار وجوب التبين بخبره فيرتفع التبين عن خبر غير الفاسق، بل أقصى ما في البين دلالة الآية على علية الوصف للحكم وأن الفاسق يتبين في خبره، وأما انحصار ذلك فيه بمعنى أن التبين ينتفي عند انتفاء الوصف فلا فيمكن أن يثبت التبين لخبر العادل بسبب آخر.

(فإن 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 بيّنة يعتد بها ولا يجب التبين في البيّنة.

*

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 الدخول في الحكم.

وتوضيح ذلك: أن لخبر الفاسق حقيقتين (الأولى): ذاتية وهي كونه خبر الواحد، ثانيهما: 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 وجب التبين في خبر الفاسق وأن ذلك العنوان له الدخول 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:

(الایراد الأول) ما عن بعض الأعظم من أن خبرية الخبر ليس من العناوين

* ليلة الأحد ١٨ / ج ١ / ١٣٧٨.

(١) فرائد الأصول ١: ٢٥٤.

مصباح
الأصول
ج ٢ -

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، وتقييد أحد العنوانين العرضيين بالحكم ترجيح بلا مرجح، ومن المحتمل دخالة كليهما في الحكم.

وأما تقييد 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، كالإمكان 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 الإثراء، ويصح حمل ذلك عليه وهذا بخلاف كونه خبر فاسق فإنه ليس بذاتي، إذ لا يكفي في

حملة على الخبر نفس تصور الخبر بل يحتاج إلى لحاظ أمر خارج عن الخبر وهو كون المخبر به ممن يصدر منه الفسق.

إذا 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، وحينئذ إما أن يكون وجوب التبين في الخبر مقيداً بخصوص الفاسق فيكون خبر العادل حجة، أو يكون مقيداً بالأعم منه ومن العادل، فلا بد إما من التقييد بالخصوصية أو من التقييد بالإطلاق، وإذا كان التقييد بالخصوصية مستلزماً للتجريح بلا مرجح فلا بد أن يكون الحكم مقيداً بالإطلاق ومعناه وجوب التبين في مطلق الخبر، أما اعتبار الفسق في الآية الشريفة فإنما 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 القيود لا أخذ جميع القيود. والتقييد هو اعتبار قيد في الحكم، فإذا كان المولى مريداً للإطلاق فلازمه 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 لاستلزام التقييد بالأعم منه ومن العادل، بل يكفي فيه الإطلاق بمعنى إلغاء الخصوصيات لا الأخذ بجميع الخصوصيات، إذاً لا يكون التقييد ضرورياً حتى لا يكون مشعراً بالعلية).

(الإيراد الثالث): وحاصله أن وجوب التبين المعلق 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 ل بلوغه، ولم تحصل له ملكة 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): ندعي أن العقلاء لا يعتمدون على خبر الصغير والمجنون ولا يرتبون الأثر عليهما، لذا فإن الشارع المقدس

لم يتعرض لإخراجهما وإنما أخرج الفاسق حيث كان عندهم مورد اعتماد وعمل، فلا حاجة حينئذٍ إلى الردع عنه

وهو خارج عن الأمر تخصصاً، (وأخرى) ندعي 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 تفيد اعتبار الكبر والعقل.

مصباح
الأصول
- ج ٢

٣٦٨

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 مستقلاً قبال 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، وتقريبه: أن الشارع المقدس علق

حكم وجوب التبين عن الخبر على الشرط وهو مجيء الفاسق فقال تعالى: **(إن جانكم فاسق بنياً فتبينوا)** (١) ولا ريب

أن انتفاء الشرط وهو مجيء الفاسق يقتضي انتفاء المشروط 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 للتخصص أو التخصيص من أجل اعتناء العقلاء بخبرهما وعدم الاعتناء.

والنتيجة من ذلك أن أداة الشرط تفيد تعليق جملة على جملة، وأن الحكم الذي ثبت في الجزاء معلق على الشرط وهو

ينتفي عند انتفاء القيد.

وقد أورد عليه أمور يعود بعضها إلى منع المقتضى كدلالته على المفهوم، وبعضها إلى وجود المانع.

(أما الإيراد عليه من جهة المقتضى) فهو أن القضية الشرطية هنا سيقى لبيان تحقق الموضوع نظير (إن رزقت ولداً

فاختته) 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

(وفيه): أن الموضوع في القضية هنا هو النبأ ومجيء الفاسق به شرط لوجوب التبين عنه، فلا تكون القضية هنا مسوقة لبيان تحقق الموضوع، وتوضيحه: أن الجزاء المعلق على الشرط (تارة) يكون توقفه عليه عقلياً (مثل إن جائك ولد فاختته) 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 الإكram 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 سيقت لبيان تحقق الموضوع وعدمه.

ثم ان الشرط في القضايا تارة يكون أمراً واحداً كالمثال المتقدم إن جائك زيد فأكرمه وهذا يدل على الإنتفاء عند

الإنتفاء إن لم يكن التوقف عقلياً وإلا فلا مفهوم للقضية وأخرى يكون الشرط متعدداً وهو على أنواع ثلاثة:

الأول: أن يكون كلا الشرطين مما يتوقف الجزاء عليهما عقلا (مثل إن جائك ولد وكان ذكراً فاختته) فان القضية لا

تدل على المفهوم.

الثاني: أن يكون كلا الشرطين في القضية مولويين مما لا يتوقف الجزاء عليهما عقلا مثل (إن جاءك زيد وكان

متعمماً فأكرمه)، 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 بعقلي، إذ يمكن تحقيقه 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 وينتفي الحكم بانتفائه، فإذا لم يكن الآتي بالخبر فاسقاً بل جاء به عادل انتفى التبين عنه، وهذا هو المقصود من البيان.

*** (إشكال ودفع)**

(فإن قلت) إن الآية الشريفة لا تدل على المفهوم بتقريب: أن وجوب التبين علق على نبأ الفاسق وهو من قبيل القضايا التي سيقت لبيان تحقق الموضوع فلا تدل على المفهوم، وليس وجوب التبين معلقاً على مجيء الفاسق بالنبأ بحيث يكون الموضوع هو طبيعي النبأ وشرطه مجيء الفاسق به، أو قل 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 بنبأ وهو باطل، إذ الموضوع هو نبأ الفاسق وتكون القضية سيقت لبيان تحقق الموضوع.

(والجواب عنه): أن القيود التي تذكر في كل جملة إن كان اللحاظ لتلك 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 ودلالاتها فإن كان القيد وصفاً فلا بد من عوده إلى الموضوع فتنتفي الدلالة على المفهوم، وإن كان شرطاً فإن كان توقف الجزاء على الشرط عقلياً كان القيد راجعاً للموضوع فلا تدل على المفهوم، وإن كان

مولوياً عاد إلى الحكم ودلت القضية على المفهوم كما يستظهر أهل العربية ذلك من تعليق جملة على جملة.

وما نحن فيه كذلك فإن وجوب التبين لم يكن معلقاً على طبعي النبأ إن جاء

* ليلة الثلاثاء ٢٠ / ج ١ ١٣٧٨.

٣٧١

به فاسق، وإنما علق التبين على النبأ الذي جاء به الفاسق، وهذا وإن كان قيداً 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 سيقى لبيان تحقق

الموضوع من أجل إفادتها انحصار وجوب التبين في خبر الفاسق، فتدل على عدم وجوب التبين في غيره (لا يمكن

المساعدة عليه) لأن إفادتها انحصار 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 فمعناه عدم

دلالتها على المفهوم وهما 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 للآية الشريفة للدلالة على المفهوم، وتقريب عدم الدلالة لعدم

المقتضي هو أن تمامية الدلالة تم في فرض وجود موضوع وأن له حالتين، ويعلق الجزاء على إحدى الحالتين تعليقاً

مولوياً

لا عقلياً فحينئذ تكون القضية الشرطية دالة على الانتفاء عند الانتفاء، وهذا بخلاف ما لو كان التعليق عقلياً فإن القضية لا مفهوم لها أصلاً وتكون مسوقة لبيان تحقق الموضوع.

والآية الشريفة تصلح لاحتتمالات 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 بعقلي، 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 ثالثة 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، فكأن المولى قال ان جاء الفاسق بالنبا فالتبين واجب، وليس معناه أن الفاسق إذا لم يجيء بالنبا فلا يجب التبين إذ لا نبا حينئذٍ 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 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 فاخنته، 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 التصديق 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 ثالثة أن يكون الموضوع هو المعطى للدرهم إن كان زيد فيجب التصديق به وإلا فلا تدل القضية على المفهوم، إلا أن العرف يستظهر من المثال المذكور أن الموضوع هو زيد، وشرط وجوب التصديق 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 فتنتفي الدلالة على المفهوم.

وعلى تقدير الشك في ذلك فلا أقل من التردد في ظهور الآية في الاحتمالات الثلاثة فتصير مجملة، ومع عدم إحراز الدلالة لا تكون الآية بحسب اقتضاها دالة على المفهوم.

مصايح
الأصول
ج - ٢

٣٧٤

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 القرينية، مما يوجب صرف الآية عن الدلالة على المفهوم وثبوت عدم الحجية لمطلق الخبر حتى العادل منه، والقرينة التي يمكن أن تصرف ذلك الظهور هي التعليل في ذيل الآية **(أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين)** (١). ولا ريب أن إصابة القوم بالجهالة ليس تعليلًا لوجوب التبين في خبر الفاسق، إذ ليس كل خبر صدر من فاسق أو جب 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 الوقوع في المفسدة، وأن العمل به يوجب فطنة الوقوع في الضرر، وهذا هو المراد بالتعليل من إصابة القوم بالجهالة. والعلة بهذا المعنى عامة تنطبق حتى على خبر العادل، إذ العادل وإن لم يتعمد الكذب في خبره إلا أنه من الممكن أن يحصل له الاشتباه والغفلة فكان العمل بخبره في معرض الوقوع 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 بارتداد بني 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 السفاهة التي حقيقتها الإتيان بما لا ينبغي صدوره من العاقل وعدم رضى العقل بما يصدر من الإنسان بلا رعاية ما ينهجه العقل السليم له، فالتعليل المذكور يختص بالفاسق، لأن الاعتماد على خبر العادل لا يرى العقل فيه سفاهة باعتبار أنه لا يكذب في إخباراته لوثاقته وعدالته المانع له من الإقدام

على ذلك.

واحتمال غفلته واشتباهه في النقل مدفوع بنظر العقلاء، نعم خبر الفاسق في الأخذ به سفاهة لأن احتمال تعمد الكذب وخطئه وغفلته موجود، فالاعتماد عليه بلا تبين عمل لا يرتضي 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 وآله وسلم) الأثر حين أخبرهم الوليد بارتداد بني المصطلق^(١)، فهذا يكشف عن عدم سفاهة في خبر الفاسق. (قلت): إن الأصحاب حيث سمعوا بخبر الوليد كانوا لا يعلمون بفسقه وكذبه لذا نزلت الآية الشريفة وأوضحت لهم حال الوليد.

ويمكن أن يكون الأصحاب عالمين بالفسق، ولكن لم ينتبهوا حين إخبارهم بذلك الأمر، فقد غفلوا عن كونه سفاهة وطالما الإنسان يعلم بأن الخروج في

* ليلة الأربعاء ٢١ / ج ١ / ١٣٧٨.

(١) تاريخ الطبري ١: ١٣، الطبقات الكبرى لابن سعد ٢: ٦٤.

مصابيح
الأصول
ج - ٢

٣٧٦

منتصف الليل إلى البيداء فيه ضرر على نفسه، ولكنه مع ذلك يخرج إلى البيداء 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 للخبر الواحد وأنه علم تعبدى، فالأخذ به ليس بجهالة بل هو علم فيخرج عن عموم التعليل بالحكومة، والحاصل أن المفهوم الدال على كون خبر العادل علماً تعبدياً

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 لأنه حامض، فإن 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 ويمنع من ظهور القضية الشرطية في المفهوم من جهة أن المولى تصدى لبيان الصغريات.

وعليه فالآية الشريفة إن سلمنا باقتضاها للمفهوم، فما ذكر من المانع لا يصلح لذلك، إلا أن الكلام في أصل اقتضاها وقد عرفت ما فيه.

قد يناقش أولاً: بأن مفهوم القضية الشرطية ليس بحاكم على التعليل، فإن حكومته تتم حيث يراد من الجهالة 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.

وشاملاً حتى خبر العادل، فإن الأخذ بخبر الفاسق بلا تبين لما كان يستلزم

* ليلة السبت ٢٤ / ١ / ١٣٧٨.

٣٧٧

أصابه بالندامة لأجل الوقوع في مفسدة خلاف الواقع، كذلك كان الأخذ بخبر العادل يستوجب الأخذ به جهالة، لأن احتمال الندم من جهة الوقوع في خلاف الواقع موجود فيه أيضاً فالأخذ بخبره بلا تبين 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 الوقوع في الندم (تارة) يتأتى 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 البيئة على ارتداد شخص فقتله الحاكم ثم ظهر أنه مسلم، فالندم إنما كان من جهة نفس فوات الواقع لا التقصير في المقدمات، وأنه لماذا أخذ الحاكم بقول البيئة فانه من شأنه أن يأخذ بالبيئة، بل اللوم على نفس الوقوع في المفسدة فإن الندم فيه لا أثر له، إذ المكلف فيه معذور في مخالفة الواقع.

ولا إشكال أن احتمال الندم بهذا المعنى لا يعتني به العقلاء، فإنه لو رتب الأثر عليه للزم سقوط جميع الحجج الشرعية، لأن في جميعها احتمال الندم في الوقوع في مخالفة الواقع لو عمل على مقتضاها، وهذا لا يلتزم به أحد. اللهم إلا أن يتصدى بعض للاحتياط فيترك جميع احتمالات الوقوع 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 عاملاً بوظيفته الشرعية، وإلا لسقطت جميع الأمارات عن الحجية لوجود احتمال

* لية الأحد ٢٥ / ج ١ / ١٣٧٨.

مخالفة الواقع فيها، بل المراد منه المعنى الثاني أي الوقوع في مفسدة مخالفة الواقع مع كونه غير معذور في ذلك، والندم بهذا المعنى لا يتأتى في خبر العادل بل يأتي في خصوص الفاسق، لأن خبر الفاسق هو الذي نهى الشارع عنه دون العادل لقيام الأدلة عليه، فيكون المكلف عاملاً بالحجة المعتبرة ومعذور في مخالفته ولا يستحق العقوبة، وهذا

بخلاف خبر الفاسق فإن سلوكه في حال نهي الشارع عنه موجباً للوقوع في الندم، وعليه فالتعليل المقيد لا يشمل كلا الخبرين ولا يكون التعليل حاكماً على المفهوم.

* وقد يمنع ثانياً من حكومة المفهوم على التعليل: بأن معنى الحكومة أن يكون الدليل الحاكم شارحاً لدليل المحكوم سعة أو ضيقاً في موضوعه بلحاظ آثار ذلك الموضوع الثابتة له بدليل المحكوم، ففي مثل (الفقاع خمر استصغره الناس)^(١)، قد وسع دليل الحاكم موضوع الدليل الأول وهو الخمر وجعل الفقاع أحد مصاديقه من حيث آثاره الحرمة والنجاسة وذلك بلسان ثبوت الموضوع.

وفي مثل (لا ربا بين الوالد وولده)^(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 بلسان ثبوت الموضوع، وناظراً للأثر عن بعض ما ينطبق عليه دليل المحكوم وجدانا، فكان أركان الحكومة متألّفاً من منزل وهو الفقاع ومنزل عليه وهو الخمر وأثر وهو الحرمة، ثم إعمال قدرة المولى وهي التنزيل بأن نقول الفقاع 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.

والآية الشريفة بمقتضى مفهومها لا تفيد الحكومة في نفسها لتتقدم على

* ليلة الاثنين ٢٦ / ج ١ / ١٣٧٨.

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٣٦٥، أبواب الاشرية المحرمة ب ٢٨ ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ١٣٥، أبواب الربا ب ٧ ح ٣.

التعليل، 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 للقوم بالجهالة، وقد دلت أيضاً بمفهومها بالدلالة الالتزامية على أن خبر العادل لا يجب التبيين عنه، وقد استفيد من هذا الحكم وهو (عدم وجوب التبيين) حجية خبر العادل وتنزيله منزلة العلم، وقد عرفت أن شأن الأدلة الحاكمة أن يكون التنزيل سابقاً على ترتب الأثر.

والمفروض أنه تأخر عن عدم وجوب التبيين الذي هو الأثر، فأى فائدة للتنزيل بعد ذلك ما دام الأثر حاصلًا؟ 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 بنياً فحيث لا يكون حجة فيجب التبيين عن خبره، فمفهومه إن جائكم العادل بالخبر فحيث أن خبره حجة لا يجب التبيين، فكان نفس التنزيل مذكوراً 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 علماً 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 علماً، 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 بالتصرف في موضوع دليل المحكوم سعة وضيقاتاً بلحاظ الأثر، فإنه ليس بوسعه أن يرفع موضوع المحكوم عن هذا المصدق أو يضعه تشريعاً، فإن المعاملة الربوية بين الوالد والولد مشتملة على زيادة ولا يستطيع المولى أن ينفي

الزيادة حقيقة، ولكنه يرفع الحرمة بلسان رفع الموضوع فيعتبر المالين مالاً واحداً لا يثبت له الحرمة وإن صدق الموضوع.

كما أنه في مقام الوضع كذلك، فقله الفقاع خمر قد أطلق الخمر على هذا المصداق وجعله خمراً وهو ليس كذلك حقيقة، وإنما هو فرد ثانٍ ولكن نظره للأثر الشرعي وهو الحكم بالحرمة والنجاسة حيث لا يكون الموضوع قابلاً للتعبد بنفسه، فيكون التنزيل بلحاظ الأثر الشرعي.

فكانت الحكومة بهذا المعنى هي جعل الحكم بلسان جعل الموضوع أو رفعه بلسان رفعه، والغرض منه الأثر والحكم، لذا قيل: الحكومة بهذا المعنى تخصيص بحسب الواقع والحقيقة.

(المعنى الثاني) من الحكومة ما كان الموضوع بنفسه قابلاً للتعبد الشرعي بلا حاجة إلى لحاظ الأثر، فيعبدنا بالموضوع ولو لم يكن له أثر شرعي فيتصرف المولى في نفس موضوع دليل المحكوم بأن يضعه لفرد آخر فيحقق مصداقاً جعلياً لذلك الموضوع، ويدعي أنه هو كما في جعل الأمارات الغير العلمية علماً وإن لم يكن للعلم أثر شرعي فيرتب على الأمارات الآثار العقلية للعلم من التنجز والتعذير، وكموارد الحيازة التي يجعلها موجبة للتمليك فيحدث ملكية ويخلق جعلاً مورداً آخر للملكية ويثبتها للحيازة.

وكذا موارد التضيق فيرفع نفس الموضوع عن مصداق خارجي، فيدعي أنه ليس بموضوع لذلك كما في بيع المنابذة.

والحكومة بهذا المعنى لا تنظر إلى الأثر الشرعي الثابت لموضوع دليل المحكوم، بل الغاية من الحكومة إحداث مصداق للموضوع تعبداً، وقهراً بعد أن حصل الموضوع يترتب عليه الأثر شرعاً وعقلاً، أو إعدام لبعض الافراد فيرفع الأثر عنه أيضاً قهراً، ومعلوم أنه إذا ثبت الموضوع أو ارتفع ترتبت الآثار للموضوع أو ارتفعت عنه بالمالزمة.

إذا اتضح المعنيان من الحكومة فإن كانت الآية الشريفة تفيد المعنى الأول لثم الإشكال المذكور باعتبار النظر فيها

إلى الأثر وترتبه متأخر عن التنزيل فكيف يكون علة للتنزيل، إلا أن الآية الشريفة تفيد المعنى الثاني، لأن المجعول

كما

٣٨١

عرفت في باب الأمارات الكاشفية والعلم وأنها فرد ثان للعلم تعبداً تترتب عليه بالملازمة الآثار العقلية من التنجيز والتعذير في مورد المصادفة والمخالفة، وأما الآثار الشرعية من عدم التبين في خبره فليس المولى ناظراً لها حين التنزيل وإن تترتب على نفس التنزيل قهراً، فالآية الشريفة بمقتضى المفهوم استفيد منها الأثر الشرعي وهو عدم وجوب التبين عن خبر العادل ومن الأثر المذكور تولدت الحجية، فالمولى بدليله قد وسع العلم وجعل خبر الواحد فرداً من أفراد تعبداً وبالملازمة قهراً تترتب الآثار عليه.

والحاصل أن الدليل الحاكم أو جد فرداً آخر من أفراد الموضوع وإذا صار بالتنزيل فرداً ثانياً تترتب آثار الموضوع عليه قهراً، ولا يلزم من ذلك تأخر ما هو متقدم في المرتبة، إذ التنزيل متقدم على ترتب المعذرية والمنجزية، (وبعبارة أخرى) إن المفهوم دل على عدم وجوب التبين عن خبر العادل ومنه يستكشف أن خبر العادل قد اعتبر علماً فيخرج عن عموم التعليل موضوعاً تعبداً وبه يندفع الإشكال.

الإشكال ثالثاً على حكومة المفهوم على التعليل

* وقد يستشكل ثالثاً في حكومة 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.

وشأن الفرع أن يتأخر عن أصله رتبة، وبما أن المنطوق متأخر رتبة عن التعليل، كان المفهوم متأخراً عن التعليل بمرحلتين، ومعه كيف يحكم على التعليل إذ المتأخر رتبة لا يحكم على الشيء المتقدم عليه.

والجواب عنه بوجه:

الوجه الأول: إن تأخر المفهوم عن المنطوق إنما هو في مقام الدلالة والكشف، أو فقل دلالة القضية الشرطية على

الانتفاء عند الانتفاء متأخرة عن دلالتها على منطوق الجملة الشرطية رتبة، وأما نفس المفهوم فهو غير متأخر عن المنطوق نفسه.

* ليلة الاربعاء ٢٨ / ١ / ١٣٧٨.

مصايح
الأصول
ج - ٢

٣٨٢

(وبعبارة أخرى): حجية خبر العادل الذي هو المفهوم ليست متأخرة عن عدم حجية خبر الفاسق الذي هو المنطوق رتبة، وإنما المتأخر عالم الدلالة والكشف، حيث الدلالة المنطوقية متقدمة رتبة على الدلالة المفهومية، ومعلوم أن الحاكم على التعليل إنما هو المفهوم نفسه لا دلالاته وكشفه ليكون متأخراً عنه.

الوجه الثاني: أنه لو فرض تأخر المفهوم بنفسه عن المنطوق، 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 متأخراً رتبة لا يمكن أن يكون شارحاً له.

وأما الحكومة بالمعنى الثاني وهو الذي يكون دليل الحاكم جاعلاً أو رافعاً موضوعاً عن دليل المحكوم تعبدًا فلا مانع منها، فإن المفهوم لو فرض تأخره رتبة عن المنطوق إلا أنه لا مانع من خروج المفهوم تعبدًا عن عموم التعليل. فالتعليل 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 التعبدى والكاشفية، فيكون بالجعل التعبدى قد خرج وجدانا عن موضوع العمل بغير علم المستفاد من التعليل، وهذا هو معنى الحكومة.

ولا مانع في هذه الصورة من تأخر دليل المحكوم عن دليل الحاكم أو فقل تأخر المفهوم عن المنطوق.

الوجه الثالث: أن الإشكال المذكور لو تم - وهو أن تأخر المفهوم رتبة عن منطوق 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 طريقاً يضمن له السلامة، والأخذ بخبر الواحد لا يحصل المأمنية فلا مانع في هذه الصورة من حكومة المفهوم على التعليل، إذ بعد أن دل المفهوم على حجية خبر العادل كان العمل به محصلاً للمأمنية من العقاب، وكان خارجاً عن حكم العقل موضوعاً.

والآيات الشريفة الناهية عن اتباع العمل بغير العلم كلها ترشد إلى حكم العقل بتحصيل المأمنية في مقام العمل والامتنال وأنه لابد من العلم.

* وقد اورد ثانياً على الاستدلال بآية النبأ بأن التبين في الآية الشريفة، إما أن يراد به خصوص العلم الوجداني أو الوثيقة بالراوي، وعلى كلا التقديرين 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 اتضح هذا المعنى كان الأمر بالعمل على طبق اليقين إرشاداً 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 التبين المعنى الثاني وهو الوثوق والاطمئنان، فمعنى الآية بحسب منطوقها أن العمل بخبر الفاسق غير صحيح ما لم يحصل منه الوثوق والاطمئنان بأنه محترز عن الكذب، ومفهومه أن العمل بخبر العادل وإن لم يحصل منه الوثوق 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 موثقاً به سواء كان المخبر عادلاً أم فاسقاً.

فما دام محترز الكذب ولهجته الصدق يؤخذ بخبره، وبين من اعتبر في العمل بالخبر العدالة سواء حصل الوثوق به أم لا، كما لو أعرض المشهور عنه أما لو كان المخبر فاسقاً فلا يعمل بخبره.

* ليلة الاثنين ٤/ج ٢/ ١٣٧٨.

مصابيح
الأصول
ج - ٢

٣٨٤

وإذا كان العلماء على نحوين إما هذا أو ذاك فالأخذ بمنطوق الآية ومفهومها يحدث قولاً ثالثاً.

فلا بد إما من رفع اليد عن المنطوق أو المفهوم، ورفع اليد عن المنطوق مع بقاء المفهوم لا يعقل، لأنه تابع له في الدلالة، إذ فلا بد من الثاني وهو رفع اليد عن المفهوم دون المنطوق حسماً للنزاع، فالآية على كلا التقديين غير دالة على المفهوم.

(والجواب عن ذلك)

أولاً: إن معنى التبين ليس الوثوق أو العدالة في المخبر، بل هو الظهور كما تأتي الإشارة إليه إنشاء الله.

ثانياً: لو سلم فالمحذور لا يتأتى على التقديرين (أما الأول) وهو إرادة العلم الوجداني من التبين، 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 للهجة ولازم ذلك حجية خبر العادل، فالقضية تدل على الانتفاء عند الانتفاء.

(وأما على الثاني): وهو إرادة الوثوق من التبين فلا يلزم التنافي بين المنطوق والمفهوم، فإن قلنا بأن إعراض

المشهور عن الرواية لا يوجب سقوط الخبر عن الحجية ولا عملهم بخبر ضعيف يوجب القوة، فلا مانع من الأخذ

بالمنطوق والمفهوم، إذاً نأخذ بالمنطوق 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 وهنه 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 تناف بين المنطوق والمفهوم، ولا أحداث قول ثالث.

٣٨٥

وقد أورد ثالثاً: هو أن مورد الآية الشريفة الإخبار عن ارتداد بني المصطلق وقد تهيأ المسلمون لمحاربتهم، ومعلوم 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 يترتب الأثر على ما أخبروا به عن الارتداد، فلو قيل بأن للآية مفهوماً لما كان لذلك فائدة إذ لا يعمل به في مورده، ولا يمكن القول بثبوت المفهوم ولكن لا يؤخذ به في خصوص المورد فانه مستهجن.

واجاب عنه الشيخ الأنصاري(قدس سره)(١) بأن وجوب التبين عن النبا 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 ويقيد بالمتعدد.

* (وأورد عليه بعضهم) بأنه إن أريد من التبين العلم الوجداني من خبر الفاسق فلازمه ان يكون أمره إرشاداً إلى ما يحكم العقل به، فلا تدل الآية على المفهوم لعدم كون الأمر مولوياً.

وإن أريد منه تحصيل الوثوق من خبره دون خبر العادل فانه فيه وثوق واطمئنان، فلازمه أن يخصص منطوق 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.

الهم إلا أن يخصص قبول خبر الفاسق الثقة بهذا المورد، فيقال كل خبر فاسق إذا أوجب الثقة يقبل خبره إلا في

موضوع الارتداد فلا يقبل.

ولكنه تخصيص مستهجن، ومعه لا بد من طرح المنطوق ضرورة فلا مفهوم في البين ليدل على حجية خبر العادل.

(والجواب عنه) أولاً: أنه تقدم وأوضحنا أن المراد من التبين ما هو، هل

(١) فرائد الأصول ١: ٢٧١.

* ليلة الثلاثاء ٥/ ٢/ ١٣٧٨

مصباح
الأصول
ج - ٢

٣٨٦

العلم الوجداني 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 فلا بد 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 وبيناً وحجة بارزة لا يحتاج إلى تحصيل الظهور حين إخباره، ومفهوم الآية عدم وجوب التبين في خبر العادل فيدل بالملزمة 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 المنطبق على خبر الفاسق الثقة في الشبهات الحكمية، وكذا في الموضوعات إلا فيما اعتبرت فيه البينة الشرعية، فكان ذلك دليلاً تعديلاً 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 وإن كان ثقة، وجواز العمل بخبر العادل وإن لم يكن ثقة، إلا أن الأدلة الخارجية أثبتت جواز العمل بخبر الفاسق الثقة وشخصت أنه مصداق للظهور في الشبهات الحكمية 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، فخير الفاسق إنما لا يعتمد عليه في

مورد الارتداد لأجل الدليل الدال على اعتبار البيئة فيه، ولابد 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 لدليل دل على اعتبار البيئة في قضية الارتداد، فيكون تقييداً 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 بآية النبأ 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 فإن السيد المرتضى (قدس سره) نقل الإجماع على عدم الحجية وهذا خبر، فإذا اعترفنا بحجية الخبر لزم الاعتراف بما نقله المرتضى وأنه حجة، ولازم حجية خبره عدم حجية كل خبر، وهذا هو معنى ما يلزم من وجود عدمه.

(والجواب عنه بوجه)

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.

فان قلت: إن الإجماعات المنقولة إن كانت من المتأخرين فهي إلى الحدس أقرب،

وأما المنقولة عن المتقدمين فلأنهم أقرب عهد إلى زمن الأئمة(عليه السلام) فنقلهم يمكن أن يكون حسياً، وفي مثله العقلاء يأخذون بنقلهم ما لم يكن النقل صريحاً في الحدس.

(قلت) أولاً: إن الكبرى وإن سلّمت إلا أن 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).

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 المعارضة، بل لابد من طرحها 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 الإجماعين المتعارضين. والحاصل أن أدلة حجية الخبر غير شاملة للمتعارضين لعدم إمكان التعبد بالمتناقضين.

الوجه الثالث: أنه مع قطع النظر عما 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 وأنه هو المعنى بها وأنه هو

الحجة ليثبت ما أخبر به، بعيد جداً لأنه تخصيص مستهجن، بعبارة أخرى الأدلة الدالة على حجية الخبر تخصص بخبر السيد فقط، وما عداه يخرج عن دليل الحجة فإنه من تخصيص الأكثر المستهجن.

* ليلة الاربعاء ٦ / ج ٢ / ١٣٧٨.

٣٨٩

(مضافاً) 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 تقيد الحجة، فان هذا أقبح من كل شيء. وعليه فخير السيد(قدس سره) لا يتم أصلاً.

(فان قلت): إن نظر الآيات والروايات وسائر أدلة الحجة إلى خصوص خبر السيد إنما يكون مستهجناً حيث يقتصر النظر فيها على خبره فقط، وأما لو قلنا بأن الأدلة الناهضة على الحجة تشمل خبر السيد وما قبله من الأخبار الصادرة من المتقدمين حتى زمنه(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 زمن السيد المرتضى(قدس سره) فلا يلزم من دخول خبر السيد(قدس سره) في أدلة الحجة تخصيصه الأكثر المستهجن.

قلت أولاً: إن العبرة والمدار ليس على نفس الخبر الذي هو متأخر زمن صدورهِ 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 طبيعي خبر الواحد.

فمفاد المخبر به في خبر السيد يعم الإخبارات المتقدمة والمتأخرة، فيعود المحذور، وهو التخصيص المستهجن. ثانياً: إن القول بإفادة المخبر به لعدم الحجة من حين صدور الخبر إنما هو من قبيل النسخ للآيات الشريفة، وهو غير ثابت في أخبار الأحاد لقيام الإجماع على ذلك حتى لو كان المخبر عادلاً كزرارة، فإن أخبار الأحاد لا تنسخ

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 بحجة، فأمر لا يقول به أحد وهو خرق للإجماع

المركب، فإن

مصباح
الأصول
ج - ٢

٣٩٠

الملاك 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،

ومعلوم أن الأول مستهجن فيتعين الثاني.

وقد استشكل بعض الأعظم(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

بكذبها لا تشملها أدلة الحجية، وبالأحرى أن أدلة الحجية تشمل خبر أفاد بوجوب السورة - مثلاً - حيث يشك في

مطابقة المخبر به للواقع وعدمه، وأدلة الحجية تشملها وتثبت صحته ويترتب 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 قل إن مدلول خبر السيد عدم حجية الخبر، وقد قلنا أن

أدلة اعتبار الخبر إنما تشمل الخبر المشكوك مطابقته للواقع ومخالفته، فخير السيد إنما تشملها 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 متأخر عن الحجية تأخر العارض عن المعروض، فيلزم أن تكون الحجية سابقة في

الرتبة على شمول أدلة الحجية، والمفروض أن الحجية مستفادة منها فيلزم أن تكون الحجية متقدمة ومتأخرة وهو محال.

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 مستفادة من نفس هذه الأدلة.

ثانياً بالحل بأن الإطلاق إن أخذناه بمعنى ملاحظة جميع القيود في الأفراد وجعل الحكم على المطلق، لكان ما قيل من الإشكال وجهاً صحيحاً، وذلك كما لو لاحظ المولى حرمة الخمر فإنه لاحظ الفرد الأحمر والأبيض منه وبقيّة 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 متأخر عن أصل حجية الخبر وكيف يستطيع المولى لحاظه 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) المتأخر 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 المتفرقة التي أخبرت عن أحكام مختلفة ولم تشمل خبر السيد، كان خروج خبر السيد المرتضى بالتخصص 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 بالتخصيص، وكل مورد دار الأمر فيه بين التخصص والتخصيص 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.

مصايح
الأصول
ج - ٢

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 تشملها، فيكون خروج خبر السيد عن هذه الأدلة خروجاً بالتخصص.

وأما لو قلنا بشمول تلك الأدلة لخبر السيد (قدس سره) باعتبار أنه خبر صالح للمطابقة وعدمها للواقع وفي هذا الوقت نفسه الأدلة المذكورة شاملة لسائر الأخبار الأخر لأنها محتملة الصدق والكذب، إلا أن مقتضى التصديق بخبر السيد أن تخرج سائر الإخبارات تخصيصاً عن أدلة الحجية.

وإذا دار الأمر بين التخصيص والتخصص فالأخذ بالتخصص مقدم لاقتضاء أصالة العموم ذلك.

وهذا نظيره في الأصل السببي والمسببي مثل غسل الثوب المتنجس بماء مشكوك الطهارة أو مستحبها، 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 فلا بد من تخصيص ذلك الأصل الجاري في السبب ولا ريب أن الأول أولى، وعلى هذا التقدير القاضي بتقديم التخصص على التخصيص يكون خبر السيد غير مشمول لأدلة الحجية قهراً، ولا يرد المحذور بعد ذلك من أن الالتزام بمقالة السيد يلزم من وجود الحجية عدمها.

(والجواب عن ذلك): أن الترجيح المذكور يتم في موارد المعارضة بين الخبرين أو الأصلين، كما لو حصل القطع بكذب أحد مدلولي الدليلين للتنافي 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، ففي 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 للآخرى، كان خروجها بالتخصيص كما لو دل خبر

٣٩٣

محمد بن مسلم على وجوب السورة في الصلاة، ودل خبر زرارة 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 بالتخصيص.

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 الاستعمالية بمقتضى الدليل الخاص، فتكون بقية الأخبار خارجة بالتخصيص إذ الحجية شاملة لها نظراً إلى أنها أخبار يحتمل الصدق فيها.

وبعبارة أخرى: بين مدلول خبر السيد وبقية الأخبار لم يكن تناف أصلاً، إذ يمكن في الواقع أن تكون الأخبار غير حجة وأن السورة 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 بأصالة العموم، فإن مورده عند فقدان القرينة لا عند وجودها والمفروض أن الخاص قرينة للتصرف في العام.

وهذا نظير ما قلناه في بحث الفقه في نجاسة الخمر، من أن جملة من الأخبار دلت على نجاسته، وجملة منها دلت على طهارته، وهناك رواية أخرى أفادت بأن ما رواه أبو عبد الله (عليه السلام) هو الصحيح، فقد كانت هذه الروايات الفاصلة موجبة لتحكيم أدلة النجاسة على الطهارة.

وكيف كان فالقاعدة تقتضي التخصيص وخروج بقية الأخبار إذا شملت أدلة الحجية خبر السيد دون التخصيص.

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 باجمعتها تفيد حجية كل خبر جاء به الواحد، ولكن

في الواقع تريد بهذا اللسان معنى خلاف ما نفهمه وهو أن جميعها ليس بحجة 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 يقصر الاطلاع عليها، وقد اتفق على سبيل الندرة أن اطلع المحقق النوري صاحب المستدرک (قدس سره) على بعض الأصول إلابعمائة دون أن يطلع غيره عليها، والمتداول بين أيدي علمائنا الأعلام الإخبار بنحو الواسطة ويشكل الأمر لو تم هذا الإشكال، وكيف كان فتقريب الإشكال المذكور يتم بوجهين.

الوجه الأول: أن الأدلة التي دلت على حجية الخبر الواحد إنما هي من قبيل القضايا الحقيقية التي يكون الحكم فيها فعلياً بفعالية الموضوع خارجاً، فما لم يحرز الموضوع خارجاً وهو خبر الواحد إما وجدانا 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 عن 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 الرواة إلى أن ينتهي إلى الإمام المعصوم (عليه السلام) فليس بمحرز لنا

وجداناً، لأننا لم نطلع حقيقة على خبره وإنما يحرز بالحكم بحجية خبر الكليني فهو متأخر عن الحكم بالحجية فكيف يحكم عليه بالحجية.

* ليلة الأحد ١٠ / ج ٢ / ١٣٧٨.

٣٩٥

والحاصل إحراز خبر أحمد بن محمد إنما يأتي من انطباق أدلة الحجية على خبر الكليني، لأن معنى حجية خبر الشيخ هو صحة أخبار أحمد بن محمد، وإذا ثبت هذا الموضوع كان فرداً من أفراد ذلك الحكم وهو الحجية، فالنتيجة أن الحكم وهو حجية الخبر سبب لثبوت موضوع نفس هذا الحكم، وقد عرفت أن الحكم لا يكون سبباً لتوليداً لإحراز موضوع نفسه خارجاً، بل لا ينطبق إلا على الموارد التي يحرز فيها الموضوع قطعاً.

(وبعبارة ثالثة): إن كل موضوع متقدم في الرتبة على حكمه، ولا يعقل أن يكون الحكم محرراً لموضوعه، فلو فرض في مورد أن صار الحكم محرراً لموضوعه امتنع ثبوت ذلك الحكم له، وهنا خبر أحمد بن محمد أحرز بحجية خبر الكليني فيمتنع أن يحكم عليه بالحجية وإلا لزم تأخر الموضوع عن الحكم.

والجواب عن ذلك أولاً: بالنقض بالإقرار على الإقرار، كما لو أقر زيد هذا اليوم بأني قد اعترفت أمس واقتررت بانشغال ذمتي لعمره بمائة دينار والآن أنكره.

فإنه لا إشكال أن إنكاره الآن لا يؤخذ به بل يتبع إقراره الفعلي، وهذا الإقرار الفعلي موضوع حكمه هو الأخذ بما قاله فعلاً، ونفس هذا الحكم يولد موضوعاً وهو الإقرار أمس وهو موضوع لنفس الحكم المذكور فكان على هذا أن الحكم مؤد للموضوع.

وكذا البينة على البينة كما اعترف صاحب الجواهر (قدس سره) ^(١) والسيد المرتضى (قدس سره) في سند بعض الروايات، واحتملنا أن يكون تزويراً ثم قامت البينة على صدق ذلك، أفترى أن الإيضائين والإعترافين لا يصدقان بعد ذلك بالرغم من أن الحكم بقبول البينة الشخصية هل التي ولدت البينة السابقة فكان الحكم لدى النتيجة مولداً

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 لا بد من فرضها خارجاً ليثبت الحكم لها،

(١) جواهر الكلام ١٣: ٢٩١.

مصايح
الأصول
ج - ٢

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 والمنشأ متعدداً حسب تعدد الموضوع، كما هو شأن القضايا الحقيقية 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 المجهول فيها الحجية لكل خبر تحقق في الخارج، فإذا أخبر الشيخ (قدس سره) عن أحمد بن محمد فأدلة الحجية بعد أن شملت خبر الشيخ وثبت الحكم له فقد صار خبر الشيخ حجة، ومن ذلك الحكم تولد خبر أحمد بن محمد وتثبت له الحجية، وهي حكم نظير الأول وهكذا حتى ينتهي إلى الإمام (عليه السلام)، فكل حكم لموضوع مثبت لموضوع آخر يترتب 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 فلا بد وأن يكون ذلك الخبر ذا أثر شرعي مفروغ عنه ليجب 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.

وحينئذٍ نحن وسلسلة الأخبار بالواسطة أما الخبر الأول وهو زرارة الذي يروي عن الإمام(عليه السلام) وجوب شيء أو حرمة بلا واسطة بينه وبين الإمام(عليه السلام)، فلا إشكال في شمول أدلة الحجية له باعتبار أنه ذو أثر شرعي وهو الإخبار عن حكم شرعي.

وأما ما بعد الأول حتى ينتهي إلى الكليني(قدس سره) كالشيخ وأحمد بن محمد

* ليلة الاثنين ١١ / ج ٢ 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 أجنبي مترتب على مقالة الشيخ ليأتي دليل الحجية فيشملة ويوجب ترتب أثره الذي كان ثابتاً 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 المجعول في باب الأمارات والأصول المحرزة الوسطية في الإثبات، وجعل العلم، وأن كل مورد قامت الأمانة على شيء عند المكلف فقد صار المكلف عالماً بمؤاذاها علماً تعدياً، فلا إشكال في ذلك إذ أدلة الحجية تشمل الأخبار الواقعة في السلسلة وتجعل المكلف عالماً بخبر الكليني كما أنها تجعله عالماً بخبر أحمد بن محمد، ولا حاجة لأن يكون المؤدى أثراً شرعياً أو موضوعاً لأثر شرعي، غاية الأمر لابد وأن يكون التعبد الشرعي بعيد عن اللغوية، فلا بد له من أثر وأثره في الأخبار المذكورة ملاحظة ما يقوله الإمام الصادق(عليه السلام) من وجوب شيء أو حرمة، ولا يضر بُعد هذا الأثر المذكور وإن تعددت الوساطة، فإن الخبر الأول وإن خلا عن فائدة من حيث نفسه إلا أنه بالإضافة إلى ما يكون منتهياً إلى أثر لا يكون حينئذٍ تقيده لغواً، نظيره ما لو قامت البيئة قبل خمسين عاماً على نجاسة شيء، وفرضنا في ذاك الزمان كان خالياً عن الأثر إلا أنه الآن أصبح مورد أثر، فعند الشك فيه يحكم باستصحابه ويكون فعلاً له الأثر عندنا، فالتعبد الشرعي للامارة في ذلك الزمان لا يخلو عن الأثر بالإضافة إلى زماننا هذا.

وأما بناء على أن المجعول في باب الأمارات هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع، فالإشكال آتٍ هنا، لأن تنزيل شيء منزلة الواقع لابد أن يكون بلحاظ الأثر فإما أن يكون بنفسه أثراً شرعياً أو موضوعاً لأثر شرعي، 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

واسطة أو معها، وهكذا العكس فالتفصيل مستوجب لخرق الإجماع المركب وهو غير صحيح.

الوجه الثاني: القول بحجية الأخبار بالواسطة بتفتيح المناط حيث أن الملاك 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 أثبتته أدلة الحجية إنما هو مرتب على طبيعي 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 زرارة - نفس الحجية.

الوجه الرابع: أنه ليس هناك آية أو رواية تدل على أن كل خبر لابد أن يكون أثراً شرعياً أو موضوعاً لأثر شرعي فتشمله أدلة الحجية، بل إنما تعتبر ذلك من جهة حكم العقل بأن التعبد بأمر إذا لم يكن له أثر شرعي كان لغواً لا يصدر من الحكيم، ويكفي في دفع هذا المحذور وقوع الخبر في سلسلة إثبات الحكم الشرعي الصادر من الإمام (عليه السلام)، وأن ترتب الأثر على مجموعها يكفي في الحجية ولا داعي لترتب الأثر على كل خبر.

نعم لو كان في أثناء السلسلة راو فاسق غير موثوق به أو رجل مجهول الحال امتنع شمول أدلة الحجية له ولأخبار بقية الرواة الواقعة في تلك السلسلة ولو كانوا عدولاً أو ثقات، لعدم ترتب أثر شرعي على المجموع من حيث

المجموع، فإن خبر الفاسق خارج عن أدلة الحجية موضوعا وبخروجه ينقطع اتصال الأخبار عن المعصوم (عليه السلام)، فالباقى من الرواة لا يقع في سلسلة إثبات قول المعصوم (عليه السلام) فلا يكون مشمولاً للحجية.

آية النفر

* ومن جملة الآيات الشريفة التي استدلت بها على حجية خبر الواحد آية النفر قوله تعالى **(فلولا نفر من كل فرقة منهم**

طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون)^(١)، وبيان الاستدلال بها على المطلب

يتوقف على أمور:

الأمر الأول: أن الإنذار الذي فرض على المتفقيين 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 بصدد من إثبات

حجية الخبر الواحد، وهذا هو مقتضى مقابلة الجمع بالجمع فانها تفيد التوزيع، كما تدل عليه الآية المباركة: **(فإذا**

قمتم إلى الصلوة فاغسلوا وجوهكم)^(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 تفقهها في الدين عليها أن تنذر

الباقين عند الرجوع إليها، وهذا أمر طبيعي تقتضيه العادة فإن الطائفة التي تعلّمت الأحكام الشرعية إذا عادت إلى أو

طائها لا تجدها تجتمع كلها في محل واحد، وبمجموعها تبلغ الأحكام، بل تتفرق بعد العودة وكل واحد يذهب إلى

بلده وجماعته.

فالمقصود 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 النفساني، وإنما هو العمل الذي يتخذه الإنسان

وقاية من الهلكة ويستطيع بسببه أن يأمن من العاقبة، كما يقال خذ حذرك من فلان، والمقصود منه إعمل عملاً تتمكن

بسببه 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 / ٢ / ١٣٧٨.

(١) سورة التوبة ٩: ١٢٢.

(٢) المائدة ٥: ٦.

مصباح
الأصول
ج ٢ -

٤٠٠

الأمر الثالث: أن الواقع بعد كلمة (لعل) إنما هو غاية لما قبلها، كما يقال: اشتر 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 للتكليف كما لو قال: تب لعل الله يغفر لك، فإن الغفران من الله سبحانه وتعالى ليس بمقدور إلاله 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 التكليف بها كالأية الشريفة، فإن كان الأمر المتقدم على فعل مستحباً كانت الغاية مستحبة وإن كان واجباً كانت واجبة، وههنا لما كان الإنذار واجباً كانت الغاية وهي الحذر واجبة.

فالآية الشريفة بمقتضى هذه المقدمات تدل أن على كل فرد من المتفقهين 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.

وأشكل على الآية بأمور: الأول:

أن الآية الشريفة في مقام بيان وجوب الإنذار من جهة المنذرين المتفقيين 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 شككنا فيه وأن المتكلم في مقام البيان أولاً: فالأصل العقلائي يقتضي كونه في مقام البيان ما لم تقم قرينة على خلافه، كما قامت القرينة في موثقة ابن بكير في الصلاة في شعر ووبر ما لا يؤكل لحمه جائزة^(١)، وليست في مقام البيان جواز ذلك حتى من جهة الغصب أو الميتة.

وكذا قوله تعالى: **(فكلوا مما أمسكن)**^(٢) أنه يستفاد منه جواز الاكل أما النجاسة والطهارة فلا.

ثانياً: أن سياق الآية الشريفة يقتضي كونه في مقام البيان من الجهتين المتفقيين والسامعين، فكما أن المتفقه يجب 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 يحكي خبراً قد تعلّمه 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، فإن استناد الحذر للعلم أو الوثوق أو الاطمئنان من الراوي بمطابقة كلام المنذر المتفقه للواقع وأن مقالته أصبحت سبباً لحصول العلم في نفس السامع ومن أجله لزمه الحذر والخوف فسارع إلى العمل، إنما هو من الأمور النادرة فإن الغالب في الرواة عدم حصول العلم بمقالتهم، وإنما الذي يحصل ذلك منه هو الواعظ والمرشد فتقييد الحذر بالعلم بتقييد بفرد نادر مستهجن.

وكيف كان فالآية الشريفة تدل على أن كل واحد من الطائفة يلزمه أن ينذر واحداً من القوم، فإذا كان الإنذار واجباً
فما بعد (لعل) يصير غاية لذلك

(١) وسائل الشريعة ٤: ٣٤٥، أبواب لباس المصلي ب ٢ ح ١.

(٢) سورة المائدة ٥: ٤.

* ليلة الأربعاء ١٣ / ٢ ج ١٣٧٨.

مصابيح
الأصول
ج ٢ -

٤٠٢

الواجب، فيجب أيضاً الحذر والركون إلى وسيلة يستطيع بسببها أن يأمن من العقوبة، وليس إلا هو العمل على طبق
ما أخبر به المنذر المتفقه.

وهذا دليل على أن حجية خبر الواحد إما بنحو الجعل لإبتدائي، أو بنحو الكشف عن بناء العقلاء على الحجية كما
هو الصحيح فيما يأتي بيانه إنشاء الله تعالى.

(الإشكال الثاني) أن الآية الشريفة قد دلت على وجوب الحذر حين يخبر المخبر ويحكي عن خبره وفيه شيء من
الإنذار، فالخبر المشتمل على الإنذار هو الذي يجب الحذر منه، ولا ريب أن الإنذار بمعنى التخويف من العقوبة إنما
هي وظيفة الرعاظ الذين يأمررون بالمعروف وينهون عن المنكر بأسلوب تخويفي، فيقولون: من ترك الصلاة أو
الصيام فقد ناله من العقاب كذا وكذا.

أو (من قتل نفساً بغير حق فجزاؤه جنة) (١)، هكذا وظيفتهم يوقفون الناس على عواقب أعمالهم المخالفة للسنن
الإلهية، وكذا طريقة المجتهدين الذين يبلغون فتاواهم لمقلديهم بطريقة تخويفية، فإن إفتائه بما استنبطه من الأحكام
إنذار بالدلالة الالتزامية، ويجب على المقلد الحذر لحجية قول مقلده في حقه.

وهذا يختلف عن الراوي الذي نقل خبراً عن الإمام (عليه السلام)، فإن بيانه ليس فيه أي تخويف وإنذار وإنما مهمته
أن ينقل ما صدر عنه (عليه السلام).

ولعله لا يدري معنى ما يرويّه، إذاً فالآية الشريفة بقريّة 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 حرّمته، فانه في الحقيقة إنذار ضمنى بالعقاب على الترك أو الفعل، فيجب الحذر عند نقله بمقتضى الآية الشريفة وبعدم القول بالفصل ثبت 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 الحجة

(١) سورة النساء: ٩٣.

٤٠٣

للخير، وأما بناء على أنها كاشفة عن حجية الخبر السابقة على نزول الآية، وأنها سيقّت على نحو تكون حجية الخبر مفروغا عنها قبل نزولها كما هو الظاهر فلا نحتاج 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 الكبرى الكلية على بعض المصاديق.

(الإشكال الثالث) أن الإنذار في الآية الشريفة إنذار مقيد بالتفقه، وأن الحذر مترتب عليه لا على مطلق الإنذار، بمعنى أن الحذر إنما يلزم في الموارد التي يحرز كون إنذاره عن تفقه 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 يحتمل إخباره الصدق والكذب لغفلته مثلاً لا يكون إنذاره عن تفقه 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 حرّمته، 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، والحاصل أن الإخبار 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 وجه، 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 اختص 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 الرواة في زمن المعصومين (عليه السلام) هم في نفس الوقت فقهاء كما ورد عنهم (عليه السلام): (أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا)^(١)، فإن التفقه في بداية الأمر لم يكن بالشكل الذي نعيشه الآن من الصعوبة، فهو راوٍ وهو فقيه. وإذا أثبت 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 ودلالاتها أظهر من دلالة آية النبأ ولا يرد عليها أي إشكال كما عرفت.

آية الكتمان

* ومن جملة الآيات التي استدلت بها على حجية خبر الواحد آية الكتمان، قوله تعالى (أن الذين يكتُمون ما أنزلنا من

البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون)^(٢).

حيث حرّم الله سبحانه وتعالى كتمان الدلائل والبراهين فوجب إظهارها علناً، والعرف يستفيد من حرمة الكتمان وجوب القبول وإلا لكانت حرمة الكتمان لغواً، ومن هذه الجهة التزموا بقبول 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 بالملزمة العرفية على وجوب القبول منها.

(والجواب عن ذلك) أولاً: لا ملازمة بين حرمة الكتمان ووجوب القبول هنا،

(١) وسائل الشريعة ٢٧: ١١٧، أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢٧.

* ليلة الأحد ١٧ / ج ٢ / ١٣٧٨.

(٢) سورة البقرة ٢: ١٥٩.

(٣) البقرة ٢: ٢٢٨.

٤٠٥

فإن حرمة الكتمان إنما تلازم القبول في الموارد التي يكون طريق إحراز الحق والواقع منحصراً بنفس الإظهار بحيث لو كتم الحق لصاع واندرس، فإن العرف يرى الملازمة بين الأمرين كما في الحمل وما شاكله مما يعود إلى المرأة، فإن إحراز ما في رحمها منحصراً بالإخبار من طرفها، بحيث لولا ذلك لما أمكن الاطلاع عليه.

فكانت حرمة الكتمان في أمثال ذلك مستلزمة لوجوب القبول، والا للنفي عن الفائدة.

وأما لو لم يكن الكتمان موجباً لاندراس شيء ولم يكن منحصراً بنفس الإظهار، فالعرف لا يرى ملازمة بين الحرمة ووجوب القبول، كما فيما نحن فيه، فإن الآية الشريفة وردت في علماء اليهود الذين لم يوضّحوا للأمة اليهودية الأدلة والبراهين التي جاءت في التوراة من علامات نبوة نبينا محمد(صلى الله عليه وآله وسلم) من حيث أحواله وصفاته وماشاكلهما، بحيث لو أوضحوا الحق لهم لاطلع عليه كل يهودي ولحصل له الايمان 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 تعبدًا، 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 استغراقي 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. فان قلت: إذا كان الغرض من حرمة الكتمان وجوب الإظهار لتحصيل العلم، فنحن نرى وجداناً بعضاً منهم لو أظهر له الحق لما حصل له العلم بذلك.

فحرمة الكتمان في هذا الحال تكشف عن أن القبول واجب تعبدًا وإلا لكانت الحرمة لغوًا. قلت: الحكم إنما هو على الغالب والنوع ولا يضرّ تخلف الغرض في بعض الأفراد نظير ذلك في العدة، ومعلوم أن الغالب لو بُيِّن الحق له لحصل له العلم

مصابيح
الأصول
ج ٢ -

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) لأمتهم فكتموها عنهم تخيلاً 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 لينفخ الحق لكل أحد، فيحصل له العلم في خصوص أصول الدين لا في فروعه.

آية الذكر

ومن جملة الآيات الشريفة التي استدلت بها على حجية الخبر آية الذكر قوله تعالى: **(فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا**

تعلمون بالبينات والزبر)(١).

والمراد من البينات الدلائل والبراهين في الإنجيل والتوراة، وكيفية الاستدلال بها لا يختلف عما تقدم في الآية

الشريفة، فيقال: أن السؤال حيث وجب فبالملازمة العرفية يعرف وجوب القبول وإلا لكان لغواً.

(والجواب عنه) بعين ما تقدم، فإن الآية واردة في علماء اليهود والسؤال منهم فيما يعود إلى النبي(صلى الله عليه

وآله وسلم)، فكان الغرض من وجوب السؤال منهم تحصيل العلم لهم بذلك لا العمل بما أجيب عنه، كما يدل عليه

تعليق وجوب السؤال على عدم العلم إذ الغرض منه حصول العلم.

فالغاية من السؤال هو الأيضاح عن أحوال النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) وشؤونه، وهو خارج عن المقام،

(مضافاً) إلى أن مورد الآية النبوة، فهي واردة في أصول الدين وخبر الواحد ليس حجة فيه.

ولا ينافي ذلك ما ورد في الأخبار أن المراد بأهل الذكر الأئمة(عليه السلام) كما

(١) سورة النحل ١٦: ٤٣-٤٤.

٤٠٧

ورد نحن أهل الذكر،^(١) فإن أهل الذكر عنوان عام يشمل الجميع، وقد ذكرنا في التفسير^(٢) أن نزول آية في مورد لا

تقتضي اختصاص الحكم به وإنما هو معنى عام يختلف باختلاف الموارد، ففي مرحلة إثبات النبوة التي وصفها الله

تعالى في كتابه المجيد لنبيه(صلى الله عليه وآله وسلم) يراد من أهل الذكر علماء اليهود والنصارى حيث يُسئلون

عما جاء في كتبهم، ولا يمكن أن يراد من أهل الذكر الأئمة(عليه السلام)، لأن الإمامة من نوع ثبوت النبوة، فكيف

يمكن إثبات النبوة بالسؤال عن الإمام الذي ثبتت إمامته بنص من النبي(صلى الله عليه وآله وسلم).

نعم بعد إثبات النبوة والإمامة يكون المراد من أهل الذكر الأئمة(عليه السلام)، فيسئلون عما يتعلق بالأحكام الشرعية

وذلك في زمن الحضور، وأما عصر الغيبة فهم العلماء الأعلام.

وكيف كان فالأمر بالسؤال هنا ليس مولوياً بل إرشاداً إلى ما يحكم العقل به على الجاهل من لزوم مراجعة العالم،

فالآية خارجة عن المقام.

آية الإيمان

* ومن جملة الآيات الشريفة التي استدلت 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 المؤمنون، 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 ح ٣.

(٢) البيان في تفسير القرآن.

* ليلة الإثنين ١٨ / ٢ / ١٣٧٨.

(٣) سورة التوبة: ٩: ٦١.

(٤) فرائد الأصول ١: ٢٩٢.

مصابيح
الأصول
ج ٢ -

٤٠٨

بمعنى أنه لا يكذب أحداً إذا أخبره بشيء بل عليه أن يصدقه ويقول أنه صحيح، وهذا لا يلزم العمل به خارجاً، فإن الذي هو حسن عليه أن يصدقه ويبرز هذا اللفظ أمام المخبر حين يسمع إخباره، وليس عليه أن يرتب الأثر على خبره.

والذي يدل على ذلك مورد الآية وروايات أخر 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 فانه 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، فأحضره النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) وسأله عنها، فحلف انه لم يكن شيء مما ينم عليه، فقبل منه النبي(صلى الله عليه وآله وسلم).

وآله وسلم) فأخذ هذا الرجل يطعن على النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) ويقول إنه أذن، يقبل كل ما يسمع، أخبره بأني أنم عليه فقبل، وأخبرته أنني لم أفعل فقبل، فردَّ عليه الله تعالى بقوله [قل أذن خير لكم] ولا ريب أن تصديقه للمنافق ليس إلا عدم تكذيبه له وأنه مجرد تصديق فقط، وليس في البين ترتيب أثر ليرتب على ذلك حجية خبر الواحد.

وأما الرواية التي دلت على هذا المعنى فهي خبر إسماعيل (كذب سمعكم وبصرك عن أخيك، فان شهد عندك خمسون قسامه أنه قال قولاً، وقال لم أقله، 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 ترتب أثر الواقع على كلامهم، وإنما صدق حتى الواحد الذي قال لم أقله، 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 مجرداً عن ترتيب الأثر، حيث عدّي الايمان 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 احكام العشرة ب ١٥٧ ح ٤.

(٣) فرائد الأصول ١: ٢٩٤.

وجود نكتة في البين هي أن التصديق في الأول حقيقي وفي الثاني صوري خال عن كل عمل لذا عدّي 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 أي بنفس وجود الشيء فيحتاج إلى التعدية بالباء، كما

يقال صدّق بالله أي بوجوده وبالنبى(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)، فالآية الكريمة بالإضافة إلى المؤمنين لا تفيد إلا إرادة تصديق قولهم بخلاف تصديق الله سبحانه وتعالى.

وكيف كان فالآية الشريفة لا تدل على حجية خبر الواحد لأنها لا تفيد إلا حسن التصديق وإبرازه، وهذا لا يلزم مرحلة العمل.

هذا تمام الكلام في الآيات الشريفة التي استدلت بها على حجية خبر الواحد، وقد عرفت أن شيئاً منها لا يدل على ذلك إلا آية النفر.

الإستدلال بالسنة على حجية الغير

لقد وردت روايات كثيرة مختلفة اللسان دلت بمجموعها على حجية خبر الواحد، وقد تصدى الشيخ الأنصاري(قدس سره)^(٢) إلى تقسيمها إلى طوائف أربع:

(الطائفة 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، ابواب صفات القاضي، ب ٩ ح ١.

(الطائفة الثاني) الأخبار الأمرة بالرجوع إلى بعض الأشخاص من الرواة كزرارة، ومحمد بن مسلم، وزكريا بن آدم، كقوله: (عليه السلام) «إذا اردت الحديث فعليك بهذا الجالس مشيراً به إلى زرارة»^(١)، وقوله «عليك بالاسدي»^(٢) يعني أبا بصير، وقوله (عليه السلام) «عليك بزكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا»^(٣)، وقوله (عليه السلام): «نعم بعد ما قال الراوي ان يونس بن عبد الرحمن ثقة نأخذ معالم ديننا عنه»^(٤)، وما ورد عنه (عليه السلام) (العمرى وابنه ثقة فما أدى إليك عني فعني يؤديان وما قال لك عني فعني يقول فمسمع له واطعه فانه الثقة المأمون)^(٥)، وقوله (عليه السلام): «ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي»^(٦). وكذا ما ورد بالرجوع إلى ما وجد في كتب بني فضال^(٧) دون ما أبدوا فيه نظرياتهم، مثل (دعوا ما رأو وخذوا مارووا) وهذه المجموعة تدلنا على حجّة خبر الواحد لا خصوص أخبار أولئك نفر. (الطائفة الثالثة) الأخبار التي أمرت بالرجوع إلى الثقات بنحو العموم مثل (لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويّه ثقاتنا)^(٨).

وقد ادعى المحقق النائيني^(٩) تواتر هذه الطائفة معني وهو بعيد لأنها قليلة لم تبلغ حد التواتر. (الطائفة الرابعة) الأخبار الأمرة بحفظ الروايات والتي حثت على استماعها وتعلمها وضبطها، وقد وردت في الوسائل في باب القضاء^(١٠) في موضعين وهي تبلغ المائة حديث أو أكثر.

(١) وسائل الشيعة ٢٧/ ١٤٣ ابواب 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، ابواب صفات القاضي ب ٨ ح ٤..

(٦) وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٤، أبواب صفات القاضي، ب ١١، ح ٢٣.

(٧) الغيبة للشيخ الطوسي: ٣٨٩ ح ٣٥٥.

(٨) وسائل الشيعة ٢٧: ١٥٠، أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٤٠ (مع اختلاف يسير).

(٩) أجود التقريرات ٣: ١٩٩.

(١٠) وسائل الشيعة ٢٧: ٨٩، أبواب صفات القاضي ب ٨ ح ١١.

٤١١

ثم اعلم أن المراد من الاستدلال بالسنة على خبر الواحد ليس إقامة كل رواية رواية على حجية الخبر، فإنه بالملاحظة إلى كل واحد أيضاً خبر واحد ومعنى ذلك إثبات الخبر بالخبر وهو دوري، بل المقصود أن الروايات التي وردت على اختلاف سنتها 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 بصدور بعضها عن المعصوم (عليه السلام)، ولا بأس بالإشارة إلى أقسام التواتر وهو ثلاثة أقسام.

الأول: التواتر اللفظي؛ وهو اتفاق جماعة على نقل خبر بلفظه يمتنع اتفاقهم على الكذب عادة، بحيث أن جميع الروايات المنقولة 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 علي مولاه)، (وأن علياً من بعدي مولى كل مؤمن ومؤمنة)^(١)، قال الترمذي 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 الروايات التي نعلم بصدور بعضها عن الإمام (عليه السلام) مع عدم

اشتمالها على مضمون واحد، ولكن بضم بعضها إلى بعض يحصل لنا القطع بصدور بعضها، ولا نحتمل كذب جميعها مثل ما لو لاحظنا كتب العامة المشتملة على الأحاديث، فاننا لا يمكننا أن نقطع بكذب جميع ما سطر فيها لعلمنا بصدور بعضها يقيناً، وكذا لو جمعنا أخبار

(١) الغدير ج ١ ص ١٧٩.

(٢) سنن الترمذي ج ٥ ص ٦٣٢ باب ٢ ح ٣٧١ مناقب علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

* ليلة الثلاثاء ١٩ / ٢ ج ١٣٧٨.

مصباح
الأصول
ج ٢ -

٤١٢

الناس وحكاياتهم في يوم واحد لما أمكننا أن نقطع بكذب جميعها، وكذا ما في الوسائل من الأخبار فإننا نعلم ونقطع بصدور 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 بصدور 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 الواجد 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 الثقة 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 باعدلهم^(٣))، وبعضها ظاهر في اعتبار الوثيقة كما ورد (أفيونس بن عبد الرحمن ثقة نأخذ معالم ديننا عنه قال(عليه السلام) نعم)، وبعضها ظاهر في الاكتفاء بكونه إمامياً كقوله:(عليه السلام) (لا عذر لأحد فيما يرويه ثقاتنا).

فإن إضافة الثقات إلى ضمير المتكلم وإسناد ذلك إليهم(عليه السلام) ظاهر في كون الراوي من أهل الولاية.

(١) أجود التقريرات ٣: ١٩٧.

(٢) أجود التقريرات ٣: ١٩٩.

(٣) مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣ ابواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢.

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 عموم من وجه، فقد يكون الراوي عادلاً وليس بثقة لكثرة 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 والإمامة والوثاقة كما هو مذهب صاحب المدارك وغيره، فبناء على التواتر الإجمالي لا يستفاد من الأخبار إلا حجية الخبر الصحيح الإعلائي.

إلا أن الذي يسهل الخطب 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 جملة منها خبر صحيح يدل على حجية خبر الثقة مطلقاً وأنه يكتفى 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 الأمام(عليه

السلام) (أفيونس بن عبد الرحمن ثقة نأخذ معالم ديننا عنه، أجاب (عليه السلام): نعم)، ويفهم من هذا أن السائل

كانه يعلم كبرويا أن خبر الثقة على إطلاقه مسلم إلا أنه نظر في سؤاله إلى الصغرى وهو خصوص خبر يونس فأجاب 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 حجيتَه بمنطوق آية النبأ.

الاستدلال بالإجماع على حجية الخبر

وقد يقرب الإجماع المدعى قيامه على حجية خبر الواحد بوجه:

الوجه الأول: الإجماع المنقول من الشيخ الطوسي(قدس سره)(٢) على حجية خبر الواحد.

(١) كفاية الأصول: ٣٠٢.

(٢) فرائد الأصول: ٣٣٧.

مصابيح
الأصول
ج ٢ -

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 الملازمة بين حجية الخبر وحجية الإجماع المنقول لإمكان اختصاص حجية الخبر بما كان النقل حسياً، والإجماع المنقول إنما هو حدسي فلا تشمله أدلة الخبر.

الوجه الثاني: الإجماع القولي من جميع العلماء الذين طالما صرحوا بحجية خبر الواحد، وقد خالف الإجماع شذمة 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 القولي من جميع العلماء حتى من السيد المرتضى (قدس سره) وابن إدريس وأتباعهما، بدعوى أنهما إنما منعا من العمل به لقربهم إلى زمن المعصوم (عليه السلام) فكان انفتاح باب العلمي لهم حاصلًا، 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 بأيدينا، وهذا كاشف عن الحجية.

(وفيه) أن العلماء (قدس سره) وإن عملوا بالأخبار المدونة في الكتب الأربعة إلا أن الوجه في ذلك ما ذهب إليه بعضهم من كونها مقطوعة الصدور.

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة 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 بالوجدان في الكتب الأربعة 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 المتشركة من زمن الصحابة حتى الآن على العمل بخبر الأحاد، حتى أن الكبير ينقل إلى الصغير والمولى إلى العبد والزوج إلى زوجته الفتاوى 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 المتشعبة تكشف عن رضا المعصوم (عليه السلام) بذلك.

(وفيه) أن عمل المتشعبة من أصحاب الأئمة (عليه السلام) والتابعين بخبر الواحد الثقة، أي الراوي ثقة لا الخبر الموثوق بصدوره وإن لم يكن راويه ثقة لا يمكن إنكاره، إلا أن ذلك لا يكشف عن حجية الخبر تعبدًا، إذ من المحتمل أن يكون سبب عملهم بالأخبار من أجل قيام سيرة عقلانية على العمل بخبر الثقة، وهي لم تردع من قبل الشارع المقدس.

السيرة العقلانية

والصحيح أن يقال إن الدليل على حجية خبر الواحد إنما هي السيرة العقلانية على الأخذ بخبر الواحد، فإن المتشعبة الذين عاصروا الأئمة (عليه السلام) لم يكن ميسورا 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 يتعذر عليها الوصول في كل وقت إلى الإمام (عليه السلام) عندما تلم الحاجة لهم بالسؤال منهم (عليه السلام)، فكانوا لا محالة يرجعون إلى الثقات ويعرضون عليهم المشاكل ويعملون بالأجوبة.

(١) أجود التقريرات ج ٣ ص ١٨١.

مصابيح
الأصول
ج ٢ -

ولكن كل ذلك لا لأن خبر الواحد كان حجة تعبدًا، فإن المتشعبة إنما تعمل بخبر الثقة لا من حيث أنهم متشعبة، بل من أجل أنهم عقلاء وقد استقرت سيرة العقلاء على الأخذ بخبر الثقة.

والمفروض أن الشارع المقدس لم يردع عنها، وإلا 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 الناهية عن القياس ربما بلغت خمسمائة رواية، علماً أنه ولا رواية واحدة وردت في المنع عن العمل بخبر

الثقة.

إذا فعدم ردع الشارع المقدس عن الطريقة التي سار عليها المتشركة 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 العقلانية 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 كفايته متناً وهامشاً إلى عدم صلاحيتها لذلك وذكر له وجوهاً.

هل الآيات الناهية رادعة عن السيرة العقلانية

* ادعى صاحب الكفاية (قدس سره) (١) أن الآيات الناهية غير صالحة للردع عن العمل بالسيرة العقلانية وذكر لذلك وجوهاً:

الوجه الأول: ما ذكره في المتن من أن ردع الأدلة الناهية عن العمل بالظن عن السيرة العقلانية دوري، ببيان أن رادعية الآيات الناهية عن العمل بالظن يتوقف

* ليلة السبت ٢٣ / ج ٢ / ١٣٧٨.

(١) كفاية الأصول: ٣٠٣.

٤١٧

على عدم تخصيص السيرة العقلانية 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 تمامية التخصيص، وهذا أيضاً دور.

ثم أجاب عن ذلك: بأن صحة تخصيص السيرة العقلانية للآيات إنما تتوقف على عدم ثبوت الردع لا على عدم الردع واقعاً، فلا دور في تخصيص الآيات بالسيرة بخلاف العكس، فإن كون الآيات رادعة متوقف على عدم كون السيرة مخصصة لها واقعاً.

ثم ذكر في هامش كتابه وجهين للأخذ بالسيرة:

الوجه الأول: إما أن ندعي وجود صلاحية في كل من الأمرين، بمعنى أن العموم فيه صلاحية لردع السيرة، كما أن السيرة صالحة لتخصيص العموم، وإما أن لا ندعي الصلاحية في كليهما، وعلى كلا التقديرين يتساقطان ولا بد حينئذ من الرجوع إلى الأصل العملي، ولا ريب أن السيرة العقلانية كانت ثابتة قبل نزول الآيات الناهية، وقد حصل الشك في نسخها بعد الآيات فاللزام هو استصحاب حجيتها.

الوجه الثاني: أن نسبة السيرة العقلانية 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 تمامية النسخ متوقفة على انعقاد العموم في جانب العام والمتقدم صالح للبيان والقرينة، وتعبير آخر إن البيان المتأخر عن وقت الحاجة قد التزموا بقبحه إلا أن البيان المتقدم على وقت الحاجة مما لا قبح فيه أصلاً، والمورد من ذلك، فلا بد من الالتزام بكون السيرة مخصصة للعمومات.

والجواب عما جاء به في المتن: أولاً: أن التفكيك المذكور أيضاً حاصل من جانب التخصيص، حيث يقال إن رادعية الآيات للسيرة موقوف على عدم ثبوت

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، وتعبير آخر إن صحة تخصيص السيرة للعلائية للآيات الناهية لا يتوقف على عدم ثبوت الردع بها عنها، وإنما يتوقف على الإمضاء الشرعي. ولا يكفي في التخصيص عدم ثبوت الردع بل لا بد من ثبوت عدم الردع، فيكون التخصيص دورياً، وهذا بخلاف

رادية 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 كافياً في صحة تخصيص الآيات بالسيرة لكان عدم ثبوت التخصيص كافياً في الردع أيضاً.

(وأما الجواب عما جاء به في الهامش) 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 بعدم 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 إمضاؤه لها وتثبيت 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 متمكناً من

٤١٩

الردع عن المحرمات كالزنا ولا من الأمر بالواجبات كالصلاة 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 فقل إن دوران الأمر بين النسخ والتخصيص يتوقف على إحراز كون السيرة حجة قبل نزول الآيات لتكون قابلة

للتخصيص فيدور الأمر بينهما، وإحراز كون السيرة حجة قبل نزول الآيات متوقف على إحراز كون الشارع متمكناً من الردع قبل نزول الآيات، وأتى لنا بإثبات هذا.

فالصحيح أن يقال: في دفع توهم 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 المتشريعة 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 الأمنية من العقاب المحتمل في مقام الامتثال، وأنه لا بد 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 وخارجاً عنها وجداناً كسائر الأمارات التي قام الدليل على اعتبارها، فانها 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 حاکمة على الآيات الناهية،

* ليلة الأحد ٢٤ / ج ٢ / ١٣٧٨.

مصباح
الأصول
ج ٢ -

٤٢٠

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 والعقل أيضاً، ومعه تكون السيرة حاکمة على الأدلة الناهية وخارجة عنها خروجاً تعبيرياً.

نظير العمل بالظواهر حيث بين العقلاء وجرت سيرتهم على الأخذ به، وأنه لا يرون العمل به عملاً بغير علم وكان

ذلك بمرأى منهم مع وجود الآيات الناهية، كان ذلك إمضاء منه ولا بد من العمل على طبقها، ولو كان لا يريد العمل بالظواهر لكان عليه أن يتخذ طريقاً أفضل ليتم به التفهيم والمحاورة، ولم يثبت لنا ذلك فلا بد وأن يكون العمل بالظواهر محضاً من قبل الشارع المقدس، وبذلك يكون حاكماً على الأدلة الناهية عن العمل بالظن. والحاصل أن العمدية في حجية خبر الواحد هي السيرة العقلانية الثابتة من البداية، والمفروض أنه لم يحصل ردع عنها اعتبر 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 العقلانية على العمل بخبر الواحد فقد أصبح خبر الواحد حجة لا يعذر من يخالفه، كان مقتضى ذلك حجية الخبر الصحيح الإعلاني 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 ومتحرز عنه وإن كان فاسقاً من جهات أخرى، فإنه في جميع هذه الموارد يعمل على طبق ذلك الخبر بنظر العقلاء. أما الخبر الضعيف الذي ينقله شخص غير موثوق به، فإن العقلاء 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 للخبر الضعيف، كلا، بل الوجه في العمل به هو الوثوق

٤٢١

والاطمئنان الحاصل منه، وهذا الاطمئنان المتأخّر للعلم وهو المعبر 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 ينبغي ضعفه أو لا؟ والمشهور بين المتأخرين هو الانجبار،

ووافقهم على ذلك المحقق النائي (قدس سره) (٢) مستنداً بمنطوق آية النبأ حيث علّق سبحانه وتعالى صحة العمل بخبر الفاسق على التبين، ومعلوم 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 عدلنا عن ذلك واخترنا عدم الصحة نظراً إلى أن المراد من التبين في الآية الشريفة هو الوضوح والظهور بحيث يكون صدقه للواقع بالغاً حد البروز والشهرة، وهذا الوضوح الذي اعتبر في الآية الشريفة تارة يكون وجدانياً، 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، (وأخرى) يكون الوضوح والظهور تعبدياً بمعنى أن الشارع المقدّس يعبدنا 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 قل انضمام ما ليس بحجة إلى ما ليس بحجة لا ينتج إلا العدم.

نعم لو كانت الشهرة الفتوائية حجة لثم عمل المشهور هنا، حيث قامت الشهرة على ذلك إلا أن المفروض عدم الحجية، إذاً الأمر بحسب الكبرى غير تام.

* ليلة الاثنين ٢٥ / ج ٢ / ١٣٧٨.

(١) يأتي تنمة هذا البحث في ليلة الاثنين ٨ شعبان ١٣٧٨.

(٢) أجود التقارير 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 القدماء 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 مجردة 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 قدماء الأصحاب فلا، وحينئذ كيف يسعنا عند ما نجد فتوى منهم مطابقة لخبر ضعيف رواه البخاري أو الترمذي أن ندعي أن مستند الفتوى نفس تلك الرواية ليكون عملهم بذلك الحكم موجبا بجبر الرواية الضعيفة، فإن مجرد المطابقة لا تدل على ذلك أن 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 بتلك 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 الكثير منهم لم يعمل بتلك 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 وليست لبيان الواقع، إلا أن مقتضى أدلة الحجية شمول هذا المورد من الرواية وعدم الاعتناء باحتمال

٤٢٣

ذلك، سواء كان الدليل على الحجية هو السيرة العقلانية أم غيرها، فلا وجه لرفع اليد عنها. والذي يؤيد ذلك ما ورد في الرواية (حين سئل عليه السلام عن يونس بن عبد الرحمن أنه ثقة أخذ عنه معالم ديني

فأجاب عليه السلام بنعم) ولو كان قبول روايته مشروطاً بعدم إعراض المشهور عنه لكان على الإمام (عليه السلام) أن يفصل بين الإعراض وعدمه.

إذاً لا يكون إعراض المشهور عن رواية صحيحة موهناً لها، كما أن عملهم برواية ضعيفة لا يكون جابراً لها.

الإستدلال 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 المعتمدة الأربعة، بل نقطع بصدور كثير منها، ولا نحتمل كذب جميعها خاصة وأن علمائنا الأعلام بذلوا جهداً في سبيل تهذيب تلك الروايات والبحث عن شؤون الراوي وإسقاط الضعيف والأخذ بالصحيح، مما يدل على أن الأخبار ضمن الكتب المعتمدة صادرة عنهم (عليه السلام)، بل حتى صاحب الحقائق (قدس سره) (١) ادعى القطع بصدور جميع الأخبار التي وردت ضمن الكتب المعتمدة، ومقتضى هذا العلم الإجمالي هو الاحتياط في جميع أطرافه، والأخذ بجميع تلك الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة بحكم العقل تفرغاً للذمة التي انشغلت بتلك التكاليف. وأورد على ذلك الشيخ الأنصاري (قدس سره) (٢) بأن مدرك الاحتياط إن كان هو العلم الإجمالي فأطرافه أوسع مما ذكر، لأننا نقطع بصدور أحكام عن

* ليلة السبت ٧/ رجب/ ١٣٧٨.

(١) الحقائق الناضرة ١: ١٤.

(٢) فرائد الأصول ١: ٣٥٧.

مصباح
الأصول
ج ٢ -

المعصومين (عليه السلام) ضمن أمارات غير معتبرة لم تذكر ضمن الكتب الأربعة كالإجماعات المنقولة والشهرة والفتاوى، بل حتى في كتب أهل السنة كالصالح وغيرها نعلم إجمالاً بأن بعض تلك الروايات صادرة عن

المعصوم (عليه السلام) ومطابقة للواقع ولا نحتمل كذب جميعها، ومقتضى العلم الإجمالي الكبير هو الاحتياط في جميع ما فيه احتمال التكليف ولا يختص بالكتب الأربعة، 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 الأربعة، أما الزائد عنها كالأمارات غير المعتبرة فهي مجرى للأصل النافي، وتوضيحه أن ههنا 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 التكليف.

الثاني: العلم الإجمالي المتوسط وهو ثبوت تكاليف إلزامية ضمن الأمارات المعتبرة وغير المعتبرة حتى الإجماعات والشهادات بحيث لا نحتمل كذب جميعها، بل نعلم بصدور 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 الأربعة بحيث نعلم إجمالاً بصدور جملة منهم (عليه السلام) في خصوص تلك الكتب ولا نحتمل كذب جميعها، ومقتضى هذا العلم الإجمالي الصغير هو الاحتياط في خصوص ما في الكتب الأربعة.

وقبل بيان انحلال العلم الإجمالي الكبير إلى المتوسط وهو إلى الصغير، يجدر بنا أن نذكر ضابط الانحلال وميزانه، 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 موجبا للانحلال وإلا فلا، مثلا لو علمنا بوجود خمس شياه مغصوبة ضمن قطيع من الغنم يبلغ خمسين شاة، ثم علمنا ثانياً بأن خمسة من الشياه البيض مغصوبة، واحتملنا انطباق المعلوم بالإجمال أولاً على الثاني بحيث لو افترضنا خمسة من البيض، احتملنا أن تكون الخمسة المعلومه أولاً هي خمسة البيض ولا يبقى لنا علم إجمالي بوجود شياه محرمة أخرى ضمن الباقي ومعه يتعين الانحلال، وهذا بخلاف ما لو علمنا إجمالاً بوجود ثلاث شياه محرمة في جملة البيض من هذا القطيع، فإن العلم الإجمالي الأول لا ينحل بالعلم الإجمالي الثاني، إذ لو افترضنا ثلاث شياه بيض بقي علمنا الإجمالي بمغصوبية البعض الباقي بحاله.

إذا عرفت الضابط المذكور للانحلال تعرف أن موردنا من مصاديقه، فإن العلم الإجمالي الكبير لا يزيد عدداً على المعلوم بالإجمال في الثاني، إذ لو افترضنا ما هو المتيقن من الأحكام ضمن الروايات وغيرها لم يبق لنا علم إجمالي بوجود تكاليف أخرى غيرها.

كما أن العلم الإجمالي الثاني منحل بالعلم الإجمالي الثالث فإن المعلوم المتيقن ضمن الكتب الأربعة بمقدار المعلوم بالإجمال المتوسط، إذ لو افترضنا الأحكام الإلزامية ضمن الكتب الأربعة التي علمنا بها لم يبق لنا علم إجمالي بوجود تكاليف شرعية غير ما في الكتب الأربعة، نعم هناك احتمال بوجودها في غيرها وهو منفي بالأصل.

ونتيجة ذلك انحلال العلم الإجمالي الأول إلى الثاني والثاني إلى الثالث، ويتعين حين ذاك العمل على طبق ما في الكتب الأربعة أخذاً بالعلم الإجمالي وعملاً بحكم العقل لإحراز امتثال التكليف.

ولا وجه لما ذهب إليه الشيخ الأنصاري (قدس سره).

هذا ملخص ما جاء به في الكفاية.

(فان قلت) إن في ضمن كتب أهل السنة أخباراً نعلم إجمالاً بمطابقتها للواقع، أو نعلم بصدور شيء عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ولا نحتمل كذب جميعها، ومعه كيف ينحل هذا العلم الإجمالي بالموجود ضمن الكتب المعتمدة.

قلت إن الصحاح التي هي موجودة ضمن الكتب الأربعة مطابقة لتلك الأخبار المذكورة في كتب القوم، فافراز مقدار من الأخبار الموجودة ضمن الكتب الأربعة مستلزم لإفراز ما يطابقه من الأمارات غير المعتمدة، والعمل به مستلزم للعمل به، ومعه ينحل ما في كتب القوم إلى ما هو موجود ضمن الكتب الأربعة. وخلاصة ما تقدم إن العلم الإجمالي الكبير والمتوسط كله منحل إلى العلم الإجمالي الصغير، وهو العمل بالأخبار ضمن الكتب الأربعة رعاية للعلم الإجمالي وهو بحكم العقل.

*تنبيه

إن ما أثبتته العلم الإجمالي من لزوم العمل على طبق الروايات التي ذكرت في الكتب الأربعة 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، وحجيته 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: ففيه تفصيل فإن الأصول العملية قد تكون من الأصول المحرزة للواقع، وقد تكون أصولاً غير محرزة، وعلى كلا التقديرين قد يكون الأصل نافياً للتكليف وقد يكون مثبتاً له، وقد يكون نافياً له مرة ومثبتاً 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 محرر

للوابع كالأستصحاب - بناء على أنه من الأصول لا الأمارات - أو ليس بمحرز 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 يتقدم على الدليل الاجتهادي، وأما على الثاني فلأجل عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي للزوم المخالفة القطعية فيها.

(الصورة الثانية) أن يكون الأصل مثبتاً للتكليف، والخبر مثبت له كذلك وهذا على نحوين: تارة يكون الأصل غير محرز للوابع كقاعدة الاشتغال.

وأخرى محرز للوابع كالأستصحاب.

(فعلى الأولى) وهو ما كان الأصل مثبتاً للتكليف وغير محرز للوابع 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 باللوازم العقلية، فانه بناء على أن مدرك الحجية هو الدليل الخاص فالأثران المذكوران يترتبان على ذلك الخبر، فإن مثبتات الأمانة حجة دون الأصول، وأما بناء على أن المدرك لحجية الخبر العلم الإجمالي وأن العلم الإجمالي، بصدر جملة من الأخبار هو الذي أوجب الشمول بحكم النقل تعذر ترتب الأثرين المذكورين، أما الأول فواضح لأن العمل بالخبر كان بأمر عقلي وليس بشرعي ليصح الإسناد إليه، كما وأن الثاني لا يترتب لأن حجية الخبر ليست بشرعية لتترتب اللوازم العقلية عليه.

(وعلى الثاني) وهو ما كان الأصل مثبتاً للتكليف ومحرزاً للوابع كالأستصحاب، وكان الخبر دالاً على ثبوت التكليف، فإن كان مدرك الحجية هو العلم الإجمالي فلا مانع من جريان الأصل ما دام الأصل مثبتاً للتكليف ومحرزاً

للواقع، لأن المانع من الجريان في أطراف العلم الإجمالي أحد أمرين:

الأول: لزوم المخالفة القطعية، وهي لا تحصل من جريان الأصل لأنه مثبت للتكليف كالخبر.

الثاني: ارتفاع موضوع الأصل وهو الشك بالعلم الوجداني أو التعبدي، كما إذا قامت امارة في مورده فإن الشك يرتفع فلا يجري الأصل حينئذ.

وهنا ليس كذلك بل الشك باق لانتهاء العلم الوجداني وعدم كون الخبر حجة تعبدًا، وإنما هو حجة بحكم العقل. وأما بناء على أن المدرك لحجية الخبر هو الدليل الخاص، فالأصل المذكور لا يجري فانه وإن لم يحصل من جريانه مخالفة قطعية لأنه مثبت للتكليف وليس بناف، إلا ان موضوع الأصل يرتفع بسبب قيام الخبر لأنه موجب لارتفاع الشك تعبدًا.

*** (الصورة الثالثة)** أن تكون الأصول نافية للتكليف محرزة للواقع أو لا، كالأستصحاب 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 للحجية هو الدليل الخاص فيمكن الاستناد فيها إلى الله سبحانه وتعالى، وإثبات لوازم تلك الأمارة لأنها دليل تعبدي شرعي، وأما بناء على العلم الإجمالي وأن وجوب العمل بها من جهة العلم الإجمالي فلا يمكن الاستناد فيها إلى الله سبحانه وتعالى، كما أن مثبتات ذلك الخبر ليس بحجة إذ لم يدل عليه دليل تعبدي.

*** ليلة الاثنين ٩ / رجب / ١٣٧٨.**

٤٢٩

(الصورة الرابعة) ان يكون الأصل مثبتاً للتكليف والخبر ناف 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 والتمام، وانشغال الذمة بأحدهما يقتضي الإتيان بكليهما، ففي المقام بعد أن كان دليل الحجية هو الدليل الخاص كان معناه انحلال ذلك العلم الإجمالي إلى ما دل عليه الخبر من وجوب القصر، ويكون احتمال وجوب التمام منفيًا بالعلم التعبدى، فينحل العلم الإجمالي إلى ما هو معلوم تعبدًا 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 بصدور جملة من الأخبار الترخيصية 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 محرراً للواقع كالأستصحاب والخبر ناف له، فإن كان مدرك العمل بالخبر الدال على الجواز هو الدليل الخاص كما في وطىء 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 للواقع وإن كان في خصوص المورد، بمعنى أن موارد الاستصحاب المثبت للتكليف قليلة، بحيث لم يحصل لنا علم إجمالي بصدور بعض الأخبار الترخيصية في تلك الموارد، فلا مانع من جريان الأصل والعمل على طبقه لا على طبق الخبر، لأن المانع من جريان الأصل أحد أمرين المخالفة العملية أو انتفاء الموضوع وكلاهما غير حاصلين في المقام.

(وأخرى) يعلم بمخالفة ذلك الأصل وهو الاستصحاب الواقع في بعض الموارد، كما في موارد الإنائين المشتبهين الذين علم بطهارة أحدهما وكانا في الأصل نجسين، فعلى القول بعدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي

وإن لم فهما مخالفة عملية كما هو مذهب الشيخ الأنصارى (قدس سره)، والمحقق النائيني (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 محذور 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 العقلية، وأما لو كان دليله هو الخبر فهو فرع ثبوت الخبر ومع ثبوت الخبر بنقض الاستصحاب، ومع عدمه فانتفاؤه بطريق أو لى.

*** (المقام الثاني) في تقدم الخبر على الأصول اللفظية وعدمه**

اعلم أنه لو ورد عام أو مطلق مقطوع الصدور، ثم ورد خبر واحد مخصص أو مقيد لذلك المقيد، فإن كان الخبر حجة من أجل الدليل الخاص عليه، فلا بد من تقدمه على العموم أو الإطلاق فيخصصه أو يقيد، لأنه بيان وقرينة على المراد من العموم والإطلاق، كما ويتخصص العموم به أيضاً، وقد قلنا في باب العموم والخصوص أن خبر الواحد يخص الكتاب العزيز ويقيد به إشكال فيه.

أما بناء على أن مدرك العمل بالخبر هو الاحتياط للعلم الإجمالي بصدور 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 المخصص 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) أجود التقريرات ٢: ٥٠.

(٢) كفاية الأصول: ٤٣٢.

* ليلة الثلاثاء ١٠ / رجب / ١٣٧٨.

(٣) نهاية الدراية 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 وتفيد حكماً غير إلزامي.

وأخرى: بالعكس.

(أما الصورة الأولى) فكما ورد في قوله تعالى **(وحرّم الربا)**^(١)، وورد من الأخبار (انه لا ربا بين الوالد وولده والسيد وعبد والزوج وزوجته)^(٢) فإن 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، فلا بد من تقييد المطلق أو تخصيص العموم مراعاةً لتقدم الأقوى على القوي.

أما لو كان المدرك للحجية هو العلم الإجمالي فلا بد من العمل على طبق العموم لعدم قيام حجة أقوى منه ليؤخذ بها. (فإن قلت) كيف يمكن الأخذ بأصالة العموم أو الإطلاق مع أنا نعلم إجمالاً بتخصيص بعض العمومات وتقييد بعض المطلقات.

(قلت) إنا نعلم إجمالاً بأن بعض العمومات أو المطلقات لم يرد عليها تخصيص أو تقييد، ومقتضى ذلك هو الاحتياط ووجوب العمل بجميع العمومات المثبتة للتكاليف الإلزامية، والمفروض أن المخصص 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 للتكاليف ومفاده حكم ترخيصي والخبر

(١) البقرة ٢: ٢٧٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ١٣٥، أبواب الربا، ب ٧ ح ٣ 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 التكليف الإلزامي مثل كقوله: تعالى (أحل الله البيع)^(١)، وما ورد أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) نهى^(٢) نهى

عن بيع الغرر.

تعين الأخذ بالخاص في كلتا صورتين سواء قلنا إن دليل الخبر هو الدليل الخاص أو العلم الإجمالي، ففي كليهما

يؤخذ بالخبر، لأن مقتضى العلم الإجمالي بصدور 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 كأكرم العلماء وكان الآخر الحرمة كحرمة إكرام العالم الفاسق.

فعلى القول بحجته 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

الفعل والآخر الترك.

فان العلم الإجمالي بإرادة العموم من بعض العمومات يقتضي الاحتياط بالفعل، والعلم الإجمالي بصدور 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 صغريات 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

(١) البقرة ٢: ٢٧٥.

(٢) وسائل الشريعة ١٧: ٤٤، أبواب آداب التجارة، ب ٤٠ ح ٣.

٤٣٣

يكون العام الذي نعلم إجمالاً بإرادة 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 لعلمين إجمالين يقتضي أحدهما الفعل والآخر الترك، فلا يمكن الاحتياط وتحصيل الامتثال اليقيني فلا بد حينئذ من الحكم بالتخيير.

*

الوجه الثاني: من الوجوه العقلية على حجية الخبر

استدل صاحب الوافية (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 القيامة، ولا ريب أن لهذه الأفعال أجزاء وشرائط ثبت أمرها بالقطع والوجدان، وطريق الوصول إليها إما العلم الوجداني وهو أقل قليل بحيث يلزم منه عدم انطباق المأمور به على المأتي به.

وإما الأخبار المودعة في الكتب المعتبرة التي تثبت 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 الأربعة يجب العمل بها، حيث هي التي تحصل بيان تلك الأجزاء والشرائط للواجبات التي علمناها بالضرورة من الدين.

وأورد الشيخ الأنصاري (قدس سره) (٢) على ذلك بأمرين. الأول:

: أن العمل لا يختص بالأخبار المودعة في الكتب الخاصة، بل مقتضى العلم الإجمالي بوجود أخبار تكفلت لسان

الأجزاء والشرائط ان يحتاط في جميع الأخبار بلا اختصاص بالكتب الأربعة، فان أمكن الاحتياط فيه وإلا فاللازم هو التنزل إلى الظن.

* ليلة الثلاثاء ١٣ / رجب / ١٣٧٨.

(١) الوافية: ١٥٩.

(٢) فرائد الأصول ١: ٣٦١.

مصابيح
الأصول
ج ٢ -

٤٣٤

(وغير خفي) أنه من الممكن ان يكون صاحب الوافية قد رأى الأخبار المودعة في الكتب الأربعة بمقدار المعلوم بالإجمال بوجود الأجزاء والشرائط ضمن الأخبار وغيرها، والعلم بهذا المقدار أوجب انحلال العلم الإجمالي الكبير، ونتيجته 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 الوافية بحسب التقريب يعود إلى الوجه الأول المستدل به على حجية الخبر، وهو لا يثبت إلا وجوب العمل بالأخبار المودعة في الكتب المعتمدة، ولا يفيد حجيتها بالخصوص لتصلح دليلاً للتخصيص أو التقييد وتقدم على الأصول اللفظية والعملية، وإنما حجيتها جاءت من باب الاحتياط للعلم الإجمالي، ولا أهمية لذلك، وليس ببعيد 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 بالوجدان بلزوم الرجوع إلى السنة حيث دلت الأخبار الصحيحة المتواترة على هذا المعنى، فقد ورد عنه (صلى الله عليه وآله وسلم) (إني خلفت فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي) (٢) وقد ورد عن العامة متواتراً و(سنتي) 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).
وأشكل على ذلك المحقق النائيني^(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 ملازمة بينه وبين وجوب العمل

(١) هداية المسترشدين ٣: ٣٩٧.

(٢) سنن الترمذي ٥: ٣٢٨ / ٣٨٧٤، جامع الأصول ١: ١٧٨، وفيه "إني تارك....".

(٣) أجود 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 ومحمد بن مسلم الحاكي للسنة والمحتمل مطابقتها 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 مردوع عنه ضمن الأخبار المعتبرة، فلا بد 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 يحقق 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 ومحمد بن مسلم، أو قل 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 القيامة، كذلك نعلم ببقاء التكليف في نفس السنة إلى يوم القيامة، وحيث لا يمكن الوصول إلى ذلك بالقطع فلا بد من التنزل إلى الظن بكل ما هو مظنون التكليف فيه،

وبه يثبت العمل بالخبر ومرجع هذا إلى دليل الانسداد.

(الجواب عنه) أولاً: أنه ظن غير معتبر 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، إذ 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.

مصباح
الأصول
ج - ٢

٤٣٦

العلم الإجمالي ولا إلى حجية الظن من باب الانسداد، وإنما استدلاله يثبت تكليفاً مستقلاً بالإضافة إلى الأخبار

المروية عنهم (عليه السلام)، بدعوى أن ملاكه ليس العلم الإجمالي بتكاليف واقعية ليرجع إلى دليل الانسداد، ولا

العلم الإجمالي بصدور 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 التعبد الشرعي وجعل العلم لتلك

الأخبار بالخصوص، وإما من جهة العلم الإجمالي بصدور بعضها من المعصوم (عليه السلام)، وإما من جهة الظن

الانسدادي وحكم العقل بلزوم الامتثال الظني مع عدم إمكان الامتثال القطعي، والأول غير ثابت لأنه المفروض

كذلك، والثاني والثالث لا يثبت استقلالية التكليف بالعمل بخصوص الأخبار كما ادعاه صاحب الكفاية (قدس سره).

٤٣٧

حجية الظن المطلق

*استدل القوم على حجية كل ظن بالأدلة العقلية الأربعة:

(الدليل الأول) أن الظن بالحكم يلزم الظن بالضرر على المخالفة وكل مظنون الضرر يجب دفعه بحكم العقل. وأشكل 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 الاخرى وهو العقوبة، بمعنى أن الظن بالحكم يلزم الظن بالعقاب عند المخالفة (وأخرى) يراد منه الضرر الدنيوي. (فإن أريد من الضرر هو الضرر الاخرى) 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 وعفوه 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 مستقلا بأن العقاب بلا بيان قبيح، لأن التكليف الواصل هو الذي يوجب تنجيز التكليف على

* ليلة الأربعاء ١٨ / رجب / ١٣٧٨.

العبد ويقتضي العقوبة على تقدير مخالفته، فاستحقاق العقاب من لوازم تنجز التكليف لا من لوازم وجوده الواقعي، أما مع عدم الوصول كما هو المفروض، إذ ليس في البين إلا الظن بالحكم فالعقل يحكم بالقبح لو أراد المولى أن يؤاخذ العبد.

نعم لو كان العقاب تابعاً للتكليف الواقعي لا الواصل لكان الظن بالحكم مستلزماً للظن بالعقوبة أو لاحتماله، إلا أنك عرفت أنه تابع للتكليف الواصل والمفروض عدم وصوله للمكلف إذ ليس في البين إلا ظن بالحكم، ولا دليل على حجية مطلق الظن ليكون هذا الظن حجة ويصير التكليف وأصلاً للمكلف، إذاً فالصغرى غير مسلمة. وادعى صاحب الكفاية (قدس سره) (١) تسليم الصغرى باعتبار أن العقل في موارد الظن بالحكم وإن لم يظن بالضرر من العقوبة إلا أنه لا يظن بعدم الضرر، فهو يحتمل الضرر أو يقل يحتمل 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 الواصل، فمع عدم وصوله فالعقل يستقل بقبح العقاب بلا بيان، وهذا الاعتراف منه (قدس سره) يقتضي أن لا يسلم بالصغرى، إذ ليس في البين بيان واصل يقف أمام حكم العقل، غاية ما في البين ظن بالحكم وهو غير حجة.

فلا محالة 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 صورته كما يمكن منع الكبرى فقط، وتوضيحه: أن الحكم الذي تعلق الظن به ان كان وجوبياً إلزامياً فلا بد 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 تنجز 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 الوجوبي المحتمل التتنجز 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 لئلا 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 النواهي التي تحصل المفاصد 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 الميتة 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 بتحقيق الضرر الدنيوي وهو النقص على الشخص نفسه من جراء عمله.

(إلا أن الكبرى 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.

وهذه الموارد لا تؤلف كبرى كلية 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 فضلا عن المظنون أو المحتمل منه، إذا ففي هذه الصورة الممنوع عنه هو الكبرى لا الصغرى.

فالمحصل مما قلناه أن الضرر إن كان أخروياً فالصغرى ممنوعة، وإن كان دنيوياً فإن 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 ترجيح للمرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً فيتعين العمل بالظن.

(وغير خفي) أن الاستدلال بهذا الوجه يتوقف على تماميته أمرين: أحدهما: ثبوت التكليف بالعمل وتنجزه لا احتمال له أو مظنونه، ثانيهما: عدم إمكان الاحتياط، إذ على تقدير عدم كون التكليف ثابتاً لا مانع من الرجوع إلى البراءة وليس فيه ترجيح المرجوح على الراجح، وكذا لو تنجز التكليف وأمكن أن يحتاط المكلف كان الاحتياط لازماً عليه لقاعدة الاشتغال، وليس من ترجيح المرجوح على الراجح.

نعم فيما لو تنجز 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 ترجيح 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 والحرَج فلا بد من التبعض والتتزل إلى الظن بالتكليف، دون الوهم أو الشك لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

(والجواب عن ذلك) أن هذا الوجه بعض من مقدمات دليل الانسداد، فإن تم كان بضميمته إلى بقية الأمور منتجاً 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 يتألف منها الدليل المذكور.

الجهة الثانية: في تعيين النتيجة التي تتوقف على الدليل المذكور على تقدير تماميتها وهل هي حجية الظن كشفاً أو حكومة.

الجهة الثالثة: أن نتيجة المقدمات لو تمت هل هي مطلقة أو مهمة.

الجهة الرابعة: في تمامية المقدمات وعدمها.

(أما الكلام في الجهة الأولى)، فقد ادعى الشيخ الأنصاري (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.

* ليلة الأحد ٢٢ / رجب / ١٣٧٨.

(١) فرائد الأصول ١: ٣٨٤.

مصباح
الأصول
ج ٢ -

٤٤٢

الثاني: فقدان طريقي العلم والعلمي للوصول إلى امثال كثير من تلك التكاليف الشرعية التي انشغلت ذمة المكلف بها.

الثالث: عدم جواز الاحتياط التام أو عدم وجوبه في أطراف ذلك المعلوم بالإجمال بنحو يؤدي إلى الاختلال بالنظام أو لزوم العسر والحر، وعدم جواز الرجوع إلى الأصل العملي النافي للتكليف 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 بالانسداد، فكيف مع هذا الحال يرجع إلى فتوى من يقول بالانفتاح.

الرابع: أنه بعد تعذر الوصول إلى تلك التكاليف بالامثال الوجداني أو التعبدية فلا محالة 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 لامثالها 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 بثبوتها إجمالاً تكاليف فعلية قد تمت شرائطها في حق المكلف من البلوغ والقدرة وغيرهما، فلا ريب أن العلم بفعلية تلك التكاليف هو عدم جواز إهمالها ولسنا كالبهائم.

وإن اعتبرنا التكاليف المعلومة هي ما ثبتت في الشريعة المقدسة وإن لم يحرز فعليتها فعلاً، 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 المطلوب، 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 تعيين 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 الامتثال الظني عند عدم التمكن من الامتثال القطعي، وليس معنى الحكومة ما ذهب إليه صاحب الكفاية(قدس سره)^(١) من أن معنى حجية الظن إنما هو حكم العقل بذلك، فإن 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 العقل ان العقوبة في هذا الظرف أمراً قبيحاً وأن العبد معذور في المخالفة بعكس ما كان يراه في صورة البيان، أو قل إن البيان نحوان وجداني كالعلم القطعي الواجب وتعبدني 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 علماً واللاحجة حجة ليقال أنه في مورد الانسداد يجعل العقل الظن حجة على العباد، إذ قد عرفت أن التشريع من وظائف المولى وليس من شؤون العقل، بل عرفت أن معنى الحكومة هنا هو التبويض في مقام الامتثال لا جعل الحجية للظن كما عرفت، فما قاله صاحب الكفاية غير صحيح.

وليعلم أن منشأ الاختلاف في النتيجة كشفاً أو حكومة 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 الاخلال بالنظام أو العسر والحرص والحرص نحو لا يجب عليه الاحتياط ولا يلزمه ذلك استناداً إلى واحد من هذه الجهات المذكورة، فلا ريب أن العقل وهو الحاكم بالاستقلال باب الإطاعة،

(١) كفاية الأصول: ٣٢١.

مصباح
الأصول
ج - ٢

٤٤٤

يرى سقوط الاحتياط الكلي للتعذر ولكنه في نفس الوقت لا يرى سقوطه عنه بالمرة، فيلزم المكلف أولاً بتحصيل الامتثال العلمي بإتيان جميع المحتملات، فإن تعذر عليه ذلك حكم بالتبعية في الاحتياط والاكتفاء بالامتثال الظني ومع تعذره يحكم بامتثال المشكوكات، ومع التعذر يحكم بامتثال الموهومات ومع التمكن من السابق لا يرى العقل المكلف معذوراً في مخالفة الواقع، والنتيجة من هذا هو التبعية 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 امتثال الأحكام الشرعية بنحو الاحتمال، وإن امتثال التكاليف على نحو التردد 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 محالة يستكشف أن الشارع المقدس جعل لنا حجة وهل هي فتوى الفقيه أو القرعة أو غيرهما، كلا فإن جميعه ليس بحجة، فيستكشف أن الظن هو المجعول 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،

وانى لنا بإثبات 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 مهمة.

اعلم أن الظن (تارة) يلاحظ من حيث سببه والأمور التي توجب حصوله دوماً كالإجماع وخبر الواحد وما شاكلهما.

*** ليلة الاثنين ٢٣ / رجب / ١٣٧٨.**

٤٤٥

(وأخرى) يلاحظ من حيث مراتبه وأن له طبقات بعضها أرقى من بعض، فهناك ظن يبلغ مرتبة الاطمئنان والثوق 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 الاهمال بمعنى أن الظن يعمل به لا مطلقاً.

وغير خفي أنه يختلف الحال باختلاف المبنى كشفاً أو حكومة.

(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 دليل المنع عن العمل بالظن الحاصل من سبب معين كالقياس وأمثاله لا يتبع الظن حينئذ للنهي عنه، أما ما عداه فالظن من حيث سببه بناء على الكشف حجة مطلقاً.

(أما من حيث المورد) فالنتيجة بناء على الكشف مهمة، 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 بامتنال 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) فأيضاً النتيجة مهمة، 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.

وحينئذ نحن والموارد غير المهمة إن عملنا بالظن الاطمئنان منها بالإضافة إلى ما علمناه بالوجدان 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 الاطمئنان، 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 مهمة كما عرفت.

* (وأما بناء على الحكومة) فالنتيجة كذلك.

(أما من حيث السبب) فلا يفرق في الظن الحاصل من خبر الواحد أو الإجماع أو الشهرة أو ما شاكل، إذ بعد عدم وجوب الاحتياط لعدم إمكانه أو استلزامه العسر والحرَج وتنزل العقل من الامتنال 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 المكلفين لا يستطيعون من الاحتياط الكلي لعدم قدرتهم، أو لزم الاختلال أو العسر والحرَج من ذلك، فيرى ضرورة التنزل إلى الظن على سبيل الاحتياط في الموارد، ولكنه في

نفس الوقت لا يرى محذورا على المكلفين لو احتاطوا في الموارد المهمة كالدماء والفروج، وما عداها فيتبع الظن ويؤخذ به فكانت نتيجة ذلك هو الإهمال دون الإطلاق.

(وأما من حيث المراتب) فكذاك النتيجة هي الإهمال، ولكنه على العكس في الكشف إذ على الكشف كانت النتيجة الاقتصار على الظن القوي ثم على تقدير عدم الوفاء بذلك فيتنزل إلى الظن المتوسط، وعلى تقدير عدم الوفاء يتنزل إلى الظن الضعيف، وهذا بخلاف الحكومة إذ بعد أن تعذر الامتثال القطعي وتنزل العقل من الامتثال العلمي إلى الامتثال الظني تخفيفا لذلك الاحتياط في الجميع الذي يلزم

* ليلة الثلاثاء ٢٤ / رجب / ١٣٧٨.

٤٤٧

العسر والحرَج منه أو الاختلال لا ينبغي أن نرجع إلى الاحتياط في المظنونات فقط، بل يلزمنا أولاً أن نحتاط في المظنونات والمشكوكات والموهومات، فإن الاحتياط بهذه الدرجة لا يلزم منها محذور الاختلال، فإن لم يتمكن من ذلك فلا بد من إسقاط جملة من الموهومات والاحتياط في الباقي المظنونات والمشكوكات، وحينئذ نظن بالامتثال إلا أنه ظن متوسط، وإن لم نتمكن إلا من سقوط الموهومات لزم الاقتصار على المظنونات والمشكوكات فيحصل الامتثال الظني، وإن تعذر ذلك أيضاً فيأتي بجميع المظنونات وي طرح المشكوكات، وإن تعذر ذلك فيأتي بالمظنونات بالظن القوي وي طرح 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 امتثالها ولا يرضى الشارع المقدس بتركها مما لا يقبل النقاش والجدل، ولكن هذا العلم الإجمالي الكبير منحل إلى علم إجمالي صغير يجب العمل بأطرافه 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 امتثال كل ما هو محتمل التكليف تحفظاً على الواقع ورجاء للوصول إليه.

الثاني: العلم الإجمالي الآخر بأن جملة الأمارات الشرعية من إجماع وخبر واحد وشهرة وظن اطمئنان وما شاكل، اشتملت على أحكام شرعية إلهية بحيث لو أفردناها وأخذنا نعمل بمقتضى مداليلها لما بقى لنا إلا احتمال التكليف في غيرها، أما الأمارات فلا نحتمل أن تكون جميعها قد صدرت بنحو الكذب والإفتراء، فلا محالة يكون العلم الثاني موجبا لانحلال العلم الإجمالي الأول، وانحصار الامتثال والاحتياط فيه خاصة دون أطراف ذلك العلم الواسع.

الثالث: العلم الإجمالي الثالث وهو أن الروايات التي وردت في خصوص الكتب الأربعة قد اشتملت على أحكام وجوبية وتحريمية بحيث لا نحتمل كذب جميعها، كما أننا نحتمل بقاء التكليف في الروايات التي ذكرت في غير الكتب الأربعة، ولا ريب أن هذا العلم الإجمالي الثالث موجب لانحلال العلم الإجمالي الثاني، وأن الاحتياط يجب في خصوص الأخبار الموجودة ضمن الكتب الأربعة دون غيرها، لأن ما عداها ليس إلا احتمال التكليف فيها. ومتى عاد العلم الإجمالي إلى متيقن معلوم 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 تنفي التمكن 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 وجرح. إذ الاحتياط في أطراف الروايات المدونة في الكتب الخاصة أمر ممكن، وعليه فينهدم بناء دليل الانسداد لسقوط قاعدة من قواعده المهمة وهي المقدمة الثالثة كما عرفت.

*** (وأما المقدمة الثانية) وهي انسداد باب العلم والعلمي.**

وفيه مناقشة: أما انسداد باب العلم بالأحكام الشرعية فأمر يعترف الكل به قاطبة، وأنه ليس الأحكام الشرعية معلومة لكل أحد علماً وجدانياً بالضرورة، وإنما هناك بعض الموارد الخاصة القليلة مقطوع بها كالصلاة والصيام والزكاة والحج وما شاكل مما كان معلوماً بنحو الإجمال، وأما خصوصياته وشرائطه وأجزاؤه فليست معلومة وجداناً.

وأما انسداد باب العلمي فأمر لا نعترف بصدقه إلا بعد تمامية أحد الأمرين على سبيل منع الخلو:

الأول: أن ندعي أن ظواهر خطابات الأخبار ليست بحجة لنا لأننا غير مقصودين

* ليلة الاحد ٢٩ / رجب / ١٣٧٨.

٤٤٩

منها بالإفهام، وإنما المقصود به أولئك الذي عاصروا زمن الأئمة (عليه السلام) وحضروا مجالسهم واستمعوا إلى أحاديثهم.

أو ندعي أننا وإن كنا مقصودين بالإفهام إلا أن الظواهر ليست بحجة، وحينئذ لا تفيدنا تلك الأخبار وإن علمنا بصورها، فهذه المقالة إن التزمنا بها كما التزم بذلك المحقق القمي (قدس سره) (١) فلا تكون الأخبار في حقنا حجة. وقهراً ينسد علينا باب العلمي.

الثاني: أن ندعي 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 ندعي أن الأخبار الموثقة حجة إلا أننا من أين نعرف أن أبا بصير أو محمد بن مسلم من الموثوقين، إذ لا طريق لنا إلى معرفة وثافتهم فلا محالة على هذا الأساس ينسد علينا الأخذ بالروايات ولا يمكننا الأخذ بالموثق.

وكيف كان فيكفي للقاتل بالانسداد تمامية 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، إذاً 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 أو لا.

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 بالانفتاح ويتخذ

(١) قوانين الأصول ٢: ٢٦٥.

* ليلة الاثنين ١ / شعبان / ١٣٧٨.

مصباح
الأصول
ج ٢ -

٤٥٠

الأحكام منه ويعمل بها لأجل انحلال ذلك العلم الإجمالي فأمر غير صحيح، لأن القائل بالانسداد إنما قال بهذا المبنى حيث ذهب به مقدماته إلى ذلك فهو في نفس الحال يرى بطلان ما يقوله الانفتاحي وعدم صحة قوله وأنه مخطيء في مبناه، وكيف مع هذا الحال يستطيع من الرجوع إليه ويقلده أيضاً، وما هو إلا من رجوع العالم إلى الجاهل. وأما الرجوع في ذلك إلى القرعة والاستخارة فأمر ضروري البطلان، إذ الأحكام الكلية لم يتبين امتثالها على هذه الطرق غير المتعارفة ولا دليل على حجية القرعة إلا في موارد قليلة من الشبهات الموضوعية، أما الشبهات الحكمية فلا.

(وأما الرجوع إلى الأصول العملية) فنقول:

(أما الأصول المثبتة للتكليف) غير المحرزة للواقع كالاغتغال فلا مانع من الرجوع إليها والعمل بها بعد ثبوت العلم الإجمالي وانسداد طريق العلمي إليه.

وإن كانت محرزة للواقع كالاستصحاب فاتخاذها في مقام العمل لا مانع منه إن كان لا يعلم المكلف بانتقاض الحالة السابقة فيه، وأما إذا علم المكلف بانتقاض 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 أصلاً، وقد وافقناه في هذا المبنى، فكان من جراء هذه المقالة جواز جريان الاستصحاب في موارد العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة الذي لا يلزم من ذلك إلا المخالفة الالتزامية، نظير ما لو علمنا إجمالاً بطهارة الإنائين 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 ٢: ٧٤٤.

٤٥١

العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة للزوم مناقضة الصدر للذيل، أو فقل إن العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة بنفسه مانع من الجريان وإن لم يلزم منه مخالفة عملية، كما ذهب إليه المحقق النائيني(قدس سره)^(١) وإن خالفه في الدليل، فكان محذوره عدم إمكان التعبد بالأمرين ثبوتاً، كيف كان فعلى هذا لا يجري الاستصحاب في الموارد التي يعلم بانتقاض الحالة السابقة.

تنبيه

ثم إن الاستصحاب الذي لا يعلم بانتقاض الحالة السابقة فيه، والأصول المثبتة للتكليف غير المحرز بالضميمة إلى المعلوم من الأحكام تفصيلاً، إن كان بالمقدار المعلوم بالإجمال فلا بد من سقوط العلم الإجمالي الكبير الذي عرفته سابقاً، ويجوز الرجوع إلى الأصول النافية للتكليف في الباقي، وإن لم يف ذلك القدر بما هو المعلوم بالإجمال فهنا يختلف الحكم باختلاف المباني.

فعلى مبنى صاحب الكفاية(قدس سره) من أن الاضطرار إلى بعض الأطراف لا بعينه في موارد العلم الإجمالي موجب لسقوط ذلك العلم عن التنجيز، إذ ليس هناك حكم فعلي على كل تقدير، ففي ما نحن فيه حيث كنا نعلم إجمالاً بأن عدة 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 الاضطرار إلى غير المعين، اللهم إلا أن يعلم باهتمام الشارع المقدس بتلك الموارد فلا يجوز الرجوع إلى الأصول النافية.

وأما بناء على مقالة الشيخ(قدس سره) من أن الاضطرار إلى بعض الأطراف بلا تعيين 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.

مصباح
الأصول
ج - ٢

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 والحرص على المكلف فهل يسقط الاحتياط أولاً؟ خلاف بين علمائنا الأعلام(قدس سره)، فقد ذهب صاحب الكفاية(قدس سره)(١) إلى عدم حكومة 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 إثباته ضرراً على المكلف فحكمه وهو الوجوب مرتفع، كما أن تركه لو كان ضرراً عليه فحرمة إثباته مرتفعة، أو فقل الموضوعات التي ينشأ منها الضرر أو فقل الفعل الحرجي أو الضروري لم يجعل الشارع له حكماً، لا يرى صاحب الكفاية(قدس سره) سقوط الاحتياط هنا للحكومة لأن الموضوعات التي تعلق الحكم الواقعي بها أو فقل الحكم الشرعي واقعاً المردد بين أطراف الشبهة ليس حرجياً ولا ضرورياً ليرتفع حكمه بالأدلة المذكورة، بل الحرج نشأ من الجمع بين المحتملات في أطراف ذلك العلم بحكم العقل، ووجوب الجمع بين المحتملات ليس بحكم شرعي ليرتفع

بالدليل المذكورة، وإنما هو حكم عقلي، فما هو مورد للدليل لم ينشأ منه الحرج وما نشأ منه الحرج لم يكن شرعياً ليتعلق به الدليل المذكور فلا يسقط الاحتياط.

وهذا بخلاف الشيخ الأنصاري (قدس سره) (٢)، حيث ذهب إلى حكومة أدلة الحرج على قاعدة الاحتياط باعتبار أن المستفاد منها نفي الحكم الذي ينشأ منه الضرر على المكلف، فكل حكم استلزم تشريعه على المكلف ضرراً فهو مرفوع عنه وغير مجعول 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: ان مقالة الشيخ الأنصاري (قدس سره) تامة وأن أدلة الحرج حاکمة 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) لكان 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 توجه على عنوان الضرر، وهذا العنوان ليس عنواناً للفعل ليرجع إلى الفعل الضرري، فلو كان المراد

نفي الحكم بلسان نفي الموضوع لكان المفاد نفي حرمة الضرر فقولہ (عليه السلام) لا ضرر ولا ضرار^(١) الخ، إن أريد منه نفي الحكم بلسان نفي الموضوع لكان معناه نفي حرمة الإضرار بالغير، وهذا لم يلتزم به أحد حتى صاحب الكفاية(قدس سره)، فإن إضرار النفس حرام فضلاً 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)، فإن المراد من ذلك نهى 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 تشريعاً لا تكويناً، 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 ٢: 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.

مستلزماً للضرر أو الحرج فهو منفي بقول الشارع لا محالة، وهذا هو الذي أفاده الشيخ(قدس سره) وإن 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 الضروري في الدين والشريعة، والنتيجة أن أدلة الحرج حاکمة على أدلة الاحتياط. ثانياً: إنه على كلا المسلكين لا ثمرة أصلاً إذ الاحتياط هنا - وهو ما كان أطراف الشبهة من التدرجيات - ساقط عند لزوم الضرر سواء قلنا بمقالة الشيخ(قدس سره)، لأن مقالة الكفاية تتم فيما لو كانت الأطراف المحتملة عرضية

بعضها مع بعض.

وأما ما نحن فيه فالأمر ليس بذلك، فإن أفراد الشبهة التي يلزم الحرج من الاحتياط فيها طويلة بل هي تدريجية الحصول وليست بعرضية، لأن التكاليف المحتملة ليس كلها من حيث امتثالها في آن واحد، بل في الصباح تكليف وفي المساء آخر وفي الليل ثالث وهكذا، فلو فرضنا أنه وصل إلى مرحلة العسر وأصبح امتثال التكاليف المحتملة مستلزماً للحرج سقط عنه، إذ التكاليف الواقعية إن كانت في المتقدمة فقد امتثلها وإن كانت في المتأخرة فهو لا يقدر عليها من باب العسر والحرج، فيسقط عنه التكليف ولا يحتاط بعد ذلك.

(وبعبارة أخرى) إن الحرج إنما هو الأفراد الأخيرة ويكون فعلها والإتيان بها حرجياً، فيعلم بعدم ثبوت التكليف فيها، لأن التكليف إن كان في الواقع متعلقاً بالأفراد المتقدمة فقد امتثله 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 يدري هل ثنائية أو ثلاثية أو رباعية وكان امتثال المجموع حرجياً عليه، وفرضنا أنه جاء بصلاة ثنائية وثلاثية، ثم بعد ذلك أراد أن يمتثل الرباعية عجز وأصبح الامتثال عليه حرجياً، لا محالة يسقط عنه التكليف ويعلم أن الصلاة الرباعية غير واجبة عليه، لأن الواقع إن كان فيما تقدم فقد امتثله وإن كان فيما يأتي فهو ساقط عنه نظراً للعسر والحرج، فعلى هذا يسقط الاحتياط الكلي في موارد تستلزم العسر والحرج.

٤٥٥

التبعيض في الإحتياط

هذا كله في الاحتياط الكلي العام وقد ظهر أنه غير واجب في جميع الشبهات، إما لعدم إمكانه أو لاستلزامه اختلاف النظام أو لإيجابه العسر والحرج.

وأما التبعيض في الاحتياط حيث لا يستلزم العسر والحرج ولا اختلال النظام، فقد قلنا إنه واجب إن تمت مقدمات الانسداد فيأخذ بالمظنونات والمشكوكات دون الموهومات، وإن تعذر عليه فيقصر من ذلك وهكذا حتى يتمكن منه، نعم من ينكر التبعيض في الاحتياط لا دليل لديه إلا الإجماع على أن تكاليف المولى لا تمتثل 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 فلعلم 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 بتحقيق الإجماع إلا أننا نظن بتحقيقه، 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 الانسدادي بين الظن بالواقع أو الظن بالطريق (فهو غير تام)، أولاً: إن الصغرى غير متحققة، ومن أين لنا ظن بالإجماع إذ لا نظن بتحقيق الإجماع التعبدية 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 فانه إثبات للشيء بنفسه وهو دور واضح.

(١) فرائد الأصول ١: ٤٢٣.

مصباح
الأصول
ج ٢ -

٤٥٦

وعليه فما جاء به من الإشكال غير صحيح بل الصحيح إمكان التبعيض في الاحتياط.

* (إعادة لما سبق مجملاً)

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 بمنسود وإنما الأخبار الموثقة فيجب العمل بها كما قلنا. فنحن (والمقدمة الثالثة) فإن الاحتياط في خصوص الكتب الأربعة بما تضمنتها من أحكام إلزامية يجب العمل بها نظراً إلى ما هو المعلوم بالإجمال بعد أن كانت لنا علوم ثلاثة كما عرفت، (أولاً) العلم الإجمالي الكبير، ثانياً: ضمن

الأمارات، ثالثاً: ضمن الكتب الأربعة، وعلينا أن نعمل بمقتضى ما جاءت به الكتب المذكورة، فإن تعذر علينا ذلك ولم نتمكن من الاحتياط الكلي فلا محالة من التبعض وإلقاء جانب الموهومات والأخذ بالباقي، وهكذا حتى ينتهي إلى ما هو المقدور والتمكن عليه.

ولا ريب أن الاحتياط المذكور يختلف بحسب اختلاف الأشخاص، فرب واحد غير مسؤول بتدبير معيشتة وإنما ترك ليعمل ما يشتهي لنفسه فكان نصيبه البطالة، ولا إشكال أن الاحتياط الكلي متمكن عليه ومقدور له، أما إذا كان هناك شخص مكلف بالكسب والتدبير فلا ريب أن الحكم فيه هو التبعض ولا يتمكن 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 التبعض في الاحتياط والمفروض أنه لم يقم، ونتيجة

* ليلة الاربعاء ٣ /شعبان/ ١٣٧٨.

٤٥٧

ذلك كله هو التبعض في الاحتياط لا حجية الظن، إذاً فلا وجه لإطالة البحث في بعض الأمور الغير اللازمة كما جاء بها الشيخ الأنصاري(قدس سره) وصاحب الكفاية(قدس سره) فانهما أحاديث لا ثمره لها. (منها) أن نتيجة الانسداد حجية الظن بالواقع أو بالطريق أو بهما، وقد عرفت ان هذا البحث متفرع على ثبوت حجية الظن بمقدمات الانسداد، ومع عدم الثبوت لا مجال لذلك فلا حجية للظن بالواقع ولا بالظن بالطريق. (منها) أنه لو ثبت المنع عن ظن خاص كالقياس ثم تثبت 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 فبأيهما نعمل، هل الظن المتعلق بالواقع 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 أطنب القوم فيها بالرغم من أن دليل الانسداد عقيم غير منتج لشيء أصلاً، وإن التبويض

متعين، وعليه فلا وجه لهذه الأبحاث لأن موضوعها حجية الظن، والمفروض إمكان التبويض كما عرفت فلا أهمية

للبحث في هذه الأمور:

(انتهى دليل الانسداد)

٤٥٨

مصباح
الأصول
ج - ٢

صفحة فارغة (مطابق للمطبوع)

٤٥٩

خاتمة

* وقد أبى سيدنا الأستاذ الخوئي دام ظله أن يختم بحث دليل الانسداد بالقدر الذي تفضل به إلا وأن يتبعه بتتمة أخرى،

فعاد من جديد إلى حديث حجية الظن بناء على الانسداد.

فقال دام ظله؛ بقى في المقام أمران أو أمور.

الأمر الأول: هل الظن الخاص أو المطلق الثابت حجيته بدليل الانسداد هل هو حجيته في الأحكام الفرعية أو يعم

حتى الأصول الاعتقادية.

الأمر الثاني: وهل الظن الذي لم تثبت حجيته بدليل الانسداد يكون جابراً لضعف السند في الرواية أو دلالتها، أو

يكون موهناً لقوتها سنداً أو دلالة أولاً.

الأمر الثالث: وهل الظن الذي لم تثبت حجته يكون مرجحاً لأحد الخبرين المتعارضين أو لا.

* ليلة السبت ٦ / شعبان / ١٣٧٨.

مصباح
الأصول
ج - ٢

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 فرعي، فإن العمل به واجب سواء دل على الحجية دليل بالخصوص،

أو دل بالعموم من أجل قيام دليل الانسداد 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 لا بد من تحصيل العلم والإيمان به كوجود الصانع

وإثبات الوجدانية والتصديق بالنبوة، (وأخرى) يكون المطلوب فيه معرفته شرعاً على نحو الجزم كمعرفة الإمامة

والمعاد الجسماني، وفي كلا النحويين إذا تعلق الظن بشيء فهو لا ينفع سواء ثبتت حجيته بالخصوص أو مقدمات الانسداد، لأن المطلوب في مثل تلك الأمور هو العلم والتصديق وصناعة اليقين التي توجب تجلي الواقع والحقيقة وجداناً، ومعلوم أن الظن بما هو ظن لا يكون محصلاً لها حتى لو قلنا بأن المجعول في باب الأمارات العلم التعبدي، فإنه لا يقوم الظن مقام ما اعتبر فيه العلم الصفتي، فلا بد في هذا القسم الذي اعتبر فيه المعرفة الحقيقية من تحصيل العلم الوجداني مع الإمكان.

أما لو لم يتمكن من تحصيل العلم لأمر يعود إلى تقصيره وتماهله وتماديه في الأمر مما أدى إلى صدق عنوان الجاهل المقصر 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

بإستطاعته أن يعرف كل شيء ولكنه 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 الاعتقاديات

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 ووجوده لا وجود له خارجاً، فإن كل إنسان صاحب شعور بمقتضى فطرته إذا نظر إلى نفسه ورآها موجودة بوجود حادث وليس بقديم، تدرك فطرته أن لهذا الحادث موجداً استطاع أن يخلق هذا المخلوق وإلا لكان 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 دعت أن يدرك أن له صانعاً تدعوه أن يدرك أن

ذلك الصانع واحد لا شريك له، وإلا لوقع النزاع بينهما وطال التشاجر كما قال تعالى، **(لو كان فيهما آلهة إلا الله**

نفسدنا^(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 والإمامة موجود، إذ الفطرة لا تدرك ضرورة وجوده، وأنه لابد للأمة من نبي يرشدها للصواب إلا بعد الإطلاع والجهد، لاسيما وأن القسم الكثير من النساء اللاتي لا يخرجن إلى المجتمع إلا

(١) الانبياء ٢١: ٢٢.

مصابيح
الأصول
ج - ٢

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 قلنا 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 كلا منهما لا يترتبان إلا على أمر مقدور للمكلف يستطيع على مخالفته، والمفروض أن ذلك غير مقدور له وأنه مصداق للظلم، فالجاهل القاصر معذور 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 المسبب عن خباثته الذاتية، وهذا معناه انتهأؤه إلى أمر ذاتي والذاتي لا يعلل.

ولكن قد عرفت في محله أن المبنى 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 الاعتقادية 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 والقيامة 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 الأمانة 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 دليل خاص فلا إشكال أنه يعتمد عليها ويعقد القلب على ما جاء في الرواية بلا فرق بين أن يكون المجعول فيها المنجزية والمعذرية كما هو مبنى صاحب الكفاية أو المجعول نفس العلم واليقين التعبدية كما هو مختارنا، لأنه بناء على أن المجعول فيها هو العلم فالمكلف حين قيام الأمانة عنده يكون عالماً بمدلولها علماً 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 الأمانة لا مانع من عقد القلب على مدلول تلك الأمانة وموداها لأن ذلك ثابت بالتعبد الشرعي. وأما لو كان دليل حجية الظن هو الانسداد لو فرض تمامية مقدماته، وبيئنا 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 والرجح وهو مختص بالفروع العملية، وأما الأصول الاعتقادية فالاحتياط فيها ممكن ولا يلزم منه أي محذور، إذ لا مانع من أن يلتزم الشخص بصدق ما جاء به النبي(صلى الله

عليه وآله 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 دليل حجته 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 المجهول في باب الأمارات، فإن كان الظن مما قام عليه دليل
بالخصوص فإن قلنا بمقالة صاحب الكفاية (قدس سره) من المجهول في باب الأمانة المنجية والمعدنية فلا يمكن

الاعتماد على تلك الأمانة التي تحكي لنا تلك الوقائع السالفة، إذ ليست من الأحكام الشرعية لتكون منجزة للواقع
ومعذرة له عند الخطأ، (وبعبارة أخرى) التنجيز والتعذير من آثار الواقع، والمفروض أن الواقع ههنا ليس بحكم
شرعي له آثاره ليكون التعبد بلحاظ أثره، بل الواقع جملة من القضايا التاريخية وهي ليست ذات أثر شرعي 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 المجهول في باب الأمارات هو العلم واليقين التعبدية وجعل غير
العلم علماً تعبداً 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 الأمانة أو جبت علماً تعبدياً 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 يجبر الخبر الضعيف

* وأما البحث عن الأمر الثاني:

وهو أن الخبر الضعيف من حيث السند أو الدلالة إذا وافقه ظن لم يقدّم دليل على حجّيته هل يصير جابراً لضعفه، أو أن الخبر القوي سنداً 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 ضعيف 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 الوثوق بصدوره، ومعلوم أنه كلما صار الخبر موثقاً فيه وأوجب الاطمئنان بصدوره 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 لرؤية ضعيفة يوجب حصول الاطمئنان الشخصي بالصدور لدى كل أحد فهذا ممنوع منه صغرى لا كبرى، لأن الكبرى وإن سلّمت بحسب النظر العقلائي وأن كل شيء أوجب الاطمئنان به كان حجة إلا أن البحث صغروي، وكيف يحصل لكل شخص اطمئنان بصدور ذلك الخبر الضعيف الذي كان فتوى المشهور موافقاً له، غاية الأمر أنه يحصل الظن بصدور ذلك ولا دليل على حجّيته ما لم يقدّم الدليل الخاص عليه.

وإن أريد به الثاني وهو حصول الظن النوعي فالكبرى والصغرى ممنوعة، أما الكبرى فلأن الاطمئنان النوعي لم يقدّم دليل من العقلاء عليه وإنما العقلاء اعتبروا الاطمئنان الشخصي، وأما النوعي فلا دليل عليه، (وبعبارة أخرى)

السيرة العقلانية بالإضافة إلى الأدلة الأخرى إنما أثبتت حجية خبر الثقة الذي يحصل الوثوق النوعي بوثاقة الراوي

بمعنى كونه محترزاً عن الكذب، وليس الثابت منها حجية خبر الضعيف الذي يحصل الوثوق النوعي بصدقه ومطابقته للواقع 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 لا بد في حجية الخبر إما من الوثوق النوعي لوثاقة الراوي أو الوثوق الشخصي بصدق الخبر ومطابقته للواقع 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
ج ٢ -

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 فعمل المشهور لا يكون جابراً لضعف رواية من حيث السند، ولا بد في حجية الخبر كما عرفت إما من الوثوق النوعي بوثاقة الراوي أو الوثوق الشخصي بصدق الخبر ومطابقته للواقع 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 بمروءى ومسمع من المشهور بحيث التفتوا إليها وشاهدوها ومع ذلك أعرضوا عنها، أما لو فرضنا أن رواية لم يطلع المشهور عليها بأن كانت في كتاب قديم متروك 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 وهنه، 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 موجبا لسقوط الظهور

٤٦٧

الأول وموهنا له أولاً، كما أنه لو كان الخبر من حيث إفادته المعنى مجملاً إلا أن المشهور أخذ أحد المعنيين وعمل به فهل يوجب التمسك بذلك أولاً.

والمعروف بينهم أن عمل المشهور لا يوجب انجبار ضعف الرواية ولا وهنها، بل المدار على نفس ظهور الرواية في حد ذاتها وعدمه، فإن الأخذ بالظهورات من الأمور التي بنى العقلاء عليها، فالرواية إن كان لها ظهور في معنى في حد ذاتها لزم العمل بها وإن خالفه المشهور وحمله على معنى آخر، وأما لو كانت مجملة فلا بد من طرحها لعدم وجود ظهور يتبع بحسب نظر العقلاء، والنتيجة أن عمل المشهور لا يكون جابراً للضعف ولا إعراضهم موهناً 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 خلافه 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
ج - ٢

٤٦٨

وقد ادعى الشيخ الأنصاري (قدس سره) (١) ترجيح أحد الخبرين المتعارضين عندما يكون الظن غير المعتبر موافقاً له، واستدل عليه بدليلين ذكرهما في رسائله وادعى أن موافقة ذلك الظن لأحد الخبرين مما يوجب الظن بمطابقة ذلك الخبر للواقع، كما أنه يوجب الظن بصمة بمضمون ذلك الخبر، وعليه فلا بد من العمل بذلك الخبر الموافق للظن. (وغير خفي) أننا ذكرنا في بحث التعادل والتراجيح أن الأخبار المرجحة التي تعرضت للمرجحات كلها ساقطة، وأن مقتضى الأصل في الخبرين المتعارضين عدم شمول أدلة الحجية لهما ولا لأحدهما، لأنه ترجيح 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 الراوندي (٢) قد تعرضت لمرجحين فقط على سبيل الطولية أولهما موافقة الكتاب، ثانيهما: مخالفة العامة، ولا بد من الاقتصار عليهما، ولا يتعدى إلى سائر المرجحات الأخر المذكورة في أخبار الترجيح فضلاً عن التعدي إلى الترجيح 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 الترجيح بالظن لا دليل عليه.

(انتهى البحث عن دليل الإنسداد)

(١) فرائد الأصول ١: ٥٩٧.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٨، ابواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢٩.

٤٦٩

فهرس المحتويات

مصايح الأصول

الجزء الثاني

المفهوم والمنطوق..... ٥

مفهوم الشرط..... ٧

تعارض المفهومين..... ٢٠

مفهوم الوصف..... ٣٥

مفهوم الغاية..... ٤١

مفهوم الحصر..... ٤٥

مفهوم العدد..... ٥٤

العموم والخصوص..... ٥٥

الاستصحاب في عدم الأزلي.....٧٩

إزاحة وهم.....٩٣

دوران الأمر بين التخصيص والتخصص.....٩٦

العمل بالعام قبل الفحص.....١٠٠

الخطابات الشفاهية.....١١٢

تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده.....١٢١

التخصيص بالمفهوم المخالف.....١٢٥

الاستثناء المتعقب جملاً متعددة.....١٢٨

تخصيص العمومات الكتابية بخبر الواحد.....١٣٣

الدوران بين التخصيص والنسخ.....١٣٨

النسخ والبداء.....١٤٧

المطلق والمقيد.....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 القطّاع.....٢٥٢

العلم الإجمالي.....٢٦٧

الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية.....٢٧٣

الاحتياط مع التمكن من الامتثال الظني.....٢٨٨

الاحتياط في موارد التمكن من الامتثال الظني المطلق.....٢٩٠

٤٧١

مبحث الظن.....٢٩٢

إمكان التعبد بالظن وعدمه.....٢٩٤

حجية الظواهر.....٣٢٣

حجية قول اللغوي.....٣٣٨

الإجماع المنقول.....٣٤٢

الاجماع المحصّل.....٣٤٧

الشهرة الفتوائية.....٣٥٢

خبر الواحد.....٣٥٩

أدلة المثبتين.....٣٦٤

الإشكال على آية النبأ.....٣٧٤

حجية الظن المطلق.....٤٣٧

دليلُ الانسداد.....٤٤١

خاتمة.....٤٥٩

الظن في الأصول الاعتقادية.....٤٦٠

الظن غير الحجة هل يجبر الخبر الضعيف.....٤٦٤

فهرس الكتاب.....٤٦٩