



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



الرمضان  
عليكم يا صابرين

WWW. **Ghaemiyeh** .com  
WWW. **Ghaemiyeh** .org  
WWW. **Ghaemiyeh** .net  
WWW. **Ghaemiyeh** .ir

٧  
صَوَلُ الْقَمَرِ

السِّيَرَةُ الْجَدِيدَةُ

الْمَشْرِيقُ بِمَكَّةَ وَبِالْمَدِينَةِ

الْقَدِيمَةِ ١٣٨٢ هـ

١ - ٤



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مَكْتَبَةُ الْمَدِينَةِ الْمَدِينَةِ

الْمَدِينَةِ الْمَدِينَةِ الْمَدِينَةِ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# اصول الفقه

کاتب:

محمد رضا مظفر

نشرت في الطباعة:

جامعه مدرسين حوزه علميه قم، دفتر انتشارات اسلامي

رقمى الناشر:

مركز القائميہ باصفهان للتحريات الكمبيوترية

# الفهرس

٥	الفهرس
٢٠	اصول الفقه
٢٠	اشاره
٢٠	المجلد ١
٢٠	اشاره
٢٢	مقدمه الناشر
٢٤	مقدمه الاستاذ المحقق الشيخ محمد مهدي الأصفى
٦٦	الجزء الأول
٦٦	اشاره
٦٨	المدخل
٦٨	تعريف علم الأصول
٦٩	الحكم واقعي و ظاهري
٧٠	موضوع علم الأصول و فائده
٧١	تقسيم أبحاثه
٧٢	المقدمه
٧٢	اشاره
٧٢	١- حقيقه الوضع
٧٣	٢- من الواضع؟
٧٤	٣- الوضع تعييني و تعيني
٧٤	٤- أقسام الوضع
٧٦	٥- استحاله القسم الرابع
٧٧	٦- وقوع الوضع العام و الموضوع له الخاص و تحقيق المعنى الحرفي
٨٢	٧- الاستعمال حقيقي و مجازي
٨٣	٨- الدلاله تابعه للإراداه

- ٨٦ ..... ٩- الوضع شخصى و نوعى
- ٨٦ ..... ١٠- وضع المركبات
- ٨٧ ..... ١١- علامات الحقيقه و المجاز
- ٩٢ ..... ١٢- الأصول اللفظيه
- ٩٦ ..... ١٣- الترادف و الاشتراك
- ٩٧ ..... استعمال اللفظ فى أكثر من معنى
- ١٠١ ..... ١٤- الحقيقه الشرعيه
- ١٠٣ ..... الصحيح و الأعم
- ١١٠ ..... المقصد الأول : مباحث الألفاظ
- ١١٠ ..... اشاره
- ١١٢ ..... تمهيد
- ١١٤ ..... الباب الأول : المشتق
- ١١٤ ..... اشاره
- ١١٦ ..... ١- ما المراد من المشتق المبحوث عنه؟
- ١١٨ ..... ٢- جريان النزاع فى اسم الزمان
- ١١٩ ..... ٣- اختلاف المشتقات من جهه المبادئ
- ١٢٠ ..... ٤- استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس
- ١٢٤ ..... الباب الثانى : الأوامر
- ١٢٤ ..... اشاره
- ١٢٥ ..... المبحث الأول : ماده الأمر
- ١٢٥ ..... اشاره
- ١٢٥ ..... ١- معنى كلمه الأمر
- ١٢٧ ..... ٢- اعتبار العلو فى معنى الأمر
- ١٢٧ ..... ٣- دلالة لفظ " الأمر " على الوجوب
- ١٢٩ ..... المبحث الثانى : صيغه الأمر
- ١٢٩ ..... ١- معنى صيغه الأمر

- ٢- ظهور الصيغه فى الوجوب ..... ١٣١
- ٣- التعبدى و التوصلى ..... ١٣٥
- تمهيد ..... ١٣٥
- أ - منشأ الخلاف و تحريره ..... ١٣٦
- ب - محل الخلاف من وجوه قصد القربه ..... ١٣٧
- ج - الإطلاق و التقييد فى التقسيمات الأوليه للواجب ..... ١٣٨
- د - عدم إمكان الإطلاق و التقييد فى التقسيمات الثانويه للواجب ..... ١٣٩
- ٤- الواجب العينى و إطلاق الصيغه ..... ١٤٢
- ٥- الواجب التعيينى و إطلاق الصيغه ..... ١٤٣
- ٦- الواجب النفسى و إطلاق الصيغه ..... ١٤٣
- ٧- الفور و التراخى ..... ١٤٤
- ٨- المره و التكرار ..... ١٤٦
- ٩- هل يدل نسخ الوجوب على الجواز؟ ..... ١٤٨
- ١٠- الأمر بشئ مرتين ..... ١٤٩
- ١١- دلالة الأمر بالأمر على الوجوب ..... ١٥١
- الخاتمه : فى تقسيمات الواجب ..... ١٥٣
- اشاره ..... ١٥٣
- ١- المطلق و المشروط ..... ١٥٣
- ٢- المعلق و المنجز ..... ١٥٤
- ٣- الأصلى و التبعى ..... ١٥٦
- ٤- التخبيرى و التعيينى ..... ١٥٧
- ٥- العينى و الكفائى ..... ١٥٩
- ٦- الموسع و المضيق ..... ١٦١
- هل يتبع القضاء الأداء؟ ..... ١٦٣
- الباب الثالث : النواهى ..... ١٦٦
- اشاره ..... ١٦٦

- ١- ماده النهى ..... ١٦٧
- ٢- صيغه النهى ..... ١٦٧
- ٣- ظهور صيغه النهى فى التحريم ..... ١٦٨
- ٤- ما المطلوب فى النهى؟ ..... ١٦٩
- ٥- دلالة صيغه النهى على الدوام و التكرار ..... ١٧٠
- الباب الرابع : المفاهيم ..... ١٧٢
- اشاره ..... ١٧٢
- تمهيد ..... ١٧٣
- اشاره ..... ١٧٣
- ١- معنى كلمه المفهوم ..... ١٧٣
- ٢- النزاع فى حجيه المفهوم ..... ١٧٥
- ٣- أقسام المفهوم ..... ١٧٦
- الأول : مفهوم الشرط ..... ١٧٨
- تحرير محل النزاع ..... ١٧٨
- المناطق فى مفهوم الشرط ..... ١٧٩
- إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء ..... ١٨٢
- تنبيهان ..... ١٨٦
- ١- تداخل المسببات ..... ١٨٦
- ٢- الأصل العملى فى المسألتين ..... ١٨٧
- الثانى : مفهوم الوصف ..... ١٨٨
- موضوع البحث ..... ١٨٨
- الأقوال فى المسأله و الحق فيها ..... ١٨٩
- الثالث : مفهوم الغايه ..... ١٩٣
- الرابع : مفهوم الحصر ..... ١٩٦
- معنى الحصر ..... ١٩٦
- اختلاف مفهوم الحصر باختلاف أدواته ..... ١٩٦



- ٢٠٠ ..... الخامس : مفهوم العدد
- ٢٠١ ..... السادس : مفهوم اللقب
- ٢٠٢ ..... خاتمه : فى دلالة الاقتضاء و التنبيه و الإشاره
- ٢٠٢ ..... تمهيد
- ٢٠٣ ..... ١- دلالة الاقتضاء
- ٢٠٥ ..... ٢- دلالة التنبيه
- ٢٠٦ ..... ٣- دلالة الإشاره
- ٢٠٨ ..... الباب الخامس : العام و الخاص
- ٢٠٨ ..... اشاره
- ٢٠٩ ..... تمهيد
- ٢١٠ ..... ١- ألفاظ العموم
- ٢١٢ ..... ٢- المخصص المتصل و المنفصل
- ٢١٤ ..... ٣- هل استعمال العام فى المخصص مجاز؟
- ٢١٦ ..... ٤- حجيه العام المخصص فى الباقي
- ٢١٨ ..... ٥- هل يسرى إجمال المخصص إلى العام؟
- ٢١٨ ..... اشاره
- ٢١٨ ..... ١ - الشبهه المفهوميه
- ٢١٩ ..... ٢ - الشبهه المصداقيه
- ٢٢٠ ..... ٣ - فى الدوران بين الأقل و الأكثر
- ٢٢٠ ..... ٤ - فى الدوران بين المتبائنين
- ٢٢٣ ..... تنبيه : فى جواز التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه
- ٢٢٨ ..... ٦- لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص
- ٢٣٠ ..... ٧- تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده
- ٢٣٢ ..... ٨- تعقيب الاستثناء لجمال متعدده
- ٢٣٤ ..... ٩- تخصيص العام بالمفهوم
- ٢٣٦ ..... ١٠- تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد

٢٣٧	١١- الدوران بين التخصيص و النسخ
٢٤٣	الباب السادس : المطلق و المقتيد
٢٤٣	اشاره
٢٤٤	المسأله الأولى : معنى المطلق و المقتيد
٢٤٥	المسأله الثانيه : الإطلاق و التقييد متلازمان
٢٤٦	المسأله الثالثه : الإطلاق فى الجمل
٢٤٦	المسأله الرابعه : هل الإطلاق بالوضع؟
٢٤٦	اشاره
٢٤٨	١ - اعتبارات الماهيه
٢٥١	٢ - اعتبار الماهيه عند الحكم عليها
٢٥٤	٣ - الأقوال فى المسأله
٢٥٨	المسأله الخامسه : مقدمات الحكمه
٢٥٨	اشاره
٢٦٠	تنبيهان
٢٦٠	١- القدر المتيقن فى مقام التخاطب
٢٦٢	٢- الانصراف
٢٦٤	المسأله السادسه : المطلق و المقيد المتنافيان
٢٦٧	الباب السابع : المجمل و المبين
٢٦٧	اشاره
٢٦٨	١- معنى المجمل و المبين
٢٧٠	٢- المواضع التى وقع الشك فى إجمالها
٢٧٧	الجزء الثانى
٢٧٧	اشاره
٢٧٩	المقصد الثانى : الملازمات العقليه
٢٧٩	اشاره
٢٨١	تمهيد

- ٢٨١ ..... اشارة
- ٢٨٢ ..... ١- أقسام الدليل العقلي -
- ٢٨٤ ..... ٢- لماذا سميت هذه المباحث بالملازمات العقلية؟ -
- ٢٨٧ ..... الباب الأول : المستقلات العقلية -
- ٢٨٧ ..... اشارة
- ٢٨٨ ..... تمهيد -
- ٢٩١ ..... المبحث الأول : التحسين و التقيح العقليان -
- ٢٩١ ..... اشارة
- ٢٩٢ ..... ١ - معنى الحسن و القبح و تصوير النزاع فيهما -
- ٢٩٤ ..... ٢ - واقعيه الحسن و القبح في معانيه و رأى الأشاعره -
- ٢٩٧ ..... ٣ - العقل العملى و النظرى -
- ٢٩٩ ..... ٤ - أسباب حكم العقل العملى بالحسن و القبح -
- ٣٠٤ ..... ٥ - معنى الحسن و القبح الذاتيين -
- ٣٠٤ ..... ٦ - أدله الطرفين -
- ٣١١ ..... المبحث الثانى : إدراك العقل للحسن و القبح -
- ٣١٣ ..... المبحث الثالث : ثبوت الملازمه العقلية بين حكم العقل و حكم الشرع -
- ٣١٩ ..... الباب الثانى : غير المستقلات العقلية -
- ٣١٩ ..... اشارة
- ٣٢٠ ..... تمهيد -
- ٣٢١ ..... المسأله الأولى : الإجزاء -
- ٣٢١ ..... اشارة
- ٣٢١ ..... تصدير -
- ٣٢٣ ..... المقام الأول : الأمر الاضطرارى -
- ٣٢٧ ..... المقام الثانى : الأمر الظاهرى -
- ٣٢٧ ..... تمهيد -
- ٣٢٨ ..... ١ - الإجزاء فى الأمره مع انكشاف الخطأ يقينا -

- ٢ - الإجزاء فى الأصول مع انكشاف الخطأ يقينا ..... ٣٣١
- ٣ - الإجزاء فى الأمارات و الأصول مع انكشاف الخطأ بحجه معتبره ..... ٣٣٣
- تنبيه : فى تبدل القطع ..... ٣٣٥
- المسأله الثانيه : مقدمه الواجب ..... ٣٣٧
- تحرير النزاع ..... ٣٣٧
- مقدمه الواجب من أى قسم من المباحث الأصوليه؟ ..... ٣٣٨
- ثمره النزاع ..... ٣٣٩
- ١- الواجب النفسى و الغيرى ..... ٣٤٠
- ٢- معنى التبعية فى الوجوب الغيرى ..... ٣٤٢
- ٣- خصائص الوجوب الغيرى ..... ٣٤٥
- ٤- مقدمه الوجوب ..... ٣٤٨
- ٥- المقدمه الداخليه ..... ٣٤٩
- ٦- الشرط الشرعى ..... ٣٥٠
- ٨- المقدمات المفوته ..... ٣٥٦
- ٩- المقدمه العباديه ..... ٣٦٤
- النتيجه ..... ٣٧٠
- المسأله الثالثه : مسأله الضد ..... ٣٧٥
- تحرير محل النزاع ..... ٣٧٥
- ١- الضد العام ..... ٣٧٧
- ٢- الضد الخاص ..... ٣٨٠
- ثمره المسأله ..... ٣٨٤
- الترتب ..... ٣٩٠
- المسأله الرابعه : اجتماع الأمر و النهى ..... ٣٩٦
- تحرير محل النزاع ..... ٣٩٦
- المسأله من الملازمات العقليه غير المستقله ..... ٤٠١
- مناقشه الكفايه فى تحرير النزاع ..... ٤٠٣

٤٠٣	قييد المندوحه
٤٠٤	الفرق بين بايى التعارض و التزامم و مسأله الاجتماع
٤١١	الحق فى المسأله
٤١٧	تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون
٤١٩	ثمره المسأله
٤٢١	اجتماع الأمر و النهى مع عدم المندوحه
٤٢٤	حرمه الخروج من المغصوب أو وجوبه
٤٢٩	صحه الصلاه حال الخروج
٤٣٠	المسأله الخامسه : دلالة النهى على الفساد
٤٣٠	تحرير محل النزاع
٤٣٠	١ - الدلاله
٤٣٢	٢ - النهى
٤٣٢	٣ - الفساد
٤٣٣	٤ - متعلق النهى
٤٣٤	المبحث الأول : النهى عن العباده
٤٣٩	المبحث الثانى : النهى عن المعامله
٤٤٣	فهرس الجزء الأول
٤٤٩	فهرس الجزء الثانى
٤٥٣	المجلد ٢
٤٥٣	اشاره
٤٥٥	الجزء الثالث
٤٥٥	اشاره
٤٥٧	المقصد الثالث : مباحث الحجّه
٤٥٧	اشاره
٤٥٩	تمهيد
٤٦٢	المقدمه

٤٦٢ ..... اشارة

٤٦٢ ..... ١- موضوع المقصد الثالث

٤٦٥ ..... ٢- معنى الحججه

٤٦٧ ..... ٣- مدلول كلمه الأماره و الظن المعتبر

٤٦٨ ..... ٤- الظن النوعى

٤٦٩ ..... ٥- الأماره و الأصل العملى

٤٧٠ ..... ٦- المناط فى إثبات حجيه الأماره

٤٧٤ ..... ٧- حجيه العلم ذاتيه

٤٨١ ..... ٨- موطن حجيه الأمارات

٤٨٣ ..... ٩- الظن الخاص و الظن المطلق

٤٨٤ ..... ١٠- مقدمات دليل الانسداد

٤٨٦ ..... ١١- اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل

٤٩٢ ..... ١٢- تصحيح جعل الأماره

٤٩٥ ..... ١٣- الأماره طريق أو سبب

٤٩٧ ..... ١٤- المصلحه السلوكيه

٥٠١ ..... ١٥- الحجيه أمر اعتبارى أو انتزاعى؟

٥٠٥ ..... الباب الأول : الكتاب العزيز

٥٠٥ ..... اشارة

٥٠٦ ..... تمهيد

٥٠٧ ..... نسخ الكتاب العزيز

٥٠٧ ..... حقيقه النسخ

٥٠٨ ..... إمكان نسخ القرآن

٥١٢ ..... وقوع نسخ القرآن و أصله عدم النسخ

٥١٥ ..... الباب الثانى : السنه

٥١٥ ..... اشارة

٥١٦ ..... تمهيد

٥١٨	١- دلالة فعل المعصوم .....
٥٢٢	٢- دلالة تقرير المعصوم .....
٥٢٣	٣- الخبر المتواتر .....
٥٢٤	٤- خبر الواحد .....
٥٢٤	اشاره .....
٥٢٧	أ- أدله حجيه خبر الواحد من الكتاب العزيز .....
٥٢٧	تمهيد .....
٥٢٨	الآيه الأولى : آيه النبأ .....
٥٣١	الآيه الثانيه : آيه النفر .....
٥٣١	اشاره .....
٥٣٦	تنبيه مهم .....
٥٣٧	الآيه الثالثه : آيه حرمه الكتمان .....
٥٣٨	ب- دليل حجيه خبر الواحد من السنه .....
٥٤١	ج- دليل حجيه خبر الواحد من الإجماع .....
٥٤٨	د- دليل حجيه خبر الواحد من بناء العقلاء .....
٥٥٣	الباب الثالث : الإجماع .....
٥٥٣	اشاره .....
٥٥٥	السؤال عن سبب القول بحجّيه الإجماع .....
٥٦٠	السؤال عن ضروره اتفاق الجميع أو كفايه البعض .....
٥٦٢	الإجماع عند الإماميه .....
٥٧٢	الإجماع المنقول .....
٥٧٩	الباب الرابع : الدليل العقلي .....
٥٩٥	الباب الخامس : حجيه الظواهر .....
٥٩٥	اشاره .....
٥٩٦	تمهيدات .....
٥٩٨	طرق إثبات الظواهر .....

٥٩٩	حجّيه قول اللّغوى
٦٠٢	الظهور التصورى و التصديقى
٦٠٤	وجه حجّيه الظهور
٦٠٦	١ - اشتراط الظن الفعلى بالوفاق
٦٠٧	٢ - اعتبار عدم الظن بالخلاف
٦٠٨	٣ - أصله عدم القرينه
٦١١	٤ - حجّيه الظهور بالنسبه إلى غير المقصودين بالإفهام
٦١٤	٥ - حجّيه ظواهر الكتاب
٦١٩	الباب السادس : الشهره
٦١٩	اشاره
٦٢٠	تقسيم الشهره
٦٢٧	الباب السابع : السيره
٦٢٧	اشاره
٦٢٨	١ - حجّيه بناء العقلاء
٦٣٠	٢ - حجّيه سيره المشرعه
٦٣٣	٣ - مدى دلالة السيره
٦٣٥	الباب الثامن : القياس
٦٣٥	اشاره
٦٣٦	تمهيد
٦٣٨	١ - تعريف القياس
٦٣٩	٢ - أركان القياس
٦٤٠	٣ - حجّيه القياس
٦٤٠	اشاره
٦٤٠	١ - هل القياس يوجب العلم؟
٦٤٥	٢ - الدليل على حجّيه القياس الفنى
٦٤٥	اشاره



- ٦٤٥ ..... الدليل من الآيات القرآنيه
- ٦٤٧ ..... الدليل من السنّه
- ٦٤٩ ..... الدليل من الإجماع
- ٦٥٣ ..... الدليل من العقل
- ٦٥٤ -٤- منصوص العله و قياس الأولويه
- ٦٥٩ ..... تنبيه : الاستحسان و المصالح المرسله و سد الذرايع
- ٦٦١ ..... الباب التاسع : التعادل و التراجيح
- ٦٦١ ..... اشاره
- ٦٦٢ ..... تمهيد
- ٦٦٣ ..... المقدمه : بيان أمور يحتاج إليها
- ٦٦٣ ..... اشاره
- ٦٦٣ ..... ١ - حقيقه التعارض
- ٦٦٣ ..... ٢ - شروط التعارض
- ٦٦٦ ..... ٣ - الفرق بين التعارض و التزام
- ٦٦٨ ..... ٤ - تعادل و تراجيح المتزامين
- ٦٧٣ ..... ٥ - الحكومه و الورود
- ٦٧٨ ..... ٦ - القاعده في المتعارضين التساقط أو التخيير
- ٦٨١ ..... ٧ - الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح
- ٦٨٥ ..... المقصود
- ٦٨٥ ..... اشاره
- ٦٨٥ ..... الأمر الأول : الجمع العرفي
- ٦٨٨ ..... الأمر الثاني : القاعده الثانويه للمتعادلين
- ٦٩٩ ..... الأمر الثالث : المرّجات
- ٦٩٩ ..... اشاره
- ٧٠٠ ..... المقام الأول : المرّجات الخمسه
- ٧٠٠ ..... ١ - التريج بالأحدث

- ٢ - الترجيح بالصفات ..... ٧٠١
- ٣ - الترجيح بالشهره ..... ٧٠٤
- ٤ - الترجيح بموافقته الكتاب ..... ٧٠٦
- ٥ - مخالفه العامه ..... ٧٠٧
- المقام الثانى : فى المفاضله بين المرّجات ..... ٧٠٨
- المقام الثالث : فى التعدى عن المرّجات المنصوصه ..... ٧١٢
- الجزء الرابع - ..... ٧١٧
- اشاره ..... ٧١٧
- المقصد الرابع : مباحث الأصول العمليه ..... ٧١٩
- اشاره ..... ٧١٩
- الاستصحاب ..... ٧٢٧
- تعريفه ..... ٧٢٧
- مقومات الاستصحاب ..... ٧٣٠
- معنى حجّيه الاستصحاب ..... ٧٣٥
- هل الاستصحاب أماره أو أصل؟ ..... ٧٣٧
- الأقوال فى الاستصحاب ..... ٧٣٩
- أدله الاستصحاب ..... ٧٤٢
- الدليل الأول : بناء العقلاء ..... ٧٤٢
- الدليل الثانى : حكم العقل ..... ٧٤٦
- الدليل الثالث : الإجماع ..... ٧٤٨
- الدليل الرابع : الأخبار ..... ٧٤٩
- اشاره ..... ٧٤٩
- ١- صحيحه زراره الأولى ..... ٧٥٠
- ٢- صحيحه زراره الثانيه ..... ٧٥٦
- ٣- صحيحه زراره الثالثه ..... ٧٥٨
- ٤- روايه محمد بن مسلم ..... ٧٦٢

٧٦٤	٥- مكاتبه على بن محمد القاساني
٧٦٦	مدى دلالة الأخبار
٧٦٦	اشاره
٧٦٦	١ - التفصيل بين الشبهه الحكيمه و الموضوعيه
٧٦٧	٢ - التفصيل بين الشك فى المقتضى و الرفع
٧٦٧	اشاره
٧٦٨	١- المقصود من المقتضى و المانع
٧٧٠	٢- مدى دلالة الأخبار
٧٧٩	تنبيهات الاستصحاب
٧٧٩	اشاره
٧٧٩	التنبيه الأول : استصحاب الكلى
٧٨٧	التنبيه الثانى : الشبهه العباثيه أو استصحاب الفرد المرّد
٧٩٣	فهرس الجزء الثالث
٧٩٨	فهرس الجزء الرابع
٨٠٠	تعريف مركز

سرشناسه : مظفر، محمدرضا، ۱۹۰۴-۱۹۶۴م.

عنوان و نام پدیدآور : اصول الفقه / محمدرضا مظفر؛ تحقیق رحمه الله الرحمتی الیراکی.

مشخصات نشر : قم : جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه بقم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۳ق = ۱۳۸۱

مشخصات ظاهری: ۴ جلد در دو مجلد.

موضوع : اصول فقه شیعه

رده بندی کنگره : BP۱۵۵/م ۶ الف ۶ ۱۳۸۱

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م ۸۱-۴۵۲۲۵

توضیح : «اصول الفقه» تألیف شیخ محمدرضا مظفر است. این کتاب با این که متن بسیار ساده و روان دارد، حاوی نکات بسیار دقیق است. اثر حاضر که به قول خود مرحوم مظفر حلقه مفقوده ای بین معالم الاصول و کفایه الاصول است و کاملاً با اسلواک کتب درسی نوشته شده است، هم از تنظیم و تبویب بدیع برخوردار است و هم نکات دقیق و ظریفی دارد که در کتب قدیم کمتر یافت می شود. البته این کتاب با تمام مزایایی که دارد، فاقد مباحث براءت و اشتغال و تخیر است.

مؤلف کتاب را با اسلوب کتب درسی نوشته است. وی مباحث علم اصول را به چهار بخش تقسیم کرده که عبارتند از: مباحث الفاظ، ملازمات عقلیه، مباحث حجت، اصول عملیه.

ص: ۱



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على تواتر آلائه ووفور نعمائه، والصلاه والسلام على أفضل سفرائه وخاتم أنبيائه، وعلى أهل بيته الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا.

وبعد، طالما كانت مؤسستنا والهه بتحقيق هذا السفر الشريف والأثر المنيف وإخراجه بثوب فني جميل لائق بشأنه، وقد نالت منها شاكره لله تعالى، إذ تصدره ممتازا عن طبعاته السابقه بما يلي:

١ - بذل الجهد البالغ في تصحيح الأخطاء، بعد المقابله بالطبعه الأولى والتعرض للاختلافات بتثبيت ما هو الأخرى في المتن والإشاره إلى غيره في الهامش.

٢ - الاعتناء الوافر بوضع علامات الترقيم موضعها بالدقه - وقلما يوجد كتاب محقق روعى فيه ذلك دقيا - وإعراب بعض الكلمات صوتا عن اشتباه محتمل حصوله عند القراءه، وتسهيلا لفهم المراد.

٣ - تخريج الآيات الكريمه والأحاديث الشريفه وإرجاع ما ذكره المؤلف (قدس سره) من الأقوال إلى مصادرهما.

٤ - تصدير الكتاب بمقدمه نافعه بقلم الأستاذ المحقق الشيخ محمد مهدي الآصفى - دام ظله - مبينه لتأريخ علم الأصول وتطوره ومدارسه ومناهجه، مشتمله على نبذه من حياه المؤلف (قدس سره).

وجدير بالذكر أن بعض التعليقات ال توضيحيه أو الاستدراكيه التي كانت في هامش الطبعات السابقه - ولم يتبين لنا أنها من المؤلف أو من المصححين - أثبتناها كما هي ورمزنا إليها بالنجمه (\*).

نسأل الله تعالى المزيد من التوفيق والسداد، إنه ولي الرشاد.

مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرسين بقم المقدسه



## مقدمه الاستاذ المحقق الشيخ محمد مهدي الآصفي

بقلم الأستاذ المحقق الشيخ محمد مهدي الآصفي:

يقول الفقهاء في تعريف علم الفقه: " هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية " في مقابل التقليد الذي هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية أيضا، ولكن عن دليل إجمالي. وهذا الدليل الإجمالي الساري في كل المسائل الفقهية عنه المقلد هو الاعتماد على فتوى المجتهد.

والأدلة الشرعية هي الكتاب والسنة والعقل والإجماع.

والعمده من الأدلة الأربعة هي الكتاب والسنة، ويأتي دور الإجماع والعقل في مرحله ثانويه، وهما كاشفان عن الحكم الشرعي وليس دليلين شرعيين كالكتاب والسنة.

ولكى يستخرج الفقيه الحكم الشرعي من الكتاب والسنة يحتاج إلى ثلاث طوائف من العلوم تمكنه من استخراج الأحكام الشرعية أدلتها التفصيلية وهي:

١ - العلوم الممهده للاستنباط (مبادئ الاستنباط).

٢ - القواعد الفقيهيه.

٣ - علم أصول الفقه.... بالتفصيل التالي: الطائفة الأولى العلوم الممهده للاستنباط (مبادئ الاستنباط).

وهذه العلوم هي:

١ - اللغة العربية وقواعدها: لأن مصادر الفقه الأساسية وهي الكتاب والسنة

ص: ٥



باللغة العربية، ومن دون أن يتمكن الفقيه من اللغة العربية وقواعدها لا يستطيع أن يستنبط أحكام الله تعالى منهما، كما أن أمهات الكتب الفقهية كذلك باللغة العربية، وعلى العموم لغة الفقه هي العربية فلا بد من أن يتوفر الفقيه على هذه اللغة وقواعدها بالمقدار الذى يمكنه من فهم هذين المصدرين بشكل كامل ودقيق.

٢ - المنطق: ولا بد منه فى كل العلوم القائمة على الاستدلال العلى، وهو الفهم العلمى للاستدلال أو كما يقول علماء المنطق: "آله الاستدلال" وهو تعبير جيد فى تحديد مهمه المنطق ودوره بالنسبه إلى العلوم العقلية والاستدلالية.

٣ - علم الحديث (الدرايه): ويحتاجه الفقيه فى تشخيص الحديث الذى يمكن الاعتماد عليه فى الاستنباط، وهو لا يمكن إلا بمعرفه قواعد الحديث وتاريخه وأقسامه.

٤ - التفسير وعلوم القرآن: لابد للفقيه من الإلمام بعلوم القرآن ومعرفه النسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والتأويل والتفسير وغير ذلك من أبحاث علوم القرآن التى تمكن الفقيه من فهم القرآن كما لابد للفقيه من ممارسه كتب التفسير وآيات الأحكام بقدر ما يمكنه من فهم آيات الأحكام فى القرآن والدقائق والرفائق العلميه التى تتضمنها هذه الآيات.

٥ - الرجال وعلم الجرح والتعديل: وهو خاص بمعرفه الرواه الثقات الذين يمكن الاعتماد عليهم فى الروايه...

وهذا العلم من العلوم التى ابتكرها على المسلمين، وليس له عند غير المسلمين أثر ولا- خبر حتى اليوم، وهو غير علم (التراجم والسير). وإن كانت التراجم والسير تساعد علماء الرجال فى الجرح والتعديل.

هذه هى أهم العلوم التى تمكن الفقيه من الاجتهاد.

الطائفة الثانيه القواعد الفقهيه: هى أحكام كليه تدرج تحتها تطبيقات متشابهه لمصاديقها وجزئياتها، وقد تكون هذه القواعد خاصه بكتاب واحد من كتب الفقه مثل قواعد الإرث والديات

والحدود. وقد تكون القاعده تسرى فى أكثر من كتاب مثل قواعد العبادات وقواعد المعاملات، وقد تسرى القاعده فى أكثر من قسم مثل قاعده الضرر فهى تجرى فى العبادات والعقود والإيقاعات والأحكام.

ويستند الفقيه على هذه القواعد لمعرفة الأحكام الشرعيه، ولا- غنى للفقيه عن معرفه هذه القواعد والقدره على تطبيقها فى مواردنا وتشخيص موارد تطبيقها عن غيرها.

وأول من كتب فى القواعد الفقيهيه كتابه منهجيته على ما أعلم هو الشهيد الأول محمد بن مكى العاملى (رحمه الله) (المتوفى سنه ٧٨٦هـ).

ويعرف كتابه بـ " القواعد والفوائد " وهو يتضمن ما يقرب من ثلاثمائة وثلاثين قاعده، غير أن فيها قواعد أدبيه لا صلها بالفقه بصوره مباشره. وهو كتاب جليل قيم قال عنه مصنفه (رحمه الله) فى إجازته لابن الخازن: إنه لم يعمل الأصحاب مثله.

ومن المتأخرين ألف فى هذا الباب المولى المحقق النراقى كتاب " عوائد الأيام " وهو من الكتب القيمه فى هذا الباب ذكر فيه مؤلفه ٨٨ قاعده غير أن فيها قواعد أصوليه ودراسات قرآنيه.

وكتاب " العناوين " للمحقق المير فتاح، من الكتب القيمه الجيده فى هذا الباب.

وقد جمع الفقيه المعاصر الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء (رحمه الله) فى المجلد الأول من تحرير المجله ١٨٢ قاعده فقيهيه منها مائه قاعده ذكرها صاحب المجله وأضاف إليها الشيخ كاشف الغطاء (رحمه الله) ٨٢ قاعده... وقال الشيخ: لو أردنا أن نحصى جميع القواعد التى يرجع إليها فى عامه أبواب الفقه لأمكن أن تنتهى إلى خمسمائه قاعده أو أكثر.

ومن الفقهاء المتأخرين المحقق البجنوردى ألف فى القواعد الفقيهيه كتابا جامعاً قيماً فى سبع مجلدات ذكر فيه ٦٤ قاعده.

ومن فقهاءنا الأحياء - حفظهم الله - من خص القواعد بكتب مستقله ونافعه وجيده يطول الكلام بذكرها.

ثالثا علم أصول الفقه: وهو مجموعه القواعد الكليه التي تقع كبرى لقياس الاستنباط وتنتج بعد ضم صغرياتنا إليها حكما شرعيا كليا أو وظيفه عمليه. وهذا التعريف من أشهر التعاريف وأسدها لعلم الأصول. ولا بد لذلك من توضيح وتمثيل، فأقول: دل على مطهره الأرض إجماع فقهاءنا أولا روايه صحيحه عن زراره عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام) ثانيا.

إلا أن دلالة الإجماع والصحيحه على مطهره الأرض تتوقف على مجموعه من الأصول والقواعد الكليه التي لا بد من أن يضمها الفقيه إلى كل من هذين الدليلين ليتألف من كل منهما قياس ينتج الحكم بمطهره الأرض.

فلا بد أولا من إثبات حجيه الإجماع، ومن دون إثبات حجيه الإجماع لا يدل الإجماع المتقدم على الحكم الشرعي.

ولابد في دلاله صحيحه زراره على الحكم المتقدم من إثبات حجيه خبر الواحد الثقه ومن دون ذلك لا تدل الصحيحه على الحكم المتقدم ولا بد من إثبات حجيه الظهور العرفي للكلام. ومن دون إثباتها لا تدل الروايه على هذا الحكم.

ولابد بعد ذلك من أن يعتمد الفقيه قواعد علميه لعلاج التعارض، إذا كان لصحيحه زراره روايات معارضه.

وهذه القواعد وأمثالها هي التي يبحث عنها علم الأصول. وهي تقع كبرى لقياس الاستنباطي الذي يتوصل الفقيه من خلاله إلى الحكم الشرعي بعد أن يضم إليه صغرى القياس، وهو الإجماع والصحيحه في المثال المتقدم.

ويطلق على هذه الأحكام في أصول الفقه بالأحكام الواقعيه وعلى أدلتها بالأدله الاجتهاديه.

وقد لا يتوصل الفقيه من خلال الأدله الاجتهاديه إلى الحكم الشرعي الواقعي...

فيلجأ عندئذ إلى اكتشاف الوظيفه العمليه والموقف العملي في ظرف الجهل

بالحكم الواقعي. وهذه الوظائف منها ما يقرره الشرع في ظرف الجهل بالأحكام الواقعيه مثل البراءه الشرعيه والاستصحاب. وقد تكون مما يقرره العقل كالاغتغال والتخيير العقليين.

وكما تقع الأحكام الأصوليه كبريات في الأقيسه الاستنباطيه التي يتوصل من خلالها الفقيه إلى الأحكام الشرعيه الواقعيه، كذلك تقع الأحكام الأصوليه كبريات في الأقيسه التي يتوصل من خلالها الفقيه إلى الأحكام الظاهريه والوظائف العمليه عند الجهل بالأحكام الواقعيه، وعدم إمكان الوصول إليها من خلال الأدله والحجج الاجتهاديه.

الفرق بين القواعد الفقيهيه والقواعد الأصوليه: والفارق بين القواعد الفقيهيه والقواعد الأصوليه مع أن كلا منهما يقعان في طريق الوصول إلى الحكم الشرعي.

إن استفاده الحكم الشرعي من القاعده الأصوليه تكون من باب الاستنباط.

أما استفاده الحكم الشرعي من القاعده الفقيهيه فتكون من باب التطبيق.

ولذلك لا- يستخدم القاعده الأصوليه إلا المجتهد المتمكن من الاستنباط، أما القاعده الفقيهيه فتعطي للمقلد مباشره ليطبقها مباشره على مواضع الابتلاء والحاجه كما في قاعده الضرر والجرح واليد وأمثال ذلك.

وهذا هو الرأي الذي كان يذكره سيدنا الأستاذ الخوئي (رحمه الله) في مجلس درسه.

الفرق بين علم الأصول والعلوم الممهده للاستنباط: ومن التوضيح المتقدم في تعريف علم الأصول نعرف الفرق بين علم الأصول والعلوم الممهده للاستنباط مثل اللغه وقواعدها، والمنطق، والجرح والتعديل، والحديث وقواعده... فإن هذه العلوم، وإن كانت تقع لا محاله في طريق الاستنباط، ولا يستطيع الفقيه من دونها أن يستنبط الحكم الشرعي في جملة من المسائل الفقيهيه، إلا أنها لوحدها لا تنتج الحكم الشرعي ما لم تنضم إليها كبرى

أصوليه. فإن وثاقه الراوى مثلاً لا ينتج الحكم الشرعى ما لم تنضم إليها كبرى حجيه روايه الثقه الواحد.

بخلاف القواعد الأصوليه، فإنها بنفسها منتجه للحكم الشرعى إذا انضمت إليها صغرياتها.

الطبيعه الآليه لعلم الأصول: ومن خلال هذا التعريف لعلم الأصول والمقارنه بينه وبين القواعد الفقيهيه والعلوم الممهده للاستنباط (مبادئ الاستنباط) نعرف أن دور الأصول دور آلى فى الاستنباط. كالدور الذى يؤديه المنطق بالنسبه إلى العلوم العقليه. وكما لا يمكن الوصول إلى نتيجته علميه فى العلوم الاستدلاليه العقليه، من دون علم المنطق، كذلك لا يمكن الدخول إلى استنباط الحكم الشرعى (الواقعى والظاهرى) من دون استخدام القواعد الأصوليه فى أقيسه الاستنباط.

تاريخ علم الأصول: علم أصول الفقه من العلوم التى ابتكرها علماء المسلمين، واختص به المسلمون إلى اليوم.

وأول من كتب فى هذا العلم من فقهاء السنه محمد بن إدريس الشافعى إمام المذهب الشافعى (المتوفى سنه ٢٠٤هـ) ألف " الرساله " فى هذا العلم، وهو أول كتاب علمى منهجى فى علم الأصول لفقهاء أهل السنه.

أما عند الشيعة الإماميه. فقد شهد عصر النص (١) فى حياه أئمه أهل البيت (عليهم السلام) البدايات الأولى لهذا العلم... ولا سيما منذ عصر الصادقين (عليهما السلام)... فقد اتسعت

ص: ١٠

---

١- الفقه المأثور عن أهل البيت (عليهم السلام) ليس من الاجتهاد فى الفقه، كما هو لدى غيرهم من أئمه المذاهب الفقيهيه وإنما هو مجموعه نصوص توارثوها عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم). تلقاها أمير المؤمنين (عليه السلام) عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وأورثها الأئمه من أهل البيت (عليهم السلام) إماما بعد إمام وكابرا بعد كابر. ولذلك فإن هذه النصوص تأتي فى امتداد الحديث النبوى وليس من الاجتهاد فى شئ وهذه هى عقيدته الإماميه فى حديث أهل البيت (عليهم السلام).

المساحة الجغرافيه التي يتواجد فيها أتباع أهل البيت (عليهم السلام) فى هذا التاريخ ولم يكن يتيسر لهم الرجوع إلى أئمه أهل البيت (عليهم السلام) للسؤال عنهم فيما يشكل عليهم من شؤون دينهم.

فكيف يتأتى لمن يعيش فى بلاد آذربايجان أو كابل أو بلاد ما وراء النهر أن يعرض سؤاله على الإمام الصادق (عليه السلام) وهو فى المدينه أو فى الكوفه... ويومئذ كان أتباع أهل البيت (عليهم السلام) يسكنون رقعته واسعه جدا من الأرض.

فكان أئمه أهل البيت (عليهم السلام) ينصبون لهم رواه أحاديثهم وعلماء مدرستهم ممن أخذوا علم رسول الله (صلى الله عليه وآله) منهم، وكانوا يأمرن شيعتهم بالرجوع إليهم.

روى محمد بن قولويه بالإسناد إلى على بن المسيب الهمداني. قال: قلت للرضا (عليه السلام): شقتى بعيدة، ولست أصل إليك فى كل وقت، فممن آخذ عنه معالم دينى قال: من زكريا ابن آدم المأمون على الدين والدنيا (١).

وروى عبد العزيز بن المهتدى قال سألت الرضا (عليه السلام) فقلت إنى لا ألقاك فى كل وقت، فعمن آخذ معالم دينى، قال (عليه السلام): خذ عن يونس بن عبد الرحمن (٢).

وروى الطبرسى فى الاحتجاج عن أبى محمد الحسن العسكرى (عليه السلام): فأما من كان من الفقهاء، صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه، مطيعا لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه (٣).

وبطبيعته الحال لم يكن هؤلاء الأعلام من تلامذه مدرسه أهل البيت (عليهم السلام) يستحضرون جميع النصوص المرويه من حديثهم (عليهم السلام)... فكانوا يضطرون كثيرا إلى الاجتهاد واستخدام القواعد والأصول الأولية لاستنباط الحكم الشرعى الواقعى أو الوظيفه الشرعيه (الأحكام الظاهريه).

وأهم وجوه الحاجه إلى استخدام القواعد والأليات الأصوليه لاستنباط الحكم الشرعى هو:

ص: ١١

١- جامع الرواه للأردبيلي ١: ٣٣٠.

٢- جامع الرواه ٢: ٣٥٧ ط الأولى.

٣- الاحتجاج للطبرسى ٢: ٢٦٣ ط النجف.

تعارض الروايات المرويه عنهم (عليهم السلام)... وقد يحصل التعارض أحيانا بسبب الظروف السياسيه التي كانت تضطربهم (عليهم السلام) إلى استخدام التقيه، كما كان يحصل بسبب انتشار ظاهره انتحال الحديث (عليهم السلام)، وغير ذلك من الأسباب، وكان لابد من علاج لهذه الحالات من التعارض.

ومن هذه الوجوه ورود عمومات وخصوصات ومطلقات وتقييدات فى حديثهم (عليهم السلام) وكان لابد من طريقه علميه لتخصيص العمومات بالمخصصات والمطلقات بالمقييدات.

ومن هذه الوجوه خلو الواقعه أحيانا من النصوص والحجج الشرعيه من الكتاب والسنة أو عدم وفاء الحجج الشرعيه بالحكم الشرعى، حيث يضطر الفقيه إلى البحث عن الوظيفه العمليه فى ظرف فقدان الدليل والشك والجهل بالحكم الشرعى.

ولهذه الوجوه وأمثالها كان أئمه أهل البيت (عليهم السلام) يوجهون علماء مدرستهم إلى استعمال الآليات العلميه المقرره فى أمثال هذه الموارد لاستنباط الحكم الشرعى الواقعى أو الوظيفه الشرعيه عند فقدان الدليل على الحكم الشرعى الواقعى.

وكانوا يطلبون منهم أن يأخذوا منهم (عليهم السلام) الأصول، ثم يمارسوا التفريع عليها بموجب القواعد والأصول الصحيحه.

روى عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: إنما علينا أن نلقى إليكم الأصول وعليكم التفريع.

وعن الرضا (عليه السلام) قال: علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع.

الآليات الأصوليه فى حديث أهل البيت (عليهم السلام): وقد ورد ذكر الآليات الأصوليه التي تمكن الفقيه من الاستنباط فى أحاديث أهل البيت (عليهم السلام) كثيرا ونحن نشير فيما يلى إلى بعضها للاستشهاد والمثال: جاء فى حجه خبر الثقه: سأل أحمد بن إسحاق أبا محمد (عليه السلام) عن يأخذ أحكام دينه، فقال: العمرى وابنه ثقتان فما أديا إليك عنى فعنى يؤديان، وما قال لك فعنى يقولان.

وفى التوقيع الذى يرويه أحمد بن يعقوب سأل الإمام المهدي (عليه السلام) عن مسائل فورد التوقيع بخطه الشريف: أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله (١).

ويسأل الراوى الإمام الرضا (عليه السلام) عن يونس بن عبد الرحمن " ثقه، آخذ عنه ما أحتاج من معالم ديني " قال: نعم.

والروايات بهذا المعنى كثيره متصافره تدل على حجيه خبر الواحد ثقه وهو أصل هام من الأصول.

وورد فى حجيه الظواهر عن الإمام الصادق (عليه السلام) لمن وضع على إصبعه مراره لجرح أصابه كيف يتوضأ؟ قال: يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله \* (ما جعل عليكم فى الدين من حرج) \* وهو يدل على حجيه ظواهر الكتاب العزيز.

وحجيه الظواهر من الأصول والقواعد الهامه التى تدخل فى عمليه الاستنباط.

وفى علاج الروايات المتعارضه روى عمر بن حنظله عن أبى عبد الله الصادق (عليه السلام) قال: سألت أبا عبد الله عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه (إلى أن قال عن الحكمين اللذين يحكمان بينهما من رواه الحديث): وكلاهما اختلفا فى حديثكم، فقال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما فى الحديث وأورعهما.

قال فقلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا، فقال: ينظر إلى من كان روايتهما عنا فى ذلك الحكم الذى حكما به المجمع عليه فيؤخذ به ويترك الشاذ (٢)... الخ، والحديث طويل وهو حديث معروف يعالج حاله التعارض فى الروايات.

والروايات بهذا المضمون كثيره، وهذه الروايات معروفه لدى الأصوليين بالروايات العلاجيه، وهى روايات عديده تعالج حالات التعارض بين الروايات.

ص: ١٣

١- الفصول المهمه فى أصول الأئمه: ٢٠٨.

٢- وسائل الشيعه ١٨: ٧٥ باب ٩ من أبواب صفات القاضى ح ١.



وفى حجية الاستصحاب، ورد فى حديثهم (عليهم السلام): لا ينقض اليقين أبدا بالشك وإنما ينقضه بيقين آخر (١) وهو بمعنى حجية الاستصحاب وهو أصل عملى معروف بين الفقهاء.

وورد أيضا فى نفس المعنى: من كان على يقين فشك فليمض على يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين (٢).

وورد أيضا: ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك فى اليقين، لكنه ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين فيبنى عليه - ولا يعتد بالشك فى حاله من الحالات (٣).

وهذه الروايات وغيرها تدل على حجية الاستصحاب وهو من الأصول العمليه المعروفه لدى كافة فقهاء المسلمين.

وروى مسعده بن صدقه عن الإمام الصادق فى أصله الحل فى كل أمر اشتبه الإنسان فى حليته وحرمة: كل شئ لك حلال حتى تعلم الحرام بعينه، فتدعه من قبل نفسه (٤).

وقد صنف من أصحاب الأئمة (عليهم السلام) فى هذا العلم هشام بن الحكم الكوفى الشيبانى (المتوفى سنة ١٧٩ هـ) وكان من ثقات رواه أبى عبد الله الصادق (عليه السلام) وابنه الإمام موسى بن جعفر... صنف كتاب "الألفاظ ومباحثها" وهى من أبحاث الأصول.

كما صنف يونس بن عبد الرحمن مولى آل يقطين من أصحاب أبى الحسن موسى بن جعفر والإمام الرضا (عليهما السلام)... كتاب "اختلاف الحديث ومسائله".

وهو من المباحث المهمه فى أصول الفقه فى مسأله تعارض الأحاديث.

وجمع طائفه من الأحاديث المرويه عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) فى الأصول

ص: ١٤

---

١- الفصول المهمه للحر العاملى: ٢٥٠، ط النجف.

٢- نفس المصدر: ٢٥٠.

٣- نفس المصدر: ٢٥٠.

٤- الفصول المهمه للحر العاملى: ٢٥٣.

صاحب الوسائل الحر العاملي (رحمه الله) في " الفصول المهمه في أصول الأئمه " وهو كتاب مبوب تبويبا جيدا، وقد بذل صاحب الوسائل (رحمه الله) جهدا كبيرا في تنظيم وتبويب هذا الكتاب، كما جمع السيد عبد الله شير (رحمه الله) طائفه من أحاديث الأئمه (عليهم السلام) في الأصول في كتابه القيم " الأصول الأصيله " .

ومن المدونات الجيده في هذا الباب كتاب " أصول آل الرسول " للسيد هاشم الموسوي ابن زين العابدين الخونساري. ومهما يكن من أمر فإن البدايات الأولى لهذا العلم الشريف ظهرت في عصر الأئمه من آل البيت (عليهم السلام) ومن خلال أحاديثهم وتوصياتهم لعلماء مدرستهم في تفریع الفروع على الأصول كما تقدم.

علم الأصول في عصر الغيبه: وفي عصر الغيبه، وهو عصر انقطاع النص، أخذ علم الأصول بالتطور على يد فقهاء هذا العصر.

وكلما كان الفقهاء يتعدون عن عصر الحضور كانوا يشعرون بمسئله الحاجه إلى هذا العلم وتطويره وتوسعته أكثر من ذي قبل.

وأول كتاب - كتب في هذا العلم في عصر الغيبه كتاب " المتمسك بحبل آل الرسول " للشيخ الأقدم الحسن بن علي بن عقيل النعماني.

ومن أبرز من كتب في هذا العلم من فقهاء عصر الغيبه الشيخ المفيد (المتوفى ٤١٣ هـ) ألف كتاب " النكت في مقدمات الأصول " أدرجه الكراچكي على نحو الاختصار في كتاب " كنز الفوائد " وألف المرتضى (رحمه الله) (المتوفى ٤٣٦ هـ) " الذريعه إلى علم أصول الشريعه " .

وألف الشيخ الطوسي (المتوفى ٤٦٠ هـ) كتاب " عدّه الأصول " في الأصوليين: أصول الدين وأصول الفقه، وألف المحقق الحلّي (رحمه الله) (المتوفى سنة ٦٧٦ هـ) كتاب " الوصول إلى معرفه الأصول " وكتاب " المعارج " .

وللعلامه الحلّي (رحمه الله) (المتوفى سنة ٧٢٦ هـ) عدّه مؤلفات في الأصول منها " تهذيب الوصول إلى علم الأصول " و " مبادئ الوصول إلى علم الأصول " و " نهايه

الأصول " و " نهج الوصول إلى علم الأصول " وألف الشيخ البهائي (المتوفى سنة ١٠٣١ هـ) كتاب " زبده الأصول " .

وألف الشيخ حسن بن زين الدين الشهيد الثاني. (المتوفى سنة ١٠١١ هـ) كتاب " معالم الدين وملاذ المجتهدين " وهو من الكتب الجيده في الأصول. وقد قرأنا هذا الكتاب على مشايخنا في هذا العلم عندما بدأنا دراسه الأصول. ومنذ هذا الوقت بدأ علم الأصول لدى الشيعة الإماميه يتطور بشكل ملحوظ على يد فقهاء هذه المدرسه.

الصراع الفكرى بين المدرسه الأصوليه والأخباريه: فى هذه الفتره طرأ على هذا العلم حدث جديد، وهو التوجه الإخبارى الذى ظهر على يد " الأمين الاسترآبادى " (المتوفى سنة ١٠٣٦ هـ) مؤلف كتاب " الفوائد المدنيه " فى الاستغناء عن الطابع العقلى لعلم الأصول والاختصار على ما ورد من أهل البيت (عليهم السلام) من الأحاديث، دون الاستعانه بالقواعد العقليه والأصوليه المعروفه.

ويظهر أن خلفيه هذا التوجه هو مخافه الاستغراق فى الاعتماد على العنصر العقلى فى الاجتهاد والابتعاد عن النص، كما حدث ذلك لمدرسه الرأى عند فقهاء أهل السنه.

وقد أحدث هذا التطور الجديد صراعا شديدا بين المدرستين: المدرسه الأصوليه، والأخباريه.

وامتد هذا الصراع ما يقارب القرنين من الزمان، وانتهى بتضاؤل دور المدرسه الأخباريه، وتنامى وتكامل المدرسه الأصوليه وأهم النقاط الخلافيه التى تبنتها المدرسه الأخباريه هى:

١ - التشكيك فى حجيه الدليل العقلى والتلازم بين حكم العقل والشرع.

٢ - تبني حجيه كل ما ورد فى الكتب الروائيه الأربعة (الكافى، والتهذيب والاستبصار، والفقيه).

٣ - عدم جريان البراءه فى الشبهات الحكيمه التحريميه.

٤ - نفى حجيه الإجماع.

٥ - التوقف عن الأخذ بظواهر الكتاب العزيز حتى يرد تفسير وشرح عن أهل البيت (عليهم السلام) لها.

ورغم أن مساحه هذا الصراع امتدت من إيران إلى البحرين والعراق وجبل عامل، غير أن مدرسه كربلاء احتضنت الصراع العلمى بين هاتين المدرستين، من خلال علمين من أعلام الفقه الشيعى بصوره مركزه.

وهذان العلمان هما: الشيخ يوسف (رحمه الله) صاحب الموسوعه الفقيهيه الجليله " الحدائق الناضره " الذى انتقل إلى كربلاء والوحيد البهبهانى (رحمه الله) (المتوفى سنه ١٢٠٦ هـ).

مدرسه الوحيد البهبهانى بكربلاء: أثرى هذا الصراع المدرسه الأصوليه، من غير شك، ولولا هذا الصراع لم تبلغ هذه المدرسه هذا الحد من العمق والتوسع والتطور العلمى.

وكان للوحيد البهبهانى الدور الرائد فى تطوير وتعميق هذه المدرسه التى تكونت وانتعشت بكربلاء على يد الأستاذ وتلامذه مدرسته من بعده.

وتنعكس طائفه من أفكار الوحيد البهبهانى (رحمه الله) الأصوليه فى كتبه التى أبقاها من بعده، وأهمها كتاب " الفوائد الحائريه " بقسميه (القديم والجديد). وقد طبع هذا الكتاب أخيرا طباعه محققه، وأخرج إخراجا ملائما لموقع الكتاب العلمى من قبل المجمع الفكرى الإسلامى ب (مدينه قم المقدسه).

وله رساله " الاجتهاد والأخبار " ورساله فى " حجيه الإجماع " وغير ذلك.

وكتبه كلها جيده، تعكس أفكار الأستاذ الأصوليه.

وتخرج على يده عدد جم من كبار الفقهاء الذين جمعوا وطوروا هذه المدرسه، ووسعوا آفاقها، وترك كثير منهم من بعده آثارا علميه قيمه فى علم الأصول.

ص: ١٧

من هؤلاء المحقق القمى صاحب كتاب " القوانين " فى الأصول، وهو من أفضل ما كتب فى هذا العلم فى مباحث الألفاظ وفى المباحث العقلية.

والشيخ أسد الله الكاظمى (المتوفى سنة ١٢٣٤ هـ) مؤلف " كشف القناع عن حجيه الإجماع " والشيخ محمد تقى الإصفهاني صاحب كتاب " هدايه المسترشدين " وهو تعليقه عميقه على كتاب " معالم الأصول " للشيخ حسن بن زين الدين الشهيد ومن خير ما ألف وكتب فى مباحث الألفاظ فى الأصول، والشيخ محمد حسين الإصفهاني (المتوفى سنة ١٢٥٠ هـ) صاحب كتاب " الفصول " والشيخ أحمد النراقى (المتوفى سنة ١٢٤٥ هـ) صاحب كتاب " عوائد الأيام "، والسيد محسن الأعرجى الكاظمى (المتوفى سنة ١٢٢٧) صاحب كتاب " المحصول فى علم الأصول ".

وهؤلاء هم أعلام الأصوليين المتأخرين من تلامذه الوحيد البهبهاني.

وكتبهم من خير ما كتب فى علم الأصول وهى لا تزال مدار البحث والتحقيق: القوانين، والفصول، والعوائد، والمحصل. وقد أثروا المدرسه الأصولية، ومهدوا لظهور مدرسه الشيخ الأنصارى (رحمه الله) وهو الحلقة الأخيره من حلقات التطور لعلم الأصول عند الشيعة الإماميه.

وأهم الأفكار التى تبلورت فى هذه المدرسه هى:

١ - التفريق بين الأمارات والأصول... ولا نعرف فى كلمات الأصوليين قبل الوحيد البهبهاني هذا التفريق. ولأول مره تختمر فكره التمييز بين هذين النوعين من الأدله والحجج فى كلمات الوحيد البهبهاني وتلامذه مدرسته.

وتتعمق وتتطور وتتفنن فيما بعد فى مدرسه الشيخ الأنصارى (رحمه الله)، وتبلغ ذروتها من النضج والتطوير والعمق.

فقد وجد الأستاذ الوحيد أن الأدله والحجج على طائفتين: منها ما يوظفه المجتهد للوصول إلى الأحكام الواقعيه الشرعيه، ويطلبها بها، سواء أصابها أم أخطأها، كما هى طبيعه الاجتهاد. وهذه الأحكام هى " الأحكام

الشرعية الواقعية " والأدلة التي توصل إليها هي " الأدلة الاجتهادية " مثل خير الثقة الواحد، والإجماع، والشهرة. وهذه هي أهم " الأمارات " كما يصطلح عليها فقهاء هذه المدرسة أو " الأدلة الاجتهادية " .

وهناك طائفة أخرى من الأدلة والحجج يتوصل بها الفقيه إلى الوظيفة الشرعية، وليس الحكم الشرعى الواقعى، وذلك فى ظرف الجهل بالأحكام الشرعية الواقعية، وعندما يفقد الفقيه الأمارات والحجج والأدلة الاجتهادية التى يتوصل بها إلى الأحكام الواقعية... فى هذه الحالة يوظف الفقيه النوع الثانى من الأدلة والحجج، وهى " الأدلة الفقاهتية " ليتوصل بها إلى الوظيفة الشرعية أو العقلية فى ظرف الجهل بالحكم الواقعى... فلا بد للمكلف من موقف عملى فى ظرف الجهل بالحكم الشرعى الواقعى من براءه أو احتياط أو غيره... وهذا الموقف العملى هو الوظيفة الشرعية، ويصطلح عليها فقهاء هذه المدرسة بـ " الأحكام الشرعية الظاهرية " فى مقابل " الأحكام الشرعية الواقعية "، ويصطلحون على الأدلة التى يتوصل بها الفقيه إليها بـ " الأدلة، الفقاهتية " فى مقابل " الأدلة الاجتهادية " أو " الأمارات " التى يتوصل بها الفقيه إلى الأحكام الشرعية الواقعية.

وتقع الأحكام الظاهرية فى امتداد الأحكام الواقعية، كما تقع الأدلة الفقاهتية فى امتداد الأدلة الاجتهادية، وليس فى عرضها.

وتترتب على فهم هذا الموقع الطولى مسائل كثيرة من قبيل تقديم الأمارات على الأصول، وتنتج منها مسائل من قبيل " الحكومه " و " الورود "، تبلورت فيما بعد فى مدرسة الشيخ الأنصارى (رحمه الله).

٢ - تقسيم الشك: الوحيد البهبهانى هو المنظر الأول لمسألة الشك فى تاريخ علم الأصول، بالتأكيد، ويأتى من بعده الشيخ الأنصارى، ليطور هذا التنظير، ويبلغ به حداً عالياً من النضج والتعميق والتطوير.

لاحظ الأستاذ الوحيد (رحمه الله)، لأول مره فى تاريخ هذا العلم: أن الشك فى الأحكام على قسمين وليس قسما واحدا، ويترتب على كل منهما حكم، يختلف عن الآخر.

وهذان القسمان هما:

١ - الشك فى التكليف، كما لو شك المكلف فى تشريع زكاه مال التجاره، أو تشريع الخمس فى "الإرث" أو حرمة تدخين الأتباغ أو غير ذلك... وهذا من الشك فى أصل ثبوت التكليف من قبل الشارع.

٢ - الشك فى المكلف به... وهو الشك فى الخروج عن عهده التكليف بعد العلم بثبوتة على ذمته، كما إذا شك المكلف فى الصلاه الواجبه عليه على رأس الفرسخ الرابع فى السفر هى القصر أم التمام، فإن التكليف بفريضه الظهر أو العصر ثابت لدى المكلف بالقطع واليقين، ولكنه يشك فى الخروج من عهده التكليف بالإتيان بالصلاه الثنائيه فقط مثلا.

وحكم هذا الشك غير الشك فى التكليف.

فإن حكم الشك فى أصل التكليف هو البراءه العقلية بموجب قاعده قبح العقاب بلا بيان.

وأما حكم الشك فى المكلف به فهو الاشتغال والاحتياط بموجب القاعده العقلية المعروفه "الاشتغال اليقيني يستدعى البراءه اليقينه" يقول الوحيد البهبهاني: فرق بين مقام ثبوت التكليف ومقام الخروج عن عهده التكليف الثابت، إذ مجرد الاحتمال لا يثبت التكليف على المجتهد والمقلد، لما عرفت من أن الأصل براءه الذمه حتى يثبت التكليف ويتم الحججه...

وأما مقام الخروج عن عهده التكليف، فقد عرفت أيضا إن الذمه إذا صارت مشغوله فلا بد من اليقين فى تحصيل براءتها للإجماع والإخبار، وثبتت أيضا من العقل والنقل والآيات القرآنيه والأخبار (١).

ص: ٢٠

هذه خلاصه موجزه جدا عن مدرسه الوحيد البهبهاني التي نشأت وترعرعت وتعمقت في كربلاء، ومهدت الطريق لظهور مدرسه الشيخ الأنصاري فيما بعد في (النجف) بالقرب - من كربلاء - وهي المرحله الأخيره لتطور الفكر الأصولي عند الشيعة الإماميه.

مدرسه الشيخ الأنصاري: ظهرت هذه المدرسه في " النجف " أواخر القرن الثالث عشر.

وكان رائد هذه المدرسه الشيخ مرتضى بن محمد أمين الأنصاري (١٢١٤ - ١٢٨١ هـ) ظهرت هذه المدرسه بعد مدرسه الوحيد البهبهاني التي اقترن اسمها بالصراع العلمي الذي جرى بين الأخباريين والأصوليين.

واستفادت هذه المدرسه من كل ما تمخضت عنه مدرسه الوحيد، وزادت عليها.

فقد استوعب الشيخ مرتضى الأنصاري رائد هذه المدرسه الأفكار الأصوليه السابقه عليه، واستطاع أن يعيد بناء الأصول، وصياغته، ومنهجه، مستفيدا من كل التجارب والأفكار والخبرات السابقه عليه.

وتخرج من مجلس درسه فقهاء كبار من أمثال صاحب الكفايه المحقق " المولى محمد كاظم الخراساني " المعروف بـ " الآخوند " زعيم حركه الدستور، و " السيد محمد حسن الشيرازي " الزعيم الديني المعروف والذي دخل في مواجهه مع الشركات الإنجليزيه التي احتكرت تجاره الأتباغ في إيران، وحرّم استعمال الأتباغ، وأجبر البلاط الملكي في إيران على إلغاء الاتفاقية مع الشركه البريطانيه... وغير هؤلاء من أعلام مدرسه الشيخ الأنصاري الذين ساهموا في تعميق وتطوير هذه المدرسه، وتخرج على يد صاحب الكفايه المحقق الخراساني أعلام كبار ومحققون في علم الأصول، مثل الأعلام الثلاثة المشهورين من طلابه: المحقق العراقي، والمحقق النائيني، والمحقق الإصفهاني... وهكذا امتدت هذه



المدرسه إلى اليوم الحاضر ورغم أن أعلام هذه المدرسه أدخلوا الكثير من التطوير في هذه المدرسه ونقحوا وعمقوا أفكارها... رغم ذلك لا تزال هذه المدرسه قائمه بخطوطها ومحاورها الرئيسيه، ولم يحدث تغيير جذرى في أفكارها ومنهجيتها.

وفيما يلي أشير إشاره سريعه موجزه إلى الخطوط الرئيسيه لأفكار هذه المدرسه.

التنظيم الثلاثى للحجج والأدله الشرعيه: تتميز هذه المدرسه فى ترتيب الأدله والحجج بصوره منهجيه ضمن ثلاث مراحل بحيث لا تصل النوبه إلى المرحله الثانيه منها مع وجود المرحله الثانيه ولا تصل النوبه إلى المرحله الثانيه مع قيام المرحله الأولى.

وإذا انتفت المرحله الأولى تصل النوبه إلى المرحله الثانيه ومع انتفاء المرحله الثانيه تصل النوبه إلى المرحله الثالثه، ولا يخلو حال المكلف من واحد من هذه الثلاثه. لا محاله.

يقول الشيخ الأنصارى (رحمه الله) فى بدايه " فرائد الأصول ": اعلم أن المكلف إذا التفت إلى حكم شرعى فإما أن يحصل له الشك فيه أو القطع أو الظن (١).

واقترح تلميذه المحقق الخراسانى تعديل هذه المنهجيه بمنهجيه أخرى فى ترتيب الأدله.

يقول (رحمه الله): فالأولى أن يقال: إن المكلف إما أن يحصل له القطع أو لا. وعلى الثانى إما أن يقوم عنده طريق معتبر أم لا (٢).

" وتوضيح هذا الترتيب:

١ - إن المكلف إذا حصل له القطع بالحكم الشرعى فيعمل به بالضروره، فإن القطع منجز للتكليف فى حاله الإصابه، ومعذر عند عدم الإصابه. والتنجز والتعذير لازمان عقليان للقطع بالحكم الشرعى.

ص: ٢٢

١- فرائد الأصول: ١.

٢- كفايه الأصول: ٢.

٢ - وإذا لم يقطع المكلف بالحكم الشرعى يرجع إلى الأدله الظنيه التى تثبت اعتبارها وحجيتها بدليل معتبر من ناحيه الشارع.

وهذه الطائفه من الأدله الظنيه التى ثبت اعتبارها بدليل شرعى معتبر تسمى عاده " الأمارات " و " الطرق " و " الظنون الخاصه " وذلك مثل " خبر الثقة الواحد " و " الإجماع " و " الشهره " وغير ذلك من الأدله الظنيه التى اعتبرها الشارع وتعبدنا بها.

٣ - وإن لم يتيسر للمكلف طريق معتبر (دليل ظنى معتبر) يرجع المكلف إلى الأصول العمليه التى تقرّر وظيفه المكلف فى حاله عدم تمكن المكلف من دليل ظنى معتبر.

حاله الاستيعاب والترتب فى الحجج: وهذه المنهجيه الجديده فى بحث الحجج تجمع بين أمرين: الأول منها استيعاب كل الحجج وبصوره كامله فلا تبقى حجه من الحجج ذاتيه أو مجعوله تفيد حكما شرعيا أم وظيفه عقليه أو شرعيه إلا ويدخل ضمن هذه المنهجيه، كما سنوضح ذلك - إن شاء الله - فيما يأتى.

والميزه الأخرى لهذه المنهجيه الترتيب والحاله الطويله فى عرض الحجج فالقطع، وهو انكشاف الواقع يتقدم على كل حجه أخرى، ولا- تراحمه حجه، مهما كانت، وبعد ذلك يأتى دور الطرق والأمارات التى اعتبرها الشارع، وهى حجه فى حاله عدم انكشاف الواقع وفقدان القطع، عندما لم يتمكن المكلف من الوصول إلى القطع بالحكم الشرعى وهى حاله مترتبه على الحاله الأولى، بمعنى إن حجه الطرق والأمارات المعتره تأتى فى حاله غياب القطع وعدم انكشاف الواقع، ومع انكشاف الواقع والقطع بالحكم الشرعى لا يصح الاعتماد على هذه الطرق والأمارات وإن كان لا يجب على المكلف أن يسعى للوصول إلى القطع.

والحاله الثالثه مترتبه على فقدان الحاله الثانيه، فإن المكلف إنما يصح له

الرجوع إلى الأصول العمليه الشرعيه والعقليه فى حاله غياب وفقدان الطرق والأمارات المعبره شرعا، وبعد الفحص عنها والياس منها بالمقدار المتعارف.

تقسيم الدليل إلى الأمارات والأصول: ومن الشرح المتقدم يتضح أن المكلف إذا لم يقطع بالحكم الشرعى فلا بد أن يعمل بالأمارات والأدله الظنيه التى ثبت اعتبارها بدليل شرعى معتبر.

وإذا فقد المكلف هذه الطرق الظنيه المعبره، ولم يتيسر له طريق معتبر شرعا إلى الحكم الشرعى كان المورد مجرى لإحدى الأصول المعروفه الجاريه فى الشبهات الحكميه أو الموضوعيه... والأحكام التى تثبت لهذه الأصول هى الأحكام الظاهريه.

وهذه الأحكام الظاهريه التى تجرى عند الشك تتميز عن الأمارات الظنيه أنها تفقد صفه الكشف عن الحكم الواقعى ولا تكسب الشاك رؤيه إلى الحكم الشرعى الواقعى، أو إلى الموضوع الخارجى ذى الأثر الشرعى بعكس الأمارات فإنها تملك فى حد نفسها درجه من الكشف عن الواقع، غير أنها ضعيفه وغير كامله، فيتممها الشارع بالاعتبار الشرعى، بإلغاء احتمال الخلاف واعتبار ما تودى إليه.

أما الأصول الشرعيه والعقليه التى تجرى فى مورد الشك فتفقد هذه الخصوصيه الناقصه عن الكشف، ولا تكسب الشاك فى الحكم الشرعى رؤيه إلى الحكم وإنما تقرر له وظيفته العمليه فى ظرف الشك فقط.

ومن هذا المنطلق بدأت تختمر عند علماء الأصول فكره تفكيك الأصول عن الأمارات والطرق، وفرز إحداها عن الأخرى.

وهذا التفكيك بين الأمارات والأصول ظهر كما يبدو لأول مره على يد الوحيد البهبهانى (رحمه الله) إلا أن الوحيد اقتصر فقط على التفكيك بينهما دون أن يجعل من هذا التفكيك أساسا لتغيير منهج الدراسات الأصوليه، ودون أن يتناول بالبحث الآثار العلميه الكبرى لهذا التفكيك.

أما الشيخ فقد جعل من التفكيك بين الأمارات والأصول أساسا لمنهجه حديثه لعلم الأصول وتناول الآثار والنتائج المترتبة على هذا التفكيك بشكل علمي وعميق وخرج نتيجة لذلك بتصورات وأفكار جديدة في علم الأصول.

المنهجه الجديده لعلم الأصول: ومهما يكن من أمر فإن الشيخ الأنصارى قد وضع في هذا التقسيم الذى ذكره للدليل أساسا قويا لمنهجه جديده تماما فى علم الأصول، وجعل منه منطلقا جديدا لعلم الأصول، انطلق منه إلى اكتشاف ودراسه الآثار والنتائج العلميه الكبرى المترتبة على هذا التفكيك.

وعلى هذا الأساس بحث الشيخ الأنصارى عن القطع وأحكامه فى " المقصد الأول " من كتابه وبحث عن الأدله الاجتهاديه فى " المقصد الثانى " من كتابه، فى بحث الظن، كخبر الواحد الثقه والإجماع، والسيره، والشهره، وهى الظنون الخاصه التى اعتبرها الشارع، بينما بحث الأدله الفقاهتيه التى تجرى فى ظرف الشك والجهل بالحكم الشرعى الواقعى " وهى الأصول العمليه " فى " المقصد الثالث " وهو " مبحث الشك " .

ترتيب الأدله وتقديم بعضها على بعض: وانطلاقا من الشرح المتقدم فى التمييز والتفريق بين " الأدله الاجتهاديه " و " الأدله الفقاهتيه " تتولى المدرسه الأصوليه الحديثه عند الشيعة الإماميه أمر تنظيم الأدله وتقديم بعضها على بعض.

فليس بين الأدله الاجتهاديه والأدله الفقاهتيه بناء على هذا التمييز تعارض حقيقى، كما لا يكون بين العام والخاص تعارض إلا ما يكون من التعارض البدوى غير المستقر.

فإن الأمارات ترفع موضوع الأدله الفقاهتيه تكوينا، وبالوجدان، أو بالتعبد والتشريع، وبارتفاع موضوع الأدله الفقاهتيه ترتفع الوظيفه العمليه الثابته بالعقل

أو بالشرع لهذا الموضوع فتقدم الأدلة الاجتهادية على الأدلة الفقاهتية قهرا، ويتم ذلك من خلال منهجين مختلفين هما (الحكومته) و (الورود).

ولا بد لهذا الأمر من إيضاح وتفصيل وشرح، وإليك هذا الشرح.

الورود: نستطيع أن نفهم المعنى الإجمالي ل "الورود" من خلال العلاقة بين الأمارات والأصول العملية العقلية، وهي البراءة العقلية، والاحتياط والتخيير العقليان.

فإن خبر الثقة الواحد من الأمارات الظنية التي تثبت حجيتها بالدليل القطعي، باعتبار الشارع له.

فإذا ورد خبر من ثقه على حكم شرعي يعتبر هذا الخبر بيانا من قبل الشارع على ذلك الحكم، وبه يرتفع موضوع البراءة العقلية وهو "عدم البيان" فإن الدليل على البراءة العقلية هو قاعده "قبح العقاب بلا بيان" ومع ثبوت البيان من ناحية الشرع تنتفي البراءة العقلية انتفاء تكوينيا. وهذا هو "الورود".

وكذلك يتقدم خبر الثقة الواحد على أصاله الاحتياط العقلية، فإن موضوع أصاله الاحتياط هو احتمال العقاب على ترك الوجوب المحتمل أو ارتكاب الحرمة المحتمله، ومع حصول خبر الثقة الذي تثبت حجيته من ناحية الشرع يحصل للمكلف الأمن من العقوبة على مخالفه الوجوب المحتمل أو ارتكاب الحرمة المحتمله. لأن المكلف حينذاك يستند في ترك الواجب المحتمل أو ارتكاب الحرام المحتمل إلى ترخيص وإذن من الشارع، وبه يأمن عقوبه الشارع، ولا يبقى موضوع ولا مجال لجريان أصاله الاحتياط من الناحية العقلية.

كذلك يتقدم خبر الثقة الواحد على أصاله التخيير العقلية، فإن التخيير العقلي هو عدم وجود مرجح لأحد الطرفين على الطرف الآخر، وخبر الثقة الواحد يصلح أن يكون مرجحا للطرف الذي يدل عليه الخبر على الطرف الآخر، فلا يبقى مع وصول الخبر موضوع ولا مجال لجريان أصاله التخيير العقلية.

وبناء على هذا الإيضاح فإن الأمارات والطرق (الأدلة الاجتهادية) تتقدم على الأصول العقلية من البراءة والاحتياط والتخيير العقلي (الأدلة الفقاهتية) ولا يكون بينهما تعارض، لأن معنى التعارض هو تكاذب الدليلين، ولا يتكاذب الدليلان إلا إذا كانا في عرض واحد، وأما إذا كان أحدهما في طول الآخر فلا يتكاذبان، والأمر هنا كذلك، فإن الأصول العقلية تجري عند انتفاء خبر الثقة، ولا معنى لجريان هذه الأصول مع وجود خبر الثقة، ويسمى الشيخ الأنصاري (رحمه الله) هذه العلاقة بين الأدلة بـ "الورود" ويحدده بما لو كان الدليل الوارد ينفي موضوع الدليل المورود نفياً تكوينياً ووجدانياً، بعنايه التعبد من الشارع.

وهذا نوع من العلاقة بين الأدلة الاجتهادية والفقاهتية يذكره الشيخ الأنصاري (رحمه الله) في المباحث العقلية من الأصول.

الحكومة: والنوع الثاني من العلاقة بين الأدلة الاجتهادية والأدلة الفقاهتية هو "الحكومة" وهي أيضاً تقتضى تقدم الدليل الاجتهادى على الدليل الفقاهتى ولكن بيان آخر وطريقه أخرى تختلف بعض الشيء عن "الورود".

وتطلق "الحكومة" في مدرسه الشيخ الأنصاري (رحمه الله) على حاله خاصه من العلاقة بين الدليلين يكون فيها أحد الدليلين ناظراً إلى مفاد الدليل الآخر، وشارحاً له، ومبيناً لكميه مدلوله، حتى إذا كانت هذه النظاره والشرح من الدليل الثاني للدليل الأول بغير الألفاظ المستعمله للشرح والتفسير.

وفي مورد "الحكومة" لا تنفى الأدلة الاجتهادية موضوع الأصول العمليه نفياً تكوينياً بالوجدان كـ "الورود" وإنما تنفيه نفياً تشريعياً وبتعبد من الشارع، وبحكم من الشارع، ولعل ذلك هو سبب تسميته بـ "الحكومة" وهذه الحكومة ترد كثيراً في العلاقة بين الأمارات والأصول الشرعيه (البراءه الشرعيه والاستصحاب) فإن موضوع البراءه الشرعيه بمقتضى حديث الرفع: "رفع عن

أمتى ما لا يعلمون " هو الجهل بالحكم الشرعى، وبوصول خبر الثقة يرتفع الجهل بتعبد من ناحيه الشارع، فإن المكلف يبقى من الناحيه التكوينييه لا محاله شاكا بالحكم الواقعي الشرعى، وجاهلا به ولا ينفى خبر الثقة الواحد جهله وشكته تكوينيا وبالوجدان، ولكن بما أن الشارع تعبدنا بحجيه خبر الثقة وأتم الكشف الناقص الموجود فى هذه الأماره فإن وصول خبر الثقة إلى المكلف يرفع الجهل بالحكم الواقعي الشرعى لدى المكلف بتعبد وتشريع من ناحيه الشرع، ومع انتفاء الجهل تعبدا ينتفى موضوع الأصل فيثبت الدليل الاجتهادى ويتقدم على الدليل الفقاهتى ولا يعارضه الدليل الفقاهتى، وهو يختلف عن طريقه تقدم خبر الواحد الثقة على الأصول العقليه فإن خبر الثقة بعد ثبوت حجتيه من الشرع بيان من دون شك وهو يرفع موضوع البراءه العقليه - مثلا - وهو اللا بيان بصوره تكوينيه قطعاً.

وهذه " الحكومه " على ما اصطلح عليه الشيخ (رحمه الله) نحو آخر من تقدم الأمارات على الأصول العمليه.

العلاقه بين الأصول العمليه: ويتحدث الشيخ بعد ذلك عن العلاقه بين الأصول العمليه نفسها، فإن من الممكن أن تتعارض الأصول العمليه بعضها مع بعض، وهذا التعارض يكون بين الاستصحاب وسائر الأصول العمليه (البراءه والاحتياط والتخير) أو بين استصحابيين.

العلاقه بين الاستصحاب والأصول العقليه: أما فى العلاقه بين الاستصحاب والأصول العقليه (البراءه العقليه والتخير والاحتياط) فالاستصحاب لا محاله يكون واردا على هذه الأدله بموجب مصطلح الشيخ، ورافعا لموضوعها حقيقه رفعا تكوينيا، لأن الاستصحاب حينئذ يعتبر بيانا من الشارع، ومع وجود البيان ينتفى موضوع البراءه العقليه، وهو " عدم البيان " بصوره تكوينيه، وموضوع الاحتياط عدم الأمن من العقاب فى ارتكاب

محتمل الحرمة أو ترك محتمل الوجوب، وبالإستصحاب يتحقق الأمان من العقاب شرعا بصورة تكوينيه كذلك ولا- يبقى موضوع للاحتياط...

وموضوع التخيير عدم وجود مرجح لأحد الطرفين، والاستصحاب يصلح شرعا أن يكون مرجحا حقيقيا للطرف الذى يؤدي إليه الاستصحاب، وبذلك ينتفى موضوع التخيير وهو عدم وجود المرجح.

وبناء عليه يتقدم الاستصحاب على كل من الأصول العقلية الثلاثة، وتكون العلاقة بين الاستصحاب وبينها علاقة " الورد "

العلاقة بين الاستصحاب والبراءة الشرعية: أما العلاقة بين الاستصحاب والبراءة الشرعية فهي من " الحكومه " لأن الاستصحاب يرفع موضوع البراءة الشرعية وهو " الجهل بالحكم الشرعى الواقعى " باعتبار وتعبد من الشارع لا وجدانا وواقعا، فإن المكلف يبقى جاهلا- بالحكم الشرعى واقعا وذلك، لأن أدله الاستصحاب ناظره إلى تنزيل مؤداه منزله الواقعى فى مقام العمل، وبذلك يختلف الاستصحاب عن أصل البراءة وسائر الأصول غير التنزيلية التى لها صفه وظيفيه محضه، وليس لها نظر إلى تنزيل مؤدياتها منزله الواقعى أو تنزيل أحد طرفى الشك منزله اليقين. وبذلك يكون الاستصحاب حاكما على البراءة الشرعية.

ومن هنا انفتح على هذه المدرسه باب جديد من العلم فى التمييز بين نوعين من الأصول العمليه (التنزيليه منها وغير التنزيليه). فقد وجدوا أن مهمه طائفه من الأصول العمليه كالاستصحاب هى تنزيل أحد طرفى الشك منزله الواقعى فى البناء العملى، بينما وجدوا أن مهمه طائفه أخرى من الأصول العمليه تحديد الوظيفه العمليه للمكلف فى ظرف الشك بمقتضى ما يؤدي إليه الأصل دون النظر إلى الواقعى وتنزيل المؤدى منزله الواقعى.

وسموا الطائفه الأولى بالأصول التنزيليه تمييزا لها عن غير التنزيليه، ومهمه



الأصول التنزيلية هي تنزيل مؤدى الأصل منزله الواقع فى مقام العمل (١).

وبهذا التنزيل العملى يرتفع الشك والجهل بالحكم الشرعى بتعبد من الشارع ويرتفع بذلك موضوع الأصول الشرعية غير التنزيلية بالتفصيل الذى تحدثنا عنه وبذلك تكون الأصول التنزيلية حاكمه على الأصول الشرعية غير التنزيلية ومتقدمه عليها، ولا يكون بينهما تعارض لتقدم الأول على الثانى إلا ما يبدو لأول وهله بينهما من التعارض البدوى الذى يزول بعد النظر والتأمل (٢).

المناهج الأصولية المعاصرة: النقطة الأخيرة التى لا بد أن نشير إليها فى هذه المقدمة هى أهم المناهج المعاصرة لعلم الأصول منذ عصر الشيخ الأنصارى إلى اليوم لنعرف موضع المنهج الذى يتخذه شيخنا المظفر (رحمه الله) فى كتاب "أصول الفقه" وأهم هذه المناهج: منهج الشيخ الأنصارى.

منهج المحقق الخراسانى صاحب الكفاية.

منهج المحقق الشيخ محمد حسين الإصفهانى (رحمه الله) والذى اتخذه شيخنا المظفر (رحمه الله) أساسا فى تدوين هذا الكتاب.

ص: ٣٠

١- دليل الاستصحاب (لا ينقض اليقين بالشك) ظاهر فى تنزيل الشك منزله اليقين فى مقام العمل والامثال، وذلك لاستحاله النهى عن نقض اليقين بالشك، لانتقاض اليقين بالشك واقعا ووجدانا، وإنما التنزيل يكون بلحاظ الامثال وفى مقام العلم. والمعنى المعقول لتنزيل اليقين منزله الشك فى مقام العمل: هو تنزيل مؤدى الاستصحاب (وهو أحد طرفى الشك) منزله الواقع. وهذا هو معنى الأصول التنزيلية مثل الاستصحاب وقاعده الفراغ والتجاوز أما الأصول غير التنزيلية فليس لها نظر إلى الواقع إطلاقا، لا فى الأبداء، ولا فى المؤدى ولا يزيد لسان دليلها عن جعل الوظيفة العملية فقط فى ظرف الجهل وهما يختلفان عن الأمارات التى يتولى لسان دليلها جعل الطريقيه والكشف للأماره.

٢- هذا الشطر من الكلام مستل على نحو الانتفاء من بحثنا الذى كتبناه عن تطور البحث الأصولى فى مدرسه الشيخ الأنصارى مع بعض الإضافات.

وهناك ثلاث مناهج أخرى هامة ساهمت في تطوير المنهجية الحديثه لعلم الأصول لا أتحدث عنها رغم أهميتها إثارا للاختصار وهي:

١ - منهجيه المحقق النائيني (رحمه الله).

٢ - منهجيه استاذنا المحقق الخوئي (رحمه الله).

ولعل الله تعالى يوفقني لدراسه هذه المناهج جميعا وبيان نقاط الضعف والقوه في كل منها، وطرح منهج عام لعلم الأصول من خلال هذه المحاولات مستفيدا من كل هذه التجارب، مسددا ومكملا بعضها ببعض.

وإليك الآن شرحا موجزا للمناهج الثلاثه المتقدمه: منهج الشيخ الأنصاري (رحمه الله): يقول الشيخ الأنصاري (رحمه الله) في بدايه كتاب " فرائد الأصول " : اعلم أن المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي فأما أن يحصل له الشك فيه أو القطع أو الظن، فإن حصل له الشك فالمرجع فيه القواعد الشرعيه الثابته للشاك في مقام العمل، وتسمى بالأصول العمليه، وهي منحصره في الأربعة لأن الشك إما أن يلاحظ فيه الحاله السابقه أم لا.

وعلى الثاني فإما أن يمكن الاحتياط أم لا.

وعلى الأول فإما أن يكون الشك في التكليف أو المكلف به.

فالأول مجرى الاستصحاب.

والثاني مجرى التخير.

والثالث مجرى أصاله البراءه.

والرابع مجرى قاعده الاحتياط.

وبعباره أخرى: الشك إما أن يلاحظ فيه الحاله السابقه أو لا.

فالأول مجرى الاستصحاب.

والثاني إما أن يمكن الاحتياط فيه أو لا.

فالأول مجرى قاعده الاحتياط.

والثاني مجرى قاعده التخيير.

وما ذكرنا هو المختار في مجارى الأصول الأربعة.

وهو تنظيم جديد وجيد، وقائم على أساس علمى متين.

وعلى هذا الأساس استقر علماء الأصول فى تنظيم أبحاث الأصول منذ عهد الشيخ الأنصارى إلى اليوم الحاضر.

وهذا التمييز بين الأدله الاجتهاديه والفقاهتيه، وتبويب الأدله على أساس منها مما يختص به فقهاء الإماميه المعاصرون منذ عصر الشيخ الأنصارى إلى الوقت الحاضر، وعندما نرجع إلى كتب الأصول للمذاهب السنيه - المعاصره منها والقديمه - لا نجد مثل هذا التفكيك، ونرى أنهم يذكرون هذه الأدله فى عرض واحد.

فالكتاب والسنة والإجماع يذكر فى عرض القياس والاستحسان، وهما فى عرض الاستصحاب والبراءه.

ملاحظات عامه على منهج الشيخ الأنصارى (رحمه الله): نشير هنا على نحو الاختصار إلى ملاحظتين تخصان منهج الشيخ الأنصارى ثم نعقبه بعد ذلك، بملاحظه تعم المنهج الأول والثانى وهما نهج الشيخ الأنصارى وصاحب الكفايه.

أما التى تخص منهج الشيخ فهى: أولاً تداخل الأقسام الثلاثه التى يقسم الشيخ (رحمه الله) بموجبها كتابه (فرائد الأصول)... فإن المقصود بالظن لا- محاله: الأعم من الشخصى والنوعى، ضروره إن الأمارات لا تورث الظن الشخصى دائماً، والمقصود بظنيه الأمارات الأعم من الظن الشخصى والنوعى، لأنهى، نوعاً، ولدى غالب الناس توجب الظن دائماً...

وعليه فإن الأمارات تدخل فى باب الشك والظن معاً، فى بعض الأحيان، بالاعتبار الشخصى والنوعى.

وثانيا ليس كل مجارى الحجج والأدله والطرق (الأمارات) من باب الظن، ولا كل مجارى الأصول العمليه من موارد الشك.

فقد يكون المكلف شاكا بالحكم، ولكن يقوم لديه دليل معتبر شرعا، فيكون حجه عليه فى الحكم الواقعى. ولا- يجرى فيه الأصل.

وقد يكون ظانا بالحكم الشرعى، ولكن لا يقوم لديه دليل معتبر شرعا على حجه الطريق الظنى، فيكون هذا المورد من مجارى الأصول العمليه.

وعليه، فإن تثليث الأقسام بالطريق الذى ذكره الشيخ (رحمه الله) لا يخلو عن مناقشه، وإن كان التفكيك بين الأمارات والأصول (الأدله الفقاهتيه والأدله الاجتهاديه)، على النهج الذى ذكره الشيخ (رحمه الله) انطلاقا من هذا التقسيم هو الصحيح، وهو الأساس الأول للمدرسه الحديثه فى علم الأصول.

منهج المحقق الخراسانى: وناقش المحقق الخراسانى هذا التقسيم لأن الظن ليس دائما المساحه المخصصه للرجوع إلى الطرق والأمارات، كما أن الشك ليس دائما المساحه المخصصه للرجوع إلى الأصول العمليه. فقد يرجع المكلف فى مورد الظن إلى الأصول العمليه لعدم وجود طريق معتبر، كما قد يرجع فى مورد الشك إلى الأمارات لوجود طريق معتبر من ناحيه الشارع، ولذلك فقد اقترح المحقق الخراسانى (رحمه الله) تثليث الأقسام بالطريقه التاليه: " فالأولى أن يقال: إن المكلف إما أن يحصل له القطع أو لا، وعلى الثانى إما أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا ".

وفى هذا التقسيم يكون المعيار فى الرجوع إلى الطرق والأمارات الطريق المعتبر، وإن كان المورد موردا للشك، ويكون المعيار للرجوع إلى الأصول العمليه عدم وجود طريق معتبر من ناحيه العقل أو الشرع، وإن كان المورد موردا للظن.

ملاحظه على منهجيه المحقق صاحب الكفايه: وهذه المنهجيه سليمه ولا تنقص من قيمتها العلميه المناقشه التى ذكرها

غير أن المحقق الخراساني (رحمه الله) كان بصدد تنظيم بحث الحجج في الأصول وترتيبها وتقديم بعضها على بعض، ولم يكن بصدد تنظيم منهج عام لعلم الأصول ولذلك فإن هذا المنهج يصلح أن يكون منهجا لبحث الحجج، وهو ما خصص له الجزء الثاني من كتاب "كفاية الأصول" كما خصص له الشيخ (رحمه الله) كتاب "الفرائد".

أما لو كان الشيخ وتلميذه صاحب الكفاية (رحمهم الله) يريدان وضع منهجية شاملة لعلم الأصول... فإن هذا التقسيم وتقسيم الشيخ (رحمه الله) لا يخلوان عن نقاط للمناقشه.

ويكون للبحث عن القطع وأحكامه موضع آخر، ويكون منهج المحقق الإصفهاني واستاذنا المحقق الخوئي والمحقق الشهيد الصدر (رحمهم الله) أكثر استيعابا لأبحاث علم الأصول وقدره على تنظيم مباحث هذا العلم، وإن كان أساس المدرسه الحديثه لعلم الأصول هو تقسيم الشيخ ومنهجه، على كل حال.

منهج المحقق الإصفهاني (رحمه الله): وميزه هذه المنهجية أنها شاملة لعامة مباحث هذا العلم، بينما المنهجيات السابقه تنظم فقط المباحث العقلية - لهذا العلم.

فإذا استعرضنا مثلا كفاية الأصول للمحقق الخراساني، نجد أن المجلد الثاني منه يتميز بمنهجية علميه منظمه، بينما المجلد الأول منه لا- تنتظمه منهجية علميه دقيقه كالتى تنظم مباحث المجلد الثاني، وتتميز منهجية المحقق الإصفهاني بأنها شاملة ومستوعبه لكل مباحث هذا العلم وتنظم مباحث هذا العلم كما يقول الشيخ المظفر (رحمه الله) فى أربعه فصول وخاتمه.

الفصل الأول مباحث الألفاظ: وهى تبحث عن مداليل الألفاظ وظواهرها من جهه عامه نظير البحث عن ظهور صيغه "افعل" فى الوجوب وظهور النهى فى الحرمة ونحو ذلك.

الفصل الثاني المباحث العقلية: وهي ما تبحث عن لوازم الأحكام في أنفسها ولو لم تكن تلك الأحكام مدلوله اللفظ، كالبحث عن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وكالبحث عن استلزام وجوب الشيء لوجوب مقدمته المعروف بهذا البحث باسم مقدمه الواجب، وكالبحث عن استلزام وجوب الشيء لحرمه ضده المعروف باسم مسأله الضد، وكالبحث عن جواز اجتماع الأمر والنهي.

وغير ذلك.

الفصل الثالث مباحث الحجج: وهي ما يبحث فيها عن الحجج والدليليه كالبحث عن حججه خبر الواحد وحججه الظواهر وحججه ظواهر الكتاب وحججه السنه والإجماع والعقل وما إلى ذلك.

والفصل الرابع مباحث الأصول العمليه: وهي تبحث عن مرجع المجتهد عند فقدان الدليل الاجتهادي، كالبحث عن أصل البراه والاحتياط والاستصحاب ونحوها.

فمقاصد الكتاب - إذن - أربعة، وله خاتمه تبحث عن تعارض الأدله وتسمى "مباحث التعادل والتراجيح" فالكتاب يقع في خمس أجزاء إن شاء الله تعالى.

وقبل الشروع لابد من مقدمه يبحث فيها عن جمله من المباحث اللغويه التي لم يستوف البحث عنها في العلوم الأدبيه أو لم يبحث عنها.

وعلى هذه المنهجيه يجرى استاذنا المحقق آيه الله الشيخ المظفر (رحمه الله) في كتابه "أصول الفقه".

المناهج الأخرى: ومن المناهج المعاصره الأخرى: منهج استاذنا المحقق السيد الخوئي، ومنهج سيدنا المحقق الشهيد الصدر (رحمهم الله) (١).

ص: ٣٥

---

١- راجع المحاضرات للشيخ إسحاق الفياض تقريراً لبحث آيه الله الخوئي (رحمه الله) ١: ٦ - ٨. ق وبحوث في علم الأصول للسيد محمود الهاشمي تقريراً لبحث آيه الله الشهيد السيد محمد باقر الصدر (رحمه الله) ١: ٥٧ - ٦٢.

ولفقهائنا الأحياء حفظهم الله اقتراحات وتصورات جديدة وجيده لتنظيم مباحث وأبواب علم الأصول لا يسعها المقام (١).

وبعد فهذه خلاصه وجيزه عن علم الأصول وعلاقته بالفقه والقواعد الفقيهيه وتاريخه، وتطوره، ومدارسه، ومناهجه، أحببت تقديمها أمام كتاب " أصول الفقه " لشيخنا المحقق آيه الله الشيخ محمد رضا المظفر (رحمه الله) راجيا أن تكون هذه الوجيزه نافعه لطلبه علم الأصول وافيه بالمقصود. والحمد لله رب العالمين.

\* \* \* الشيخ محمد رضا المظفر أسرته: أسره المظفر من الأسر العلميه فى النجف الأشرف، عرفت فيها فى أواسط القرن الثانى عشر، وقطن بعض رجالها الجزائر التابعه للبصره.

وكان الفقيه المجتهد الشيخ محمد بن عبد الله والد الفقيه الشيخ محمد رضا المظفر من علماء النجف ومراجع التقليد فيها (نشأ فى النجف وترعرع فيها، وكان فى عنفوان شبابه منقطعاً إلى الجد والتحصيل، مكبا على العباده والتدريس، إلى أن برع فى الفقه وعرف بوجوده التحقيق فيه) وألف موسوعه فقيهيه جليله شرح فيها كتاب " شرائع الإسلام " وسماها بـ " توضيح الكلام " وقد استقصى فيها الفقه من مبدئه إلى منتهاه.

ولادته: ولد الشيخ محمد رضا المظفر فى اليوم الخامس من شعبان عام ١٣٢٢ بعد

ص: ٣٦

---

١- راجع كتاب الرافد لعلم الأصول للسيد منير القطيفى ١: ٤٣ - ٥٦، والأصول العامه للفقه المقارن لآيه الله السيد محمد تقى الحكيم: ٨٥ - ٩٤.

وفاه والده بخمسه أشهر فلم يقدر الله تعالى أن يظفر الطفل الرضيع برؤيه والده ولا الوالد أن يظفر برؤيه ولده، فكفله أخوه الأكبر الشيخ عبد النبي المتوفى سنة ١٣٣٧ وأولاه من عنايته وعطفه ما أغناه عن عطف الأبوه.

نشأته الفكرية: نشأ الشيخ المظفر في البيئه النجفيه، وتقلب في مجالسها ونواديها وحلقاتها ومحاضرها ومدارسها، وحضر فيها حلقات الدراسه العاليه، وتخرج على كبار مراجع التقليد والتدريس، وترعرع في هذا البيت العريق من بيوتات النجف العلميه، وتعهد رعايته وتربيته أخواه العلمان: الشيخ عبد النبي والشيخ محمد حسن.

وابتدأ حياته الدراسيه بما يتعارف عليه الطالب النجفي من حضور الدراسات الأدبيه والفقيه والأصوليه والعقليه. وتلمذ على الشيخ محمد طه الحويزي في الأدب والأصول كما أتقن الشعر، وبرع في ذلك كله. وتلمذ على غيره من أساتذته دروس مرحله السطوح في ذلك الوقت، وبرز الشيخ الفقيه في ذلك كله.

وبعد أن أنهى الدور الإعدادي (السطح) تفرغ للدراسات العاليه في الفقه والأصول والفلسفه.

وحضر فيها على أخيه الشيخ محمد حسن مع أخيه الآخر الشيخ محمد حسين، كما حضر درس الشيخ آقا ضياء الدين العراقي في الأصول، ودرس الشيخ ميرزا محمد حسين النائيني في الفقه والأصول، وحضر بصوره خاصه أبحاث الشيخ محمد حسين الإصفهاني (رحمه الله) في الفقه والأصول والفلسفه الإلهيه العاليه.

وانطبع الشيخ المظفر كثيرا بآراء أستاذه الشيخ الإصفهاني في الأصول والفقه والفلسفه وجرى على نهجه في البحث في كتابه " أصول الفقه " حيث تبع منهجه في تبويب الأصول، كما يشير هو إلى ذلك في ابتداء الكتاب، كما تأثر بمبانيه الخاصه



على ما يظهر ذلك من خلال كتابه الكبير " أصول الفقه " فيما انجز من هذا الكتاب.

وكان يجله إجلالا كبيرا، كلما جرى له ذكر أو أتيح له أن يتحدث عنه، ويخلص له الحب والاحترام، أكثر مما يخلص تلميذ لإستاذه.

ويلمس القارئ هذا الشعور والوفاء فيما كتب المظفر عن أستاذه في مقدمات كتبه الفقهيه والفلسفيه وفي مقدمه الأسفار وغيرها من رسائله ومقالاته.

وتخرج كذلك على مشايخه في الفقه والأصول والفلسفه، واستقل هو بالاجتهاد والنظر والبحث وشهد له شيوخه بذلك.

وكان خلال ذلك كله يشتغل بالتدريس على مستوى الدراسات الإعداديه والدراسات العاليه في الفقه والأصول والفلسفه.

ذلك كله خارج مدارس منتدى النشر وكتبتها، أما فيها فقد نذر حياته على تنميتها وتطويرها بمختلف الألوان.

وكان يقوم فيها بتدريس الأدب والمنطق والفلسفه والفقه والأصول من المستوى الأولى إلى المستوى العالي، لا تمنعه من ذلك مكانته المرموقه في الحوزه، ولا إمكانياته الفكرية العاليه.

وكم رأينا الشيخ محمد رضا المظفر يحاضر على الصفوف الأولى من مدارس منتدى النشر، ويتلقى أسئلتهم برحابه صدر، ويدفعهم إلى البحث والدرس والتفكير. ويحشر نفسه معهم، حتى كان يبدو للإنسان، لأول وهله، انه يخاطب زملاء له في الدراسه، لا طلابا بهذا المستوى.

وكان الشيخ يمتاز فوق ذلك كله بعمق النظر ودقه الالتفاتة وسلامه الذوق وبعد التفكير فيما تلقينا عنه من الفقه والأصول والفلسفه.

وقد حاول الشيخ في بدء حياته الدراسيه أن يلم بعلوم الرياضه والفلك والطبيعه والعروض.

فقد اتفق أن وقعت يد الشيخ على طرف من الثقافه العصريه، وهو في بدء شبابه، فتذوبها، وحاول أن يشق طريقا إلى هذا اللون الجديد من الثقافه واتفق مع

آخرين ممن كانوا يتذوقون هذا اللون الجديد من الثقافه على أن يرأسوا بعض المجلات العلميه كالمقتطف وبعض دور النشر لتبعث إليهم هذه الصحف والكتب التي تحمل إليهم هذا اللون الجديد من الفكر.

وأتيح للشيخ فيما بعد أن يستمر على هذه الحاله ويواكب الحركه الفكرية الناشئه ويأخذ نصيبا وافرا من هذه (العلوم الجديده) كما كانوا يسمونها، ويتأثر بها تأثيرا بالغاً إلى جنب تأثيره بشيوخه في الفقه والأصول والفلسفه.

آثاره العلميه: كان النشاط العلمى والكتابه والتأليف يشكل جزءا مهما من رساله الشيخ محمد رضا المظفر ونشاطه.

وإذا ضممنا نشاطه العلمى فى التأليف والنشر إلى نشاطه الإصلاحى على الصعيد العام والصعيد الدراسى للمسنا جانبا من هذا الجهد الكبير الذى كان يبذله الشيخ فى حياته.

وفى كتابات الشيخ يقترن جمال التعبير وسلامه الأمداء وجدده الصوغ وروعاه العرض بخصوبه الماده ودقه الفكره وعمق النظره وجدده المحتوى، ويتألف منها مزيج من العلم والأدب يشبع العقل ويروى العاطفه.

فقد كان يجرى فى الكتابه كما يجرى الماء، من غير أن يظهر عليه شئ من الكلفه أو التصنع، وينساق القارئ معه كما ينساق الماء على منحدر من الأرض، من دون أن يعرقل سيره شئ، ولا يصطنع فى الكتابه هذه المحسنات البديعيه التى تصرف الكاتب عن الانساق مع الفكره وتصرف القارئ عن مجاراه الموضوع.

والمواضيع التى كان يتناولها بالكتابه والبحث مواضيع علميه كالأصول والمنطق والفلسفه، يعسر على الأديب أن يصوغها صياغه أدبيه أو يفرغها فى قالب أدبى من التعبير. وقد توفى الشيخ إلى أن يضم إلى عمق الماده جمال العرض وأكثر ما يبدو هذا التوفيق فى كتابه " أحلام اليقظه " حيث يناجى فيها صدر

المتألهين ويتحدث معه فيما يتعلق بنظرياته في الفلسفه الإلهيه العاليه ويتلقى منه الجواب بصورة مشروحه وبعرض قصصى جميل.

ولا أبلغ إذا قلت: إن الكتاب فتح كبير فى الكتابه الفلسفيه فلا تشكو الفلسفه شيئاً كما تشكو الكتابه التى لا تخضع لها أاداتها.

وقد حاول الشيخ المظفر أن يخضع الكتابه للفلسفه، أو يخضع الفلسفه للكتاب، ويجمع بينهما فى كتابه هذا.

وتمتاز كتابات الشيخ المظفر بعد ذلك بروعه العرض والتنسيق، حتى أن كل نقطه من البحث تأتى فى موضعها الطبيعى ولا تتغير عن مكانها الخاص حتى تختل أطراف البحث، ويبدو عليه الاضطراب ويتجلى توفيق الكاتب فى التنسيق فى كتاب " المنطق " أكثر من غيره، ففي هذا الكتاب يجد القارئ كيف تأخذ المواضيع بعضها برقاب بعض، وكيف يترتب كل موضوع على سابقه فى تسلسل طبيعى، من غير أن يحيل الطالب إلى موضوع آخر فى غير هذا الكتاب أو إلى ما يمر عليه فيما بعد.

ويعتبر الكتاب بالانضمام إلى شقيقاته: " الأصول " و " الفلسفه " التى لم يقدر الله لها أن تظهر كامله... تجديدا فى كتابه الكتب الدراسيه، وفتحاً فى هذا الباب، وعسى أن يقبض الله من يتابع خطوات الشيخ المظفر فى هذا السبيل.

ويجد الباحث بعد ذلك فى كتب الشيخ المظفر جده البحث والتفكير التى تطبع كتاباته جميعاً.

ويجد ملامح هذه الجده فى البحث والتحليل واضحه قويه فى كتابه " السقيفه " عندما يحلل اجتماع المسلمين فى سقيفه بنى ساعده، وما حدث هناك.

وعندما يتحدث عن موقف المهاجرين والأنصار من مسأله الخلافه وموقف الإمام مع الخلفاء.

كما يجد هذه الجده فى المنطق. عندما يستعير العلامات المستعمله فى الرياضيات للنسب الأربع أو عندما يعرض للقارئ بحث القسمه، أو فى غير ذلك مما يزدحم به هذا السفر القيم من تجديد البحث وجمال العرض وترابط الفكره.

شعره: وكان الشيخ المظفر يمارس النظم فى شبابه بين حين وآخر وله شعر متين رقيق الديقاجه، تجده منشورا فى بعض الكتب والصحف. ويجد القارئ فى صوراً شعرية طريفه ويلتقى فيه بآفاق أدبيه جديده.

وانصرف عنه بعد ذلك إلى غيره من الشؤون الفكرية البناء.

دور الشيخ فى تطوير مناهج الدراسه والإصلاح: كان الشيخ المظفر يحتل القمه من النشاط الإصلاحى فى النجف الأشرف فقد ساهم فى جميع الحركات الإصلاحية التى أدركها، وكان فيها العضو البارز الذى يشار إليه بالبنان.

إلا- أن الفكره الإصلاحية على قوتها وإيمان أصحابها بضروره تحقيقها فى الحوزه العلميه... كان يفقدها الوضوح والتفكير المنهجى فى العلاج.

وقد قدر للشيخ فيما قدر له، بفضل تجاربه الطويله، أن تتبلور لديه فكره الإصلاح وتنظيم الدراسه والدعوه أكثر مما تقدم.

وأتيح له بفضل ما أوتى من نبوغ وحكمه فى معالجه هذه القضايا أن يكشف عن الجذور الأولى للمشكله، ويدعو اخوانه وأبناءه بإخلاص إلى معالجه المشكله من هذه الجذور. والمشكله فيما كان يبدو للشيخ تواجها فى جهتين: فى مجال الدراسه، وفى مجال الدعوه: ففى مجال الدراسه لاحظ أن التدريس فى مدرسه النجف الأشرف ينتظم فى مرحلتين:

١ - مرحله المقدمات والسطوح. ٢ - مرحله البحث الخارجى.

وتعتبر مرحله السطوح دوراً إعدادياً، بينما تعتبر مرحله الخارج دوراً للتخصيص فى الاجتهاد.

وطبيعاً هذه المرحله تأبى أى تعديل فى مشكلها ومحتواها ولا يمكن

إخضاع هذه المرحله من الدراسه لأى تنظيم منهجى خاص. ولا- تتبع الدراسه فى هذه المرحله تنظيما خاصا ولا تكاد تشبه الدراسه بالمعنى المنهجى الذى نفهمه من الدراسه.

وطبيعته هذا البحث لا تتحمل أى تحديد وتنظيم، ولا يمكن حصر النقاش أو تحديد البحث بحد خاص، كما لا يمكن أن يكون الامتحان داعيا إلى البحث والدرس فى هذا الدور.

والدور الأول وحده هو الذى يعانى شيئا من النقص ويحتاج إلى شىء من التوجيه والتنظيم.

ولاحظ أن أسباب ذلك يرجع إلى نقص فى المادة وضعف فى الأسلوب.

أما من حيث المادة فإن المادة التى يتلقاها الطالب النجفى فى هذا الدور من الدراسه لا تزال فى كثير من الأحوال تقتصر على دراسه النحو والصرف والبلاغه والمنطق والتفسير والفقه والأصول، مع توسع فى المادتين الأخيرتين.

وهذه المواد على ما لها من الأهميه فى تكوين ذهنيه الطالب لا تنهض وحدها بواجبات الطالب الرساليه من توجيه ودعوه وتبشير وتثقيف. ولا يستطيع الطالب أن يقتصر على هذه المادة التى يتلقاها فى هذا الدور لو أراد القيام بدوره من التوجيه والدعوه على أوسع نطاق.

ومن حيث الأسلوب لاحظ الشيخ المظفر أن الكتب الدراسيه التى يتعاطاها الطالب النجفى فى هذا الدور لا يزال يطغى عليها طابع الغموض والتعقيد، مما يحوج الطالب إلى أن يصرف جهدا كثيرا فى فهم العبارة وما يظهر عليها من غموض وتعقيد.

ذلك بالإضافة إلى سوء التنظيم فى تنسيق الأبحاث.

ذلك فيما يخص تنظيم الدراسه. أما ما يخص الدعوه والتوجيه: فقد وجد الشيخ المظفر أن أداء الدعوه المفضلله هى الخطابه والكتابه.

والدعوه الإسلاميه تعانى ضعفا فى هذين الجانبين.

أما فيما يخص الخطابه فقد كان رحمه الله يلاحظ أن أسلوب الخطابه فى النجف بوضعها الحاضر لا يفى برسالة النجف بالشكل الذى يليق بمركزها الدينى ولا- يتم للخطيب أن يقوم بواجبه الإسلامى على نطاق واسع، ما لم يطلع على آفاق الفكر الحديث وشؤون المعرفة التجريبيه، بالإضافة إلى الإحاطه الكامله بشؤون الفكر الإسلامى من فقه وتفسير وحديث وتاريخ وما إلى ذلك.

وفى ما يخص الكتابه الإسلاميه كان يلاحظ أن مكانه النجف الدينيه تتطلب منها أن تساهم فى نشر الفكر الإسلامى على نطاق أوسع من الشكل الحاضر، وأن تنطلق الدعوه الإسلاميه منها عن طريق الكتابه والتأليف والصحافه والنشر على أوسع مجال، وأن يشمل هذا التيار الفكرى الذى ينطلق عنها والذى يحمل معه الإيمان والإصلاح فى وضوح وجلاء أقطار العالم وأينما يحل إنسان على ظهر هذا الكوكب. فى الوقت الذى كان يلاحظ فيه أن مدرسه النجف لا تعوزها فى كثير من الأحيان ماده الكتابه والبحث.

ومن جهه ثانيه كان يلاحظ أن طابع الفرديه هو الذى يغلب على الكتابه النجفيه والأبحاث التى يعرضها الكاتب النجفى فهى أقرب إلى الجهد الفردى منه إلى الجهد الجماعى.

ومن جهه ثالثه لم تتوفر فى النجف فى ذلك العهد مطابع مجهزه ولا دور جاهزه للنشر تليق بالماده العلميه الخصبه التى تعرضها النجف على المطبعه.

وكذلك أتيح للشيخ المظفر أن يدرس الحاله فى النجف بموضوعيه وشمول تامين.

ولكنه كان يعلم فى نفس الوقت أن عرض المشكله لا يؤدى إلى شىء مالم تتضافر الجهود مخلصه صادقه لتلافى النقص.

وكان يعلم أن الأساليب السلبيه لا تنفع لمواجهه الحاله والهدم لا يفيد ولا ينهض بشىء، مالم يكن هناك بناء وراء ذلك، وأن العمل الإصلاحى لا ينفع فى مثل هذه الظروف، مالم يكن مقرونا إلى دراسه الوضع دراسه موضوعيه شامله وإلى الرؤيه والتدرج فى العلاج.

أدرك الشيخ كل ذلك وفكر في ذلك كله طويلاً، وشمر عن ساعد الجد ليخوض ميدان العمل، وهو يدري أن هناك عقبات صعباً تعرقل سيره في هذا الطريق.

وأول ما بدا له إيجاد جماعه واعيه من اخوانه فضلاء الحوزه تفهم ملابسات الحياه النجفيه وتعى واقع الرساله الفكرية الضخمه التي تحملها النجف.

وفي رابع شوال عام ١٣٥٣ المصادف ١٠ / ١ / ١٩٣٥ قدم ثله من الشباب الروحانيين (فيهم الشيخ) بيانا إلى وزاره الداخليه يطلبون فيه تأسيس جمعيه دينيه بالنجف الأشرف باسم منتدى النشر مصحوبا بالنظام الأساسي وبعد اللتيا والتي أجازت الوزاره فتح المنتدى.

وأعقبها بمحاوله لتنظيم الدراره، وتبسيط الكتب الدرارسيه، وتوسيع المناهج الدرارسيه، ووجد ان الدراره المنهجيه هي الخطوه الأولى في هذا الطريق، ومهما كانت ضروره الدراره الفرديه، ومهما قيل في جدواها فلا بد أن ينضم إلى هذا اللون من الدراره لون آخر من الدراره يعتمد على نظام خاص. وبهذا الشكل حاول أن يحقق جزءاً من الإصلاح.

فوضع في سنه ١٣٥٥ الخطه لتأسيس مدرسه عاليه للعلوم الدينيه أو كليه للاجتهد بفتح الصف الأول الذي كان يدرس فيه أربعه علوم: الفقه الاستدلالي، والتفسير، وعلم الأصول، والفلسفه على شكل محاضرات توضع بلغه سهله واضحه، فتبرع بتدريس الأول والثاني الشيخ عبد الحسين الحلبي، وتبرع بتدريس الثالث والرابع الشيخ عبد الحسين الرشتي. وكان تبرع هذين العلمين بالتدريس دراره منظمه من أهم الأحداث في تاريخ النجف الأشرف، ويعد تضحيه نادره منهما تذكر مدى الدهر بالتقدير والإعجاب بروحهما الإصلاحيه. ولم تأت العطله الصيفيه إلا وتعطل هذا الصف ليعود بعدها، ولكنه أبى ولا يدري غير بعض أعضاء مجلس الإدارة أكان إباؤه عن دلال أم هلال أم عن شئ آخر غير منتظر؟ حتى من مثل هذين العلمين نفسهما قاتل الله الشجاعه الأديبه! كيف تعز في أشد ظروف الحاجه إليها.

وفى سنة ١٣٧٦ هـ بعد محاولات عديدة وتجارب طويله أسس الشيخ المظفر كليه الفقه فى النجف الأشرف، واعترفت بها وزاره المعارف العراقىه سنة ١٣٧٧ يدرس فيها الفقه الإمامى، والفقه المقارن وأصول الفقه، والتفسير وأصوله، والحديث وأصوله (الدرايه) والترييه، وعلم النفس، والأدب وتاريخه، وعلم الاجتماع، والتاريخ الإسلامى، والفلسفه الإسلاميه، والفلسفه الحديثه، والمنطق، والتاريخ الحديث، وأصول التدريس، والنحو والصرف، وإحدى اللغات الأجنبيه.

وقد بذل فقيدنا الشيخ حياته فى سبيل تنميه هذه المؤسسه بإخلاص وإيمان يعز مثله فى نفوس المجاهدين، فكان يقوم بتدريس الفلسفه الإسلاميه وإداره الصفوف عند غياب بعض المدرسين فى سائر العلوم. وكان فى الوقت نفسه يعد مجلدات كتابه القيم " أصول الفقه " للتدريس فى " كليه الفقه " ويباشر مهام الإدارة والعماده والتأليف وحتى تدوين السجلات فى بعض الأحيان.

وكم رأيت الشيخ وهو يقوم بتدوين بعض سجلات الطلبة، أو طباعه بعض الرسائل بالآله الطابعه.

وكذلك قامت المؤسسه على عاتق الشيخ الفقيده، وأودعها حياته، وشيدها بدقات قلبه، وبذل فى سبيلها جميع إمكانياته.

كل ذلك إلى جنب المؤسسات والمشاريع الثقافيه الإسلاميه الأخرى التى أسسها الشيخ وأتيح لها الاستمرار أو أصابها الفشل... وإلى جنب حركه النشر والتأليف التى بعثها الشيخ فى النجف كانت منها مجلتا البدره والنجف.

وكان الشيخ المظفر محور الحركه فى مختلف وجوه هذا النشاط وباعثها فى كثير من الأحيان، ولم يظهر على حديثه أو قلمه طيله هذه المده ما يشعر بأنه شئ يذكر فى هذه المؤسسه إلا عندما يأتى حساب المسؤولىه فيظهر الشيخ على المسرح ليتحمل هذه المسؤولىه بنفس ثابتة وإيمان قوى.

وما أكثر ما شوهده الشيخ يلقى دروسا على طلابه الناشئين أو يلقى عليهم نصائح وإرشادات أو يقوم بتوجيههم بنفسه فى روحانيه وبساطه.



ولم يعرف الشيخ الفقيد حيناً من الزمن معنى لكلمه " أنا " ولما يلابس هذه الكلمه من بغض وحب فى غير ذات الله.

فقد كانت نفسه الكبيره تضيق بما يسمى ب " البغض " ولا تعرف معنى للخصومه والعداء، فاستمع إليه كيف يحدد موقفه من خصومه أو بالأحرى من خصوم المؤسسه " ... وأنا أكثر إخوانى عذرا لجماعه كبيره ممن وقف موقف المخاصم لمشروعنا ولا سيما الذين نظمنا إلى حسن نواياهم ويطمثون إلى حسن نوايانا " .

وقلما نعهد أن تبلغ التضحيه ونكران الذات فيمن رأينا من أصحاب الأفكار هذا الحد... فى سبيل الفكره التى يؤمن بها الإنسان.

وإن من أحب الأشياء إلى أن أختتم هذا الحديث بهذه الجملة الرقيقه التى تشف عن نفسه كاتبها الكبيره: " ونحن مستعدون لتضحيه جديده بأنفسنا فنتنحى عن العمل عندما نجد من يحبون أن ينهضوا به دوننا خصوصا إذا اعتقدوا أنهم سيعطون المشروع صبغه عامه بدخولهم وليثقوا أنا عمال للمشروع أينما كنا ومهما كانت صبغتنا فيه، ولا نريد أن نبرهن بهذا القول على حسن نوايانا. إن هذا لا يهمنا بقليل ولا كثير بعد الذى كان، إنما الذى يهمنا أن ينهض المشروع نهضه تليق بسمعه النجف ويؤدى الواجب الملقى على عاتقه كاملا، وبأى ثمن، حتى إذا كان ثمنه أرواحنا، وما أرخصها فى سبيل الواجب! وقد صرحنا مرارا أننا لم نخط حتى الآن إلا خطوه قصيره فى سبيل ما يقصد من أهدافه " . وكذلك كانت قصه النفس الكبيره.

محمد مهدي الآصفي

أصول الفقه الجزء الأول مجموعه المحاضرات التي القيت في كليه منتدى النشر بالنجف الأشرف ابتداء من سنه ١٣٦٠ هـ. ق بقلم  
الشيخ محمد رضا المظفر (قدس سره)

وضع هذا الكتاب لتبسيط أصول هذا الفن للمبتدئين ليعينهم على الدخول في بحره العميق عندما يبلغون درجة المراهقين، وهو الحلقة المفقوده بين كتاب معالم الأ-صول وبين كفايه الأ-صول، يجمع بين سهوله العبارة والاختصار وبين انتقاء الآراء الحديته التي تطور إليها هذا الفن.

ص: ٤٨

## المدخل

### تعريف علم الأصول

علم أصول الفقه هو: علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتائجها في طرق استنباط الحكم الشرعى.

مثاله: إن الصلاة واجبه فى الشريعة الإسلاميه المقدسه، وقد دل على وجوبها من القرآن الكريم قوله تعالى: \* (وأن أقيموا الصلاة) \* (١). \* (إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا) \* (٢). ولكن دلالة الآية الأولى متوقفه على ظهور صيغه الأمر - نحو " أقيموا " هنا - فى الوجوب، ومتوقفه أيضا على أن ظهور القرآن حجه يصح الاستدلال به.

وهاتان المسألتان يتكفل بيانهما علم الأصول.

فإذا علم الفقيه من هذا العلم أن صيغه الأمر ظاهره فى الوجوب وأن ظهور القرآن حجه، استطاع أن يستنبط من هذه الآية الكريمه المذكوره:

ص: ٤٩

---

١- الأنعام: ٧٢.

٢- النساء: ١٠٣.

أن الصلاة واجبه. وهكذا في كل حكم شرعى مستفاد من أى دليل شرعى أو عقلى لا بد أن يتوقف استنباطه من الدليل على مسأله أو أكثر من مسائل هذا العلم.

## الحكم واقعى و ظاهرى

والدليل: اجتهادى و فقاهاى.

ثم لا يخفى أن الحكم الشرعى - الذى جاء ذكره فى التعريف السابق - على نحوين:

١ - أن يكون ثابتا للشئ بما هو فى نفسه فعل من الأفعال، كالمثال المتقدم، أعنى: وجوب الصلاة، فالوجوب ثابت للصلاه بما هى صلاه فى نفسها وفعل من الأفعال مع قطع النظر عن أى شئ آخر. ويسمى مثل هذا الحكم "الحكم الواقعى" والدليل الدال عليه "الدليل الاجتهادى" (١).

٢ - أن يكون ثابتا للشئ بما أنه مجهول حكمه الواقعى، كما إذا اختلف الفقهاء فى حرمه النظر إلى الأجنبيه، أو وجوب الإقامه للصلاه.

فعند عدم قيام الدليل على أحد الأقوال لدى الفقيه يشك فى الحكم الواقعى الأولى المختلف فيه، ولأجل ألا يبقى فى مقام العمل متحيرا لا بد له من وجود حكم آخر ولو كان عقليا، كوجوب الاحتياط أو البراءه أو عدم الاعتناء بالشك. ويسمى مثل هذا الحكم الثانوى "الحكم الظاهرى" والدليل الدال عليه "الدليل الفقاهاى" أو "الأصل العملى".

ومباحث الأصول منها ما يتكفل للبحث عما تقع نتيجته فى طريق استنباط الحكم الواقعى، ومنها ما يقع فى طريق الحكم الظاهرى.

ص: ٥٠

---

١- هذان الاصطلاحان من الوحيد البهبهانى (قدس سره)، راجع الفوائد الحائريه: ص ٤٩٩، وفرائد الأصول: ج ١ ص ٣٠٩ (أوائل المقصد الثالث فى الشك).

ويجمع الكل " وقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي " على ما ذكرناه في التعريف.

## موضوع علم الأصول و فائدته

إن هذا العلم غير متكفل للبحث عن موضوع خاص، بل يبحث عن موضوعات شتى تشترك كلها في غرضنا المهم منه، وهو: استنباط الحكم الشرعي. فلا- وجه لجعل موضوع هذا العلم خصوص " الأدلة الأربعة " فقط، وهي: الكتاب والسنة والإجماع والعقل، أو بإضافه الاستصحاب، أو بإضافه القياس والاستحسان، كما صنع المتقدمون (١).

ولا حاجة إلى الالتزام بأن العلم لا بد له من موضوع يبحث عن عوارضه الذاتية في ذلك العلم، كما تسالمت عليه كلمة المنطقيين (٢) فإن هذا لا ملزم له ولا دليل عليه.

فائدته: إن كل متشرع يعلم أنه ما من فعل من أفعال الإنسان الاختياريه إلا وله حكم في الشريعة الإسلاميه المقدسه: من وجوب أو حرمه أو نحوهما من الأحكام الخمسه. ويعلم أيضا أن تلك الأحكام ليست كلها معلومه لكل أحد بالعلم الضرورى، بل يحتاج أكثرها لإثباتها إلى إعمال النظر وإقامه الدليل، أى: أنها من العلوم النظرية. وعلم الأصول هو العلم الوحيد المدون للاستعانه به على الاستدلال على إثبات الأحكام الشرعيه.

ففائدته إذا: الاستعانه على الاستدلال للأحكام من أدلتها.

ص: ٥١

---

١- حيث عدوها في عداد أدله الفقه وتكلموا فيها، مثل السيد المرتضى في الذريعه، والشيخ في العده، والسيد ابن زهره في الغنيه، والمحقق في المعارج، والعلامه في النهايه، والفاضل التونى فى الوافيه.

٢- راجع شرح المطالع: ص ١٨ س ٨، والحاشيه للمولى عبد الله: ص ١٨.

تنقسم مباحث هذا العلم إلى أربعة أقسام: (١) ١ - مباحث الألفاظ: وهي تبحث عن مداليل الألفاظ وظواهرها من جهة عامه، نظير البحث عن ظهور صيغه " افعل " فى الوجوب، وظهور النهى فى الحرمة... ونحو ذلك.

٢ - المباحث العقلية: وهى ما تبحث عن لوازم الأحكام فى أنفسها ولو لم تكن تلك الأحكام مدلوله للفظ، كالبحث عن الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع، وكالبحث عن استلزام وجوب الشئ لوجوب مقدمته - المعروف هذا البحث باسم " مقدمه الواجب " - وكالبحث عن استلزام وجوب الشئ لحرمة ضده المعروف باسم " مسأله الضد " وكالبحث عن جواز اجتماع الأمر والنهى... وغير ذلك.

٣ - مباحث الحججه: وهى ما يبحث فيها عن الحججه والدليليه، كالبحث عن حججه خبر الواحد وحججه الظواهر وحججه ظواهر الكتاب وحججه السنه والإجماع والعقل... وما إلى ذلك.

٤ - مباحث الأصول العمليه: وهى تبحث عن مرجع المجتهد عند فقدان الدليل الاجتهادى، كالبحث عن أصل البراءه والاحتياط والاستصحاب ونحوها.

فمقاصد الكتاب - إذا - أربعة. وله خاتمه تبحث عن تعارض الأدله

ص: ٥٢

١- \* وهذا التقسيم حديث تتبه له شيخنا العظيم الشيخ محمد حسين الإصفهاني (قدس سره) المتوفى سنه ١٣٦١ أفاده فى دوره بحثه الأخيره. وهو التقسيم الصحيح الذى يجمع مسائل علم الأصول ويدخل كل مسأله فى بابها. فمثلا: مبحث المشتق كان يعد من المقدمات وينبغى أن يعد من مباحث الألفاظ، ومقدمه الواجب ومسأله الإجزاء ونحوهما كانت تعد من مباحث الألفاظ، وهى من بحث الملازمات العقلية... وهكذا.

وتسمى "مباحث التعادل والتراجيح" فالكتاب يقع في خمسة أجزاء (١) إن شاء الله تعالى.

وقبل الشروع لابد من مقدمه يبحث فيها عن جمله من المباحث اللغويه التي لم يستوف البحث عنها في العلوم الأدبيه أو لم يبحث عنها.

## المقدمه

## اشاره

تبحث عن أمور لها علاقه بوضع الألفاظ واستعمالها ودلالاتها، وفيها أربعة عشر مبحثاً.

## ١ - حقيقه الوضع

لاشك أن دلالة الألفاظ على معانيها في أيه لغة كانت ليست ذاتيه، كذاتيه دلالة الدخان - مثلاً - على وجود النار، وإن توهم ذلك بعضهم (٢) لأن لازم هذا الزعم أن يشترك جميع البشر في هذه الدلالة، مع أن الفارسي - مثلاً - لا يفهم الألفاظ العربيه ولا غيرها من دون تعلم، وكذلك العكس في جميع اللغات. وهذا واضح.

وعليه، فليست دلالة الألفاظ على معانيها إلا بالجعل والتخصيص من واضح تلك الألفاظ لمعانيها. ولذا تدخل الدلالة اللفظيه هذه في الدلالة الوضعيه.

ص: ٥٣

١- وقد وضعه المؤلف - طاب مثواه - بعدئذ في أربعة أجزاء، حيث ألحق مباحث التعادل والتراجيح في الجزء الثالث ضمن مباحث الحججه، وقد أوضح أسباب ذلك في مقدمه الجزء الثالث.

٢- توهمه عباد بن سليمان الصيمري وجماعه من معتزله بغداد وأهل التكسير، راجع نهايه الوصول إلى علم الأصول للعلامه الحلبي (قدس سره): الورقه ٧.



ولكن من ذلك الواضع الأول فى كل لغة من اللغات؟ قيل: إن الواضع لآبد أن يكون شخصا واحدا يتبعه جماعه من البشر فى التفاهم بتلك اللغة (١). وقيل - وهو الأقرب إلى الصواب -: إن الطبيعه البشريه حسب القوه المودعه من الله تعالى فيها تقتضى إفاده مقاصد الإنسان بالألفاظ (٢) فيخترع من عند نفسه لفظا مخصوصا عند إرادته معنى مخصوص - كما هو المشاهد من الصبيان عند أول أمرهم - فيتفاهم مع الآخرين الذين يتصلون به، والآخرى كذلك يخترعون من أنفسهم ألفاظا لمقاصدهم وتتألف على مرور الزمن من مجموع ذلك طائفه صغيره من الألفاظ، حتى تكون لغة خاصه لها قواعدها، يتفاهم بها قوم من البشر.

وهذه اللغة قد تتشعب بين أقوام متباعده وتتطور عند كل قوم بما يحدث فيها من التغيير والزياده، حتى قد تنبثق منها لغات أخرى فيصبح لكل جماعه لغتهم الخاصه.

وعليه، تكون حقيقه الوضع هو جعل اللفظ بإزاء المعنى وتخصيصه به. ومما يدل على اختيار القول الثانى فى الواضع أنه لو كان الواضع شخصا واحدا لنقل ذلك فى تاريخ اللغات، ولعرف عند كل لغة واضعها.

ص: ٥٤

---

١- قاله أبو هاشم الجبائى وأصحابه وجماعه من المتكلمين. لكنهم لم يحصروه بشخص واحد، بل قالوا: واحد أو جماعه، راجع المصدر السابق.

٢- قالوه فى الجواب عن استدلال الأشعري وتابعيه القائلين بأن الواضع هو الله تعالى مستدلين بقوله تعالى: \* (وعلم الآدم الأسماء كلها) \* راجع المصدر السابق. وللمحقق النائينى (قدس سره) هنا كلام دقيق، راجع فوائد الأصول: ج ١ ص ٣٠.

### ٣- الوضع تعينى و تعينى

ثم إن دلالة الألفاظ على معانيها الأصل فيها أن تكون ناشئة من الجعل والتخصيص، ويسمى الوضع حينئذ " تعينى ". وقد تنشأ الدلالة من اختصاص اللفظ بالمعنى، الحاصل هذا الاختصاص من الكثرة فى الاستعمال على درجه من الكثرة أنه تألفه الأذهان على وجه إذا سمع اللفظ ينتقل السامع منه إلى المعنى، ويسمى الوضع حينئذ " تعينى " .

### ٤- أقسام الوضع

لابد فى الوضع من تصور اللفظ والمعنى، لأن الوضع حكم على المعنى وعلى اللفظ، ولا يصح الحكم على الشئ إلا بعد تصوره ومعرفته بوجه من الوجوه ولو على نحو الإجمال، لأن تصور الشئ قد يكون بنفسه وقد يكون بوجهه، أى: بتصور عنوان عام ينطبق عليه ويشار به إليه، إذ يكون ذلك العنوان العام مرآه وكاشفا عنه، كما إذا حكمت على شبح من بعيد أنه أبيض - مثلا - وأنت لا تعرفه بنفسه أنه أى شئ هو، وأكثر ما تعرف عنه - مثلا - أنه شئ من الأشياء أو حيوان من الحيوانات، فقد صح حكمك عليه بأنه أبيض مع أنك لم تعرفه ولم تتصوره بنفسه وإنما تصورت به بعنوان أنه شئ أو حيوان لا أكثر وأشرت به إليه. وهذا ما يسمى فى عرفهم " تصور الشئ بوجهه " وهو كاف لصحة الحكم على الشئ. وهذا بخلاف المجهول محضا، فإنه لا يمكن الحكم عليه أبدا.

وعلى هذا، فإنه يكفينى فى صحة الوضع للمعنى أن نتصوره بوجهه، كما لو كنا تصورناه بنفسه.

ولما عرفنا أن المعنى لا يبد من تصورهِ وأن تصورهِ على نحوين - فإنه بهذا الاعتبار وباعتبار ثان هو أن المعنى قد يكون خاصاً، أى جزئياً، وقد يكون عاماً، أى كلياً - نقول: إن الوضع ينقسم إلى أربعة أقسام عقلية:

١ - أن يكون المعنى المتصور جزئياً والموضوع له نفس ذلك الجزئى، أى أن الموضوع له معنى متصور بنفسه لا- بوجهه. ويسمى هذا القسم "الوضع خاص والموضوع له خاص".

٢ - أن يكون المتصور كلياً والموضوع له نفس ذلك الكلى، أى أن الموضوع له كلى متصور بنفسه لا- بوجهه. ويسمى هذا القسم "الوضع عام والموضوع له عام".

٣ - أن يكون المتصور كلياً والموضوع له أفراد ذلك الكلى لا- نفسه، أى أن الموضوع له جزئى غير متصور بنفسه بل بوجهه. ويسمى هذا القسم "الوضع عام والموضوع له خاص".

٤ - أن يكون المتصور جزئياً والموضوع له كلياً لذلك الجزئى.

ويسمى هذا القسم "الوضع خاص والموضوع له عام".

إذا عرفت هذه الأقسام المتصوره العقلية، فنقول: لا نزاع فى إمكان الأقسام الثلاثة الأولى، كما لا نزاع فى وقوع القسمين الأولين. ومثال الأول الأعلام الشخصيه، كمحمد وعلى وجعفر.

ومثال الثانى أسماء الأجناس، كماء وسماء ونجم وإنسان وحيوان.

وإنما النزاع وقع فى أمرين: الأول فى إمكان القسم الرابع، والثانى فى وقوع الثالث بعد التسليم بإمكانه. والصحيح عندنا: استحاله الرابع، ووقوع الثالث، ومثاله: الحروف وأسماء الإشاره والضمائر والاستفهام ونحوها، على ما سيأتى.

أما استحاله الرابع - وهو الوضع الخاص والموضوع له العام - فنقول في بيانه: إن النزاع في إمكان ذلك ناشئ من النزاع في إمكان أن يكون الخاص وجها وعنوانا للعام، وذلك لما تقدم أن المعنى الموضوع له لابد من تصوره بنفسه أو بوجهه لاستحاله الحكم على المجهول، والمفروض في هذا القسم أن المعنى الموضوع له لم يكن متصورا وإنما تصور الخاص فقط، وإلا لو كان متصورا بنفسه ولو بسبب تصور الخاص كان من القسم الثاني، وهو "الوضع العام والموضوع له العام" (١) ولا كلام في إمكانه بل في وقوعه، كما تقدم.

فلا بد حينئذ للقول بإمكان القسم الرابع من أن نفرض أن الخاص يصح أن يكون وجها من وجوه العام وجهه من جهاته حتى يكون تصوره كافيا عن تصور العام بنفسه ومغنيا عنه، لأجل أن يكون تصورا للعام بوجه.

ولكن الصحيح الواضح لكل مفكر أن الخاص ليس من وجوه العام بل الأمر بالعكس من ذلك، فإن العام هو وجه من وجوه الخاص وجهه من جهاته، ولذا قلنا بإمكان القسم الثالث، وهو "الوضع العام والموضوع له الخاص" لأننا إذا تصورنا العام فقد تصورنا في ضمنه جميع أفراده بوجه، فيمكن الوضع لنفس ذلك العام من وجهه تصوره بنفسه فيكون من القسم الثاني، ويمكن الوضع لأفراده من وجهه تصورها بوجهها فيكون من الثالث. بخلاف الأمر في تصور الخاص، فلا يمكن الوضع معه إلا لنفس

ص: ٥٧

---

١- تقدم التعبير عنه بلفظ "الوضع عام والموضوع عام" بدون اللام، وهكذا في سائر الأقسام.

ذلك الخاص، ولا يمكن الوضع للعام لأننا لم نتصوره أصلا لا بنفسه - بحسب الفرض - ولا بوجهه، إذ ليس الخاص وجهها له. ويستحيل الحكم على المجهول المطلق.

## ٦- وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص وتحقيق المعنى الحرفي

أما وقوع القسم الثالث، فقد قلنا: إن مثاله وضع الحروف وما يلحق بها من أسماء الإشارة والضمائر والموصولات والاستفهام ونحوها.

وقبل إثبات ذلك لابد من تحقيق معنى الحرف وما يمتاز به عن الاسم.

فنقول: الأقوال في وضع الحروف وما يلحق بها من الأسماء ثلاثة:

١ - إن الموضوع له في الحروف هو بعينه الموضوع له في الأسماء المسانخه لها في المعنى، فمعنى " من " الابتدائية هو عين معنى كلمة " الابتداء " بلا فرق، وكذا معنى " على " معنى كلمة " الاستعلاء "، ومعنى " في " معنى كلمة الظرفية... وهكذا. وإنما الفرق في جهة أخرى، وهي: أن الحرف وضع لأجل أن يستعمل في معناه إذا لوحظ ذلك المعنى حاله وآله لغيره، أي: إذا لوحظ المعنى غير مستقل في نفسه، والاسم وضع لأجل أن يستعمل في معناه إذا لوحظ مستقلا في نفسه.

مثلا: مفهوم " الابتداء " معنى واحد وضع له لفظان: أحدهما لفظ " الابتداء " والثاني كلمة " من " لكن الأول وضع له لأجل أن يستعمل فيه عندما يلاحظه المستعمل مستقلا في نفسه، كما إذا قيل: " ابتداء السير كان سريعا ". والثاني وضع له لأجل أن يستعمل فيه عندما يلاحظه المستعمل غير مستقل في نفسه، كما إذا قيل: " سرت من النجف ".

فتحصل أن الفرق بين معنى الحرف ومعنى الاسم: أن الأول يلاحظه المستعمل حين الاستعمال آله لغيره وغير مستقل في نفسه، والثاني يلاحظه حين الاستعمال مستقلا، مع أن المعنى في كليهما واحد. والفرق بين وضعيهما إنما هو في الغايه فقط.

ولايزم هذا القول أن الوضع والموضوع له في الحروف عامان. وهذا القول منسوب إلى الشيخ الرضى نجم الأئمه (1) واختاره المحقق صاحب الكفايه (2).

٢ - إن الحروف لم توضع لمعان أصلا، بل حالها حال علامات الإعراب في إفاده كيفيه خاصه في لفظ آخر، فكما أن علامه الرفع في قولهم: " حدثنا زرارہ " تدل على أن زرارہ فاعل الحديث، كذلك " من " في المثال المتقدم تدل على أن النجف مبتدأ منها والسير مبتدأ به.

٣ - إن الحروف موضوعه لمعان مباينه في حقيقتها وسنخها للمعاني الاسميه، فإن المعاني الاسميه في حد ذاتها معان مستقلة في أنفسها، ومعاني الحروف لا استقلال لها، بل هي متقومه بغيرها.

والصحيح هذا القول الثالث. ويحتاج إلى توضيح وبيان: إن المعاني الموجوده في الخارج على نحوين: الأول: ما يكون موجودا في نفسه كـ " زيد " الذى هو من جنس الجوهر، و " قيامه " - مثلا - الذى هو من جنس العرض، فإن كلا منهما موجود في نفسه، والفرق أن الجوهر موجود في نفسه لنفسه، والعرض موجود في نفسه لغيره.

ص: ٥٩

---

١- نسبه إليه المحقق الرشتى حيث قال: وببالي أن هذا التفصيل قد صرح به المحقق الشريف في حاشيه على العضدى، راجع بدائع الأفكار: ص ٤١ س ٢٩.

٢- كفايه الأصول: ج ١ ص ٢٥.

الثاني: ما يكون موجودا لا في نفسه، كنسبه القيام إلى زيد.

والدليل على كون هذا المعنى لا- في نفسه: أنه لو كان للنسب والروابط وجودات استقلالية، للزم وجود الرابط بينها وبين موضوعاتها، فننقل الكلام إلى ذلك الرابط، والمفروض أنه موجود مستقل، فلا بد له من رابط أيضا... وهكذا ننقل الكلام إلى هذا الرابط فيلزم التسلسل، والتسلسل باطل.

فيعلم من ذلك: أن وجود الروابط والنسب في حد ذاته متعلق بالغير ولا حقيقة له إلا التعلق بالطرفين.

ثم إن الإنسان في مقام إفاده مقاصده كما يحتاج إلى التعبير عن المعاني المستقلة كذلك يحتاج إلى التعبير عن المعاني غير المستقلة في ذاتها، فحكمه الوضع تقتضى أن توضع بإزاء كل من القسمين ألفاظ خاصة، والموضوع بإزاء المعاني المستقلة هي الأسماء، والموضوع بإزاء المعاني غير المستقلة هي الحروف وما يلحق بها. وهذه المعاني غير المستقلة لما كانت على أقسام شتى فقد وضع بإزاء كل قسم لفظ يدل عليه، أو هياؤه لفظية تدل عليه.

مثلا، إذا قيل: " نرحت البئر في دارنا بالدلو " ففيه عده نسب مختلفه ومعان غير مستقلة، إحداها: نسبه النرح إلى فاعله والبدال عليها هيئه الفعل للمعلوم وثانيتها: نسبه إلى ما وقع عليه - أى مفعوله - وهو البئر والبدال عليها هيئه النصب في الكلمه. وثالثتها: نسبه إلى المكان والبدال عليها كلمه " في ". ورابعتها نسبه إلى الآله والبدال عليها لفظ الباء في كلمه " بالدلو " .

ومن هنا يعلم أن الدال على المعاني غير المستقلة ربما يكون لفظا مستقلا كلفظه " من " و " إلى " و " في ". وربما يكون هيئه في اللفظ كهيئات المشتقات والأفعال وهيئات الإعراب.

النتيجة: فقد تحقق مما بيناه: أن الحروف لها معان تدل عليها كالأسماء.

والفرق: أن المعانى الاسميّه مستقله فى أنفسها وقابله لتصورها فى ذاتها وإن كانت فى الوجود الخارجى محتاجه إلى غيرها كالأعراض، وأما المعانى الحرفيه فهى معان غير مستقله وغير قابله للتصور إلا فى ضمن مفهوم آخر. ومن هنا يشبه كل أمر غير مستقل بالمعنى الحرفى.

بطلان القولين الأولين وعلى هذا، يظهر بطلان القول الثانى القائل: إن الحروف لا معانى لها، وكذلك القول الأول القائل: إن المعنى الحرفى والاسمى متحدان بالذات مختلفان باللاحظ.

ويرد هذا القول أيضا أنه لو صح اتحاد المعنيين لجاز استعمال كل من الحرف والاسم فى موضع الآخر، مع أنه لا يصح بالبدهه حتى على نحو المجاز، فلا يصح بدل قولنا: "زيد فى الدار" - مثلا - أن يقال: زيد الظرفيه الدار.

وقد أجب عن هذا الإيراد بأنه إنما لا يصح أحدهما فى موضع الآخر لأن الواضع اشترط ألا يستعمل لفظ "الظرفيه" إلا عند للاحظ معناه مستقلا، ولا يستعمل لفظ "فى" إلا عند للاحظ معناه غير مستقل وآله لغيره (١).

ولكنه جواب غير صحيح، لأ- أنه لا- دليل على وجوب اتباع ما يشترطه الواضع إذا لم يكن اشترطه يوجب اعتبار خصوصيه فى اللفظ والمعنى.

وعلى تقدير أن يكون الواضع ممن تجب طاعته فمخالفته توجب العصيان، لا غلط الكلام.

ص: ٦١

---

١- أجاب بهذا الجواب المحقق الرضى، على ما نقله السيد الخوئى فى أجود التقريرات: ج ١ ص ١٤.



زياده إيضاح: إذ قد عرفت أن الموجودات (١) منها ما يكون مستقلا في الوجود، ومنها ما يكون رابطا بين موجودين، فاعلم أن كل كلام مركب من كلمتين أو أكثر إذا القيت كلماته بغير ارتباط بينها، فإن كل واحد منها كلمه مستقله في نفسها لا ارتباط لها بالأخرى، وإنما الذى يربط بين المفردات ويؤلفها كلاما واحدا هو الحرف أو إحدى الهيئات الخاصه. فأنت إذا قلت مثلا: " أنا، كتب، قلم " لا- يكون بين هذه الكلمات ربط وإنما هي مفردات صرفه منشوره. أما إذا قلت: " كتبت بالقلم " كان كلاما واحدا مرتبطا بعضه مع بعض مفهما للمعنى المقصود منه، وما حصل هذا الارتباط والوحده الكلاميه إلا بفضل الهيئه المخصوصه لـ " كتبت " وحرف " الباء " و " أل " .

وعليه يصح أن يقال: إن الحروف هي روابط المفردات المستقله والمؤلفه للكلام الواحد والموحده للمفردات المختلفه، شأنها شأن النسبه بين المعانى المختلفه والرابطه بين المفاهيم غير المربوطه. فكما أن النسبه رابطه بين المعانى ومؤلفه بينها فكذلك الحرف الدال عليها رابط بين الألفاظ ومؤلف بينها.

وإلى هذا أشار سيد الأولياء أمير المؤمنين (عليه السلام) بقوله المعروف في تقسيم الكلمات: " الاسم ما أنبأ عن المسمى، والفعل ما أنبأ عن حركه المسمى، والحرف ما أوجد معنى في غيره " (٢). فأشار إلى أن المعانى

ص: ٦٢

---

١- \*ينبغى أن يقال للتوضيح: إن الموجودات على أربعة أنحاء: ١- موجود في نفسه لنفسه بنفسه وهو واجب الوجود، ٢- موجود في نفسه لنفسه بغيره وهو الجوهر كالجسم والنفس، ٣- موجود في نفسه لغيره بغيره وهو العرض، ٤- موجود في غيره وهو أضعفها، وهو المعنى الحرفى المعبر عنه بـ " الرابط " . فالأقسام الثلاثه الأولى الموجودات المستقله، والرابع عداها الذى هو المعنى الحرفى الذى لا وجود له إلا وجود طرفيه.

٢- الفصول المختاره: ص ٥٩.

الاسميه معان استقلالیه، ومعانی الحروف غیر مستقله فی نفسها وإنما هی تحدث الربط بین المفردات. ولم نجد فی تعاریف القوم للحرف تعریفاً جامعاً صحیحاً مثل هذا التعریف.

الوضع فی الحروف عام والموضوع له خاص إذا اتضح جمیع ما تقدم يظهر: أن كل نسبه حقیقتها متقومه بطرفیها علی وجه لو قطع النظر عن الطرفين لبطلت وانعدمت، فكل نسبه فی وجودها الرابط مباينه لأیه نسبه أخرى ولا تصدق علیها، وهی فی حد ذاتها مفهوم جزئی حقیقی.

وعليه لا يمكن فرض النسبه مفهوماً كلياً ينطبق علی كثيرین وهی متقومه بالطرفین وإلا لبطلت وانسلخت عن حقیقه كونها نسبه.

ثم إن النسب غیر محصوره، فلا- يمكن تصور جمیعها للواضع، فلا بد فی مقام الوضع لها من تصور معنی اسمی يكون عنواناً للنسب غیر المحصوره حاكياً عنها - وليس العنوان فی نفسه نسبه، كمفهوم لفظ "النسبه الابتدائیه" المشار به إلى أفراد النسب الابتدائیه الكلامیه - ثم يضع لنفس الأفراد غیر المحصوره التي لا يمكن التعبير عنها إلا بعنوانها.

وبعبارة أخرى: أن الموضوع له هو النسبه الابتدائیه بالحمل الشایع، وأما النسبه الابتدائیه بالحمل الأولى فليست بنسبه حقیقه بل تكون طرفاً للنسبه كما لو قلت: الابتداء كان من هذا المكان.

ومن هذا يعلم حال أسماء الإشاره والضمائر والموصولات ونحوها.

فالوضع فی الجمیع عام والموضوع له خاص.

## ٧- الاستعمال حقیقی و مجازی

استعمال اللفظ فی معناه الموضوع له " حقیقه " واستعماله فی غیره

المناسب له " مجاز " وفي غير المناسب " غلط " . وهذا أمر محل وفاق.

ولكنه وقع الخلاف فى الاستعمال المجازى فى أن صحته هل هى متوقفه على ترخيص الواضع وملاحظه العلاقات المذكوره فى علم البيان، أو أن صحته طبيعیه تابعه لاستحسان الذوق السليم، فكلما كان المعنى غير الموضوع له مناسباً للمعنى الموضوع له واستحسنه الطبع صح استعمال اللفظ فيه، وإلا فلا؟ والأرجح القول الثانى، لأننا نجد صحه استعمال " الأسد " فى الرجل الشجاع مجازاً وإن منع منه الواضع، وعدم صحه استعماله مجازاً فى كريبه رائحه الفم - كما يمثلون (1) - وإن رخص الواضع. ومؤيد ذلك اتفاق اللغات المختلفه غالباً فى المعانى المجازيه، فترى فى كل لغة يعبر عن الرجل الشجاع باللفظ الموضوع للأسد. وهكذا فى كثير من المجازات الشائعه عند البشر.

## ٨- الدلاله تابعه للإرادته

قسموا الدلاله إلى قسمين: التصوريه والتصديقيه:

١ - التصوريه، وهى أن ينتقل ذهن الإنسان إلى معنى اللفظ بمجرد صدوره من لافظ ولو علم أن اللافظ لم يقصده، كانتقال الذهن إلى المعنى الحقيقى عند استعمال اللفظ فى معنى مجازى، مع أن المعنى الحقيقى ليس مقصوداً للمتكلم، وكانتقال الذهن إلى المعنى من اللفظ الصادر من الساهى أو النائم أو الغالط.

٢ - التصديقيه، وهى دلالة اللفظ على أن المعنى مراد للمتكلم فى

ص: ٦٤

١- فى ط الأولى: مثلاً.

اللفظ وقاصدا لاستعماله فيه. وهذه الدلالة متوقفة على عدة أشياء: أولا: على إحراز كون المتكلم في مقام البيان والإفاده. وثانيا على إحراز أنه جاد غير هازل. وثالثا: على إحراز أنه قاصد لمعنى كلامه شاعر به.

ورابعا: على عدم نصب قرينه على إرادته خلاف الموضوع له، وإلا كانت الدلالة التصديقيه على طبق القرينه المنصوبه.

والمعروف: أن الدلالة الأولى - التصوريه - معلوله للوضع، أى: أن الدلالة الوضعيه هى الدلالة التصوريه. وهذا هو مراد من يقول: "إن الدلالة غير تابعه للإراداه بل تابعه لعلم السامع بالوضع" (١).

والحق أن الدلالة تابعه للإراداه، وأول من تنبه لذلك فيما نعلم الشيخ نصير الدين الطوسى - أعلى الله مقامه (٢) - لأن الدلالة فى الحقيقه منحصره فى الدلالة التصديقيه، والدلالة التصوريه التى يسمونها دلالة ليست بدلالة، وإن سميت كذلك، فإنه من باب التشبيه والتجوز، لأن التصوريه فى الحقيقه هى من باب تداعى المعانى الذى يحصل بأدنى مناسبة، فتقسيم الدلالة إلى تصديقيه وتصوريه تقسيم الشئ إلى نفسه وإلى غيره.

والسر فى ذلك: أن الدلالة حقيقه - كما فسرناها فى كتاب المنطق الجزء الأول، بحث الدلالة (٣) - هى أن يكشف الدال عن وجود المدلول، فيحصل من العلم به العلم بالمدلول، سواء كان الدال لفظا أو غير لفظ.

مثلا: إن طرقة الباب يقال: إنها داله على وجود شخص على الباب طالب لأهل الدار، باعتبار أن المطرقة موضوعه لهذه الغايه. وتحليل هذا المعنى: أن سماع الطرقة يكشف عن وجود طالب قاصد للطلب، فيحصل من العلم بالطرقة العلم بالطارق وقصده، ولذلك يتحرك السامع إلى إجابته،

ص: ٦٥

١- قاله شارح المطالع والتفتازانى والمحقق الشريف، راجع مفاتيح الأصول: ص ٤ س ٢٩.

٢- شرح الإشارات: ج ١ ص ٣٢.

٣- راجع المنطق: ج ١ ص ٤٠.

لا أنه ينتقل ذهن السامع من تصور الطريقه إلى تصور شخص ما، فإن هذا الانتقال قد يحصل بمجرد تصور معنى الباب أو الطريقه من دون أن يسمع طريقه، ولا يسمى ذلك دلالة، ولذا إن الطريقه لو كانت على نحو مخصوص يحصل من حركة الهواء - مثلا - لا تكون داله على ما وضعت له المطرقه وإن خطر في ذهن السامع معنى ذلك.

وهكذا نقول في دلالة الألفاظ على معانيها بدون فرق، فإن اللفظ إذا صدر من المتكلم على نحو يحرز معه أنه جاد فيه غير هازل وأنه عن شعور وقصد وأن غرضه البيان والإفهام - ومعنى إحراز ذلك أن السامع علم بذلك - فإن كلامه يكون حينئذ دالا على وجود المعنى أى وجوده في نفس المتكلم بوجود قصدى، فيكون علم السامع بصدور الكلام منه يستلزم علمه بأن المتكلم قاصد لمعناه لأجل أن يفهمه السامع. وبهذا يكون الكلام دالا كما تكون الطريقه داله، وينعقد بهذا للكلام ظهور في معناه الموضوع له أو المعنى الذى أقيمت على إرادته قرينه.

ولذا نحن عرفنا الدلالة اللفظية في المنطق بأنها: هى كون اللفظ بحاله ينشأ من العلم بصدوره من المتكلم العلم بالمعنى المقصود به (١). ومن هنا سمي المعنى " معنى " أى المقصود، من " عناه " إذا قصده.

ولأجل أن يتضح هذا الأمر جيدا اعتبر باللافتات التى توضع في هذا العصر للدلالة على أن الطريق مغلق - مثلا - أو أن الاتجاه فى الطريق إلى اليمين أو اليسار، ونحو ذلك، فإن اللافتة إذا كانت موضوعة فى موضعها اللائق على وجه منظم بنحو يظهر منه أن وضعها لهدياه المستطرقين كان مقصودا لواضعها، فإن وجودها هكذا يدل حينئذ على ما يقصد منها من غلق الطريق أو الاتجاه. أما لو شاهدتها مطروحة فى

ص: ٦٦

١- راجع المنطق: ج ١ ص ٤٣.

الطريق مهمله أو عند الكاتب يرسمها، فإن المعنى المكتوب يخطر في ذهن القارئ، ولكن لا تكون داله عنده على أن الطريق مغلوقة أو أن الاتجاه كذا، بل أكثر ما يفهم من ذلك أنها ستوضع لتدل على هذا بعد ذلك، لا أن لها الدلاله فعلا.

## ٩- الوضع شخصى و نوعى

قد عرفت فى المبحث الرابع: أنه لابد فى الوضع من تصور اللفظ والمعنى، وعرفت هناك أن المعنى تاره يتصوره الواضع بنفسه واخرى بوجهه وعنوانه. فاعرف هنا أن اللفظ أيضا كذلك ربما يتصوره الواضع بنفسه ويضعه للمعنى - كما هو الغالب فى الألفاظ - فيسمى الوضع حينئذ "شخصيا" وربما يتصوره بوجهه وعنوانه، فيسمى الوضع "نوعيا".

ومثال الوضع النوعى الهيئات، فإن الهيئه غير قابله للتصور بنفسها، بل إنما يصح تصورها فى ماده من مواد اللفظ كهيئه كلمه "ضرب" مثلا- وهى هيئه الفعل الماضى، فإن تصورها لابد أن يكون فى ضمن "الضاد" "والراء" "و" الباء" أو فى ضمن "الفاء" "و" العين" "و" اللام" فى فعل. ولما كانت المواد غير محصوره ولا يمكن تصور جميعها، فلا بد من الإشاره إلى أفرادها بعنوان عام، فيضع كل هيئه تكون على زنه "فعل" مثلا- أو زنه "فاعل" أو غيرهما، ويتوصل إلى تصور ذلك العام بوجود الهيئه فى إحدى المواد كماده "فعل" التى جرت الاصطلاحات عليها عند علماء العربيه.

## ١٠- وضع المركبات

ثم الهيئه الموضوعه لمعنى تاره تكون فى المفردات كهيئات

المشتقات التي تقدمت الإشارة إليها وأخرى في المركبات كالهيهه التركيبه بين المبتدأ والخبر لإفاده حمل شئ على شئ، وكهيهه تقديم ما حقه التأخير لإفاده الاختصاص.

ومن هنا تعرف: أنه لا حاجة إلى وضع الجمل والمركبات في إفاده معانيها زائدا على وضع المفردات بالوضع الشخصى والهيات بالوضع النوعى - كما قيل (١)- بل هو لغو محض. ولعل من ذهب إلى وضعها أراد به وضع الهيات التركيبه، لا الجمله بأسرها بموادها وهياتها زياده على وضع أجزائها. فيعود النزاع حينئذ لفظيا.

## ١١- علامات الحقيقه و المجاز

قد يعلم الإنسان - إما من طريق نص أهل اللغه أو لكونه نفسه من أهل اللغه - أن لفظ كذا موضوع لمعنى كذا، ولا كلام لأحد فى ذلك، فإنه من الواضح أن استعمال اللفظ فى ذلك المعنى حقيقه وفى غيره مجاز.

وقد يشك فى وضع لفظ مخصوص لمعنى مخصوص، فلا يعلم أن استعماله فيه هل كان على سبيل الحقيقه؟ فلا يحتاج إلى نصب قرينه عليه، أو على سبيل المجاز؟ فيحتاج إلى نصب القرينه. وقد ذكر الأصوليون لتعيين الحقيقه من المجاز - أى لتعيين أنه موضوع لذلك المعنى أو غير موضوع - طرقا وعلامات كثيره نذكر هنا أهمها: الأولى: التبادر دلالة كل لفظ على أى معنى لابد لها من سبب. والسبب لا يخلو

ص: ٦٨

---

١- نسبه شارح المعالم (قدس سره) إلى جماعه من الأجله ولم يسمهم، راجع هدايه المسترشدين: ج ١ ص ١٩٧ (ط - مؤسسه النشر الإسلامى). ولتحرير محل النزاع فى المسأله راجع بدائع الأفكار للمحقق الرشتى (قدس سره): ص ٥١.

فرضه عن أحد أمور ثلاثة: المناسبه الذاتيه - وقد عرفت بطلانها (١) - أو العلقه الوضعيه، أو القرينه الحالیه، أو المقالیه. فإذا علم أن الدلاله مستنده إلى نفس اللفظ من غير اعتماد على قرينه فإنه يثبت أنها من جهه العلقه الوضعيه.

وهذا هو المراد بقولهم: "التبادر علامه الحقيقه". والمقصود من كلمه "التبادر" هو انسباق المعنى من نفس اللفظ مجردا عن كل قرينه.

وقد يعترض على ذلك بأن التبادر لا يبد له من سبب، وليس هو إلا العلم بالوضع، لأن من الواضح أن الانسباق لا يحصل من اللفظ إلى معناه فى أيه لغه لغير العالم بتلك اللغه، فيتوقف التبادر على العلم بالوضع، فلو أردنا إثبات الحقيقه وتحصيل العلم بالوضع بسبب التبادر لزم الدور المحال. فلا يعقل - على هذا - أن يكون التبادر علامه للحقيقه يستفاد منه العلم بالوضع، والمفروض أنه مستفاد من العلم بالوضع.

والجواب: أن كل فرد من أيه أمه يعيش معها لا يبد أن يستعمل الألفاظ المتداوله عندها تبعاً لها، ولا يبد أن يرتكز فى ذهنه معنى اللفظ ارتكازاً يستوجب انسباق ذهنه إلى المعنى عند سماع اللفظ، وقد يكون ذلك الارتكاز من دون التفات تفصيلي إليه وإلى خصوصيات المعنى. فإذا أراد الإنسان معرفه المعنى وتلك الخصوصيات وتوجهت نفسه إليه، فإنه يفتش عما هو مرتكز فى نفسه من المعنى فينظر إليه مستقلاً عن القرينه، فيرى أن المتبادر من اللفظ الخاص ما هو من معناه الارتكازي، فيعرف أنه حقيقه فيه.

فالعلم بالوضع لمعنى خاص بخصوصياته التفصيليه - أى الالتفات

ص: ٦٩

١- راجع ص ٥٣.



التفصيلي إلى الوضع والتوجه إليه - يتوقف على التبادر، والتبادر إنما هو موقوف على العلم الارتكازي بوضع اللفظ لمعناه غير الملتفت إليه.

والحاصل أن هناك علمين: أحدهما يتوقف على التبادر وهو العلم التفصيلي، والآخر يتوقف التبادر عليه وهو العلم الإجمالي الارتكازي.

هذا الجواب بالقياس إلى العالم بالوضع. وأما بالقياس إلى غير العالم به فلا يعقل حصول التبادر عنده، لفرض جهله باللغه. نعم، يكون التبادر أماره على الحقيقة عنده إذا شاهد التبادر عند أهل اللغة، يعني أن الأماره عنده تبادر غيره من أهل اللغة. مثلا: إذا شاهد الأعجمي من أصحاب اللغة العربية انسباق أذهانهم من لفظ " الماء " المجرد عن القرينه إلى الجسم السائل البارد بالطبع، فلا بد أن يحصل له العلم بأن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى عندهم. وعليه فلا دور هنا، لأن علمه يتوقف على التبادر، والتبادر يتوقف على علم غيره.

العلامه الثانيه: عدم صحه السلب وصحته، وصحه الحمل وعدمه ذكروا: أن عدم صحه سلب اللفظ عن المعنى الذى يشك فى وضعه له علامه أنه حقيقه فيه وأن صحه السلب علامه على أنه مجاز فيه.

وذكروا أيضا: أن صحه حمل اللفظ على ما يشك فى وضعه له علامه الحقيقه وعدم صحه الحمل علامه على المجاز.

وهذا ما يحتاج إلى تفصيل وبيان، فلتحقيق (١) الحمل وعدمه والسلب وعدمه نسلك الطرق الآتيه:

١ - نجعل المعنى الذى يشك فى وضع اللفظ له موضوعا، ونعبر عنه بأى لفظ كان يدل عليه. ثم نجعل اللفظ المشكوك فى وضعه لذلك المعنى

ص: ٧٠

١- فى ط الأولى: فنقول لتحقيق.

محمولا بما له من المعنى الارتكازي. ثم نجرب أن نحمل بالحمل الأولي اللفظ بما له من المعنى المرتكز في الذهن على ذلك اللفظ الدال على المعنى المشكوك وضع اللفظ له. والحمل الأولي ملاكه الاتحاد في المفهوم والتغاير بالاعتبار (١).

وحيث إذا أجرينا هذه التجربة، فإن وجدنا عند أنفسنا صحة الحمل وعدم صحه السلب علمنا تفصيلا بأن اللفظ موضوع لذلك المعنى. وإن وجدنا عدم صحه الحمل وصحه السلب علمنا أنه ليس موضوعا لذلك المعنى، بل يكون استعماله فيه مجازا.

٢ - إذا لم يصح عندنا الحمل الأولي نجرب أن نحمله هذه المره بالحمل الشائع الصناعي الذي ملاكه الاتحاد وجودا والتغاير مفهوما.

وحيث، فإن صح الحمل علمنا أن المعنيين متحدان وجودا سواء كانت النسبه التساوى أو العموم من وجه (٢) أو مطلقا، ولا يتعين واحد منها بمجرد صحه الحمل. وإن لم يصح الحمل وصح السلب علمنا أنهما متباينان.

٣ - نجعل موضوع القضييه أحد مصاديق المعنى المشكوك وضع اللفظ له، لا- نفس المعنى المذكور. ثم نجرب الحمل - وينحصر الحمل في هذه تجربه بالحمل الشائع - فإن صح الحمل علم منه حال المصداق من جهه كونه أحد المصاديق الحقيقيه لمعنى اللفظ الموضوع له، سواء كان ذلك المعنى نفس المعنى المذكور أو غيره المتحد معه وجودا. كما يستعلم منه حال الموضوع له في الجملة من جهه شموله لذلك المصداق، بل قد يستعلم منه تعيين الموضوع له، مثل ما إذا كان الشك في وضعه لمعنى عام

ص: ٧١

---

١- \*وقد شرحنا الحمل وأقسامه في الجزء الأول من المنطق ص ٩٧.

٢- \*\*إنما يفرض العموم من وجه إذا كانت القضييه مهمله.

أو خاص، كلفظ "الصعيد" المررد بين أن يكون موضوعا لمطلق وجه الأرض أو لخصوص التراب الخالص، فإذا وجدنا صحه الحمل وعدم صحه السلب بالقياس إلى غير التراب الخالص من مصاديق الأرض يعلم بالقهر تعيين وضعه لعموم الأرض. وإن لم يصح الحمل وصح السلب علم أنه ليس من أفراد الموضوع له ومصاديقه الحقيقيه، وإذا كان قد استعمل فيه اللفظ فالاستعمال يكون مجازا إما فيه رأسا أو فى معنى يشمله ويعمه.

تنبيه: إن الدور الذى ذكر فى التبادر يتوجه إشكاله هنا أيضا. والجواب عنه نفس الجواب هناك، لأن صحه الحمل وصحه السلب إنما هما باعتبار ما للفظ من المعنى المرتكز إجمالا، فلا تتوقف العلامه إلا على العلم الارتكازى وما يتوقف على العلامه هو العلم التفصيلى.

هذا كله بالنسبه إلى العارف باللغه. وأما الجاهل بها فيرجع إلى أهلها فى صحه الحمل والسلب وعدمهما، كالتبادر.

العلامه الثالثه: الاطراد وذكروا من جمله علامات الحقيقه والمجاز الاطراد وعدمه، فالاطراد علامه الحقيقه وعدمه علامه المجاز.

ومعنى الاطراد: أن اللفظ لا تختص صحه استعماله بالمعنى المشكوك بمقام دون مقام ولا بصوره دون صورته، كما لا يختص بمصداق دون مصداق.

والصحيح: أن الاطراد ليس علامه للحقيقه، لأن صحه استعمال اللفظ فى معنى بما له من الخصوصيات مره واحده تستلزم صحته دائما، سواء كان حقيقه أم مجازا. فالاطراد لا يختص بالحقيقه حتى يكون علامه لها.

تمهيد: اعلم أن الشك في اللفظ على نحوين:

١ - الشك في وضعه لمعنى من المعانى.

٢ - الشك في المراد منه بعد فرض العلم بالوضع، كأن يشك في أن المتكلم أراد بقوله: " رأيت أسدا " معناه الحقيقى أو معناه المجازى، مع العلم بوضع لفظ " الأسد " للحيوان المفترس، وبأنه غير موضوع للرجل الشجاع.

أما النحو الأول: فقد كان البحث السابق معقودا لأجله، لغرض بيان العلامات المثبتة للحقيقه أو المجاز، أى المثبتة للوضع أو عدمه. وهنا نقول: إن الرجوع إلى تلك العلامات وأشباهاها - كنص أهل اللغة - أمر لا بد منه فى إثبات أوضاع اللغة أیه لغه كانت، ولا يكفى فى إثباتها أن نجد فى كلام أهل تلك اللغة استعمال اللفظ فى المعنى الذى شك فى وضعه له، لأن الاستعمال كما يصح فى المعنى الحقيقى يصح فى المعنى المجازى، وما يدرينا؟ لعل المستعمل اعتمد على قرينه حالیه أو مقالیه فى تفهيم المعنى المقصود له فاستعمله فيه على سبيل المجاز، ولذا اشتهر فى لسان المحققين حتى جعلوه كقاعده قولهم: " إن الاستعمال أعم من الحقيقه والمجاز ".

ومن هنا نعلم بطلان طريقه العلماء السابقين لإثبات وضع اللفظ بمجرد وجدان استعماله (١) فى لسان العرب، كما وقع ذلك لعلم الهدى

ص: ٧٣

---

١- فى ط الأولى زياده: فى المعنى.

السيد المرتضى (قدس سره) فإنه كان يجرى أصاله الحقيقه فى الاستعمال (1) بينما أن أصاله الحقيقه إنما تجرى عند الشك فى المراد لا فى الوضع، كما سيأتى.

وأما النحو الثانى: فالمرجع فيه لإثبات مراد المتكلم الأصول اللفظيه.

وهذا البحث معقود لأجلها، فنبغى الكلام فيها من جهتين: أولاً: فى ذكرها وذكر مواردنا.

ثانياً: فى حجيتها ومدرك حجيتها.

أما من الجهه الأولى، فنقول: أهم الأصول اللفظيه ما يأتى:

١ - أصاله الحقيقه: وموردها: ما إذا شك فى إرادته المعنى الحقيقى أو المجازى من اللفظ، بأن لم يعلم وجود القرينه على إرادته المجاز مع احتمال وجودها، فيقال حينئذ: "الأصل الحقيقه" أى الأصل أن نحمل الكلام على معناه الحقيقى، فيكون حجه فيه للمتكلم على السامع وحجه فيه للسامع على المتكلم، فلا يصح من السامع الاعتذار فى مخالفه الحقيقه، بأن يقول للمتكلم: "لعلك أردت المعنى المجازى" ولا يصح الاعتذار من المتكلم بأن يقول للسامع: "إنى أردت المعنى المجازى".

٢ - أصاله العموم: وموردها: ما إذا ورد لفظ عام وشك فى إرادته العموم منه أو الخصوص - أى شك فى تخصيصه - فيقال حينئذ "الأصل العموم" فيكون حجه فى العموم على المتكلم أو السامع.

ص: ٧٤

---

١- الذريعه إلى أصول الشريعه: ج ١ ص ١٣.

٣ - أصاله الإطلاق: وموردها: ما إذا ورد لفظ مطلق له حالات وقيود يمكن إرادته بعضها منه وشك في إرادته هذا البعض لاحتمال وجود القيد، فيقال: "الأصل الإطلاق" فيكون حجه على السامع والمتكلم، كقوله تعالى: \* (أحل الله البيع) \* (١) فلو شك - مثلا - في البيع أنه هل يشترط في صحته أن ينشأ بألفاظ عربيه؟ فإننا نتمسك بأصاله إطلاق البيع في الآيه لنفي اعتبار هذا الشرط والتقيد به، فنحكم حينئذ بجواز البيع بالألفاظ غير العربيه.

٤ - أصاله عدم التقدير: وموردها: ما إذا احتمل التقدير في الكلام وليس هناك دلالة على التقدير، فالأصل عدمه. ويلحق بأصاله عدم التقدير أصاله عدم النقل وأصاله عدم الاشتراك.

وموردهما: ما إذا احتمل معنى ثان موضوع له اللفظ. فإن كان هذا الاحتمال مع فرض هجر المعنى الأول وهو المسمى بالمنقول فالأصل "عدم النقل". وإن كان مع عدم هذا الفرض وهو المسمى بالمشترك فإن الأصل "عدم الاشتراك". فيحمل اللفظ في كل منهما على إرادته المعنى الأول ما لم يثبت النقل والاشتراك. أما إذا ثبت النقل فإنه يحمل على المعنى الثاني، وإذا ثبت الاشتراك فإن اللفظ يبقى مجملا لا يتعين في أحد المعنيين إلا بقريته، على القاعده المعروفه في كل مشترك.

٥ - أصاله الظهور: وموردها: ما إذا كان اللفظ ظاهرا في معنى خاص لا على وجه النص فيه الذي لا يحتمل معه الخلاف، بل كان يحتمل إرادته خلاف الظاهر،

ص: ٧٥

١- البقره: ٢٧٥.

فإن الأصل حينئذ أن يحمل الكلام على الظاهر فيه.

وفى الحقيقة أن جميع الأصول المتقدمه راجعه إلى هذا الأصل، لأن اللفظ مع احتمال المجاز - مثلاً - ظاهر فى الحقيقة، ومع احتمال التخصيص ظاهر فى العموم، ومع احتمال التقييد ظاهر فى الإطلاق، ومع احتمال التقدير ظاهر فى عدمه. فمؤدى أصاله الحقيقة نفس مؤدى أصاله الظهور فى مورد احتمال التخصيص (1) وهكذا فى باقى الأصول المذكوره.

فلو عبرنا بدلا عن كل من هذه الأصول بـ "أصاله الظهور" كان التعبير صحيحا مؤديا للغرض، بل كلها يرجع اعتبارها إلى اعتبار أصاله الظهور، فليس عندنا فى الحقيقة إلا أصل واحد هو "أصاله الظهور" ولذا لو كان الكلام ظاهرا فى المجاز واحتمل إرادته الحقيقة انعكس الأمر وكان الأصل من اللفظ المجاز، بمعنى أن الأصل الظهور، ومقتضاه الحمل على المعنى المجازى ولا تجرى أصاله الحقيقة حينئذ. وهكذا لو كان الكلام ظاهرا فى التخصيص أو التقييد.

حجيه الأصول اللفظيه: وهى الجبهه الثانيه من البحث عن الأصول اللفظيه، والبحث عنها يأتى فى بابيه وهو باب "مباحث الحججه". ولكن ينبغى الآن أن نتعجل فى البحث عنها - لكثرة الحاجه إليها - مكتفين بالإشاره، فنقول: إن المدرك والدليل فى جميع الأصول اللفظيه واحد وهو تبنى العقلاء فى الخطابات الجاربه بينهم على الأخذ بظهور الكلام وعدم الاعتناء باحتمال إرادته خلاف الظاهر، كما لا يعتنون باحتمال الغفله أو الخطأ

ص: ٧٦

١- كذا فى ط الأولى والثانيه، والظاهر: المجاز.

أو الهزل أو إرادته الإهمال والإجمال، فإذا احتمل الكلام المجاز أو التخصيص أو التقييد أو التقدير لا يوقفهم ذلك عن الأخذ بظاهره، كما يلغون أيضا احتمال الاشتراك والنقل ونحوهما.

ولا بد أن الشارع قد أمضى هذا البناء وجرى في خطابه على طريقتهم هذه، وإلا- لجرنا ونهانا عن هذا البناء في خصوص خطابه، أو لبين لنا طريقته لو كان له غير طريقتهم طريقه خاصه يجب اتباعها ولا يجوز التعدى عنها إلى غيرها. فيعلم من ذلك على سبيل الجزم أن الظاهر حجه عنده كما هو عند العقلاء بلا فرق.

### ١٣- الترادف والاشتراك

لا ينبغي الإشكال في إمكان الترادف والاشتراك، بل في وقوعهما في اللغة العربية، فلا يصغى إلى مقاله من أنكرهما (١). وهذه بين أيدينا اللغة العربية ووقوعهما فيها واضح لا يحتاج إلى بيان (٢).

ولكن ينبغي أن نتكلم في نشأتهما، فإنه يجوز أن يكونا من وضع واضع واحد - بأن يضع شخص واحد لفظين لمعنى واحد أو لفظا لمعنيين - ويجوز أن يكونا من وضع واضعين متعددين، فتضع قبيله - مثلا- لفظا لمعنى وقبيله أخرى لفظا آخر لذلك المعنى، أو تضع قبيله لفظا لمعنى وقبيله أخرى ذلك اللفظ لمعنى آخر، وعند الجمع بين هذه اللغات باعتبار أن كل لغة منها لغة عربية صحيحة يجب اتباعها يحصل الترادف والاشتراك.

ص: ٧٧

---

١- أما الاشتراك فحكى إنكاره عن تغلب والأبهرى والبلخي، راجع مفاتيح الأصول: ص ٢٣ س ١٠. وأما إنكار الترادف فحكى عن ابن فارس وتغلب. مفاتيح الأصول: ص ٢١ س ٦.

٢- في ط الأولى بدل " واضح لا يحتاج إلى بيان ": كالنور على المنار.



والظاهر أن الاحتمال الثاني أقرب إلى واقع اللغة العربية، كما صرح به بعض المؤرخين للغة (1) وعلى الأقل فهو الأغلب في نشأة الترادف والاشتراك، ولذا نسمع علماء العربية يقولون: لغة الحجاز كذا ولغة حمير كذا ولغة تميم كذا... وهكذا. فهذا دليل على تعدد الوضع بتعدد القبائل والأقوام والأقطار في الجملة. ولا تهمنا الإطالة في ذلك.

### استعمال اللفظ في أكثر من معنى

لا شك في جواز استعمال اللفظ المشترك في أحد معانيه بمعونه القرينه المعينه. وعلى تقدير عدم القرينه يكون اللفظ مجملا لا دلالة له على أحد معانيه.

كما لا شبهة في جواز استعماله في مجموع معانيه بما هو مجموع المعاني، غايه الأمر يكون هذا الاستعمال مجازا يحتاج إلى القرينه، لأنه استعمال للفظ في غير ما وضع له.

وإنما وقع البحث والخلاف في جواز إرادته أكثر من معنى واحد من المشترك في استعمال واحد، على أن يكون كل من المعاني مرادا من اللفظ على حده وكأن اللفظ قد جعل للدلالة عليه وحده. وللعلماء في ذلك أقوال وتفصيلات كثيرة لا يهمننا الآن التعرض لها. وإنما الحق عندنا عدم جواز مثل هذا الاستعمال.

الدليل: إن استعمال أى لفظ في معنى إنما هو بمعنى إيجاد ذلك المعنى باللفظ، لكن لا بوجوده الحقيقي، بل بوجوده الجعلي التنزيلى، لأن وجود اللفظ وجود للمعنى تنزيلا. فهو وجود واحد ينسب إلى اللفظ حقيقه أولا

ص: ٧٨

---

١- راجع أجدود التقريرات: ج ١ ص ٥١.

وبالذات، وإلى المعنى تنزيلا ثانيا وبالعرض (١) فإذا أوجد المتكلم اللفظ لأجل استعماله فى المعنى فكأنما أوجد المعنى وألقاه بنفسه إلى المخاطب. فلكذلك يكون اللفظ ملحوظا للمتكلم - بل للسامع - آله وطريقا للمعنى وفانيا فيه وتبعاً للحاظه، والملحوظ بالأصالة والاستقلال هو المعنى نفسه.

وهذا نظير الصورة فى المرآه، فإن الصورة موجوده بوجود المرآه، والوجود الحقيقى للمرآه، وهذا الوجود نفسه ينسب إلى الصورة ثانيا وبالعرض. فإذا نظر الناظر إلى الصورة فى المرآه فإنما ينظر إليها بطريق المرآه بنظره واحده هى للصورة بالاستقلال والأصالة والمرآه بالآليه والتبع. فتكون المرآه كاللفظ ملحوظه تبعاً للحاظ الصورة وفانيه فيها فناء العنوان فى المعنون (٢).

وعلى هذا، لا يمكن استعمال لفظ واحد إلا فى معنى واحد، فإن استعماله فى معنيين مستقلاً - بأن يكون كل منهما مراداً من اللفظ كما إذا لم يكن إلا- نفسه - يستلزم لحاظ كل منهما بالأصالة، فلا بد من لحاظ اللفظ فى آن واحد مرتين بالتبع، ومعنى ذلك اجتماع لحاظين فى آن واحد على ملحوظ واحد - أعنى به اللفظ الفانى فى كل من المعنيين - وهو محال بالضروره، فإن الشئ الواحد لا يقبل إلا وجوداً واحداً فى النفس فى آن واحد.

ألا- ترى أنه لا- يمكن أن يقع لك أن تنظر فى مرآه واحده إلى صوره تسع المرآه كلها وتنظر - فى نفس الوقت - إلى صوره أخرى تسعها أيضاً، إن هذا لمحال. وكذلك النظر فى اللفظ إلى معنيين، على أن يكون كل

ص: ٧٩

---

١- راجع عن توضيح الوجود اللفظى للمعنى الجزء الأول من المنطق ص ٣٦.

٢- راجع عن توضيح فناء العنوان فى المعنون الجزء الأول من المنطق ص ٧٣.

منهما قد استعمل فيه اللفظ مستقلا ولم يحك إلا عنه.

نعم، يجوز لحاظ اللفظ فانيا في معنى في استعمال، ثم لحاظه فانيا في معنى آخر في استعمال ثان، مثل ما تنظر في المرآة إلى صورته تسعها، ثم تنظر في وقت آخر إلى صورته أخرى تسعها.

وكذا يجوز لحاظ اللفظ في مجموع معنيين في استعمال واحد - ولو مجازا - مثلما تنظر في المرآة في آن واحد إلى صورتين لشيئين مجتمعين. وفي الحقيقة إنما استعملت اللفظ في معنى واحد هو مجموع المعنيين، ونظرت في المرآة إلى صورته واحده لمجموع الشيئين.

تنبيهان: الأول: أنه لا فرق في عدم جواز الاستعمال في المعنيين بين أن يكونا حقيقيين أو مجازيين أو مختلفين، فإن المانع - وهو تعلق لحاظين بملحوظ واحد في آن واحد - موجود في الجميع، فلا يختص بالمشترك كما اشتهر.

الثاني: ذكر بعضهم أن الاستعمال في أكثر من معنى إن لم يجز في المفرد يجوز في التثنية والجمع (1) بأن يراد من كلمة "عينين" - مثلا - فرد من العين الباصرة وفرد من العين النابعة، فلفظ "عين" - وهو مشترك - قد استعمل حال التثنية في معنيين: في الباصرة والنابعة. وهذا شأنه في الإمكان والصحة شأن ما لو أريد معنى واحد من كلمة "عينين" بأن يراد بها فردان من العين الباصرة مثلا، فإذا صح هذا فليصح ذاك بلا فرق.

واستدل على ذلك بما ملخصه: أن التثنية والجمع في قوه تكرر الواحد بالعطف، فإذا قيل: عينان فكأنما قيل: "عين وعين". وإذ يجوز

ص: ٨٠

١- معالم الدين: ص ٤٠.

فى قولك "عين وعين" أن تستعمل أحدهما فى الباصره والثانيه فى النابعه فكذلك ينبغى أن يجوز فيما هو بقوتها، أعنى "عينين". وكذا الحال فى الجمع.

والصحيح عندنا عدم الجواز فى التثنيه والجمع كالمفرد.

والدليل: أن التثنيه والجمع وإن كانا موضوعين لإفاده التعدد، إلا أن ذلك من جهه وضع الهيئه فى قبال وضع الماده، وهى - أى الماده - نفس لفظ المفرد الذى طرأت عليه التثنيه والجمع. فإذا قيل: "عينان" - مثلاً - فإن أريد من الماده خصوص الباصره فالتعدد يكون فيها، أى فردان منها.

وإن أريد منها خصوص النابعه - مثلاً - فالتعدد يكون بالقياس إليها. فلو أريد الباصره والنابعه فلا بد أن يراد التعدد من كل منهما، أى فرد (١) من الباصره وفرد (٢) من النابعه، لكنه مستلزم لاستعمال الماده فى أكثر من معنى، وقد عرفت استحالته.

وأما أن التثنيه والجمع فى قوه تكرر الواحد فمعناه: أنها تدل على تكرر أفراد المعنى المراد من الماده، لا تكرر نفس المعنى المراد منها.

فلو أريد من استعمال التثنيه أو الجمع فردان أو أفراد من طبيعتين أو طبائع متعدده لا يمكن ذلك أبداً، إلا أن يراد من الماده "المسمى بهذا اللفظ" على نحو المجاز، فتستعمل الماده فى معنى واحد، وهو معنى "مسمى هذا اللفظ" وإن كان مجازاً، نظير الأعلام الشخصيه غير القابله لعروض التعدد على مفاهيمها الجزئيه إلا بتأويل المسمى. فإذا قيل: "محمدان" فمعناه فردان من المسمى بلفظ "محمد" فاستعملت الماده وهى لفظ "محمد" فى مفهوم المسمى مجازاً.

ص: ٨١

١- كذا فى ط الأولى والثانيه، والظاهر: فردان.

٢- كذا فى ط الأولى والثانيه، والظاهر: فردان.

لا- شك في أنا - نحن المسلمين - نفهم من بعض الألفاظ المخصوصه - كالصلاه والصوم ونحوهما - معانى خاصه شرعيه، ونجزم بأن هذه المعانى حادثه لم يكن يعرفها أهل اللغة العربيه قبل الإسلام، وإنما نقلت تلك الألفاظ من معانيها اللغويه إلى هذه المعانى الشرعيه.

هذا لا- شك فيه، ولكن الشك وقع عند الباحثين في أن هذا النقل وقع في عصر الشارع المقدس على نحو الوضع التعيينى أو التعينى فتثبت الحقيقه الشرعيه، أو أنه وقع في عصر بعده على لسان أتباعه المتشرعه فلا- تثبت الحقيقه الشرعيه، بل الحقيقه المتشرعيه.

والفائده من هذا النزاع تظهر في الألفاظ الوارده في كلام الشارع مجردة عن القرينه، سواء كانت في القرآن الكريم أم السنه. فعلى القول الأول يجب حملها على المعانى الشرعيه، وعلى الثانى تحمل على المعانى اللغويه، أو يتوقف فيها فلا تحمل على المعانى الشرعيه ولا- على اللغويه، بناء على رأى من يذهب إلى التوقف فيما إذا دار الأمر بين المعنى الحقيقى وبين المجاز المشهور (١) إذ من المعلوم أنه إذا لم تثبت الحقيقه الشرعيه فهذه المعانى المستحدثه تكون - على الأقل - مجازاً مشهوراً فى زمانه (صلى الله عليه وآله وسلم).

والتحقيق فى المسأله أن يقال: إن نقل تلك الألفاظ إلى المعانى المستحدثه إما بالوضع التعيينى أو التعينى: أما الأول: فهو مقطوع العدم، لأنه لو كان لنقل إلينا بالتواتر أو بالآحاد

ص: ٨٢

١- ذهب إليه صاحب المعالم (قدس سره) فى معالم الدين: ص ٥٣ ووافق جماعه من أجله المتأخرين، كصاحب المدارك والذخيره والمشارق، راجع هدايه المسترشدين: ج ١ ص ٦٥٨.

على الأقل، لعدم الداعى إلى الإخفاء، بل الدواعى متظافره على نقله، مع أنه لم ينقل ذلك أبداً.

وأما الثانى: فهو مما لا ريب فيه بالنسبه إلى زمان إمامنا أمير المؤمنين (عليه السلام) لأن اللفظ إذا استعمل فى معنى خاص فى لسان جماعه كثيره زمانا معتدا به - لا سيما إذا كان المعنى جديداً - يصبح حقيقه فيه بكثره الاستعمال، فكيف إذا كان ذلك عند المسلمين قاطبه فى سنين متماديه.

فلا بد - إذا - من حمل تلك الألفاظ على المعانى المستحدثه فيما إذا تجردت عن القرائن فى روايات الأئمه (عليهم السلام).

نعم، كونها حقيقه فيها فى خصوص زمان النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) غير معلوم وإن كان غير بعيد، بل من المظنون ذلك، ولكن الظن فى هذا الباب لا يغنى عن الحق شيئاً. غير أنه لا أثر لهذا الجهل، نظراً إلى أن السنه النبويه غير مبتلى بها إلا ما نقل لنا من طريق آل البيت (عليهم السلام) على لسانهم، وقد عرفت الحال فى كلماتهم أنه لا بد من حملها على المعانى المستحدثه.

وأما القرآن المجيد فأغلب ما ورد فيه من هذه الألفاظ أو كله محفوف بالقرائن المعينه لإرادته المعنى الشرعى، فلا فائده مهمه فى هذا النزاع بالنسبه إليه.

على أن الألفاظ الشرعيه ليست على نسق واحد، فإن بعضها كثير التداول كالصلاه والصوم والزكاه والحج، لا سيما الصلاه التى يؤدونها كل يوم خمس مرات، فمن البعيد جداً ألا تصبح حقائق فى معانيها المستحدثه بأقرب وقت فى زمانه (صلى الله عليه وآله وسلم).

\* \* \*

ص: ٨٣

من ملحقات المسأله السابقيه مسأله " الصحيح والأعم ". فقد وقع النزاع فى أن ألفاظ العبادات أو المعاملات أهى أسام موضوعه للمعانى الصحيحه أو للأعم منها ومن الفاسده. وقبل بيان المختار لابد من تقديم مقدمات: الأولى: إن هذا النزاع لا يتوقف على ثبوت الحقيقه الشرعيه، لأنّه قد عرفت أن هذه الألفاظ مستعمله فى لسان المشرعه بنحو الحقيقه ولو على نحو الوضع التعينى عندهم. ولا ريب أن استعمالهم كان يتبع الاستعمال فى لسان الشارع، سواء كان استعماله على نحو الحقيقه أو المجاز.

فإذا عرفنا - مثلا - أن هذه الألفاظ فى عرف المشرعه كانت حقيقه فى خصوص الصحيح، يستكشف منه أن المستعمل فيه فى لسان الشارع هو الصحيح أيضا، مهما كان استعماله عنده أحقيقه كان أم مجازا. كما أنه لو علم أنها كانت حقيقه فى الأعم فى عرفهم كان ذلك أماره على كون المستعمل فيه فى لسانه هو الأعم أيضا وإن كان استعماله على نحو المجاز.

الثانية: إن المراد من الصحيحه من العباده أو المعامله: هى التى تمت أجزاءها وكملت شروطها، والصحيح إذا معناه: " تام الأجزاء والشرائط " فالنزاع يرجع هنا إلى أن الموضوع له خصوص تام الأجزاء والشرائط من العباده أو المعامله، أو الأعم منه ومن الناقص.

الثالثة: إن ثمره النزاع هى: صحه رجوع القائل بالوضع للأعم - المسمى بـ " الأعمى " - إلى أصله الإطلاق، دون القائل بالوضع للصحيح - المسمى بـ " الصحيحى " - فإنه لا يصح له الرجوع إلى أصله إطلاق اللفظ.

توضيح ذلك: أن المولى إذا أمرنا بإيجاد شئ وشككنا فى حصول امتثاله بالإتيان بمصداق خارجى فله صورتان يختلف الحكم فيهما:

١ - أن يعلم صدق عنوان المأمور به على ذلك المصداق ولكن يحتمل دخل قيد زائد فى غرض المولى غير متوفر فى ذلك المصداق، كما إذا أمر المولى بعتق رقبه، فإنه يعلم بصدق عنوان المأمور به على الرقبه الكافره، ولكن يشك فى دخل وصف " الإيمان " فى غرض المولى فيحتمل أن يكون قيذا للمأمور به.

فالقاعده فى مثل هذا: الرجوع إلى أصله الإطلاق فى نفي اعتبار القيد المحتمل اعتباره، فلا يجب تحصيله، بل يجوز الاكتفاء فى الامتثال بالمصداق المشكوك، فيمتثل فى المثال لو أعتق رقبه كافره.

٢ - أن يشك فى صدق نفس عنوان المأمور به على ذلك المصداق الخارجى، كما إذا أمر المولى بالتيمم بالصعيد، ولا ندرى أن ما عدا التراب هل يسمى صعيدا أولا، فيكون شكنا فى صدق " الصعيد " على غير التراب.

وفى مثله لا يصح الرجوع إلى أصله الإطلاق لإدخال المصداق المشكوك فى عنوان المأمور به ليكتفى به فى مقام الامتثال، بل لا بد



من الرجوع إلى الأصول العملية، مثل قاعده الاحتياط أو البراءه.

ومن هذا البيان تظهر ثمره النزاع فى المقام الذى نحن فيه، فإنه فى فرض الأمر بالصلاه والشك فى أن السوره - مثلا - جزء للصلاه أم لا: إن قلنا: إن الصلاه اسم للأعم كانت المسأله من باب الصوره الأولى، لأ أنه بناء على هذا القول يعلم بصدق عنوان الصلاه على المصداق الفاقد للسوره وإنما الشك فى اعتبار قيد زائد على المسمى، فيتمسك حينئذ بإطلاق كلام المولى فى نفي اعتبار القيد الزائد وهو كون السوره جزءا من الصلاه ويجوز الاكتفاء فى الامتثال بفاقدها.

وإن قلنا: إن الصلاه اسم للصحيح كانت المسأله من باب الصوره الثانيه، لأ أنه عند الشك فى اعتبار السوره يشك فى صدق عنوان المأمور به - أعنى الصلاه - على المصداق الفاقد للسوره، إذ عنوان المأمور به هو الصحيح والصحيح هو عنوان المأمور به، فما ليس بصحيح ليس بصلاه، فالفاقد للجزء المشكوك كما يشك فى صحته يشك فى صدق عنوان المأمور به عليه.

فلا- يصح الرجوع إلى أصله الإطلاق لنفي اعتبار جزئيه السوره حتى يكتفى بفاقدها فى مقام الامتثال، بل لابد من الرجوع إلى أصله الاحتياط أو أصله البراءه على خلاف بين العلماء فى مثله، سيأتى فى بابيه إن شاء الله تعالى.

المختار فى المسأله: إذا عرفت ما ذكرنا من المقدمات فالمختار عندنا هو الوضع للأعم.

والدليل: التبادر، وعدم صحه السلب عن الفاسد. وهما أمارتا الحقيقه، كما تقدم.

وهم ودفع: الوهم: قد يعترض على المختار فيقال: إنه لا يمكن الوضع بإزاء الأعم، لأن الوضع له يستدعى أن نتصور معنى كليا جامعا بين أفراده ومصاديقه هو الموضوع له، كما في أسماء الأجناس. وكذلك الوضع للصحيح يستدعى تصور كلي جامع بين مراتبه وأفراده.

ولا شك أن مراتب الصلاة - مثلا - الفاسده والصحيحه كثيره متفاوتة، وليس بينها قدر جامع يصح وضع اللفظ بإزائه.

توضيح ذلك: أن أى جزء من أجزاء الصلاة - حتى الأركان - إذا فرض عدمه يصح صدق اسم الصلاة على الباقي بناء على القول بالأعم، كما يصح صدقه مع وجوده وفقدان غيره من الأجزاء. وعليه يكون كل جزء مقوما للصلاة عند وجوده غير مقوم عند عدمه، فيلزم التبديل فى حقيقه الماهيه. بل يلزم الترديد فيها عند وجود تمام الأجزاء، لأن أى جزء منها لو فرض عدمه يبقى صدق الاسم على حاله.

وكل منهما - أى التبديل والترديد فى الحقيقه الواحده - غير معقول، إذ أن كل ماهيه تفرض لابد أن تكون متعينه فى حد ذاتها وإن كانت مبهمه من جهه تشخصاتها الفرديه. والتبديل أو الترديد فى ذات الماهيه معناه إبهامها فى حد ذاتها، وهو مستحيل.

الدفع: إن هذا التبادل فى الأجزاء وتكثر مراتب الفاسده لا يمنع من فرض قدر مشترك جامع بين الأفراد، ولا يلزم التبديل والترديد فى ذات الحقيقه الجامعه بين الأفراد. وهذا نظير لفظ "الكلمه" الموضوع لما تركب من حرفين فصاعدا، ويكون الجامع بين الأفراد هو "ما تركب من حرفين فصاعدا" مع أن الحروف كثيره، فربما تتركب الكلمه من الألف والباء

ك " أب " ويصدق عليها أنها كلمه، وربما تتركب من حرفين آخرين مثل " يد " ويصدق عليها أنها كلمه... وهكذا. فكل حرف يجوز أن يكون داخلا وخارجا في مختلف الكلمات مع صدق اسم الكلمه.

وكيفيه تصحيح الوضع في ذلك: أن الواضع يتصور - أولا- - جميع الحروف الهجائيه، ثم يضع لفظ " الكلمه " بإزاء طبيعه المركب من اثنين فصاعدا إلى حد سبعة حروف مثلا. والغرض من التقييد بقولنا: " فصاعدا " بيان أن الكلمه تصدق على الأكثر من حرفين كصدقها على المركب من حرفين. ولا- يلزم الترديد في الماهيه، فإن الماهيه الموضوع لها هي طبيعه اللفظ الكلى المتركب من حرفين فصاعدا، والتبديل والترديد إنما يكون في أجزاء أفرادها. وقد يسمى ذلك بالكلى في المعين أو الكلى المحصور في أجزاء معينه. وفي المثال أجزاءه المعينه هي الحروف الهجائيه كلها.

وعلى هذا ينبغي أن يقاس لفظ " الصلاه " مثلا، فإنه يمكن تصور جميع أجزاء الصلاه في مراتبها كلها وهي - أي هذه الأجزاء - معينه معروفه كالحروف الهجائيه، فيضع اللفظ بإزاء طبيعه العمل المركب من خمسة أجزاء منها - مثلا - فصاعدا، فعند وجود تمام الأجزاء يصدق على المركب أنه صلاه، وعند وجود بعضها - ولو خمسه على أقل تقدير على الفرض - يصدق اسم الصلاه أيضا.

بل الحق: أن الذى لا يمكن تصور الجامع فيه هو خصوص المراتب الصحيحه. وهذا المختصر لا يسع تفصيل ذلك.

تنبيهان:

١ - لا يجرى النزاع في المعاملات بمعنى المسببات إن ألقاها المعاملات (كالبيع والنكاح) والإيقاعات (كالطلاق والعتق) يمكن تصوير وضعها على أحد نحوين:

ص: ٨٨

١ - أن تكون موضوعه للأسباب التي تسبب مثل الملكية والزوجيه والفراق والحريه ونحوها، ونعنى بالسبب إنشاء العقد والإيقاع، كالإيجاب والقبول معا فى العقود والإيجاب فقط فى الإيقاعات. وإذا كانت كذلك فالنزاع المتقدم يصح أن نفرضه فى ألفاظ المعاملات من كونها أسامى لخصوص الصحيحه - أعنى تامه الأجزاء والشرائط المؤثره فى المسبب - أو للأعم من الصحيحه والفاسده. ونعنى بالفاسده مالا يؤثر فى المسبب إما لفقدان جزء أو شرط.

٢ - أن تكون موضوعه للمسببات، ونعنى بالمسبب نفس الملكية والزوجيه والفراق والحريه ونحوها. وعلى هذا فالنزاع المتقدم لا يصح فرضه فى المعاملات، لأ- نهى لا- تتصف بالصحه والفساد، لكونها بسيطه غير مركبه من أجزاء وشرائط، بل إنما تتصف بالوجود تاره وبالعدم أخرى.

فهذا عقد البيع - مثلا - إما أن يكون واجدا لجميع ما هو معتبر فى صحه العقد أولا، فإن كان الأول اتصف بالصحه وإن كان الثانى اتصف بالفساد.

ولكن الملكية المسببه للعقد يدور أمرها بين الوجود والعدم، لأن نهى توجد عند صحه العقد، وعند فساده لا توجد أصلا، لا أنها توجد فاسده. فإذا أريد من البيع نفس المسبب - وهو الملكية المنتقله إلى المشتري - فلا تتصف بالصحه والفساد حتى يمكن تصوير النزاع فيها.

٢ - لا- ثمره للنزاع فى المعاملات إلا- فى الجملة قد عرفت أنه على القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيحه لا يصح التمسك بالإطلاق عند الشك فى اعتبار شئ فيها، جزءا كان أو شرطا، لعدم إحراز صدق الاسم على الفاقد له. وإحراز صدق الاسم على الفاقد شرط فى صحه التمسك بالإطلاق.

إلا أن هذا الكلام لا يجرى في ألفاظ المعاملات، لأن معانيها غير مستحدثة، والشارع بالنسبة إليها كواحد من أهل العرف، فإذا استعمل أحد ألفاظها فيحمل لفظه على معناه الظاهر فيه عندهم، إلا إذا نصب قرينه على خلافه.

فإذا شككنا في اعتبار شيء عند الشارع في صحة البيع - مثلا - ولم ينصب قرينه على ذلك في كلامه، فإنه يصح التمسك بإطلاقه لدفع هذا الاحتمال، حتى لو قلنا بأن ألفاظ المعاملات موضوعه للصحيح، لأن المراد من "الصحيح" هو الصحيح عند العرف العام، لا عند الشارع. فإذا اعتبر الشارع قيذا زائدا على ما يعتبره العرف كان ذلك قيذا زائدا على أصل معنى اللفظ، فلا يكون دخيلا في صدق عنوان المعاملة - الموضوعه حسب الفرض للصحيح - على المصداق المجرد عن القيد. وحالها في ذلك حال ألفاظ العبادات لو كانت موضوعه للأعم.

نعم، إذا احتمل أن هذا القيد دخيل في صحة المعاملة عند أهل العرف أنفسهم أيضا، فلا يصح التمسك بالإطلاق لدفع هذا الاحتمال بناء على القول بالصحيح - كما هو شأن ألفاظ العبادات - لأن الشك يرجع إلى الشك في صدق عنوان المعاملة. وأما على القول بالأعم، فيصح التمسك بالإطلاق لدفع الاحتمال.

فتظهر ثمره النزاع - على هذا - في ألفاظ المعاملات أيضا، ولكنها ثمره نادره.

\*\*\*

إشاره

ص: ٩١



المقصود من "مباحث الألفاظ" تشخيص ظهور الألفاظ من ناحيه عامه، إما بالوضع أو بإطلاق الكلام، لتكون نتيجه قواعده كليه تنقح صغريات "أصالة الظهور" التي سنبحث عن حجيتها في المقصد الثالث.

وقد سبقت الإشارة إليها (١).

وتلك المباحث تقع في هيئات الكلام التي يقع فيها الشك والنزاع، سواء كانت هيئات المفردات - كهيئه المشتق والأمر والنهي - أو هيئات الجمل، كالمفاهيم ونحوها.

أما البحث عن مواد الألفاظ الخاصه وبيان وضعها وظهورها - مع أنها تنقح أيضا صغريات أصالة الظهور - فإنه لا يمكن ضبط قاعده كليه عامه فيها، فلذا لا يبحث عنها في علم الأصول، ومعاجم اللغه ونحوها هي المتكفله بتشخيص مفرداتها.

وعلى أى حال، فنحن نعقد "مباحث الألفاظ" في سبعة أبواب:

١ - المشتق.

٢ - الأوامر.

ص: ٩٣

---

١- سبقت في ص ٧٥.



٣ - النواهي.

٤ - المفاهيم.

٥ - العام والخاص.

٦ - المطلق والمقيد.

٧ - المجمل والمبين.

\* \* \*

ص: ٩٤



اختلف الأصوليون من القديم في المشتق، في أنه حقيقه في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال ومجاز فيما انقضى عنه التلبس، أو أنه حقيقه في كليهما، بمعنى أنه موضوع للأعم منهما؟ بعد اتفاقهم على أنه مجاز فيما يتلبس بالمبدأ في المستقبل.

ذهب المعتزله وجماعه من المتأخرين من أصحابنا إلى الأول (١).

وذهب الأشاعره وجماعه من المتقدمين من أصحابنا إلى الثاني (٢).

والحق هو القول الأول.

وللعلماء أقوال آخر فيها تفصيلات بين هذين القولين (٣) لا يهمننا التعرض لها بعد اتضاح الحق فيما يأتي.

وأهم شئ يعيننا في هذه المسألة - قبل بيان الحق فيها وهو أصعب ما فيها - أن نفهم محل النزاع وموضع النفي والإثبات. ولأجل أن يتضح في الجمله موضع الخلاف نذكر مثالا له، فنقول: إنه ورد كراهه الوضوء والغسل بالماء المسخن بالشمس (٤) فمن قال بالأول لا بد ألا يقول بكراهتهما بالماء الذي برد وانقضى عنه التلبس،

ص: ٩٤

- 
- ١- راجع القوانين للمحقق القمي: ج ١ ص ٧٦، وبدائع الأفكار للمحقق الرشتي: ص ١٨٠.
  - ٢- راجع القوانين للمحقق القمي: ج ١ ص ٧٦، وبدائع الأفكار للمحقق الرشتي: ص ١٨٠.
  - ٣- راجع الوافيه للفاضل التوني: ص ٦٢، ومفاتيح الأصول للسيد المجاهد: ص ١٤.
  - ٤- راجع الوسائل: ج ١ ص ١٥٠، الباب ٦ من أبواب الماء المضاف.

لأنه عنده لا يصدق عليه حينئذ أنه " مسخن بالشمس " بل " كان مسخنا ". ومن قال بالثاني لا بد أن يقول بكراهتهما بالماء حال انقضاء التلبس أيضا، لأن عنده يصدق عليه أنه مسخن حقيقه بلا مجاز.

ولتوضيح ذلك نذكر الآن أربعة أمور مذكور لذلك الصعوبه، ثم نذكر القول المختار ودليله.

### ١ - ما المراد من المشتق المبحوث عنه؟

اعلم أن " المشتق " باصطلاح النحاه ما يقابل " الجامد " ومرادهم واضح. ولكن ليس هو موضع النزاع هنا، بل بين المشتق بمصطلح النحويين وبين المشتق المبحوث عنه عموم وخصوص من وجه.

لأن موضع النزاع هنا يشمل كل " ما يحمل على الذات باعتبار قيام صفة فيها خارجة عنها تزول عنها " وإن كان باصطلاح النحاه معدودا من الجوامد، كلفظ " الزوج " و " الأخ " و " الرق " ونحو ذلك. ومن جهة أخرى لا يشمل الفعل بأقسامه ولا المصدر وإن كانت تسمى مشتقات عند النحويين.

والسر في ذلك: أن موضع النزاع هنا يعتبر فيه شيان:

١ - أن يكون جاريا على الذات، بمعنى أنه يكون حاكيا عنها وعنوانا لها، نحو: اسم الفاعل، واسم المفعول، وأسماء المكان والآله وغيرهما، وما شابه هذه الأمور من الجوامد. ومن أجل هذا الشرط لا يشمل هذا النزاع الأفعال ولا المصادر، لأن نهي كلها لا تحكى عن الذات ولا تكون عنوانا لها، وإن كانت تسند إليها.

٢ - ألا تزول الذات بزوال تلبسها بالصفه - ونعنى بالصفه المبدأ الذى

منه يكون انتزاع المشتق واشتقاقه ويصحح (١) صدقه على الذات - بمعنى أن تكون الذات باقيه محفوظه لو زال تلبسها بالصفه، فهي تلبس بها تاره ولا تلبس بها أخرى والذات تلك الذات في كلا الحالين.

وإنما نشترط ذلك فلأجل أن نتعقل انقضاء التلبس بالمبدأ مع بقاء الذات حتى يصح أن نتنازع في صدق المشتق حقيقه عليها مع انقضاء حال التلبس بعد الاتفاق على صدقه حقيقه عليها حال التلبس. وإلا لو كانت الذات تزول بزوال التلبس لا يبقى معنى لفرض صدق المشتق على الذات مع انقضاء حال التلبس لا حقيقه ولا مجازا.

وعلى هذا، لو كان المشتق من الأوصاف التي تزول الذات بزوال التلبس بمبادئها فلا يدخل في محل النزاع وإن صدق عليها اسم المشتق، مثلما لو كان من الأنواع أو الأجناس أو الفصول بالقياس إلى الذات، كالناطق والصاهل والحساس والمتحرك بالإرادته.

واعتبر ذلك في مثال كراهه الجلوس للتغوط تحت الشجره المثمره، فإن هذا المثال يدخل في محل النزاع لو زالت الثمره عن الشجره، فيقال: هل يبقى اسم المثمره صادقا حقيقه عليها حينئذ فيكره الجلوس أولا؟ أما لو اجتثت الشجره فصارت خشبه فإنها لا تدخل في محل النزاع، لأن الذات - وهي الشجره - قد زالت بزوال الوصف الداخلة في حقيقتها، فلا يتعقل معه بقاء وصف " الشجره المثمره " لها، لا- حقيقه ولا مجازا. وأما الخشب فهو ذات أخرى لم يكن فيما مضى قد صدق عليه - بما أنه خشب - وصف " الشجره المثمره " حقيقه، إذ لم يكن متلبسا بما هو خشب بالشجره (٢) ثم زال عنه التلبس.

ص: ٩٨

١- في ط ٢: يصح.

٢- في ط ٢: بالشجره.

وبناء على اعتبار هذين الشرطين يتضح ما ذكرناه في صدر البحث من أن موضع النزاع في المشتق يشمل كل ما كان جاريا على الذات باعتبار قيام صفة خارجه عن الذات وإن كان معدودا من الجوامد اصطلاحا. ويتضح أيضا عدم شمول النزاع للأفعال والمصادر.

كما يتضح أن النزاع يشمل كل وصف جار على الذات، ولا يفرق فيه بين أن يكون مبدأه من الأعراض الخارجيه المتأصله كالبياض والسواد والقيام والقعود، أو من الأمور الانتزاعيه كالفوقيه والتحتيه والتقدم والتأخر، أو من الأمور الاعتباريه المحضه كالزوجيه والملكيه والوقف والحريه.

## ٢- جريان النزاع فى اسم الزمان

بناء على ما تقدم قد يظن عدم جريان النزاع فى اسم الزمان، لأنه قد تقدم أنه يعتبر فى جريانه بقاء الذات مع زوال الوصف، مع أن زوال الوصف فى اسم الزمان ملازم لزوال الذات، لأن الزمان متصمم الوجود، فكل جزء منه ينعدم بوجود الجزء اللاحق، فلا تبقى ذات مستمره، فإذا كان يوم الجمعه مقتل زيد - مثلا - فى يوم السبت الذى بعده ذات أخرى من الزمان لم يكن لها وصف القتل فيها، ويوم الجمعه تصمم وزال كما زال نفس الوصف.

والجواب: أن هذا صحيح لو كان لاسم الزمان لفظ مستقل مخصوص، ولكن الحق أن هيئه اسم الزمان موضوعه لما هو يعم اسم الزمان والمكان ويشملهما معا، فمعنى "المضرب" مثلا: "الذات المتصفه بكونها طرفا للضرب" والظرف أعم من أن يكون زمانا أو مكانا، ويتعين أحدهما بالقرينه. والهيئه إذا كانت موضوعه للجامع بين الطرفين، فهذا الجامع

يكفى فى صحه الوضع له وتعميمه لما تلبس بالمبدأ وما انقضى عنه أن يكون أحد فرديه يمكن أن يتصور فيه انقضاء المبدأ وبقاء الذات.

والخلاصه: أن النزاع حينئذ يكون فى وضع أصل الهيئه التى تصلح للزمان والمكان لا لخصوص اسم الزمان. ويكفى فى صحه الوضع للأعم إمكان الفرد المنقضى عنه المبدأ فى أحد أقسامه وإن امتنع الفرد الآخر.

### ٣- اختلاف المشتقات من جهه المبادئ

قد يتوهم بعضهم أن النزاع هنا لا يجرى فى بعض المشتقات الجاربه على الذات، مثل: النجار والخياط والطبيب والقاضى، ونحو ذلك مما كان للحرف والمهن، بل فى هذه من المتفق عليه أنه موضوع للأعم.

ومنشأ الوهم أنا نجد صدق هذه المشتقات حقيقه على من انقضى عنه التلبس بالمبدأ - من غير شك - وذلك نحو صدقها على من كان نائما - مثلا - مع أن النائم غير متلبس بالنجاره فعلا - أو الخياطه أو الطبايه أو القضاء، ولكنه كان متلبسا بها فى زمان مضى. وكذلك الحال فى أسماء الآله كالمنشار والمقود والمكنسه، فإنها تصدق على ذواتها حقيقه مع عدم التلبس فعلا بمبادئها.

والجواب عن ذلك: أن هذا التوهم منشأ الغفله عن معنى المبدأ المصحح لصدق المشتق، فإنه يختلف باختلاف المشتقات، لأنه تارة يكون من الفعليات، وأخرى من الملكات، وثالثه من الحرف والصناعات.

مثلا- اتصاف زيد بأنه قائم إنما يتحقق إذا تلبس بالقيام فعلا، لأن القيام يؤخذ على نحو الفعلية مبدأ لوصف " قائم " ويفرض الانقضاء بزوال فعلية القيام عنه. وأما اتصافه بأنه عالم بالنحو أو أنه قاضى البلد، فليس بمعنى

أنه يعلم ذلك فعلا- أو أنه مشغول بالقضاء بين الناس فعلا، بل بمعنى: أن له ملكه العلم أو منصب القضاء، فما دامت الملكة أو الوظيفة موجودتين فهو متلبس بالمبدأ حالا وإن كان نائما أو غافلا. نعم، يصح أن نتعقل الانقضاء إذا زالت الملكة أو سلبت عنه الوظيفة، وحينئذ يجرى النزاع في أن وصف القاضى - مثلا - هل يصدق حقيقه على من زال عنه منصب القضاء.

وكذلك الحال في مثل النجار والخياط والمنشار، فلا يتصور فيها الانقضاء إلا بزوال حرفه النجاره ومهنة الخياطه وشأنيه النشر في المنشار.

والخلاصه: أن الزوال والانقضاء في كل شئ بحسبه، والنزاع في المشتق إنما هو في وضع الهيئات مع قطع النظر عن خصوصيات المبادئ المدلول عليها بالمواد التي تختلف اختلافا كثيرا.

#### ٤- استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس

حقيقه اعلم أن المشتقات التي هي محل النزاع بأجمعها هي من الأسماء.

والأسماء مطلقا لا دلالة لها على الزمان حتى اسم الفاعل واسم المفعول، فإنه كما يصدق "العالم" حقيقه على من هو عالم فعلا كذلك يصدق حقيقه على من كان عالما فيما مضى أو يكون عالما فيما يأتي بلا تجوز إذا كان إطلاقه عليه بلحاظ حال التلبس بالمبدأ، كما إذا قلنا: "كان عالما" أو "سيكون عالما" فإن ذلك حقيقه بلا ريب، نظير الجوامد لو تقول فيها مثلا: "الرماد كان خشبا" أو "الخشب سيكون رمادا". فإذا كان الأمر كذلك فما موقع النزاع في إطلاق المشتق على ما مضى عليه التلبس أنه حقيقه أو مجاز؟

ص: ١٠١



نقول: إن الإشكال والنزاع هنا إنما هو فيما إذا انقضى التلبس بالمبدأ وأريد إطلاق المشتق فعلا على الذات التي انقضى عنها التلبس، أى أن الإطلاق عليها بلحاظ حال النسبه والإسناد الذى هو حال النطق غالبا، كأن تقول مثلا: "زيد عالم فعلا" أى أنه الآن موصوف بأنه عالم، لأنه كان فيما مضى عالما، كمثال إثبات الكراهه للوضوء بالماء المسخن بالشمس سابقا بتعميم لفظ المسخن فى الدليل لما كان مسخنا.

فتحصل مما ذكرناه ثلاثه أمور:

- ١ - إن إطلاق المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقه مطلقا، سواء كان بالنظر إلى ما مضى أو الحال أو المستقبل. وذلك بالاتفاق.
  - ٢ - إن إطلاقه على الذات فعلا بلحاظ حال النسبه والإسناد قبل زمان التلبس لأنه سيتلبس به فيما بعد مجاز بلا إشكال، وذلك بعلاقه الأول أو المشارفه. وهذا متفق عليه أيضا.
  - ٣ - إن إطلاقه على الذات فعلا - أى بلحاظ حال النسبه والإسناد - لأنه كان متصفا به سابقا، هو محل الخلاف والنزاع. فقال قوم بأنه حقيقه، وقال آخرون بأنه مجاز.
- المختار: إذا عرفت ما تقدم من الأمور، فنقول: الحق أن المشتق حقيقه فى خصوص المتلبس بالمبدأ، ومجاز فى غيره.
- ودليلنا: التبادر، وصحه السلب عن زال عنه الوصف، فلا يقال لمن هو قاعد بالفعل: "إنه قائم" ولا لمن هو جاهل بالفعل: "إنه عالم" وذلك لمجرد أنه كان قائما أو عالما فيما سبق. نعم، يصح ذلك على نحو المجاز.

أو يقال: " إنه كان قائما " أو " عالما " فيكون حقيقه حينئذ، إذ يكون الإطلاق بلحاظ حال التلبس.

وعدم تفرقه بعضهم بين الإطلاق بلحاظ حال التلبس وبين الإطلاق بلحاظ حال النسبه والإسناد هو الذى أوهم القول بوضع المشتق للأعم، إذ وجد أن الاستعمال يكون على نحو الحقيقه فعلا مع أن التلبس قد مضى، ولكنه غفل عن أن الإطلاق كان بلحاظ حال التلبس، فلم يستعمله - فى الحقيقه - إلا فى خصوص المتلبس بالمبدأ، لا فيما مضى عنه التلبس حتى يكون شاهدا له.

ثم إنك قد عرفت - فيما سبق - أن زوال الوصف يختلف باختلاف المواد، من جهة كون المبدأ اخذ على نحو الفعلية، أو على نحو الملكة، أو الحرفه، فمثل صدق " الطيب " حقيقه على من لا- يتشاغل بالطبابه فعلا- لنوم أو راحه أو أكل لا يكشف عن كون المشتق حقيقه فى الأعم - كما قيل (١)- وذلك: لأن المبدأ فيه اخذ على نحو الحرفه أو الملكة، وهذا لم يزل تلبسه به حين النوم أو الراحه. نعم، إذا زالت الملكة أو الحرفه عنه كان إطلاق الطيب عليه مجازا إذا لم يكن بلحاظ حال التلبس، كما لو قيل: " هذا طيبنا بالأمس " بأن يكون قيد " بالأمس " لبيان حال التلبس، فإن هذا الاستعمال لا شك فى كونه على نحو الحقيقه. وقد سبق بيان ذلك.

\* \* \*

ص: ١٠٣

١- ذكره فى الفصول ص ٦١ حجه للقول بأن المشتق حقيقه فى الماضى إذا كان الاتصاف أكثريا.



وفيه بحثان: - فى ماده الأمر - وصيغه الأمر - وخاتمه فى تقسيمات الواجب

ص: ١٠٥

إشاره

وهى كلمه " الأمر " المؤلفه من الحروف " أ. م. ر " وفيها ثلاث مسائل:

١- معنى كلمه الأمر

قيل: إن كلمه " الأمر " لفظ مشترك بين الطلب وغيره مما تستعمل فيه هذه الكلمه، كالحادثه والشأن والفعل، كما نقول: " جئت لأمر كذا "، أو " شغلنى أمر " أو " أتى فلان بأمر عجيب " (١).

ولا يبعد أن تكون المعانى التى تستعمل فيها كلمه " الأمر " ما خلا " الطلب " ترجع إلى معنى واحد جامع بينها، وهو مفهوم " الشئ " .

فيكون لفظ " الأمر " مشتركاً بين معنيين فقط: " الطلب " و " الشئ " .

والمراد من الطلب: إظهار الإراده والرغبه بالقول أو الكتابه أو الإشاره أو نحو هذه الأمور مما يصح إظهار الإراده والرغبه وإبرازهما به (٢).

ص: ١٠٦

---

١- حكاه المحقق الحلى عن أبى الحسين البصرى واختاره، راجع معارج الأصول: ص ٦١. واختار صاحب الفصول أنها موضوعه لمعنيين من هذه المعانى: الطلب، والشأن، الفصول الغرويه: ٦٢.

٢- \*والظاهر أن تفسير بعض الأصوليين للفظ الأمر بأنه " الطلب بالقول " ليس القصد منه أن لهم اصطلاحاً مخصوصاً فيه، بل باعتبار أنه أحد مصاديق المعنى، فإن الأمر كما يصدق على ق الطلب بالقول يصدق على الطلب بالكتابه أو الإشاره أو نحوهما.

فمجرد الإرادة والرغبة من دون إظهارها بمظهر لا- تسمى طلبا. والظاهر أنه ليس كل طلب يسمى أمرا، بل بشرط مخصوص سيأتي ذكره في المسألة الثانية، فتفسير الأمر بالطلب من باب تعريف الشيء بالأعم.

والمراد من "الشيء" من لفظ الأمر أيضا ليس كل شيء على الإطلاق، فيكون تفسيره به من باب تعريف الشيء بالأعم أيضا، فإن الشيء لا- يقال له: "أمر" إلا- إذا كان من الأفعال والصفات، ولذا لا يقال: "رأيت أمرا" إذا رأيت إنسانا أو شجرا أو حائطا. ولكن ليس المراد من "الفعل" و "الصفة" المعنى الحدتي - أى المعنى المصدرى - بل المراد منه نفس الفعل أو الصفة بما هو موجود فى نفسه، يعنى لم يلاحظ فيه جهه الصدور من الفاعل والإيجاد، وهو المعبر عنه عند بعضهم بالمعنى الاسم المصدرى، أى ما يدل عليه اسم المصدر، ولذا لا يشتق منه، فلا يقال: "أمر. يأمر. أمر. مأمور" بالمعنى المأخوذ من الشيء، ولو كان معنى حديثا لاشتق منه.

بخلاف الأمر بمعنى الطلب، فإن المقصود منه المعنى الحدتي وجهه الصدور والإيجاد، ولذا يشتق منه فيقال: (أمر. يأمر. أمر. مأمور).

والدليل على أن لفظ الأمر مشترك بين معنيين: "الطلب" و "الشيء" لا أنه موضوع للجامع بينهما:

١- إن "الأمر" - كما تقدم - بمعنى الطلب يصح الاشتقاق منه، ولا يصح الاشتقاق منه بمعنى الشيء. والاختلاف بالاشتقاق وعدمه دليل على تعدد الوضع.

٢- إن "الأمر" بمعنى الطلب يجمع على "أوامر" وبمعنى الشيء على "أمور" واختلاف الجمع فى المعنيين دليل على تعدد الوضع.

## ٢- اعتبار العلو في معنى الأمر

قد سبق أن الأمر يكون بمعنى الطلب، ولكن لا مطلقا بل بمعنى طلب مخصوص. والظاهر أن الطلب المخصوص هو الطلب من العالى إلى الدانى، فيعتبر فيه العلو في الأمر.

وعليه لا يسمى الطلب من الدانى إلى العالى أمرا، بل يسمى "استدعاء".

وكذا لا يسمى الطلب من المساوى إلى مساويه في العلو أو الحطه أمرا، بل يسمى "التماسا" وإن استعلى الدانى أو المساوى وأظهر علوه وترفعه. وليس هو بعال حقيقه.

أما العالى فطلبه يكون أمرا وإن لم يكن متظاهرا بالعلو.

كل هذا بحكم التبادر وصحة سلب الأمر عن طلب غير العالى.

ولا يصح إطلاق الأمر على الطلب من غير العالى إلا بنحو العناية والمجاز وإن استعلى.

## ٣- دلالة لفظ "الأمر" على الوجوب

اختلفوا في دلالة لفظ "الأمر" بمعنى الطلب على الوجوب، فقيل: إنه موضوع لخصوص الطلب الوجوبى (١). وقيل: للأعم منه ومن الطلب الندبى (٢). وقيل: مشترك بينهما اشتراكا لفظيا (٣). وقيل غير ذلك (٤).

ص: ١٠٨

١- هذا القول عليه معظم علماء الإسلام، منهم الشيخ والمحقق والعلامة وصاحب المعالم والحاجبى والعضدى، راجع مفاتيح الأصول: ١١٠.

٢- هذا القول للسيد عميد الدين والخطيب القزوينى والفاضل صاحب الوافيه وجماعه، المصدر السابق.

٣- قاله صاحب المنتخب والمحصل والتحصيل، المصدر السابق.

٤- راجع مفاتيح الأصول: ص ١١٠ - ١١١، وأصول السرخسى: ج ١ ص ١٥ - ١٧.

والحق عندنا أنه دال على الوجوب وظاهر فيه فيما إذا كان مجردا وعاريا عن قرينه على الاستحباب. وإحراز هذا الظهور بهذا المقدار كاف في صحه استنباط الوجوب من الدليل الذي يتضمن كلمه " الأمر " ولا يحتاج إلى إثبات منشأ هذا الظهور هل هو الوضع أو شئ آخر.

ولكن من ناحيه علميه صرفه يحسن أن نفهم منشأ هذا الظهور، فقد قيل: إن معنى الوجوب مأخوذ قيذا في الموضوع له لفظ الأمر (١). وقيل: مأخوذ قيذا في المستعمل فيه إن لم يكن مأخوذا في الموضوع له (٢).

والحق أنه ليس قيذا في الموضوع له ولا- في المستعمل فيه، بل منشأ هذا الظهور من جهه حكم العقل بوجوب طاعه الأمر، فإن العقل مستقل بلزوم الانبعاث عن بعث المولى والانزجار عن زجره، قضاء لحق المولويه والعبوديه، فبمجرد بعث المولى يجد العقل أنه لا بد للعبد من الطاعه والانبعاث مالم يرخص في تركه ويأذن في مخالفته.

فليس المدلول للفظ الأمر إلا الطلب من العالى، ولكن العقل هو الذى يلزم العبد بالانبعاث ويوجب عليه الطاعه لأمر المولى مالم يصرح المولى بالترخيص ويأذن بالترك.

وعليه، فلا يكون استعماله في موارد النذب مغايرا لاستعماله في موارد الوجوب من جهه المعنى المستعمل فيه اللفظ. فليس هو موضوعا للوجوب، بل ولا- موضوعا للأعم من الوجوب والنذب، لأن الوجوب والنذب ليسا من التقسيمات اللاحقه للمعنى المستعمل فيه اللفظ، بل من التقسيمات اللاحقه للأمر بعد استعماله في معناه الموضوع له.

ص: ١٠٩

---

١- لم نقف على موضوع البحث عنه حتى في الكتب المفصله، نعم صرح به المحقق الرشتي في صيغه الأمر، راجع بدائع الأفكار: ص ٢٢٠.

٢- لم نجد من صرح بأنه مأخوذ قيذا في المستعمل فيه، نقل المحقق الرشتي عن بعض المحققين أن تبادل الوجوب من لفظ " الأمر " عند الإطلاق ليس لأ أنه موضوع له، بل هو من باب انصراف المطلق إلى أكمل الأفراد، راجع بدائع الأفكار: ص ٢٠٥.



١- معنى صيغه الأمر

صيغه الأمر - أى هيئته - كصيغه " افعل " ونحوها (١): تستعمل فى موارد كثيره: منها: البعث، كقوله تعالى: \* (فأقيموا الصلاه) \* (٢). \* (أوفوا بالعقود) \* (٣).

ومنها: التهديد، كقوله تعالى: \* (اعملوا ما شئتم) \* (٤).

ومنها: التعجيز، كقوله تعالى: \* (فأتوا بسوره من مثله) \* (٥).

وغير ذلك، من التسخير، والإنذار، والترجى، والتمنى، ونحوها.

ولكن الظاهر أن الهيئه فى جميع هذه المعانى استعملت فى معنى

ص: ١١٠

---

١- \*المقصود بنحو صيغه " افعل ": أى صيغه وكلمه تؤدى مؤداها فى الدلاله على الطلب والبعث، كالفعل المضارع المقرون بلام الأمر أو المجرد منه إذا قصد به إنشاء الطلب، نحو قولنا: " تصلى " " تغتسل " " أطلب منك كذا " أو جمله اسميه، نحو " هذا مطلوب منك " أو اسم فعل، نحو: صه ومه ومهلا، وغير ذلك.

٢- المجادله: ١٣، الحج: ٧٨.

٣- المائده: ١.

٤- فصلت: ٤٠.

٥- البقره: ٢٣.

واحد، لكن ليس هو واحدا من هذه المعانى، لأن الهيئه مثل " افعل " شأنها شأن الهيئات الأخرى وضعت لإفاده نسبه خاصه كالحروف، ولم توضع لإفاده معان مستقله، فلا يصح أن يراد منها مفاهيم هذه المعانى المذكوره التى هى معان اسميه.

وعليه، فالحق أنها موضوعه للنسبه الخاصه القائمه بين المتكلم والمخاطب والماده. والمقصود من الماده الحدث الذى وقع عليه مفاد الهيئه، مثل الضرب والقيام والقعود فى " اضرب " و " قم " و " اقعده " ونحو ذلك. وحينئذ ينتزع منها عنوان " طالب " و " مطلوب منه " و " مطلوب " .

فقولنا: " اضرب " يدل على النسبه الطلبيه بين الضرب والمتكلم والمخاطب، ومعنى ذلك: جعل الضرب على عهد المخاطب وبعثه نحوه وتحريكه إليه، وجعل الداعى فى نفسه للفعل.

وعلى هذا فمدلول هيئه الأمر ومفادها هو النسبه الطلبيه، وإن شئت فسمها النسبه البعثيه، لغرض إبراز جعل المأمور به - أى المطلوب - فى عهد المخاطب، وجعل الداعى فى نفسه وتحريكه وبعثه نحوه. ما شئت فعبّر.

غير أن هذا الجعل أو الإنشاء يختلف فيه الداعى له من قبل المتكلم.

فتاره: يكون الداعى له هو البعث الحقيقى وجعل الداعى فى نفس المخاطب لفعل المأمور به، فيكون هذا الإنشاء حينئذ مصداقا للبعث والتحريك وجعل الداعى، أو إن شئت فقل: يكون مصداقا للطلب، فإن المقصود واحد.

واخرى: يكون الداعى له هو التهديد، فيكون مصداقا للتهديد ويكون تهديدا بالحمل الشائع.

وثالثه: يكون الداعى له هو التعجيز، فيكون مصداقا للتعجيز وتعجيزا بالحمل الشائع... وهكذا فى باقى المعانى المذكوره وغيرها.

وإلى هنا يتجلى ما نريد أن نوضحه، فإننا نريد أن نقول بنص العبارة: إن البعث أو التهديد أو التعجيز أو نحوها ليست هي معانى لهيئه الأمر قد استعملت فى مفاهيمها - كما ظنه القوم - لا- معانى حقيقيه ولا مجازيه. بل الحق أن المنشأ بها ليس إلا النسبه الطليه الخاصه، وهذا الإنشاء يكون مصداقا لأحد هذه الأمور باختلاف الدواعى، فيكون تاره بعثا بالحمل الشائع واخرى تهديدا بالحمل الشائع... وهكذا. لا أن هذه المفاهيم مدلوله للهيئه ومنشأه بها حتى مفهوم البعث والطلب.

والاختلاط فى الوهم بين المفهوم والمصداق هو الذى جعل أولئك يظنون أن هذه الأمور مفاهيم لهيئه الأمر وقد استعملت فيها استعمال اللفظ فى معناه، حتى اختلفوا فى أنه أيها المعنى الحقيقى الموضوع له الهيئه وأيها المعنى المجازى.

## ٢- ظهور الصيغه فى الوجوب

اختلف الأصوليون فى ظهور صيغه الأمر فى الوجوب وفى كيفيته على أقوال. والخلاف يشمل صيغه " افعل " وما شابهها وما بمعناها من صيغ الأمر.

والأقوال فى المسأله كثيره، وأهمها قولان: أحدهما: أنها ظاهره فى الوجوب، إما لكونها موضوعه فيه، أو من جهه انصراف الطلب إلى أكمل الأفراد.

ثانيهما: أنها حقيقه فى القدر المشترك بين الوجوب والندب، وهو - أى القدر المشترك - مطلق الطلب الشامل لهما من دون أن تكون ظاهره فى أحدهما.

والحق أنها ظاهره في الوجوب، ولكن لا من جهة كونها موضوعه للوجوب، ولا- من جهة كونها موضوعه لمطلق الطلب وأن الوجوب أظهر أفراده. وشأنها في ظهورها في الوجوب شأن مادة الأمر، على ما تقدم هناك: من أن الوجوب يستفاد من حكم العقل بلزوم إطاعه أمر المولى ووجوب الانبعاث عن بعثه، قضاء لحق المولويه والعبوديه، ما لم يرخص نفس المولى بالترك ويأذن به. وبدون الترخيص فالأمر لو خلى وطبعه شأنه أن يكون من مصاديق حكم العقل بوجوب الطاعه.

فيكون الظهور هذا ليس من نحو الظهورات اللفظيه، ولا الدلاله هذه على الوجوب من نوع الدلالات الكلاميه. إذ صيغه الأمر - كماده الأمر - لا- تستعمل في مفهوم الوجوب لا استعمالا حقيقيا ولا مجازيا، لأن الوجوب - كالندب - أمر خارج عن حقيقه مدلولها ولا من كفياته وأحواله.

وتمتاز الصيغه عن ماده كلمه " الأمر " أن الصيغه لا تدل إلا على النسبه الطليه - كما تقدم - فهى بطريق أولى لا تصلح للدلاله على الوجوب الذى هو مفهوم اسمى، وكذا الندب.

وعلى هذا فالمستعمل فيه الصيغه على كلا الحالين (الوجوب والندب) واحد لا اختلاف فيه. واستفاده الوجوب - على تقدير تجردها عن القرينه على إذن الأمر بالترك - إنما هو بحكم العقل كما قلنا، إذ هو من لوازم صدور الأمر من المولى.

ويشهد لما ذكرناه من كون المستعمل فيه واحدا في مورد الوجوب والندب ما جاء فى كثير من الأحاديث من الجمع بين الواجبات والمندوبات بصيغه واحده وأمر واحد أو أسلوب واحد مع تعدد الأمر (1).

ص: ١١٣

١- قال المحقق القمى بعد إيراد الكلام المذكور: مثل قوله: " اغتسل للجمعه وللزياره وللجنايه ولمس الميت " لكننا لم نظفر به فى الروايات.

ولو كان الوجوب والندب من قبيل المعنيين للصيغه لكن ذلك في الأـغلب من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى وهو مستحيل، أو تأويله (١) بإرادته " مطلق الطلب " البعيد إرادته من مساق الأحاديث، فإنه تجوز - على تقديره - لا شاهد له ولا يساعد عليه أسلوب الأحاديث الواردة.

تنبيهان: الأول: ظهور الجملة الخبرية الداله على الطلب في الوجوب.

اعلم أن الجملة الخبرية في مقام إنشاء الطلب شأنها شأن صيغته " افعل " في ظهورها في الوجوب، كما أشرنا إليه سابقاً بقولنا: " صيغته افعل وما شابهها ".

والجملة الخبرية مثل قول: يغتسل، يتوضأ، يصلى، بعد السؤال عن شيء يقتضى مثل هذا الجواب، ونحو ذلك.

والسر في ذلك: أن المناط في الجميع واحد، فإنه إذا ثبت البعث من المولى بأى مظهر كان وبأى لفظ كان، فلا بد أن يتبعه حكم العقل بلزوم الانبعاث مالم يأذن المولى بتركه.

بل ربما يقال: إن دلالة الجملة الخبرية على الوجوب آكد، لأن نهى في الحقيقة إخبار عن تحقق الفعل بادعاء أن وقوع الامتثال من المكلف مفروغ عنه.

الثاني: ظهور الأمر بعد الحظر أو توهمه.

قد يقع إنشاء الأمر بعد تقدم الحظر - أى المنع - أو عند توهم الحظر، كما لو منع الطبيب المريض عن شرب الماء، ثم قال له: " اشرب الماء " أو قال ذلك عندما يتوهم المريض أنه ممنوع منه ومحذور عليه شربه.

ص: ١١٤

---

١- كذا، والظاهر أنه معطوف على " من باب " والعبارة غير منسجمه.

وقد اختلف الأصوليون في مثل هذا الأمر أنه هل هو ظاهر في الوجوب، أو ظاهر في الإباحه، أو الترخيص فقط - أي رفع المنع فقط من دون التعرض لثبوت حكم آخر من إباحه أو غيرها - أو يرجع إلى ما كان عليه سابقا قبل المنع؟ على أقوال كثيرة.

وأصح الأقوال هو الثالث وهو دلالتها على الترخيص فقط.

والوجه في ذلك: أنك قد عرفت أن دلالة الأمر على الوجوب إنما تنشأ من حكم العقل بلزوم الانبعاث مالم يثبت الإذن بالترك. ومنه تستطيع أن تتفطن أنه لا دلالة للأمر في المقام على الوجوب، لأنه ليس فيه دلالة على البعث وإنما هو ترخيص في الفعل لا أكثر.

وأوضح من هذا أن نقول: إن مثل هذا الأمر هو إنشاء بداعي الترخيص في الفعل والإذن به، فهو لا يكون إلا ترخيصا وإذنا بالحمل الشايح. ولا يكون بعثا إلا إذا كان الإنشاء بداعي البعث. ووقوعه بعد الحظر أو توهمه قرينه على عدم كونه بداعي البعث، فلا يكون دالا على الوجوب. وعدم دلالة على الإباحه بطريق أولى، فيرجع فيه إلى دليل آخر من أصل أو أماره.

مثاله قوله تعالى: \* (وإذا حللتم فاصطادوا) \* (١) فإنه أمر بعد الحظر عن الصيد حال الإحرام، فلا يدل على وجوب الصيد.

نعم لو اقترن الكلام بقرينه خاصه على أن الأمر صدر بداعي البعث أو لغرض بيان إباحه الفعل، فإنه حينئذ يدل على الوجوب أو الإباحه.

ولكن هذا أمر آخر لا- كلام فيه، فإن الكلام في فرض صدور الأمر بعد الحظر أو توهمه مجردا عن كل قرينه أخرى غير هذه القرينه.

\* \* \*

ص: ١١٥

كل متفقه يعرف أن فى الشريعة المقدسه واجبات لا تصح ولا تسقط أوامرها إلا بإتيانها قربه إلى وجه الله تعالى.

وكونها قربه إنما هو بإتيانها بقصد امتثال أوامرها أو بغيره من وجوه قصد القربه إلى الله تعالى، على ما ستأتى الإشاره إليها. وتسمى هذه الواجبات "العباديات" أو "التعبديات" كالصلاه والصوم ونحوها.

وهناك واجبات أخرى تسمى "التوصليات" وهى التى تسقط أوامرها بمجرد وجودها وإن لم يقصد بها القربه، كإنقاذ الغريق، وأداء الدين، ودفن الميت، وتطهير الثوب والبدن للصلاه، ونحو ذلك.

وللتعبدى والتوصلى تعريف آخر كان مشهورا عند القدماء، وهو أن التوصلى: "ما كان الداعى للأمر به معلوما" (١). وفى قبالة التعبدى، وهو: "ما لم يعلم الغرض منه". وإنما سمي تعبدى، لأن الغرض الداعى للمأمور ليس إلا التعبد بأمر المولى فقط.

ولكن التعريف غير صحيح، إلا إذا أريد به اصطلاح ثانٍ للتعبدى والتوصلى، فيراد بالتعبد التسليم لله تعالى فيما أمر به وإن كان المأمور به توصليا بالمعنى الأول، كما يقولون مثلا: "نعمل هذا تعبدا" ويقولون: "نعمل هذا من باب التعبد" أى نعمل هذا من باب التسليم لأمر الله وإن لم نعلم المصلحه فيه.

ص: ١١٦

---

١- لم نظفر به فى كلمات القدماء والمتأخرين، نعم قد عرف التعبدى بما لا يعلم انحصار مصلحته فى شئ، والتوصلى بما يعلم انحصارها فى شئ، راجع مطارح الأنظار: ص ٥٩، وبدائع الأفكار للمحقق الرشتى: ص ٢٨٤.

وعلى ما تقدم من بيان معنى التوصلى والتعبدى - المصطلح الأول - فإن علم حال واجب بأنه تعبدى أو توصلى فلا إشكال، وإن شك في ذلك فهل الأصل كونه تعبدياً أو توصلياً؟ فيه خلاف بين الأصوليين. وينبغى لتوضيح ذلك وبيان المختار تقديم أمور:

### أ - منشأ الخلاف و تحريره

إن منشأ الخلاف هنا هو الخلاف في إمكان أخذ قصد القربة في متعلق الأمر - كالصلاة مثلاً - قيدها له على نحو الجزء أو الشرط، على وجه يكون المأمور به المتعلق للأمر هو الصلاة المأتى بها بقصد القربة، بهذا القيد، كقيد الطهارة فيها، إذ يكون المأمور به الصلاة عن طهاره، لا الصلاة المجردة عن هذا القيد من حيث هي.

فمن قال بإمكان أخذ هذا القيد - وهو قصد القربة - كان مقتضى الأصل عنده التوصلية، إلا إذا دل دليل خاص على التعبديه، كسائر القيود الأخرى، لما عرفت أن إطلاق كلام المولى حجه يجب الأخذ به ما لم يثبت التقييد، فعند الشك في اعتبار قيد يمكن أخذه في المأمور به فالمرجع أصالة الإطلاق لنفى اعتبار ذلك القيد.

ومن قال باستحاله أخذ قيد " قصد القربة " فليس له التمسك بالإطلاق، لأن الإطلاق ليس إلا عبارته عن عدم التقييد فيما من شأنه التقييد، لأن التقابل بينهما من باب تقابل العدم والملكه (الملكه هي التقييد وعدمها الإطلاق) وإذا استحالت الملكة استحال عدمها بما هو عدم ملكه، لا بما هو عدم مطلق. وهذا واضح، لأنه إذا كان التقييد مستحيلاً فعدم التقييد في لسان الدليل لا يستكشف منه إرادته الإطلاق، فإن عدم التقييد يجوز أن يكون لاستحاله التقييد ويجوز أن يكون لعدم إرادته التقييد، ولا طريق لإثبات الثانى بمجرد عدم ذكر القيد وحده.



وبعد هذا نقول: إذا شككنا فى اعتبار شئ فى مراد المولى وما تعلق به غرضه واقعا ولم يمكن له بيانه، فلا محاله يرجع ذلك إلى الشك فى سقوط الأمر إذا خلا المأتى به من ذلك القيد المشكوك، وعند الشك فى سقوط الأمر - أى فى امتثاله - يحكم العقل بلزوم الإتيان به مع القيد المشكوك كما يحصل له العلم بفراغ ذمته من التكليف، لأنّه إذا اشتغلت الذمه بواجب يقينا فلا بد من إحراز الفراغ منه فى حكم العقل. وهذا معنى ما اشتهر فى لسان الأصوليين من قولهم: "الاشتغال اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني".

وهذا ما يسمى عندهم بأصل الاشتغال أو أصاله الاحتياط.

### ب - محل الخلاف من وجوه قصد القربه

محل الخلاف من وجوب (1) قصد القربه : إن محل الخلاف فى المقام هو إمكان أخذ قصد امتثال الأمر فى المأمور به.

وأما غير قصد الامتثال من وجوه قصد القربه، كقصد محبوبه الفعل المأمور به الذاتيه باعتبار أن كل مأمور به لابد أن يكون محبوبا للأمر ومرغوبا فيه عنده، وكقصد التقرب إلى الله تعالى محضا بالفعل لا من جهة قصد امتثال أمره بل رجاء لرضاه، ونحو ذلك من وجوه قصد القربه، فإن كل هذه الوجوه لا مانع قطعا من أخذها قيدا للمأمور به، ولا يلزم المحال الذى ذكره فى أخذ قصد الامتثال، على ما سيأتى.

ولكن الشأن فى أن هذه الوجوه هل هى مأخوذه فى المأمور به فعلا على نحو لا تكون العباده عباده إلا بها؟ الحق أنه لم يؤخذ شئ منها فى المأمور به. والدليل على ذلك ما

ص: ١١٨

١- كذا، والظاهر: وجوه.

نجده من الاتفاق على صحه العباده - كالصلاه مثلا - إذا أتى بها بداعى أمرها مع عدم قصد الوجوه الأخرى. ولو كان غير قصد الامتثال من وجوه القرية مأخوذاً فى المأمور به لما صحت العباده ولما سقط أمرها بمجرد الإتيان بداعى أمرها بدون قصد ذلك الوجه.

فبالخلاف - إذا - منحصر فى إمكان أخذ قصد الامتثال واستحاله.

### ج - الإطلاق والتقييد فى التقسيمات الأوليه للواجب

إن كل واجب فى نفسه له تقسيمات باعتبار الخصوصيات التى يمكن أن تلحقه فى الخارج، مثلاً: الصلاه تنقسم فى ذاتها مع قطع النظر عن تعلق الأمر بها إلى:

١ - ذات سورته، وفاقدتها.

٢ - ذات تسليم، وفاقدته.

٣ - صلاه عن طهاره، وفاقدتها.

٤ - صلاه مستقبل بها القبلة، وغير مستقبل بها.

٥ - صلاه مع الساتر وبدونه.

وهكذا يمكن تقسيمها إلى ما شاء الله من الأقسام بملاحظه أجزائها وشروطها وملاحظه كل ما يمكن فرض اعتباره فيها وعدمه.

وتسمى مثل هذه التقسيمات: "التقسيمات الأوليه" لأنهى تقسيمات تلحقها فى ذاتها مع قطع النظر عن فرض تعلق شئ بها. وتقابلها "التقسيمات الثانويه" التى تلحقها بعد فرض تعلق شئ بها كالأمر مثلاً، وسيأتى ذكرها.

فإذا نظرنا إلى هذه التقسيمات الأوليه للواجب فالحكم بالوجوب بالقياس إلى كل خصوصيه منها لا يخلو فى الواقع من أحد احتمالات ثلاثه:

ص: ١١٩

١ - أن يكون مقيدا بوجودها، ويسمى " بشرط شئ " مثل شرط الطهارة والساتر والاستقبال والسوره والركوع والسجود وغيرها من أجزاء وشرائط بالنسبه إلى الصلاه.

٢ - أن يكون مقيدا بعدمها، ويسمى ب " شرط لا " مثل شرط الصلاه بعدم الكلام والقهقهه والحدث... إلى غير ذلك من قواطع الصلاه.

٣ - أن يكون مطلقا بالنسبه إليها - أى غير مقيد بوجودها ولا بعدمها - ويسمى " لا بشرط " مثل عدم اشتراط الصلاه بالقنوت، فإن وجوبها غير مقيد بوجوده ولا بعدمه.

هذا فى مرحله الواقع والثبوت. وأما فى مرحله الإثبات والدلاله، فإن الدليل الذى يدل على وجوب شئ إن دل على اعتبار قيد فيه أو على اعتبار عدمه فذاك. وإن لم يكن الدليل متضمنا لبيان التقييد بما هو محتمل التقييد لا وجودا ولا عدما، فإن المرجع فى ذلك هو أصاله الإطلاق، إذا توفرت المقدمات المصححه للتمسك بأصاله الإطلاق على ما سيأتى فى باب - وهو باب المطلق والمقيد - وبأصاله الإطلاق يستكشف أن إرادته المتكلم الأمر متعلقه بالمطلق واقعا، أى أن الواجب لم يؤخذ بالنسبه إلى القيد إلا على نحو اللابشرط.

والخلاصه أنه لا مانع من التمسك بالإطلاق لرفع احتمال التقييد فى التقسيمات الأوليه.

#### **د - عدم إمكان الإطلاق و التقييد فى التقسيمات الثانويه للواجب**

ثم إن كل واجب - بعد ثبوت الوجوب وتعلق الأمر به واقعا - ينقسم إلى ما يؤتى به فى الخارج بداعى أمره، وما يؤتى به لا بداعى أمره. ثم ينقسم أيضا إلى معلوم الوجوب (١) ومجهوله.

ص: ١٢٠

١- فى ط ٢: الواجب.

وهذه التقسيمات تسمى "التقسيمات الثانويه" لأنهى من لواحق الحكم وبعد فرض ثبوت الوجوب واقعا، إذ قبل تحقق الحكم لا- معنى لفرض إتيان الصلاه - مثلا - بداعى أمرها، لأن المفروض فى هذه الحاله لا أمر بها حتى يمكن فرض قصده. وكذا الحال بالنسبه إلى العلم والجهل بالحكم.

وفى مثل هذه التقسيمات يستحيل التقييد - أى تقييد الأمور به - لأن قصد امتثال الأمر - مثلا - فرع وجود الأمر، فكيف يعقل أن يكون الأمر مقيدا به؟ ولازمه أن يكون الأمر فرع قصد الأمر، وقد كان قصد الأمر فرع وجود الأمر، فيلزم أن يكون المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما. وهذا خلف، أو دور.

وإذا استحال التقييد استحال الإطلاق أيضا، لما قلنا سابقا: إن الإطلاق من قبيل عدم الملكه بالقياس إلى التقييد، فلا يفرض إلا فى مورد قابل للتقييد. ومع عدم إمكان التقييد لا يستكشف من عدم التقييد إرادته الإطلاق.

النتيجه: وإذا عرفنا هذه المقدمات يحسن بنا أن نرجع إلى صلب الموضوع، فنقول: قد اختلف الأصوليون فى أن الأصل فى الواجب - إذا شك فى كونه تعبديا أو توصليا - هل أنه تعبدى أو توصلى؟ ذهب جماعه إلى أن الأصل فى الواجبات أن تكون عباديه إلا أن يقوم دليل خاص على عدم دخل قصد القربه فى الأمور به (١) لأنه لا بد

ص: ١٢١

---

١- منهم الشيخ الكبير فى كشف الغطاء: ص ٥٥ س ١٨، والسيد المراغى فى العناوين: ج ١ ص ٣٧٨، وهو ظاهر عبارته السيد فى مدارك الأحكام: ج ١ ص ١٨٤.

من الإتيان به تحصيلاً للفراغ اليقيني مع عدم الدليل على الاكتفاء بدونه، ولا يمكن التمسك بالإطلاق لئلا يفرض. وقد تقدم ذلك في الأمر الأول. فتكون أصالة الاحتياط هي المرجع هنا، وهي تقتضي العبادية.

وذهب جماعه إلى أن الأصل في الواجبات أن تكون توصلية (١) لا - لأجل التمسك بأصالة الإطلاق في نفس الأمر، ولا لأجل أصالة البراءة من اعتبار قيد القربة، بل نتمسك (٢) لذلك بإطلاق المقام.

توضيح ذلك: أنه لا ريب في أن المأمور به إطلاقاً وتقييداً يتبع الغرض سعه وضيقاً، فإن كان القيد دخيلاً في الغرض فلا بد من بيانه وأخذه في المأمور به قيده، وإلا فلا.

غير أن ذلك فيما يمكن أخذه من القيود في المأمور به - كما في التقسيمات الأولى -.

أما ما لا يمكن أخذه في المأمور به قيده - كالذي نحن فيه وهو قيد قصد الامتثال - فلا يصح من الأمر أن يتغافل عنه حيث لا يمكن أخذه قيده في الكلام الواحد المتضمن للأمر، بل لا مناص له من اتباع طريقه أخرى ممكنة لاستيفاء غرضه، ولو بإنشاء أمرين: أحدهما يتعلق بذات الفعل مجرداً عن القيد، والثاني يتعلق بالقيد.

مثلاً: لو فرض أن غرض المولى قائم بالصلاة المأتى بها بداعي أمرها، فإنه إذا لم يمكن تقييد المأمور به بذلك في نفس الأمر المتعلق بها لما عرفت من امتناع التقييد في التقسيمات الثانوية، فلا بد له - أي الأمر - لتحصيل غرضه أن يسلك طريقه أخرى، كأن يأمر أولاً بالصلاة ثم يأمر ثانياً بإتيانها بداعي أمرها الأول، مبيناً ذلك بصريح العبارة.

ص: ١٢٢

---

١- نسبة في التقريرات إلى ظاهر جماعه - لم يسمهم - واستقره، مطروح الأنظار: ص ٦٠.

٢- كذا، والظاهر: بل تمسكوا.

وهذان الأمران يكونان فى حكم أمر واحد ثبوتاً وسقوطاً، لأنهما ناشئان من غرض واحد، والثانى يكون بياناً للأول، فمع عدم امتثال الأمر الثانى لا- يسقط الأمر الأول بامتناله فقط، وذلك بأن يأتى بالصلاه مجردة عن قصد أمرها، فىكون الأمر الثانى بانضمامه إلى الأول مشتركاً مع التقييد فى النتيجة وإن لم يسم تقييداً اصطلاحاً.

إذا عرفت ذلك فإذا أمر المولى بشئ - وكان فى مقام البيان - واكتفى بهذا الأمر ولم يلحقه بما يكون بياناً له فلم يأمر ثانياً بقصد الامتنال، فإنه يستكشف منه عدم دخل قصد الامتنال فى الغرض، وإلا لبيته بأمر ثان.

وهذا ما سميناه بـ "إطلاق المقام".

وعليه، فالأصل فى الواجبات كونها توصليه حتى يثبت بالدليل أنها تعبدية.

#### ٤- الواجب العينى وإطلاق الصيغه

الواجب العينى: " ما يتعلق بكل مكلف ولا- يسقط بفعل الغير " كالصلاه اليوميه والصوم. ويقابله الواجب الكفائى، وهو: " المطلوب فيه وجود الفعل من أى مكلف كان " فيسقط بفعل بعض المكلفين عن الباقي، كالصلاه عن الميت وتغسيه ودفنه. وسيأتى فى تقسيمات الواجب ذكرهما.

وفيما يتعلق فى مسأله (١) تشخيص الظهور نقول: إن دل الدليل على أن الواجب عينى أو كفائى فذاك. وإن لم يدل فإن إطلاق صيغه " افعل " تقتضى أن يكون عينياً سواء أتى بذلك العمل

ص: ١٢٣

١- كذا، والظاهر: بمسأله.

شخص آخر أم لم يأت به، فإن العقل يحكم بلزوم امتثال الأمر ما لم يعلم سقوطه بفعل الغير.

فالمحتاج إلى مزيد البيان على أصل الصيغه هو الواجب الكفائي، فإذا لم ينصب المولى قرينه على إرادته - كما هو المفروض - يعلم أن مراده الوجوب العيني.

#### ٥- الواجب التعيني وإطلاق الصيغه

الواجب التعيني: هو " الواجب بلا- واجب آخر يكون عدلا له وبديلا عنه في عرضه " كالصلاه اليوميه. ويقابله الواجب التخييري، كخصال كفاره الإفطار العمدي في صوم شهر رمضان، المخيره بين: إطعام ستين مسكينا، وصوم شهرين متتابعين، وعتق رقه. وسيأتي في الخاتمه توضيح الواجب التعيني والتخييري.

فإذا علم واجب أنه من أى القسمين فذاك، وإلا- فمقتضى إطلاق صيغه الأمر وجوب ذلك الفعل سواء أتى بفعل آخر أم لم يأت به. فالقاعده تقتضى عدم سقوطه بفعل شئ آخر، لأن التخيير محتاج إلى مزيد بيان مفقود.

#### ٦- الواجب النفسى وإطلاق الصيغه

الواجب النفسى: هو " الواجب لنفسه لا- لأجل واجب آخر " كالصلاه اليوميه. ويقابله الواجب الغيرى كالوضوء، فإنه إنما يجب مقدمه للصلاه الواجبه، لا لنفسه، إذ لو لم تجب الصلاه لما وجب الوضوء.

فإذا شك فى واجب أنه نفسى أو غيرى فمقتضى إطلاق تعلق الأمر به

- سواء وجب شئ آخر أم لا - أنه واجب نفسى. فالإطلاق يقتضى النفسيه مالم تثبت الغيريه.

## ٧- الفور والتراخي

اختلف الأصوليون فى دلاله صيغه الأمر على الفور والتراخي على أقوال: ١ - أنها موضوعه للفور (١).

٢ - أنها موضوعه للتراخي (٢).

٣ - أنها موضوعه لهما على نحو الاشتراك اللفظى (٣).

٤ - أنها غير موضوعه لا- للفور ولا- للتراخي ولا- للأعم منهما، بل لا- دلالة لها على أحدهما بوجه من الوجوه، وإنما يستفاد أحدهما من القرائن الخارجيه التي تختلف باختلاف المقامات (٤).

والحق هو الأخير. والدليل عليه: ما عرفت من أن صيغه " افعل " إنما تدل على النسبه الطلييه، كما أن الماده لم توضع إلا لنفس الحدث غير الملحوظه معه شئ من خصوصياته الوجوديه. وعليه، فلا- دلالة لها - لا بهيئتها ولا بمادتها - على الفور أو التراخي، بل لا بد من دال آخر على شئ منهما. فإن تجردت عن الدال الآخر فإن ذلك يقتضى جواز الإتيان بالمأمور به على الفور أو التراخي.

ص: ١٢٥

١- قال به الشيخ وجماعته [من العامه] راجع معالم الدين: ٥٥.

٢- ذهب إليه الجبائيان وأبو الحسين البصرى والقاضى أبو بكر، وجماعه من الشافعيه وجماعه من الأشاعره، حكاه عنهم العلامة فى نهايه الوصول: الورقه ٣٢.

٣- اختاره السيد المرتضى فى الدرعيه: ج ١ ص ١٣٢.

٤- ذهب إليه المحقق فى معارج الأصول: ص ٦٥، والعلامه فى نهايه الوصول: الورقه ٣٢، وقواه صاحب المعالم، معالم الدين: ص ٥٦.



هذا بالنظر إلى نفس الصيغه. أما بالنظر إلى الدليل الخارجى المنفصل فقد قيل بوجود الدليل على الفور فى جميع الواجبات على نحو العموم إلا ما دل عليه دليل خاص ينص على جواز التراخى فيه بالخصوص (١). وقد ذكروا لذلك آيتين.

الأولى: قوله تعالى - فى سورة آل عمران ١٢٧ -: \* (وسارعوا إلى مغفره من ربكم) \*. وتقريب الاستدلال بها: أن المسارعه إلى المغفره لا- تكون إلا- بالمسارعه إلى سببها، وهو الإتيان بالمأمور به، لأن المغفره فعل الله تعالى فلا معنى لمسارعه العبد إليها. وعليه، فيكون الإسراع إلى فعل المأمور به واجبا لما مر من ظهور صيغه " افعل " فى الوجوب.

الثانية: قوله تعالى - فى سورة البقره ١٤٣ والمائده ٥٣ -: \* (فاستبقوا الخيرات) \* فإن الاستباق بالخيرات عباره أخرى عن الإتيان بها فورا.

والجواب عن الاستدلال بكلتا الآيتين: إن " الخيرات " و " سبب المغفره " كما تصدق على الواجبات تصدق على المستحبات أيضا، فتكون المسارعه والمسابقه شاملتين لما هما فى المستحبات أيضا، ومن البديهي عدم وجوب المسارعه فيها، كيف! وهى يجوز تركها رأسا. وإذا كانتا شاملتين للمستحبات بعمومهما كان ذلك قرينه على أن طلب المسارعه ليس على نحو الإلزام. فلا تبقى لهما دلالة على الفوريه فى عموم الواجبات.

بل لو سلمنا باختصاصهما فى الواجبات (٢) لوجب صرف ظهور صيغه " افعل " فيها (٣) فى الوجوب وحملها على الاستحباب، نظرا إلى أنا نعلم

ص: ١٢٦

١- انظر هدايه المسترشدين: ص ١٩٠ س ٢٧.

٢- الأولى فى عبارته: اختصاصهما بالواجبات.

٣- كذا، والظاهر: فيهما.

عدم وجوب الفوريه فى أكثر الواجبات، فيلزم تخصيص الأكثر بإخراج أكثر الواجبات عن عمومهما. ولا شك أن الإتيان بالكلام عاما مع تخصيص الأكثر وإخراجه من العموم بعد ذلك قبيح فى المحاورات العرفيه ويعد الكلام عند العرف مستهجنا، فهل ترى يصح (١) لعارف بأساليب الكلام أن يقول مثلا: " بعث أموالى " ثم يستثنى واحدا فواحدا حتى لا يبقى تحت العام إلا القليل؟ لا شك فى أن هذا الكلام يعد مستهجنا لا يصدر عن حكيم عارف.

إذن لا يبقى مناص من حمل الآيتين على الاستحباب.

## ٨- المره والتكرار

(٢) واختلفوا أيضا فى دلالة صيغته " افعل " على المره والتكرار على أقوال (٣) كاختلافهم فى الفور والتراخى. والمختار هنا كالمختار هناك، والدليل نفس الدليل: من عدم دلالة الصيغه لا بهيئتها ولا بمادتها على المره ولا التكرار، لما عرفت من أنها لا تدل على أكثر من طلب نفس

ص: ١٢٧

١- فى ط الأولى: ألا ترى أيصح.

٢- المره والتكرار لهما معنيان: الأول الدفعه والدفعات، الثانى الفرد والأفراد. والظاهر أن المراد منهما فى محل النزاع هو المعنى الأول: والفرق بينهما: أن الدافعه قد تتحقق بفرد واحد من الطبيعه المطلوبه، وقد تتحقق بأفراد متعدده إذا جئ بها فى زمان واحد، فلذلك تكون " الدفعه " أعم من " الفرد " مطلقا. كما أن " الأفراد " أعم مطلقا من " الدفعات "، لأن الأفراد - كما قلنا - قد تحصل دفعه واحده وقد تحصل بدفعات.

٣- قال العلامة (قدس سره): فقال أبو إسحاق الإسفرائنى وجماعه من الفقهاء والمتكلمين: إنه يقتضى التكرار المستوعب لمدته العمر مع الإمكان. وقال آخرون: إنه لا- يقتضى وحده ولا- تكرر من حيث المفهوم، إلا- أن ذلك المطلوب لما حصل بالمره الواحده اكتفى بها، وهو الحق، وهو مذهب السيد المرتضى وأبى الحسين البصرى وفخر الدين الرازى. وقال قوم: إنه يقتضى المره الواحده لفظا. وآخرون توقفوا، نهايه الوصول: الورقه ٣٠.

الطبيعه من حيث هي، فلا بد من دال آخر على كل منهما.

أما الإطلاق، فإنه يقتضى الاكتفاء بالمره. وتفصيل ذلك: إن مطلوب المولى لا يخلو من أحد وجوه ثلاثه (ويختلف الحكم فيها من ناحيه جواز الاكتفاء وجواز التكرار):

١ - أن يكون المطلوب صرف وجود الشئ بلا قيد ولا شرط، بمعنى أنه يريد ألا يبقى مطلوبه معدوما، بل يخرج من ظلمه العدم إلى نور الوجود لا أكثر، ولو بفرد واحد. ولا محاله - حينئذ - ينطبق المطلوب قهرا على أول وجوداته، فلو أتى المكلف بما أمر به أكثر من مره فالامتنال يكون بالوجود الأول، ويكون الثانى لغوا محضاً، كالصلاه اليوميه.

٢ - أن يكون المطلوب الوجود الواحد بقيد الوحده، أى بشرط ألا يزيد على أول وجوداته فلو أتى المكلف حينئذ بالمأمور به مرتين لا يحصل الامتنال أصلاً، كتكبيره الإحرام للصلاه، فإن الإتيان بالثانيه عقيب الأولى مبطل للأولى وهى تقع باطله.

٣ - أن يكون المطلوب الوجود المتكرر، إما بشرط تكرره فيكون المطلوب هو المجموع بما هو مجموع، فلا- يحصل الامتنال بالمره أصلاً كركعات الصلاه الواحده. وإما لا بشرط تكرره بمعنى أنه يكون المطلوب كل واحد من الوجودات كصوم أيام شهر رمضان، فلكل مره امتثالها الخاص.

ولا- شك أن الوجهين الأخيرين يحتاجان إلى بيان زائد على مفاد الصيغه. فلو أطلق المولى ولم يقيد بأحد الوجهين - وهو فى مقام البيان - كان إطلاقه دليلاً على إرادته الوجه الأول. وعليه، يحصل الامتنال - كما قلنا - بالوجود الأول، ولكن لا يضر الوجود الثانى، كما أنه لا أثر له فى الامتنال وغرض المولى.

ومما ذكرنا يتضح أن مقتضى الإطلاق جواز الإتيان بأفراد كثيره معا دفعه واحده ويحصل الامتثال بالجميع. فلو قال المولى: " تصدق على مسكين " فمقتضى الإطلاق جواز الاكتفاء بالتصدق مره واحده على مسكين واحد، وحصول الامتثال بالتصدق على عدده مساكين دفعه واحده ويكون امتثالا- واحدا بالجميع، لصدق صرف الوجود على الجميع، إذ الامتثال كما يحصل بالفرد الواحد يحصل بالأفراد المجتمعه بالوجود.

## ٩- هل يدل نسخ الوجوب على الجواز؟

إذا وجب شئ في زمان بدلاله الأمر ثم نسخ ذلك الوجوب قطعاً، فقد اختلفوا في بقاء الجواز الذي كان مدلولاً للأمر، لأن الأمر كان يدل على جواز الفعل مع المنع من تركه، فمنهم من قال ببقاء الجواز (١) ومنهم من قال بعدمه (٢).

ويرجع النزاع - في الحقيقة - إلى النزاع في مقدار دلالة نسخ الوجوب، فإن فيه احتمالين:

١ - إنه يدل على رفع خصوص المنع من الترك فقط، وحينئذ تبقى دلالة الأمر على الجواز على حالها لا يمسخها النسخ وهو القول الأول.

ومنشأ هذا: أن الوجوب ينحل إلى الجواز والمنع من الترك، ولا- شأن في النسخ إلا- رفع المنع من الترك فقط، ولا تعرض له لجنسه وهو الجواز، أي الإذن في الفعل.

٢ - إنه يدل على رفع الوجوب من أصله، فلا يبقى لدليل الوجوب

ص: ١٢٩

---

١- مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ص ١١٣.

٢- معالم الدين: ص ٨٦.

شئ يدل عليه. ومنشأ هذا هو: أن الوجوب معنى بسيط لا ينحل إلى جزئين، فلا يتصور في النسخ أنه رفع للمنع من الترك فقط.

والمختار هو القول الثاني، لأن الحق أن الوجوب أمر بسيط وهو "الإلزام بالفعل" ولازمه المنع من الترك، كما أن الحرمة هي "المنع من الفعل" ولازمها الإلزام بالترك، وليس الإلزام بالترك الذى هو معناه وجوب الترك جزءا من معنى حرمة الفعل، وكذلك المنع من الترك الذى معناه حرمة الترك ليس جزءا من معنى وجوب الفعل، بل أحدهما لازم للآخر ينشأ منه تبعاً له.

فثبوت الجواز بعد النسخ للوجوب يحتاج إلى دليل خاص يدل عليه، ولا يكفى دليل الوجوب، فلا دلالة للدليل الناسخ ولا للدليل المنسوخ على الجواز. ويمكن أن يكون الفعل بعد نسخ وجوبه محكوما بكل واحد من الأحكام الأربعة الباقية.

وهذا البحث لا يستحق أكثر من هذا الكلام، لقله البلوى به. وما ذكرناه فيه الكفايه.

#### ١٠- الأمر بشئ مرتين

إذا تعلق الأمر بفعل مرتين فهو يمكن أن يقع على صورتين:

١ - أن يكون الأمر الثانى بعد امتثال الأمر الأول. وحينئذ لا شبهه فى لزوم امتثاله ثانيا.

٢ - أن يكون الأمر الثانى قبل امتثال الأمر الأول. وحينئذ يقع الشك فى وجوب امتثاله مرتين، أو كفايه المره الواحده فى الامتثال. فإن كان الأمر الثانى تأسيسا لوجوب آخر تعين الامتثال مره بعد أخرى، وإن كان تأكيدا للأمر الأول فليس لهما إلا امتثال واحد.

ص: ١٣٠

ولتوضيح الحال وبيان الحق في المسأله نقول: إن هذا الفرض له أربع حالات: الأولى: أن يكون الأمران معا غير معلقين على شرط، كأن يقول مثلا: " صل " ثم يقول ثانيا " صل " فإن الظاهر حينئذ أن يحمل الأمر الثاني على التأكيد، لأن الطبيعه الواحده يستحيل تعلق الأمرين بها من دون امتياز في البين، فلو كان الثاني تأسيسا غير مؤكد للأول لكان على الأمر تقييد متعلقه ولو بنحو " مره أخرى ". فمن عدم التقييد وظهور وحده المتعلق فيهما يكون اللفظ في الثاني ظاهرا في التأكيد وإن كان التأكيد في نفسه خلاف الأصل وخلاف ظاهر الكلام لو خلى ونفسه.

الثانيه: أن يكون الأمران معا معلقين على شرط واحد، كأن يقول المولى مثلا: " إن كنت محدثا فتوضأ "، ثم يكرر نفس القول ثانيا، ففي هذه الحاله أيضا يحمل على التأكيد لعين ما قلناه في الحاله الأولى بلا تفاوت.

الثالثه: أن يكون أحد الأمرين معلقا والآخر غير معلق، كأن يقول مثلا: " اغتسل " ثم يقول: " إن كنت جنبا فاغتسل " ففي هذه الحاله أيضا يكون المطلوب واحدا ويحمل على التأكيد، لو حده المأمور به ظاهرا المانع من تعلق الأمرين به. غير أن الأمر المطلق - أعنى غير المعلق - يحمل إطلاقه على المقيد - أعنى المعلق - فيكون الثاني مقيدا لإطلاق الأول وكاشفا عن المراد منه.

الرابعه: أن يكون أحد الأمرين معلقا على شئ والآخر معلقا على شئ آخر، كأن يقول مثلا: " إن كنت جنبا فاغتسل " ويقول: " إن مسست ميتا فاغتسل " ففي هذه الحاله يحمل - ظاهرا - على التأسيس، لأن الظاهر أن المطلوب في كل منهما غير المطلوب في الآخر، ويبعد جدا

حملة على أن المطلوب واحد. أما التأكيد فلا معنى له هنا. وأما القول بالتداخل - بمعنى الاكتفاء بامتنال واحد عن المطلوبين - فهو ممكن، ولكنه ليس من باب التأكيد، بل لا يفرض إلا بعد فرض التأسيس وأن هناك أمرين يمثلان معا بفعل واحد.

ولكن التداخل - على كل حال - خلاف الأصل، ولا يصار إليه إلا بدليل خاص، كما ثبت في غسل الجنابه أنه يجرى عن كل غسل آخر.

وسياتى البحث عن التداخل مفصلا في مفهوم الشرط.

## ١١- دلالة الأمر بالأمر على الوجوب

إذا أمر المولى أحد عبيده أن يأمر عبده الآخر بفعل، فهل هو أمر بذلك الفعل حتى يجب على الثانى فعله؟ [اختلفوا] على قولين. وهذا يمكن فرضه على نحوين:

١ - أن يكون المأمور الأول على نحو المبلغ لأمر المولى إلى المأمور الثانى، مثل أن يأمر رئيس الدوله وزيره أن يأمر الرعيه عنه بفعل. وهذا النحو - لا شك - خارج عن محل الخلاف، لأنه لا يشك أحد فى ظهوره فى وجوب الفعل على المأمور الثانى. وكل أوامر الأنبياء بالنسبه إلى المكلفين من هذا القبيل.

٢ - ألا- يكون المأمور الأول على نحو المبلغ، بل هو مأمور أن يستقل فى توجيه الأمر إلى الثانى من قبل نفسه، على نحو قول الإمام (عليه السلام) " مرهم بالصلاه وهم أبناء سبع " (١) يعنى الأطفال.

وهذا النحو هو محل الخلاف والبحث. ويلحق به ما لم يعلم الحال فيه أنه على أى نحو من النحوين المذكورين.

ص: ١٣٢

---

١- الوسائل: ج ٣ ص ١٢ الباب ٣ من أبواب أعداد الفرائض، ح ٥. (باختلاف فى اللفظ).

والمختار: أن مجرد الأمر بالأمر ظاهر عرفاً في وجوبه على الثاني.

توضيح ذلك: أن الأمر بالأمر لا- على نحو التبليغ يقع على صورتين: الأولى: أن يكون غرض المولى يتعلق في فعل المأمور الثاني، ويكون أمره بالأمر طريقاً للتوصل إلى حصول غرضه. وإذا عرف غرضه أنه على هذه الصورة يكون أمره بالأمر - لا شك - أمراً بالفعل نفسه.

الثانية: أن يكون غرضه في مجرد أمر المأمور الأول من دون أن يتعلق له غرض بفعل المأمور الثاني، كما لو أمر المولى ابنه - مثلاً - أن يأمر العبد بشئ ولا- يكون غرضه إلا أن يعود ابنه على إصدار الأوامر أو نحو ذلك، فيكون غرضه فقط في إصدار الأول أمره، فلا يكون الفعل مطلوباً له أصلاً في الواقع.

وواضح لو علم الثاني المأمور بهذا الغرض لا يكون أمر المولى بالأمر أمراً له ولا يعد عاصياً لمولاه لو تركه، لأن الأمر المتعلق لأمر المولى يكون مأخوذاً على نحو الموضوعية وهو متعلق الغرض، لا- على نحو الطريقيه لتحصيل الفعل من العبد - المأمور الثاني -.

فإن قامت قرينه على إحدى الصورتين المذكورتين فذاك، وإن لم تقم قرينه فإن ظاهر الأوامر عرفاً مع التجرد عن القرائن هو أنه على نحو الطريقيه.

فإذا، الأمر بالأمر مطلقاً يدل على الوجوب، إلا إذا ثبت أنه على نحو الموضوعية، وليس مثله يقع في الأوامر الشرعية.

\*\*\*

ص: ١٣٣



للواجب عده تقسيمات لا بأس بالتعرض لها، إلحاقا بمباحث الأوامر وإتماما للفائده.

**١- المطلق و المشروط**

إن الواجب إذا قيس وجوبه إلى شئ آخر خارج عن الواجب، فهو لا يخرج عن أحد نحويين:

١ - أن يكون متوقفا وجوبه على ذلك الشئ، وهو - أى الشئ - مأخوذا فى وجوب الواجب على نحو الشرطيه، كوجوب الحج بالقياس إلى الاستطاعه. وهذا هو المسمى ب " الواجب المشروط " لاشتراط وجوبه بحصول ذلك الشئ الخارج، ولذا لا يجب الحج إلا عند حصول الاستطاعه.

٢ - أن يكون وجوب الواجب غير متوقف على حصول ذلك الشئ الآخر - كالحج بالقياس إلى قطع المسافه - وإن توقف وجوده عليه. وهذا هو المسمى ب " الواجب المطلق " لأن وجوبه مطلق غير مشروط بحصول

ذلك الشيء الخارج. ومنه الصلاة بالقياس إلى الوضوء والغسل والساتر ونحوها.

ومن مثال الحج يظهر أنه - وهو واجب واحد - يكون واجبا مشروطا بالقياس إلى شيء وواجبا مطلقا بالقياس إلى شيء آخر. فالمشروط والمطلق أمران إضافيان.

ثم اعلم أن كل واجب هو واجب مشروط بالقياس إلى الشرائط العامة، وهي: البلوغ والقدرة والعقل، فالصبي والعاجز والمجنون لا يكلفون بشيء في الواقع.

وأما "العلم" فقد قيل: إنه من الشروط العامة. والحق أنه ليس شرطا في الوجوب ولا في غيره من الأحكام، بل التكاليف الواقعية مشتركة بين العالم والجاهل على حد سواء. نعم العلم شرط في استحقاق العقاب على مخالفته التكليف على تفصيل يأتي في مباحث الحجج وغيرها - إن شاء الله تعالى - وليس هذا (1) موضعه.

## ٢- المعلق والمنجز

لاشك أن الواجب المشروط بعد حصول شرطه يكون وجوبه فعليا شأن الواجب المطلق، فيتوجه التكليف فعلا إلى المكلف. ولكن فعليه التكليف تتصور على وجهين:

١ - أن تكون فعليه الوجوب مقارنة زمانا لفعليه الواجب، بمعنى أن يكون زمان الواجب نفس زمان الوجوب. ويسمى هذا القسم "الواجب المنجز" كالصلاة بعد دخول وقتها، فإن وجوبها فعلى، والواجب - وهو الصلاة - فعلى أيضا.

ص: ١٣٥

١- الظاهر: هنا.

٢ - أن تكون فعليه الوجوب سابقه زمانا على فعلية الواجب، فيتأخر زمان الواجب عن زمان الوجوب. ويسمى هذا القسم "الواجب المعلق" لتعليق الفعل - لا- وجوبه - على زمان غير حاصل بعد، كالحج - مثلا - فإنه عند حصول الاستطاعه يكون وجوبه فعليا - كما قيل - ولكن الواجب معلق على حصول الموسم، فإنه عند حصول الاستطاعه وجب الحج، ولذا يجب عليه أن يهيئ المقدمات والزاد والراحله حتى يحصل وقته وموسمه ليفعله في وقته المحدد له.

وقد وقع البحث والكلام هنا في مقامين: الأول: في إمكان الواجب المعلق. والمعروف عن صاحب الفصول القول بإمكانه ووقوعه (١) والأكثر على استحالته. وهو المختار، وستعرض له - إن شاء الله تعالى - في مقدمه الواجب مع بيان السر في الذهاب إلى إمكانه ووقوعه (٢) وسنبين أن الواجب فعلا في مثال الحج هو السير والتهيئه للمقدمات، وأما نفس أعمال الحج فوجوبها مشروط بحضور الموسم والقدره عليها في زمانه.

والثاني: في أن ظاهر الجملة الشرطيه في مثل قولهم: "إذا دخل الوقت فصل" هل إن الشرط شرط للوجوب فلا تجب الصلاه في المثال إلا بعد دخول الوقت، أو إنه شرط للواجب فيكون الواجب نفسه معلقا على دخول الوقت في المثال، وأما الوجوب فهو فعلى مطلق؟ وبعبارة أخرى هل إن القيد شرط لمدلول هيئه الأمر في الجزاء، أو إنه شرط لمدلول ماده الأمر في الجزاء؟ وهذا البحث يجرى حتى لو كان الشرط غير الزمان، كما إذا قال المولى: "إذا تطهرت فصل".

ص: ١٣٦

١- الفصول الغرويه: ص ٧٩.

٢- يجىء التعرض له في ص ٣٣٨.

فعلى القول بظهور الجملة فى رجوع القيد إلى الهيئه - أى أنه شرط للوجوب - يكون الواجب واجبا مشروطا، فلا يجب تحصيل شئ من المقدمات قبل حصول الشرط. وعلى القول بظهورها فى رجوع القيد إلى المادة - أى أنه شرط للواجب - يكون الواجب واجبا مطلقا (١) فيكون الواجب (٢) فعليا قبل حصول الشرط، فيجب عليه تحصيل مقدمات الأمور به إذا علم بحصول الشرط فيما بعد.

وهذا النزاع هو النزاع المعروف بين المتأخرين فى رجوع القيد فى الجملة الشرطيه إلى الهيئه أو المادة. وسيجئ تحقيق الحال فى موضعه (٣) إن شاء الله تعالى.

### ٣- الأصلى و التبعى

الواجب الأصلى: ما قصدت إفاده وجوبه مستقلا بالكلام، كوجوبى الصلاه والوضوء المستفادين من قوله تعالى: \* (وأقيموا الصلاه) \* (٤) وقوله تعالى: \* (فاغسلوا وجوهكم) \* (٥).

والواجب التبعى: ما لم تقصد إفاده وجوبه، بل كان [وجوبه] (٦) من توابع ما قصدت إفادته. وهذا كوجوب المشى إلى السوق المفهوم من أمر المولى بوجوب شراء اللحم من السوق، فإن المشى إليها حينئذ يكون واجبا لكنه لم يكن مقصودا بالإفاده من الكلام. كما فى كل دلالة التزاميه فيما لم يكن اللزوم فيها من قبيل البين بالمعنى الأخص.

ص: ١٣٧

---

١- كذا، والظاهر: معلقا.

٢- فى ط ٢: الواجب.

٣- يجئ فى ص ٣٣٨.

٤- البقره: ٤٣.

٥- المائده: ٦.

٦- لم يرد فى ط ٢.

الواجب التعيني: ما تعلق به الطلب بخصوصه، وليس له عدل في مقام الامتثال، كالصلاه والصوم في شهر رمضان، فإن الصلاه واجبه لمصلحه في نفسها لا يقوم مقامها واجب آخر في عرضها. وقد عرفناه فيما سبق (ص ١٢٤) بقولنا: " هو الواجب بلا واجب آخر يكون عدلا له وبديلا عنه في عرضه ". وإنما قيدنا " البديل " في عرضه، لأن بعض الواجبات التعينيه قد يكون لها بديل في طولها ولا- يخرجها عن كونها واجبات تعينيه، كالوضوء مثلا الذي له بديل في طوله وهو التيمم لأنه إنما يجب إذا تعذر الوضوء، وكالغسل بالنسبه إلى التيمم أيضا كذلك، وكخصال الكفاره المرتبه نحو كفاره قتل الخطأ، وهي العتق أولا، فإن تعذر فصيام شهرين، فإن تعذر فإطعام ستين مسكينا.

والواجب التخييري ما كان له عدل وبديل في عرضه، ولم يتعلق به الطلب بخصوصه، بل كان المطلوب هو أو غيره يتخير بينهما المكلف.

وهو كالصوم الواجب في كفاره إفطار شهر رمضان عمدا، فإنه واجب ولكن يجوز تركه وتبديله بعتق رقبه أو إطعام ستين مسكينا.

والأصل في هذا التقسيم أن غرض المولى ربما يتعلق بشئ معين، فإنه لا مناص حينئذ من أن يكون هو المطلوب والمبعوث إليه وحده، فيكون " واجبا تعينيا ". وربما يتعلق غرضه بأحد شيئين أو أشياء لا على التعيين - بمعنى أن كلا منها محصل لغرضه - فيكون البعث نحوها جميعا على نحو التخيير بينها.

وكلا القسمين واقعان في إرادتنا نحن أيضا. فلاوجه للإشكال في إمكان الواجب التخييري، ولا موجب لإطاله الكلام.

ثم إن أطراف الواجب التخييري إن كان بينها جامع يمكن التعبير عنه بلفظ واحد، فإنه يمكن أن يكون البعث في مقام الطلب نحو هذا الجامع.

فإذا وقع الطلب كذلك فإن التخيير حينئذ بين الأطراف يسمى "عقليا" وهو ليس من الواجب التخييري المبحوث عنه، فإن هذا يعد من الواجب التعييني، فإن كل واجب تعييني كلي يكون المكلف مخيرا عقلا- بين أفراده والتخيير يسمى حينئذ "عقليا". مثاله: قول الأستاذ لتلميذه: "اشتر قلما" الجامع بين أنواع الأقلام من قلم الحبر وقلم الرصاص (1) وغيرهما، فإن التخيير بين هذه الأنواع يكون عقليا. كما أن التخيير بين أفراد كل نوع يكون عقليا أيضا.

وإن لم يكن هناك جامع مثل ذلك (2)- كما في مثال خصال الكفاره - فإن البعث إما أن يكون نحو عنوان انتزاعي كعنوان "أحد هذه الأمور" أو نحو كل واحد منها مستقلا ولكن مع العطف ب "أو" ونحوها مما يدل على التخيير. فيقال في النحو الأول مثلا: "أوجد أحد هذه الأمور" ويقال في النحو الثاني مثلا: "صم أو أطمع أو أعتق". ويسمى حينئذ التخيير بين الأطراف "شرعيا" وهو المقصود من التخيير المقابل للتعيين هنا.

ثم هذا التخيير الشرعي تاره: يكون بين المتباينين كالمثال المتقدم، واخرى: بين الأقل والأكثر كالتخيير بين تسيحه واحده وثلاث تسيحات في ثلاثه الصلاه اليوميه ورباعيتها على قول (3). وكما لو أمر المولى برسم خط مستقيم - مثلا - مخيرا فيه بين القصير والطويل.

وهذا الأخير - أعنى التخيير بين الأقل والأكثر - إنما يتصور فيما إذا

ص: ١٣٩

١- في ط الأولى: مثاله: قول الطيب: "اشرب مسهلا" الجامع بين أنواع المسهل من زيت الخروع والملح الا فرنكى...

٢- في ط الأولى: وإن لم يكن جامع كذلك.

٣- قال به السيد ابن طاووس في البشرى، حكاه عنه الشهيد فى الذكرى: ج ٣ ص ٣١٥.

كان الغرض مترتبا على الأقل بحده ويترتب على الأ-كث بحده أيضا، أما لو كان الغرض مترتبا على الأقل مطلقا وإن وقع في ضمن الأ-كث فالواجب حينئذ هو الأقل فقط، ولا تكون الزيادة واجبه، فلا يكون من باب الواجب التخيري، بل الزيادة لا بد أن تحمل على الاستحباب.

## ٥- العيني والكفائي

تقدم (ص ١٢٣) أن الواجب العيني: " ما يتعلق بكل مكلف ولا يسقط بفعل الغير " ويقابله الواجب الكفائي وهو " المطلوب فيه وجود الفعل من أى مكلف كان ". فهو يجب على جميع المكلفين، ولكن يكتفى بفعل بعضهم فيسقط عن الآخرين ولا يستحق العقاب بتركه.

نعم إذا تركوه جميعا من دون أن يقوم به واحد فالجميع منهم (١) يستحقون العقاب، كما يستحق الثواب كل من اشترك في فعله.

وأمثله الواجب الكفائي كثيره فى الشريعة، منها تجهيز الميت والصلاه عليه، ومنها إنقاذ الغريق ونحوه من التهلكه، ومنها إزاله النجاسه عن المسجد، ومنها الحرف والمهن والصناعات التى بها نظام معاش الناس، ومنها طلب الاجتهاد، ومنها الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

والأصل فى هذا التقسيم: أن المولى يتعلق غرضه بالشئ المطلوب له من الغير على نحوين:

١ - أن يصدر من كل واحد من الناس، حينما تكون المصلحه المطلوبه تحصل من كل واحد مستقلا، فلا بد أن يوجه الخطاب إلى كل

ص: ١٤٠

١- الظاهر: واحد منهم فالجميع.

واحد منهم على أن يصدر من كل واحد عينا، كالصوم أو الصلاة وأكثر التكاليف الشرعية. وهذا هو "الواجب العيني".

٢ - أن يصدر من أحد المكلفين لا بعينه، حينما تكون المصلحة في صدور الفعل ولو مره واحده من أى شخص كان، فلا بد أن يوجه الخطاب إلى جميع المكلفين لعدم خصوصيه مكلف دون مكلف، ويكتفى بفعل بعضهم الذى يحصل به الغرض. فيجب على الجميع بفرض الكفايه الذى هو "الواجب الكفائى".

وقد وقع الأقدمون من الأصوليين فى حيره من أمر "الوجوب الكفائى" وتطبيقه على القاعده فى الوجوب الذى قوامه بل لازمه "المنع من الترك" إذ رأوا أن وجوبه على الجميع لا- يتلاءم مع جواز تركه بفعل بعضهم، ولا وجوب بدون المنع من الترك. ولذا ظن بعضهم: أنه ليس المكلف المخاطب فيه الجميع بل البعض غير المعين، أى أحد المكلفين (١).

وظن بعضهم: أنه معين عند الله غير معين عندنا ويتعين من يسبق إلى الفعل منهم، فهو المكلف حقيقه (٢)... إلى غير ذلك من الظنون.

ونحن لما صورناه بذلك التصوير المتقدم لا يبقى مجال لهذه الظنون، فلا نشغل أنفسنا بذكرها وردّها. وتدفع الحيره بأدنى التفات، لأنه إذا كان غرض المولى يحصل بفعل البعض فلا بد أن يسقط وجوبه عن الباقي، إذ لا يبقى ما يدعو إليه. فهو - إذا - واجب على الجميع من أول الأمر، ولذا يمتنعون جميعا من تركه ويسقط بفعل بعضهم لحصول الغرض منه.

ص: ١٤١

١- حكاه السيد المجاهد عن صاحب المعراج ومحكى الرازى والبيضاوى، راجع مفاتيح الأصول: ص ٣١٣.

٢- لم نظفر على ظانه بالخصوص، ذكره السيد المجاهد وجهها للقول بأن الوجوب يتعلق بواحد مبهم، وحكم بطلانه، راجع المصدر السابق.



ينقسم الواجب باعتبار الوقت إلى قسمين: موقت وغير موقت ثم الموقت إلى: موسع ومضيق ثم غير الموقت إلى: فوري وغير فوري ولنبداً بغير الموقت - مقدمه - فنقول: غير الموقت: ما لم يعتبر فيه شرعاً وقت مخصوص وإن كان كل فعل - لا تخلو عقلاً من زمن يكون ظرفاً له - كقضاء الفائته وإزاله النجاسه عن المسجد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونحو ذلك.

وهو - كما قلنا - على قسمين: فوري، وهو: ما لا يجوز تأخيره عن أول أزمته إيمانه كإزاله النجاسه عن المسجد، ورد السلام، والأمر بالمعروف. وغير فوري، وهو: ما يجوز تأخيره عن أول أزمته إيمانه، كالصلاه على الميت، وقضاء الصلاه الفائته، والزكاه، والخمس.

والموقت: ما اعتبر فيه شرعاً وقت مخصوص، كالصلاه والحج والصوم ونحوها. وهو لا يخلو - عقلاً - من وجوه ثلاثه: إما أن يكون فعله زائداً على وقته المعين له أو مساوياً له أو ناقصاً عنه.

والأول ممتنع، لأنه من التكليف بما لا يطاق.

والثاني لا ينبغي الإشكال في إيمانه ووقوعه. وهو المسمى "المضيق" كالصوم، إذ فعله ينطبق على وقته بلا زياده ولا نقصان من طلوع الفجر إلى الغروب.

والثالث هو المسمى "الموسع" لأن فيه توسعه على المكلف في أول الوقت وفي أثنائه وآخره، كالصلاه اليوميه وصلاه الآيات، فإنه لا يجوز تركه في جميع الوقت، ويكتفى بفعله مره واحده في ضمن الوقت المحدد له.

ولا- إشكال عند العلماء فى ورود ما ظاهره التوسعه فى الشريعه، وإنما اختلفوا فى جوازه عقلا على قولين: إمكانيه (١) وامتناعه (٢) ومن قال بامتناعه أول ما ورد (٣) على الوجه الذى يدفع الإشكال عنده، على ما سيأتى.

والحق عندنا جواز الموسع عقلا ووقوعه شرعا.

ومنشأ الإشكال عند القائل بامتناع الموسع: أن حقيقه الوجوب متقومه بالمنع من الترك - كما تقدم - فينافيه الحكم بجواز تركه فى أول الوقت أو وسطه.

والجواب عنه واضح، فإن الواجب الموسع فعل واحد، وهو طبيعه الفعل المقيد بطبيعه الوقت المحدود بحددين على ألا يخرج الفعل عن الوقت، فتكون الطبيعه بملاحظه ذاتها واجبه لا يجوز تركها، غير أن الوقت لما كان يسع لإيقاعها فيه عدّه مرات، كان لها أفراد طوليه تدريجيه مقدره الوجود فى أول الوقت وثانيه وثالثه... إلى آخره، فيقع التخيير العقلي بين الأفراد الطوليه كالتخيير العقلي بين الأفراد العرضيه للطبيعه المأمور بها، فيجوز الإتيان بفرد وترك الآخر من دون أن يكون جواز الترك له مساس فى نفس المأمور به، وهو طبيعه الفعل فى الوقت المحدود. فلا منافاه بين وجوب الطبيعه بملاحظه ذاتها وبين جواز ترك أفرادها عدا فرد واحد.

والقائلون بالامتناع التجأوا إلى تأويل ما ظاهره التوسعه فى الشريعه، فقال بعضهم: بوجوبه فى أول الوقت والإتيان به فى الزمان الباقي يكون

ص: ١٤٣

- 
- ١- قال بإمكانه أكثر الأصحاب، كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين من العامه، معالم الدين: ص ٧٣.
  - ٢- عزاه العلامة فى النهايه إلى أبى الحسن الكرخى وجماعه من الأشاعره وجماعه من الحنفيه، راجع نهايه الوصول: الورقه ٣٧.
  - ٣- يعنى ما ورد مما ظاهره التوسعه.

من باب القضاء والتدارك لما فات من الفعل في أول الوقت (١). وقال آخر: بوجوبه في آخر الوقت والإتيان به قبله من باب النفل يسقط به الفرض (٢) نظير إيقاع غسل الجمعة في يوم الخميس وليه الجمعة. وقيل غير ذلك (٣).

وكلها أقوال متروكة عند علمائنا، واضحه البطلان. فلا حاجة إلى الإطالة في ردها.

### هل يتبع القضاء الأداء؟

مما يتفرع عادة على البحث عن الموقت مسأله " تبعيه القضاء للأداء " وهى من مباحث الألفاظ، وتدخل فى باب الأوامر.

ولكن اخر (٤) ذكرها إلى الخاتمه مع أن من حقها أن تذكر قبلها، لأنهى - كما قلنا - من فروع بحث الموقت عادة. فنقول: إن الموقت قد يفوت فى وقته، إما لتركه عن عذر أو عن عمد واختيار، وإما لفساده لعذر أو لغير عذر. فإذا فات على أى نحو من هذه الأنحاء، فقد ثبت فى الشريعة وجوب تدارك بعض الواجبات كالصلاه والصوم، بمعنى أن يأتى بها (٥) خارج الوقت. ويسمى هذا التدارك " قضاء ".

وهذا لا كلام فيه.

إلا- أن الأصوليين اختلفوا فى أن وجوب القضاء هل هو على مقتضى القاعدة، بمعنى أن الأمر بنفس الموقت يدل على وجوب قضائه إذا فات فى وقته فيكون وجوب القضاء بنفس دليل الأداء، أو أن القاعدة لا تقتضى

ص: ١٤٤

١- قاله جماعه من الأشاعره، راجع نهايه الوصول: الورقه ٣٧.

٢- قاله جماعه من الحنفيه، المصدر السابق.

٣- مثل ما عن الكرخى: أن الصلاه المأتيه فى أول الوقت موقوفه فإن أدرك المصلى آخر الوقت وهو على صفه التكليف كان ما فعله واجبا وإن لم يبق على صفات المكلفين كان نفلا، المصدر السابق.

٤- فى ط الأولى: أخرت.

٥- كذا، والمناسب: بهما، أو به.

ذلك، بل وجوب القضاء يحتاج إلى دليل خاص غير نفس دليل الأداء؟ وفي المسألة أقوال ثلاثة: قول بالتبعيه مطلقاً (١).

وقول بعدمها مطلقاً (٢).

وقول بالتفصيل بين ما إذا كان الدليل على التوقيت متصلاً، فلا تبعيه وبين ما إذا كان منفصلاً فالقضاء تابع للأداء (٣).

والظاهر أن منشأ النزاع في المسألة يرجع إلى أن المستفاد من التوقيت هو وحده المطلوب أو تعدده؟ أي أن في الموقت مطلوباً واحداً هو الفعل المقيّد بالوقت بما هو مقيّد، أو مطلوبين وهما ذات الفعل وكونه واقعاً في وقت معين؟ فعلى الأول: إذا فات الامتثال في الوقت لم يبق طلب بنفس الذات، فلا بد من فرض أمر جديد للقضاء بالإتيان بالفعل خارج الوقت. وعلى الثاني: إذا فات الامتثال في الوقت فإنما فات امتثال أحد الطلبين وهو طلب كونه في الوقت المعين، وأما الطلب بذات الفعل فباق على حاله.

ولذا ذهب بعضهم إلى التفصيل المذكور باعتبار أن المستفاد من دليل التوقيت في المتصل وحده المطلوب فيحتاج القضاء إلى أمر جديد، والمستفاد في المنفصل تعدد المطلوب، فلا يحتاج القضاء إلى أمر جديد ويكون تابعا للأداء.

والمختار هو القول الثاني، وهو عدم تبعيه مطلقاً.

ص: ١٤٥

١- نسبه السيد عميد الدين إلى بعض الفقهاء وجماعه من الحنابلة، راجع منه اللبيب: ص ١٣٥. وفي المبسوط للسرخسي (ج ١ ص ٤٦): وأكثر مشايخنا رحمهم الله على أن القضاء يجب بالسبب الذي به وجب الأداء عند فواته، وهو الأصح.

٢- قاله به المحقق في معارج الأصول: ص ٧٥، والعلامة في مبادئ الوصول: ص ١١٢، ونسبه في المنية إلى محقق الأصوليين.

٣- قاله المحقق الخراساني في كفايه الأصول: ص ١٧٨.

لأن الظاهر من التقييد أن القيد ركن في المطلوب، فإذا قال مثلاً: "صم يوم الجمعة" فلا يفهم منه إلا مطلوب واحد لغرض واحد، وهو خصوص صوم هذا اليوم، لا أن الصوم بذاته مطلوب وكونه في يوم الجمعة مطلوب آخر.

وأما في مورد دليل التوقيت المنفصل، كما إذا قال: "صم" ثم قال مثلاً: "اجعل صومك يوم الجمعة" فأيضاً كذلك، نظراً إلى أن هذا من باب المطلق والمقيد، فيجب فيه حمل المطلق على المقيد، ومعنى حمل المطلق على المقيد هو: تقييد أصل المطلوب الأول بالمقيد، فيكشف ذلك التقييد عن أن المراد بالمطلق واقعاً من أول الأمر خصوص المقيد، فيصبح الدليلان بمقتضى الجمع بينهما دليلاً واحداً، لا أن المقيد مطلوب آخر غير المطلق، وإلا كان معنى ذلك بقاء المطلق على إطلاقه، فلم يكن حملاً ولم يكن جمعاً بين الدليلين، بل يكون أخذاً بالدليلين.

نعم، يمكن أن يفرض - وإن كان هذا فرضاً بعيد الوقوع في الشريعة - أن يكون دليل التوقيت المنفصل مقيداً بالتمكن كأن يقول في المثال: "اجعل صومك يوم الجمعة إن تمكنت" أو كان دليل التوقيت ليس فيه إطلاق يعم صورتي التمکن وعدمه وصوره التمکن هي القدر المتيقن منه.

فإنه في هذا الفرض يمكن التمسك بإطلاق دليل الواجب لإثبات وجوب الفعل خارج الوقت، لأن دليل التوقيت غير صالح لتقييد إطلاق دليل الواجب إلا في صورته التمکن، ومع الاضطرار إلى ترك الفعل في الوقت يبقى دليل الواجب على إطلاقه.

وهذا الفرض هو الذى يظهر من الكفايه لشيخ أساتذتنا الآخوند (قدس سره) (١) ولكنه فرض بعيد جداً. على أنه مع هذا الفرض لا يصدق "الفوت" ولا "القضاء" بل يكون وجوبه خارج الوقت من نوع الأداء.

ص: ١٤٦

١- راجع كفايه الأصول: ص ١٧٨.

## الباب الثالث : النواهي

### اشاره

وفيه خمس مسائل:

ص: ١٤٧

## ١- مادة النهى

والمقصود بها كلمه " النهى " كماده الأمر. وهى عباره عن طلب العالى من الدانى ترك الفعل. أو فقل - على الأصح -: إنها عباره عن زجر العالى للدانى عن الفعل وردعه عنه، ولازم ذلك طلب الترك، فيكون التفسير الأول تفسيراً باللازم على ما سيأتى توضيحه.

وهى - كلمه النهى - ككلمه الأمر فى الدلاله على الإلزام عقلاً-لا-وضعا. وإنما الفرق بينهما أن المقصود فى الأمر " الإلزام بالفعل " والمقصود فى النهى " الإلزام بالترك ".

وعليه، تكون ماده النهى ظاهره فى الحرمة، كما أن ماده الأمر ظاهره فى الوجوب.

## ٢- صيغه النهى

المراد من صيغه النهى: كل صيغه تدل على طلب الترك.

أو فقل - على الأصح -: كل صيغه تدل على الزجر عن الفعل وردعه عنه، كصيغه " لا تفعل " أو " إياك أن تفعل " ونحو ذلك.

ص: ١٤٨

والمقصود بـ " الفعل " الحدث الذى يدل عليه المصدر وإن لم يكن أمراً وجودياً، فيدخل فيها - على هذا - نحو قولهم: " لا تترك الصلاة " فإنها من صيغ النهى لا من صيغ الأمر. كما أن قولهم: " اترك شرب الخمر " تعد من صيغ الأمر لا من صيغ النهى وإن أدت مؤدى " لا تشرب الخمر " .

والسر فى ذلك واضح، فإن المدلول المطابقى لقولهم: " لا- تترك " هو الزجر والنهى عن ترك الفعل وإن كان لازمه الأمر بالفعل، فيدل عليه بالدلاله الالزاميه. والمدلول المطابقى لقولهم: " اترك " هو الأمر بترك الفعل وإن كان لازمه النهى عن الفعل، فيدل عليه بالدلاله الالزاميه.

### ٣- ظهور صيغه النهى فى التحريم

الحق أن صيغه النهى ظاهره فى التحريم، ولكن لا- لأ- نهى موضوعه لمفهوم الحرمة وحقيقه فيه كما هو المعروف. بل حالها فى ذلك حال ظهور صيغه " افعل " فى الوجوب، فإنه قد قلنا هناك: إن هذا الظهور إنما هو بحكم العقل، لا أن الصيغه موضوعه ومستعمله فى مفهوم الوجوب.

وكذلك صيغه " لا- تفعل " فإنها أكثر ما تدل على النسبه الزجرية بين الناهى والمنهى عنه والمنهى. فإذا صدرت ممن تجب طاعته ويجب الانزجار بزجره والانتهاى عما نهى عنه ولم ينصب قرينه على جواز الفعل، كان مقتضى وجوب طاعه هذا المولى وحرمة عصيانه عقلاً - قضاء لحق العبوديه والمولويه - عدم جواز ترك الفعل الذى نهى عنه إلا مع الترخيص من قبله.

فيكون - على هذا - نفس صدور النهى من المولى بطبعه مصداقاً لحكم العقل بوجوب الطاعه وحرمة المعصيه، فيكون النهى مصداقاً



للتحريم حسب ظهوره الإطلاقي، لا أن التحريم - الذى هو مفهوم اسمى - وضعت له الصيغه واستعملت فيه.

والكلام هنا كالكلام فى صيغه " افعل " بلا فرق من جهه الأقوال والاختلافات.

#### ٤- ما المطلوب فى النهى؟

كل ما تقدم ليس فيه خلاف جديد غير الخلاف الموجود فى صيغه " افعل ". وإنما اختص النهى فى خلاف واحد، وهو أن المطلوب فى النهى هل هو مجرد الترك أو كف النفس عن الفعل؟ والفرق بينهما: أن المطلوب على القول الأول أمر عدمى محض، والمطلوب على القول الثانى أمر وجودى، لأن الكف فعل من أفعال النفس.

والحق هو القول الأول: ومنشأ القول الثانى توهم هذا القائل أن الترك - الذى معناه إبقاء عدم الفعل المنهى عنه على حاله - ليس بمقدور للمكلف، لأ- أنه أزلى خارج عن قدره، فلا يمكن تعلق الطلب به، والمعقول من النهى أن يتعلق فيه الطلب بردع النفس وكفها عن الفعل، وهو فعل نفسانى يقع تحت الاختيار.

والجواب عن هذا التوهم: أن عدم المقدوريه فى الأزل على العدم لا ينافى المقدوريه بقاء واستمرارا، إذ قدره على الوجود تلازم قدره على العدم، بل قدره على العدم على طبع قدره على الوجود، وإلا لو كان العدم غير مقدور بقاء لما كان الوجود مقدورا، فإن المختار القادر هو الذى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل.

والتحقيق: أن هذا البحث ساقط من أصله، فإنه - كما أشرنا إليه فيما

سبق - ليس معنى النهى هو الطلب، حتى يقال: إن المطلوب هو الترك أو الكف، وإنما طلب الترك من لوازم النهى، ومعنى النهى المطابقى هو الزجر والردع. نعم، الردع عن الفعل يلزمه عقلا- طلب الترك، كما أن البعث نحو الفعل فى الأمر يلزمه عقلا الردع عن الترك.

فالأمر والنهى كلاهما يتعلقان بنفس الفعل رأسا، فلا موقع للحيه والشك فى أن الطلب فى النهى يتعلق بالترك أو الكف.

## ٥- دلالة صيغه النهى على الدوام و التكرار

اختلفوا فى دلالة صيغه النهى على التكرار أو المره كالاختلاف فى صيغه " افعل " .

والحق هنا ما قلناه هناك بلا فرق، فلا دلالة لصيغه " لا تفعل " لا بهيئتها ولا بمادتها على الدوام والتكرار ولا على المره، وإنما المنهى عنه صرف الطبيعه، كما أن المبعوث نحوه فى صيغه " افعل " صرف الطبيعه.

غير أن بينهما فرقا من ناحيه عقليه فى مقام الامتثال، فإن امتثال النهى بالانزجار عن فعل الطبيعه، ولا يكون ذلك إلا بترك جميع أفرادها، فإنه لو فعلها مره واحده ما كان ممتثلا. وأما امتثال الأمر فيتحقق بإيجاد أول وجود من أفراد الطبيعه، ولا تتوقف طبيعه الامتثال على أكثر من فعل المأمور به مره واحده.

وليس هذا الفرق من أجل وضع الصيغتين ودلالاتهما، بل ذلك مقتضى طبع النهى والأمر عقلا.

تنبيه: لم نذكر هنا ما اعتاد المؤلفون ذكره من بحثى اجتماع الأمر والنهى

ودلاله النهى على الفساد، لأنهما داخلان فى المباحث العقلية، كما سيأتى وليس هما من مباحث الألفاظ. وكذلك بحث مقدمه الواجب ومسأله الضد ومسأله الأجزاء ليست من مباحث الألفاظ أيضا. وسنذكر الجميع فى المقصد الثانى (المباحث العقلية) إن شاء الله تعالى.

\* \* \*

ص: ١٥٢



فى معنى كلمه " المفهوم " وفى النزاع فى حجتيه، وفى أقسامه. فهذه ثلاثه مباحث:

### ١ - معنى كلمه المفهوم

تطلق كلمه " المفهوم " على ثلاثه معان:

١ - المعنى المدلول للفظ الذى يفهم منه، فيساوق كلمه " المدلول " سواء كان مدلولاً لمفرد أو جمله، وسواء كان مدلولاً حقيقياً أو مجازياً.

٢ - ما يقابل المصداق، فيراد منه كل معنى يفهم، وإن لم يكن مدلولاً للفظ، فيعم المعنى الأول وغيره (١).

٣ - ما يقابل المنطوق، وهو أخص من الأولين. وهذا هو المقصود بالبحث هنا. وهو اصطلاح أصولى يختص بالمدلولات (٢) الالتزاميه للجمل التركيبيه سواء كانت إنشائيه أو إخباريه، فلا يقال لمدلول المفرد: " مفهوم " وإن كان من المدلولات الالتزاميه.

أما المنطوق فمقصودهم منه ما يدل عليه نفس اللفظ فى حد ذاته

ص: ١٥٤

١- لم يرد " وغيره " فى ط الأولى.

٢- فى ط الأولى: بالمدليل.

على وجه يكون اللفظ المنطوق حاملا لذلك المعنى وقابلا له، فيسمى المعنى "منطوقا" تسميه للمدلول باسم الدال. ولذلك يختص المنطوق بالمدلول المطابقي فقط، وإن كان المعنى مجازا قد استعمل فيه اللفظ بقرينه.

وعليه، فالمفهوم الذى يقابله مالم يكن اللفظ حاملا له دالا عليه بالمطابقه ولكن يدل عليه باعتباره لازما لمفاد الجملة بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخص (١). ولأجل هذا يختص المفهوم بالمدلول الالتزامى.

مثاله: قولهم: "إذا بلغ الماء كرا لا ينجسه شئ" (٢) فالمنطوق فيه هو مضمون الجملة، وهو عدم تنجس الماء البالغ كرا بشئ من النجاسات.

والمفهوم - على تقدير أن يكون لمثل هذه الجملة مفهوم - أنه إذا لم يبلغ كرا يتنجس.

وعلى هذا يمكن تعريفهما بما يلي: المنطوق: "هو حكم دل عليه اللفظ فى محل النطق".

والمفهوم: "هو حكم دل عليه اللفظ لا فى محل النطق".

والمراد من "الحكم" الحكم بالمعنى الأعم، لا خصوص أحد الأحكام الخمسه.

وعرفوهما أيضا بأنهما حكم مذکور وحكم غير مذکور (٣) وأنهما حكم لمذکور وحكم لغير مذکور (٤). وكلها لا تخلو عن مناقشات طويله الذيل. والذى يهون الخطب أنها تعريفات لفظيه لا يقصد منها الدقه فى التعريف. والمقصود منها واضح، كما شرحناه.

ص: ١٥٥

١- راجع كتاب المنطق للمؤلف، الجزء الأول ص ١٠٤ عن معنى البين وأقسامه.

٢- فى الخبر: "إذا كان الماء قدر كرا لم ينجسه شئ" راجع الوسائل ١: ١١٧، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق.

٣- كفايه الأصول: ج ١ ص ٢٣٠.

٤- نسبه فى الفصول الغرويه: ص ١٤٥ وفى مطارح الأنظار: ص ١٧٤ إلى العضىدى.

## ٢- النزاع فى حجيه المفهوم

لا- شك أن الكلام إذا كان له مفهوم يدل عليه فهو ظاهر فيه، فيكون حجه من المتكلم على السامع ومن السامع على المتكلم، كسائر الظواهر الأخرى.

إذا، ما معنى النزاع فى حجيه المفهوم حينما يقولون مثلاً: هل مفهوم الشرط حجه أو لا؟ وعلى تقديره، فلا يدخل هذا النزاع فى مباحث الألفاظ التى كان الغرض منها تشخيص الظهور فى الكلام وتنقيح صغريات حجيه الظهور، بل ينبغى أن يدخل فى مباحث الحجه كالمبحث عن حجيه الظهور وحجيه الكتاب ونحو ذلك.

والجواب: أن النزاع هنا فى الحقيقه إنما هو فى وجود الدلاله على المفهوم، أى فى أصل ظهور الجمله فيه وعدم ظهورها. وبعبارة أوضح: النزاع هنا فى حصول المفهوم للجمله لا فى حجيته بعد فرض حصوله.

فمعنى النزاع فى مفهوم الشرط - مثلاً - أن الجمله الشرطيه مع قطع النظر عن القرائن الخاصه هل تدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط؟ وهل هى ظاهره فى ذلك؟ لا أنه بعد دلالتها على هذا المفهوم وظهورها فيه يتنازع فى حجيته، فإن هذا لا معنى له، وإن أوهم ذلك ظاهر بعض تعبيراتهم، كما يقولون مثلاً: "مفهوم الشرط حجه أم لا". ولكن غرضهم ما ذكرنا.

كما أنه لا- نزاع فى دلاله بعض الجمل على مفهوم لها إذا كانت لها قرينه خاصه على ذلك المفهوم، فإن هذا ليس موضع كلامهم. بل موضوع

الكلام ومحل النزاع فى دلالة نوع تلك الجملة كنوع الجملة الشرطيه على المفهوم مع تجردها عن القرائن الخاصه.

### ٣- أقسام المفهوم

ينقسم المفهوم إلى مفهوم الموافقه ومفهوم المخالفه (١):

١ - مفهوم الموافقه: ما كان الحكم فى المفهوم موافقا فى السنخ للحكم الموجود فى المنطوق، فإن كان الحكم فى المنطوق الوجوب - مثلا - كان فى المفهوم الوجوب أيضا... وهكذا.

كدلاله الأولويه فى مثل قوله تعالى: \* (فلا تقل لهما اف) \* (٢) على النهى عن الضرب والشتم للأبوين ونحو ذلك مما هو أشد إهانته وإيلا ما من التأفيف المحرم بحكم الآيه.

وقد يسمى هذا المفهوم " فحوى الخطاب " (٣). ولا نزاع فى حجيه مفهوم الموافقه، بمعنى دلالة الأولويه على تعدى الحكم إلى ما هو أولى فى عله الحكم، وله تفصيل كلام يأتى فى موضعه (٤).

٢ - مفهوم المخالفه: ما كان الحكم فيه مخالفا فى السنخ للحكم الموجود فى المنطوق. وله موارد كثيره وقع الكلام فيها، نذكرها بالتفصيل، وهى ستة:

١ - مفهوم الشرط ٢ - مفهوم الوصف

ص: ١٥٧

١- كذا، فالظاهر: المفهوم الموافق والمفهوم المخالف.

٢- الاسراء: ٢٣.

٣- فى ط الأولى: لحن الخطاب.

٤- يأتى فى ج ٣ ص ٢٠٤.



٣- مفهوم الغايه ٤- مفهوم الحصر ٥- مفهوم العدد ٦- مفهوم اللقب \*\*\*

ص: ١٥٨

تحرير محل النزاع

لا شك في أن الجملة الشرطية يدل منطوقها - بالوضع - على تعليق التالي فيها على المقدم الواقع موقع الفرض والتقدير. وهي على نحوين:

١ - أن تكون مسوقه لبيان موضوع الحكم، أي أن المقدم هو نفس موضوع الحكم، حيث يكون الحكم في التالي منوطا بالشرط في المقدم على وجه لا- يعقل فرض الحكم بدونه، نحو قولهم: " إن رزقت ولدا فاختنه "، فإنه في المثال لا يعقل فرض ختان الولد إلا- بعد فرض وجوده. ومنه قوله تعالى: \* (ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان أردن تحصنا) \* فإنه لا يعقل فرض الإكراه على البغاء إلا بعد فرض إرادته التحصن من قبل الفتيات.

وقد اتفق الأصوليون على أنه لا مفهوم لهذا النحو من الجملة الشرطية، لأن انتفاء الشرط معناه انتفاء موضوع الحكم، فلا معنى للحكم بانتفاء التالي على تقدير انتفاء المقدم إلا- على نحو السالبه بانتفاء الموضوع. ولا- حكم حينئذ بالانتفاء، بل هو انتفاء الحكم. فلا- مفهوم للشرطية في المثالين، فلا يقال: " إن لم ترزق ولدا فلا تختنه "، ولا يقال: " إن لم يردن تحصنا فأكرهوهن على البغاء ".

٢ - ألا- تكون مسوقه لبيان الموضوع، حيث يكون الحكم فى التالى منوطا بالشرط على وجه يمكن فرض الحكم بدونه، نحو قولهم: " إن أحسن صديقك فأحسن إليه " فإن فرض الإحسان إلى الصديق لا يتوقف عقلا على فرض صدور الإحسان منه، فإنه يمكن الإحسان إليه أحسن أو لم يحسن.

وهذا النحو الثانى من الشرطيه هو محل النزاع فى مسألتنا. ومرجعه إلى النزاع فى دلالة الشرطيه على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، بمعنى أنه هل يستكشف من طبع التعليق على الشرط انتفاء نوع الحكم المعلق - كالوجوب مثلا- - على تقدير انتفاء الشرط؟ وإنما قلنا: " نوع الحكم " لأن شخص كل حكم فى القضييه الشرطيه أو غيرها ينتفى بانتفاء موضوعه أو أحد قيود الموضوع، سواء كان للقضييه مفهوم أولم يكن.

وفى مفهوم الشرطيه قولان، أقواهما أنها تدل على الانتفاء عند الانتفاء.

### المناط فى مفهوم الشرط

إن دلالة الجملة الشرطيه على المفهوم تتوقف على دلالتها - بالوضع أو بالاطلاق - على أمور ثلاثه مترتبه:

١ - دلالتها على الارتباط والملازمه بين المقدم والتالى.

٢ - دلالتها - زياده على الارتباط والملازمه - على أن التالى معلق على المقدم ومترتب عليه وتابع له، فىكون المقدم سببا للتالى. والمقصود من السبب هنا هو كل ما يترتب عليه الشئ وإن كان شرطا ونحوه، فىكون أعم من السبب المصطلح فى فن المعقول.

ص: ١٦٠

٣ - دلالتها - زياده على ما تقدم - على انحصار السببيه فى المقدم، بمعنى أنه لا سبب بديل له يترتب عليه التالى.

وتوقف المفهوم للجمله الشرطيه على هذه الأمور الثلاثه واضح، لأ- أنه لو كانت الجمله اتفقيه أو كان التالى غير مترتب على المقدم أو كان مترتبا ولكن لا على نحو الانحصار فيه، فإنه فى جميع ذلك لا يلزم من انتفاء المقدم انتفاء التالى.

وإنما الذى ينبغى إثباته هنا، هو أن الجمله ظاهره فى هذه الأمور الثلاثه وضعا أو إطلاقا لتكون حجه فى المفهوم.

والحق ظهور الجمله الشرطيه فى هذه الأمور وضعا فى بعضها وإطلاقا فى البعض الآخر.

١ - أما دلالتها على الارتباط ووجود العلقه اللزوميه بين الطرفين، فالظاهر أنه بالوضع بحكم التبادر. ولكن لا بوضع خصوص أدوات الشرط حتى ينكر وضعها لذلك، بل بوضع الهيئه التركيبيه للجمله الشرطيه بمجموعها. وعليه، فاستعمالها فى الاتفقيه يكون بالعيانه وادعاء التلازم والارتباط بين المقدم والتالى إذا اتفقت لهما المقارنه فى الوجود.

٢ - وأما دلالتها على أن التالى مترتب على المقدم بأى نحو من أنحاء الترتب فهو بالوضع أيضا، ولكن لا بمعنى أنها موضوعه بوضعين: وضع للتلازم ووضع آخر للترتب، بل بمعنى أنها موضوعه بوضع واحد للارتباط الخاص وهو ترتب التالى على المقدم.

والدليل على ذلك هو تبادر ترتب التالى على المقدم عنها (١)، فإنها تدل على أن المقدم وضع فيها موضع الفرض والتقدير، وعلى تقدير حصوله فالتالى حاصل عنده تبعا، أى يتلوه فى الحصول. أو فقل: إن

ص: ١٦١

١- فى ط الأولى: منها.

المتبادر منها لا يديه الجزاء عند فرض حصول الشرط. وهذا لا يمكن أن ينكره إلا مكابر أو غافل، فإن هذا هو معنى التعليق الذى هو مفاد الجملة الشرطية التى لا مفاد لها غيره. ومن هنا سموا الجزء الأول منها شرطا ومقدما، وسموا الجزء الثانى جزاء وتاليا.

فإذا كانت جملة إنشائية - أى أن التالى متضمن لإنشاء حكم تكليفى أو وضعى - فإنها تدل على تعليق الحكم على الشرط، فتدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط المعلق عليه الحكم.

وإذا كانت جملة خبرية - أى أن التالى متضمن لحكاية خبر - فإنها تدل على تعليق حكايته على المقدم، سواء كان المحكى عنه خارجا وفى الواقع مترتبا على المقدم فتتطابق الحكايات مع المحكى عنه كقولنا: " إن كانت الشمس طالعه فالنهار موجود " أو مترتب عليه (1) بأن كان العكس كقولنا: " إن كان النهار موجودا فالشمس طالعه " أو كان لا ترتب بينهما كالمتضائفين فى مثل قولنا: " إن كان خالد ابنا لزيد فزيد أبوه ".

٣ - وأما دلالتها على أن الشرط منحصر، فبالإطلاق، لأنه لو كان هناك شرط آخر للجزاء بديل لذلك الشرط وكذا لو كان معه شئ آخر يكونان معا شرطا للحكم، لاحتاج ذلك إلى بيان زائد، إما بالعطف ب " أو " فى الصورة الأولى، أو العطف ب " الواو " فى الصورة الثانية، لأن الترتب على الشرط ظاهر فى أنه بعنوانه الخاص مستقلا هو الشرط المعلق عليه الجزاء، فإذا اطلق تعليق الجزاء على الشرط، فإنه يستكشف منه أن الشرط مستقل لا قيد آخر معه، وأنه منحصر لا بديل ولا عدل له، وإلا لوجب على الحكيم بيانه، وهو - حسب الفرض - فى مقام البيان.

ص: ١٦٢

---

١ - كذا فى ط الأولى والثانية، والظاهر مترتبا عليه.

وهذا نظير ظهور صيغه " افعل " بإطلاقها في الوجوب التعيني (١) والتعيني.

وإلى هنا تم لنا ما أردنا أن نذهب إليه من ظهور الجملة الشرطية في الأمور التي بها تكون ظاهره في المفهوم.

وعلى كل حال، إن ظهور الجملة الشرطية في المفهوم مما لا- ينبغى أن يتطرق إليه الشك إلا مع قرينه صارفه أو تكون وارده لبيان الموضوع.

ويشهد لذلك استدلال إمامنا الصادق (عليه السلام) بالمفهوم في روايه أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عن الشاه تذبح فلا تتحرك ويهراق منها دم كثير عبيط، فقال: " لا- تأكل، إن عليا كان يقول: إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل " (٢) فإن استدلال الإمام بقول علي (عليه السلام) لا يكون إلا إذا كان له مفهوم، وهو: إذا لم تركز الرجل أو لم تطرف العين فلا تأكل.

### إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء

ومن لواحق مبحث " مفهوم الشرط " مسأله ما إذا وردت جملتان شرطيتان أو أكثر، وقد تعدد الشرط فيهما وكان الجزاء واحدا. وهذا يقع على نحوين:

١ - أن يكون الجزاء غير قابل للتكرار، نحو التقصير في السفر فيما ورد: " إذا خفي الأذان فقصر " (٣) و " إذا خفيت الجدران فقصر " (٤).

٢ - أن يكون الجزاء قابلا للتكرار، كما في نحو " إذا أجنبت فاغتسل "، " إذا مسست ميتا فاغتسل " .

أما النحو الأول: فيقع فيه التعارض بين الدليلين بناء على مفهوم

ص: ١٦٣

١- كذا، والمراد به: العيني.

٢- الوسائل: ج ١٦ ص ٣٢١، الباب ١٢ من أبواب الذبائح، ح ١.

٣- الوسائل: ج ٥ ص ٥٠٥. الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، ح ١، ٣، ٧.

٤- الوسائل: ج ٥ ص ٥٠٥. الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، ح ١، ٣، ٧.

الشرط. ولكن التعارض إنما هو بين مفهوم كل منهما مع منطوق الآخر، كما هو واضح، فلا بد من التصرف فيهما بأحد وجهين: الوجه الأول: أن نقيد كلا من الشرطين من ناحيه ظهورهما في الاستقلال بالسيبه - ذلك الظهور الناشئ من الإطلاق (كما سبق) الذى يقابله التقييد بالعطف بالواو - فيكون الشرط فى الحقيقه هو المركب من الشرطين، وكل منهما يكون جزء السبب، والجملتان تكونان حينئذ كجمله واحده مقدمها المركب من الشرطين، بأن يكون مؤداهما هكذا: " إذا خفى الأذان والجدران معا فقصر "

وربما يكون لهاتين الجملتين معا حينئذ مفهوم واحد، وهو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرطين معا أو أحدهما، كما لو كانا جملة واحده.

الوجه الثانى: أن نقيدهما من ناحيه ظهورهما فى الانحصار - ذلك الظهور الناشئ من الإطلاق المقابل للتقييد بأو - وحينئذ يكون الشرط أحدهما على البديله، أو الجامع بينهما على أن يكون كل منهما مصداقا له، وذلك حينما يمكن فرض الجامع بينهما ولو كان عرفيا.

وإذ يدور الأمر بين الوجهين فى التصرف، فأيهما أولى؟ هل الأولى تقييد ظهور الشرطيتين فى الاستقلال، أو تقييد ظهورهما فى الانحصار؟ قولان فى المسأله.

والأوجه - على الظاهر - هو التصرف الثانى، لأن منشأ التعارض بينهما هو ظهورهما فى الانحصار الذى يلزم منه الظهور فى المفهوم، فيتعارض منطوق كل منهما مع مفهوم الآخر، كما تقدم. فلا بد من رفع اليد عن ظهور كل منهما فى الانحصار بالإضافة إلى المقدار الذى دل عليه منطوق الشرطيه الأخرى، لأن ظهور المنطوق أقوى. أما ظهور كل من الشرطيتين فى الاستقلال فلا معارض له حتى ترفع اليد عنه.

وإذا ترجح القول الثانى - وهو التصرف فى ظهور الشرطين فى الانحصار - يكون كل من الشرطين مستقلا فى التأثير. فإذا انفرد أحدهما كان له التأثير فى ثبوت الحكم. وإن حصل معا، فإن كان حصولهما بالتعاقب كان التأثير للسابق، وإن تقارنا كان الأثر لهما معا ويكونان كالسبب الواحد، لامتناع تكرار الجزاء حسب الفرض.

وأما النحو الثانى - وهو ما إذا كان الجزاء قابلا للتكرار - فهو على صورتين:

١ - أن يثبت بالدليل أن كلا من الشرطين جزء السبب. ولا كلام حينئذ فى أن الجزاء واحد يحصل عند حصول الشرطين معا.

٢ - أن يثبت من دليل مستقل أو من ظاهر دليل الشرط أن كلا من الشرطين سبب مستقل، سواء كان للقضية الشرطية مفهوم أم لم يكن. فقد وقع الخلاف فيما إذا اتفق وقوع الشرطين معا فى وقت واحد أو متعاقبين أن القاعده أى شئ تقتضى؟ هل تقتضى تداخل الأسباب فيكون لها جزء واحد كما فى مثال تداخل موجبات الضوء من خروج البول أو الغائط والنوم ونحوهما، أم تقتضى عدم التداخل فيتكرر الجزاء بتكرر [\(١\)](#) الشروط كما فى مثال تعدد وجوب الصلاه بتعدد أسبابه من دخول وقت اليوميه وحصول الآيات؟ أقول: لا شبهه فى أنه إذا ورد دليل خاص على التداخل أو عدمه وجب الأخذ بذلك الدليل. وأما مع عدم ورود الدليل الخاص فهو محل الخلاف.

والحق أن القاعده فيه عدم التداخل.

بيان ذلك: إن لكل شرطيه ظهورين:

١ - ظهور الشرط فيها فى الاستقلال بالسببيه. وهذا الظهور يقتضى

ص: ١٦٥

١- فى ط ٢: بتكرار.



أن يتعدد الجزاء في الشرطيتين موضوعتي البحث، فلا تتداخل الأسباب.

٢ - ظهور الجزاء فيها في أن متعلق الحكم فيه صرف الوجود.

ولما كان صرف الشيء لا يمكن أن يكون محكوماً بحكمين، فيقتضى ذلك أن يكون لجميع الأسباب جزاء واحد وحكم واحد عند فرض اجتماعها. فتتداخل الأسباب.

وعلى هذا، فيقع التنافي بين هذين الظهورين، فإذا قدمنا الظهور الأول لا بد أن نقول بعدم التداخل. وإذا قدمنا الظهور الثاني لا بد أن نقول بالتداخل، فأيهما أولى بالتقديم؟ والأرجح: أن الأولى بالتقديم ظهور الشرط على ظهور الجزاء، لأن الجزاء لما كان معلقاً على الشرط فهو تابع له ثبوتاً وإثباتاً، فإن كان واحداً كان الجزاء واحداً وإن كان متعدداً كان متعدداً. وإذا كان المقدم متعدداً - حسب فرض ظهور الشرطيتين - كان الجزاء تبعاً له. وعليه، لا يستقيم للجزاء ظهور في وحده المطلوب، فيخرج المقام عن باب التعارض بين الظهورين، بل يكون الظهور في التعدد (١) رافعاً للظهور في الوحده، لأن الظهور في الوحده لا يكون إلا بعد فرض سقوط الظهور في التعدد (٢) أو بعد فرض عدمه، أما مع وجوده فلا ينعقد الظهور في الوحده.

فالقاعده في المقام - إذا - هي عدم التداخل. وهو مذهب أساطين العلماء الأعلام (٣) قدس الله تعالى أسرارهم.

ص: ١٦٦

١- في ط ٢: التعداد.

٢- في ط ٢: التعداد.

٣- منهم المحقق النائيني، فوائد الأصول: ج ٢ ص ٤٩٣، والمحقق العراقي، نهاية الأفكار: ج ٢ ص ٤٨٨ - ٤٨٩. وإن شئت تفصيل البحث راجع مطروح الأنظار: ص ١٧٥.

## ١- تداخل المسببات

إن البحث في المسألة السابقة إنما هو عما إذا تعددت الأسباب، فيتساءل فيها عما إذا كان تعددها (١) يقتضى المغايره في الجزاء وتعدد المسببات - بالفتح - أو لا يقتضى فتتداخل الأسباب؟ وينبغي أن تسمى ب "مسألة تداخل الأسباب".

وبعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب هناك، ينبغي أن يبحث أن تعدد المسببات إذا كانت تشترك في الاسم والحقيقه كالأغسال هل يصح أن يكتفى عنها بوجود واحد لها أو لا يكتفى؟ وهذه مسأله أخرى غير ما تقدم، تسمى ب "مسألة تداخل المسببات" وهى من ملحقات الأولى.

والقاعده فيها أيضا عدم التداخل: والسر في ذلك: أن سقوط الواجبات المتعدده بفعل واحد وإن اتى به بنيه امثال الجميع يحتاج إلى دليل خاص، كما ورد في الأغسال بالاكْتفاء بغسل الجنابه عن باقى الأغسال (٢) وورد أيضا جواز الاكْتفاء بغسل واحد عن أغسال متعدده (٣). ومع عدم ورود الدليل الخاص فإن كل وجوب يقتضى امثالاً - خاصاً به لا - يغنى عنه امثال الآ-خر وإن اشتركت الواجبات في الاسم والحقيقه.

نعم، قد يستثنى من ذلك ما إذا كان بين الواجبين نسبه العموم

ص: ١٦٧

١- لا يخفى ما فى العبارة، وإن كان المقصود واضحاً.

٢- الوسائل: ج ١ ص ٥٢٥ - ٥٢٨، الباب ٤٣ من أبواب الجنابه.

٣- الوسائل: ج ١ ص ٥٢٥ - ٥٢٨، الباب ٤٣ من أبواب الجنابه.

والخصوص من وجه وكان دليل كل منهما مطلقا بالإضافة إلى مورد الاجتماع، كما إذا قال مثلا: " تصدق على مسكين " وقال ثانيا: " تصدق على ابن سبيل " فجمع العنوانين شخص واحد - بأن كان فقيرا وابن سبيل - فإن التصدق عليه يكون مسقطا للتكليفين.

## ٢- الأصل العملى فى المسألتين

إن مقتضى الأصل العملى عند الشك فى تداخل الأسباب هو التداخل، لأن تأثير السببين فى تكليف واحد متيقن، وإنما الشك فى تكليف ثان زائد. والأصل فى مثله البراءة.

وبعكسه فى مسأله تداخل المسببات، فإن الأصل يقتضى فيه عدم التداخل كما مرت الإشاره إليه، لأنه بعد ثبوت التكليف المتعدده بتعدد الأسباب يشك فى سقوط التكليف الثابته لو فعل فعلا واحدا. ومقتضى القاعده فى مثله الاشتغال، بمعنى أن الاشتغال اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني، فلا يكتفى بفعل واحد فى مقام الامتثال.

\* \* \*

ص: ١٦٨

موضوع البحث

المقصود بالوصف هنا: ما يعم النعت وغيره، فيشمل الحال والتمييز ونحوهما مما يصلح أن يكون قيّدا لموضوع التكليف. كما أنه يختص بما إذا كان معتمدا على موصوف، فلا- يشمل ما إذا كان الوصف نفسه موضوعا للحكم نحو \* (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) \* (1) فإن مثل هذا يدخل في باب مفهوم اللقب. والسر في ذلك: أن الدلالة على انتفاء الوصف لا بد فيها من فرض موضوع ثابت للحكم يقيد بالوصف مره ويتجرد عنه أخرى، حتى يمكن فرض نفي الحكم عنه.

ويعتبر - أيضا - في المبحوث عنه هنا أن يكون أخص من الموصوف مطلقا أو من وجه، لأ- أنه لو كان مساويا أو أعم مطلقا لا يوجب تضييقا وتقييدا في الموصوف حتى يصح فرض انتفاء الحكم عن الموصوف عند انتفاء الوصف.

وأما دخول الأخص من وجه في محل البحث فإنما هو بالقياس إلى

ص: ١٦٩

مورد افتراق الموصوف عن الوصف، ففي مثال " في الغنم السائمه زكاه " يكون مفهومه - لو كان له مفهوم - عدم وجوب الزكاه في الغنم غير السائمه وهي المعلوفه. وأما بالقياس إلى مورد افتراق الوصف عن الموصوف فلا دلالة له على المفهوم قطاعا، فلا يدل المثال على عدم الزكاه في غير الغنم، السائمه أو غير السائمه، كالإبل مثلا، لأن الموضوع - وهو الموصوف الذى هو الغنم في المثال - يجب أن يكون محفوظا في المفهوم.

ولا يكون (١) متعرضا لموضوع آخر لا نفيًا ولا إثباتًا.

فما عن بعض الشافعيه من القول بدلاله القضييه المذكوره على عدم الزكاه فى الإبل المعلوفه (٢) لا وجه له قطاعا.

### الأقوال فى المسأله و الحق فيها

لا شك فى دلاله التقييد بالوصف على المفهوم عند وجود القرينه الخاصه. ولا شك فى عدم الدلاله عند وجود القرينه على ذلك، مثلما إذا ورد الوصف مورد الغالب الذى يفهم منه عدم إناطه الحكم به وجودا وعدمًا، نحو قوله تعالى: \* (وربائبكم اللاتي فى حجوركم) \* (٣) فإنه لا مفهوم لمثل هذه القضييه مطلقًا، إذ يفهم منه أن وصف " الربائب " بأنها " فى حجوركم " لأ نهى غالبًا تكون كذلك. والغرض منه الإشعار بعله الحكم، إذ أن اللاتي تربى فى الحجور تكون كالبنات.

وإنما الخلاف عند تجرد القضييه عن القرائن الخاصه، فإنهم اختلفوا فى أن مجرد التقييد بالوصف هل يدل على المفهوم - أى انتفاء حكم

ص: ١٧٠

١- الظاهر أنها معطوفه على قوله: فلا يدل المثال...

٢- راجع المجموع: ج ٥ ص ٣٥٥ - ٣٥٧.

٣- النساء: ٢٣.

الموصوف عند انتفاء الوصف - أو لا يدل؟ نظير الاختلاف المتقدم في التقييد بالشرط.

وفي المسألة قولان (1) والمشهور القول الثاني وهو عدم المفهوم.

والسر في الخلاف يرجع إلى أن التقييد المستفاد من الوصف هل هو تقييد لنفس الحكم - أي أن الحكم منوط به - أو أنه تقييد لنفس موضوع الحكم أو متعلق الموضوع باختلاف الموارد، فيكون الموضوع أو متعلق الموضوع هو المجموع المؤلف من الموصوف والوصف؟ فإن كان الأول، فإن التقييد بالوصف يكون ظاهراً في انتفاء الحكم عند انتفائه بمقتضى الإطلاق، لأن الإطلاق يقتضى - بعد فرض إناطه الحكم بالوصف - انحصاره فيه كما قلنا في التقييد بالشرط.

وإن كان الثاني، فإن التقييد لا يكون ظاهراً في انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف، لأنه حينئذ يكون من قبيل مفهوم اللقب، إذ أنه يكون التعبير بالوصف والموصوف لتحديد موضوع الحكم فقط، لا أن الموضوع ذات الموصوف، والوصف قيد للحكم عليه، مثلما إذا قال القائل: "اصنع شكلاً رباعياً قائم الزاوية متساوي الأضلاع" فإن المفهوم منه أن المطلوب صنعه هو المربع، فعبر عنه بهذه القيود الداله عليه، حيث يكون الموضوع هو مجموع المعنى المدلول عليه بالعبارة المؤلفة من الموصوف والوصف، وهي في المثال "شكل رباعي قائم الزوايا متساوي الأضلاع" وهي بمنزلة كلمه "مربع" فكما أن جملة "اصنع مربعاً" لا تدل على الانتفاء عند الانتفاء كذلك ما هو بمنزلتها لا تدل عليه، لأنه في الحقيقة يكون من قبيل الوصف غير المعتمد على الموصوف.

ص: ١٧١

---

١- قال صاحب المعالم (قدس سره): فأثبتته قوم، وهو الظاهر من كلام الشيخ وجنح إليه الشهيد في الذكرى، ونفاه السيد والمحقق والعلامة وكثير من الناس، وهو الأقرب، معالم الدين: ص ٧٩.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إن الظاهر في الوصف - لو خلى وطبعه من دون قرينه - أنه من قبيل الثانى - أى أنه قيد للموضوع لا للحكم - فيكون الحكم من جهته مطلقاً غير مقيد. فلا مفهوم للوصف.

ومن هذا التقرير يظهر بطلان ما استدلوا به لمفهوم الوصف بالأدلة الآتية:

١ - إنه لو لم يدل الوصف على الانتفاء عند الانتفاء لم تبق فائده فيه.

والجواب: أن الفائده غير منحصره برجوعه إلى الحكم. وكفى فائده فيه تحديد موضوع الحكم وتقييده به.

٢ - إن الأصل فى القيود أن تكون احترازية.

والجواب: أن هذا مسلم، ولكن معنى الاحتراز هو تضيق دائره الموضوع وإخراج ما عدا القيد عن شمول شخص الحكم له، ونحن نقول به، وليس هذا من المفهوم فى شئ، لأن إثبات الحكم لموضوع لا ينفى ثبوت سنخ الحكم لما عداه، كما فى مفهوم اللقب. والحاصل: أن كون القيد احترازيا لا يلزم إرجاعه قيدا للحكم.

٣ - إن الوصف مشعر بالعليه، فيلزم إناطه الحكم به.

والجواب: أن هذا الإشعار وإن كان مسلماً، إلا أنه ما لم يصل إلى حد الظهور لا ينفع فى الدلاله على المفهوم.

٤ - الاستدلال بالجمل التى ثبتت دلالتها على المفهوم، مثل قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): "مطل الغنى ظلم" (١).

والجواب: أن ذلك على تقديره لا ينفع، لأننا لا نمنع من دلاله التقييد بالوصف على المفهوم أحياناً لوجود قرينه، وإنما موضوع البحث فى اقتضاء طبع الوصف لو خلى ونفسه للمفهوم.

ص: ١٧٢

---

١- الوسائل: ج ١٣ ص ٩٠، الباب ٨ من أبواب الدين والقرض، ح ٣.

[وفي خصوص المثال نجد القرينه على إناطه الحكم بالغنى موجوده من جهه مناسبه الحكم والموضوع، فيفهم أن السبب في الحكم بالظلم كون المدين غنيا، فيكون مطله ظلما، بخلاف المدين الفقير، لعجزه عن أداء الدين، فلا يكون مطله ظلما] (١).

\* \* \*

ص: ١٧٣

---

١- ما بين المعقوفتين لم يرد في ط الأولى.



إذا ورد التقييد بالغايه نحو \* (ثم أتموا الصيام إلى الليل) \* (١) ونحو " كل شئ حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه " (٢) فقد وقع خلاف الأصوليين فيه من جهتين: الجبهه الأولى فى دخول الغايه فى المنطوق، أى فى حكم المغيى.

فقد اختلفوا فى أن الغايه - وهى الواقعه بعد أداه الغايه نحو " إلى " و " حتى " - هل هى داخله فى المغيى حكما، أو خارجه عنه، وإنما ينتهى إليها المغيى موضوعا وحكما؟ على أقوال: منها: التفصيل بين كونها من جنس المغيى فتدخل فيه نحو " صمت النهار إلى الليل " وبين كونها من غير جنسه فلا تدخل (٣) كمثال " كل شئ حلال ".

ومنها: التفصيل بين كون الغايه واقعته بعد " إلى " فلا تدخل فيه، وبين كونها واقعته بعد " حتى " فتدخل (٤) نحو " كل السمكه حتى رأسها ".

ص: ١٧٤

١- البقره: ١٨٧.

٢- الوسائل: ج ١٢ ص ٥٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ١ و ٤.

٣- حكى هذا التفصيل عن المبرد، راجع مفاتيح الأصول: ص ١٠٠.

٤- نسب إلى الزمخشري، راجع مطارح الأنظار: ص ١٨٥.

والظاهر أنه لا- ظهور لنفس التقييد بالغايه فى دخولها فى المغيى ولا فى عدمه، بل يتبع ذلك الموارد والقرائن الخاصه الحافه بالكلام.

نعم، لا ينبغى الخلاف فى عدم دخول الغايه فيما إذا كانت غايه للحكم، كمثال " كل شئ حلال " فإنه لا معنى لدخول معرفه الحرام فى حكم الحلال.

ثم إن المقصود من كلمه " حتى " التى يقع الكلام عنها هى " حتى الجاره " دون العاطفه وإن كانت تدخل على الغايه أيضا، لأن العاطفه يجب دخول ما بعدها فى حكم ما قبلها، لأن هذا هو معنى العطف، فإذا قلت: " مات الناس حتى الأنبياء " فإن معناه: أن الأنبياء ماتوا أيضا. بل " حتى العاطفه " تفيد أن الغايه هو الفرد الفائق على سائر أفراد المغيى فى القوه أو الضعف، فكيف يتصور ألا يكون المعطوف بها داخلا فى الحكم، بل قد يكون هو الأسبق فى الحكم، نحو " مات كل أب حتى آدم ".

الجهه الثانيه فى مفهوم الغايه وهى موضوع البحث هنا، فإنه قد اختلفوا فى أن التقييد بالغايه - مع قطع النظر عن القرائن الخاصه - هل يدل على انتفاء سنخ الحكم عما وراء الغايه وعن الغايه نفسها أيضا إذا لم تكن داخله فى المغيى، أو لا؟ فنقول: إن المدرك فى دلالة الغايه على المفهوم كالمدرک فى الشرط والوصف، فإذا كانت قيذا للحكم كانت ظاهره فى انتفاء الحكم فيما وراءها. وأما إذا كانت قيذا للموضوع أو المحمول فقط فلا دلالة لها على المفهوم.

وعليه، فما علم فى التقييد بالغايه أنه راجع إلى الحكم فلا إشكال فى ظهوره فى المفهوم، مثل قوله (عليه السلام): " كل شئ طاهر حتى تعلم أنه

نجس " (١) وكذلك مثال " كل شيء حلال " .

وإن لم يعلم ذلك من القرائن فلا- يبعد القول بظهور الغايه فى رجوعها إلى الحكم وأنها غايه للنسبه الواقعه قبلها، وكونها غايه لنفس الموضوع أو لنفس المحمول هو الذى يحتاج إلى البيان والقرينه.

فالقول بمفهوم الغايه هو المرجح عندنا.

\* \* \*

ص: ١٧٦

---

١- لم نعثر عليه باللفظ المذكور، والذى ورد فى الروايات: " كل شئ نظيف حتى تعلم أنه قذر " الوسائل: ج ٢ ص ١٠٥٤، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، ح ٤.

معنى الحصر

الحصر له معنيان:

١ - القصر بالاصطلاح المعروف عند علماء البلاغه (١) سواء كان من نوع قصر الصفه على الموصوف نحو " لا سيف إلا ذو الفقار، ولا فتى إلا على " (٢) أم من نوع قصر الموصوف على الصفه نحو \* (وما محمد إلا رسول) \* (٣) \* (إنما أنت منذر) \* (٤).

٢ - ما يعم القصر والاستثناء الذي لا يسمى قصرا بالاصطلاح، نحو \* (فشربوا منه إلا قليلا) \* (٥). والمقصود به هنا هو هذا المعنى الثانى.

اختلاف مفهوم الحصر باختلاف أدواته

إن مفهوم الحصر يختلف حاله باختلاف أدوات الحصر كما سترى،

ص: ١٧٧

- 
- ١- القصر فى اللغة: الحبس، وفى الاصطلاح: تخصيص شئ بشئ بطريق مخصوص، مختصر المعانى: ص ١١٥ الباب الخامس.
  - ٢- روضه الكافى: ص ١١٠، ح ٩٠، إرشاد المفيد: ٤٧.
  - ٣- آل عمران: ١٤٤.
  - ٤- الرعد: ٧.
  - ٥- البقره: ٢٤٩.

فلذلك كان علينا أن نبحث عنها واحده واحده، فنقول:

١ - إلا.

وهي تأتي لثلاثه وجوه:

١ - صفة بمعنى غير.

٢ - استثنائه.

٣ - أداء حصر بعد النفي.

أما " إلا الوصفية " فهي تقع وصفا لما قبلها كسائر الأوصاف الأخرى.

فهي تدخل من هذه الجهه فى مفهوم الوصف، فإن قلنا هناك: إن للوصف مفهوما فهى كذلك، وإلا فلا. وقد رجحنا فيما سبق: أن الوصف لا مفهوم له، فإذا قال المقر مثلا: " فى ذمتى لزيد عشره دراهم إلا درهم " بجعل " إلا درهم " وصفا، فإنه يثبت فى ذمته تمام العشره الموصوفه بأنها ليست بدرهم. ولا يصح أن تكون استثنائه لعدم نصب " درهم " ولا مفهوم لها حينئذ، فلا تدل على عدم ثبوت شئ آخر فى ذمته لزيد.

وأما " إلا- الاستثنائية " فلا- ينبغى الشك فى دلالتها على المفهوم، وهو انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى، لأن " إلا " موضوعه للإخراج وهو الاستثناء، ولازم هذا الإخراج باللزوم البين بالمعنى الأخص أن يكون المستثنى محكوما بنقيض حكم المستثنى منه. ولما كان هذا اللزوم بينا ظن بعضهم أن هذا المفهوم من باب المنطوق.

وأما " أداء الحصر بعد النفي " نحو " لا صلاح إلا بطهور "، فهى فى الحقيقه من نوع الاستثنائية.

فرع: لو شككنا فى مورد أن كلمه " إلا " استثنائية (١) أو وصفية، مثل

ص: ١٧٨

١- فى ط الأولى: للاستثناء.

ما لو قال المقر: " ليس في ذمتي لزيد عشره دراهم إلا درهم " إذ يجوز في المثال أن تكون " إلا " وصفيه ويجوز أن تكون استثنائية، فإن الأصل في كلمه " إلا " أن تكون للاستثناء، فيثبت في ذمته في المثال درهم واحد. أما لو كانت وصفيه فإنه لا يثبت في ذمته شيء، لأنه يكون قد نفى العشره الدراهم كلها الموصوفه تلك الدراهم بأنها ليست بدرهم.

٢ - إنما. وهي أداه حصر، مثل كلمه " إلا "، فإذا استعملت في حصر الحكم في موضوع معين دلت بالملازمه اليينه على انتفائه عن غير ذلك الموضوع. وهذا واضح.

٣ - بل. وهي للإضراب، وتستعمل في وجوه ثلاثه: الأول: للدلاله على أن المضروب عنه وقع عن غفله أو على نحو الغلط. ولا دلالة لها حينئذ على الحصر. وهو واضح.

الثاني: للدلاله على تأكيد المضروب عنه وتقريره، نحو زيد عالم بل شاعر. ولا دلالة لها أيضا حينئذ على الحصر.

الثالث: للدلاله على الردع وإبطال ما ثبت أولا، نحو \* (أم يقولون به جنه بل جاءهم بالحق) \* [\(١\)](#) فتدل على الحصر، فيكون لها مفهوم، وهذه الآية الكريمة تدل على انتفاء مجيئه بغير الحق.

٤ - وهناك هيئات غير الأدوات تدل على الحصر، مثل تقدم المفعول، نحو \* (إياك نعبد وإياك نستعين) \* ومثل تعريف المسند إليه بلام الجنس مع تقديمه، نحو " العالم محمد " و " إن القول ما قالت حذام ". ونحو ذلك مما هو مفصل في علم البلاغه.

فإن هذه الهيئات ظاهره في الحصر، فإذا استفيد منها الحصر فلا ينبغي

ص: ١٧٩

١- المؤمنون: ٧٠.

الشك في ظهورها في المفهوم، لأن أنه لازم للحصر لزوما بينا. وتفصيل الكلام فيها لا يسعه هذا المختصر.

وعلى كل حال، فإن كل ما يدل على الحصر فهو دال على المفهوم بالملازمه اليينه.

\*\*\*

ص: ١٨٠

لا شك في أن تحديد الموضوع بعدد خاص لا يدل على انتفاء الحكم فيما عداه، فإذا قيل: "صم ثلاثة أيام من كل شهر" فإنه لا يدل على عدم استحباب صوم غير الثلاثة الأيام، فلا يعارض الدليل على استحباب صوم أيام آخر.

نعم، لو كان الحكم للوجوب - مثلا - وكان التحديد بالعدد من جهة الزيادة لبيان الحد الأعلى، فلا شبهه في دلالة على عدم وجوب الزيادة كدليل صوم ثلاثين يوما من شهر رمضان. ولكن هذه الدلالة من جهة خصوصية المورد، لا من جهة أصل التحديد بالعدد حتى يكون لنفس العدد مفهوم.

فالحق أن التحديد بالعدد لا مفهوم له.

\* \* \*



المقصود باللقب: كل اسم - سواء كان مشتقا أم جامدا - وقع موضوعا للحكم، كالفقير في قولهم: "أطعم الفقير" وكالسارق والسارقه في قوله تعالى: \* (السارق والسارقه...) \* (١).

ومعنى مفهوم اللقب نفى الحكم عما لا يتناوله عموم الاسم. وبعد أن استشكلنا في دلالة الوصف على المفهوم فعدم دلالة اللقب أولى، فإن نفس موضوع الحكم بعنوانه لا يشعر بتعليق الحكم عليه، فضلا عن أن يكون له ظهور في الانحصار.

نعم غاية ما يفهم من اللقب عدم تناول شخص الحكم لغير ما يشمله عموم الاسم، وهذا لا كلام فيه. أما عدم ثبوت نوع الحكم لموضوع آخر، فلا دلالة له عليه أصلا.

وقد قيل: إن مفهوم اللقب أضعف المفهومات (٢).

\* \* \*

ص: ١٨٢

---

١- المائدة: ٣٨.

٢- لم نظفر بقائله.

يجرى كثيرا على لسان الفقهاء والأصوليين ذكر دلالة الاقتضاء والتنبيه والإشاره، ولم تشرح هذه الدلالات فى أكثر الكتب الأصوليه المتعارفه. ولذلك رأينا أن نبحت عنها بشئ من التفصيل لفائده المبتدئين.

والبحت عنها يقع من جهتين: الأولى فى مواقع هذه الدلالات الثلاث وأنها من أى أقسام الدلاله، والثانيه فى حجيتها.

الجهه الأولى مواقع الدلالات الثلاث قد تقدم أن " المفهوم " هو مدلول الجمله التركيبيه اللازمه للمنطوق لزوما بينا بالمعنى الأخص. ويقابله " المنطوق " الذى هو مدلول ذات اللفظ بالدلاله المطابقه.

ولكن يبقى هناك من المدلولات ما لا يدخل فى المفهوم ولا فى المنطوق اصطلاحا، كما إذا دل الكلام بالدلاله الالتزاميه (1) على لفظ مفرد

ص: ١٨٣

---

١- \*المقصود من الدلاله الالتزاميه ما يعم الدلاله التضمينيه باصطلاح المناطقه باعتبار رجوع الدلاله التضمينيه إلى الالتزاميه لأنها لا تتم الا حيث يكون معنى الجزء لازما لكل فتكون الدلاله من ناحيه الملازمه بينهما.

أو معنى مفرد ليس مذكورا في المنطوق صريحا، أو إذا دل الكلام على مفاد جملة لازمه للمنطوق، إلا أن اللزوم ليس على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص، فإن هذه كلها لا تسمى مفهوما ولا منطوقا. إذا ماذا تسمى هذه الدلالة في هذه المقامات؟ نقول: الأنسب أن نسمى مثل هذه الدلالة - على وجه العموم - "الدلالة السياقيه" - كما ربما يجرى هذا التعبير في لسان جملة من الأساطين - لتكون في مقابل الدلالة المفهومية والمنطوقية.

والمقصود بها - على هذا - أن سياق الكلام يدل على المعنى المفرد أو المركب أو اللفظ المقدر. وقسموها إلى الدلالات الثلاث المذكورة: الاقتضاء، والتنبيه، والإشارة. فلنبحث عنها واحده واحده:

### ١- دلالة الاقتضاء

وهي أن تكون الدلالة مقصوده للمتكلم بحسب العرف ويتوقف صدق الكلام أو صحته عقلا أو شرعا أو لغه أو عاده عليها.

مثالها قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): "لا ضرر ولا ضرار في الإسلام" (١) فإن صدق الكلام يتوقف على تقدير "الأحكام والآثار الشرعية" لتكون هي المنفيه حقيقه، لوجود الضرر والضرار قطعا عند المسلمين. فيكون النفي للضرر باعتبار نفي آثاره الشرعية وأحكامه. ومثله: "رفع عن أمتي ما لا يعلمون وما اضطروا إليه..." (٢).

ص: ١٨٤

---

١- الوسائل: ج ١٧ ص ٣١٩، ب ٥ من أبواب الشفعه، ح ١، وص ٣٤١ ب ١٢ من أبواب إحياء الموات ح ٣ - ٥، وليس في هذه الروايات قيد "في الإسلام".

٢- الوسائل: ج ٤ ص ١٢٨٤، ب ٣٧ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٢.

مثال آخر، قوله (عليه السلام): " لا صلاة لمن جاره المسجد إلا فى المسجد " (١) فإن صدق الكلام وصحته تتوقف على تقدير كلمه " كامله " محذوفه ليكون المنفى كمال الصلاة، لا أصل الصلاة.

مثال ثالث، قوله تعالى: \* (واسأل القرية) \* (٢) فإن صحته عقلا- تتوقف على تقدير لفظ " أهل " فيكون من باب حذف المضاف، أو على تقدير معنى " أهل " فيكون من باب المجاز فى الإسناد.

مثال رابع، قولهم: " أعتق عبدك عنى على ألف " فإن صحه هذا الكلام شرعا تتوقف على طلب تمليكه أولا له بألف، لأنه " لا عتق إلا فى ملك " (٣) فيكون التقدير: ملكنى العبد بألف ثم أعتقه عنى.

مثال خامس، قول الشاعر: نحن بما عندنا وأنت بما \* عندك راض والرأى مختلف فإن صحته لغه تتوقف على تقدير " راضون " " خبرا للمبتدأ " نحن " لأن " راض " مفرد لا يصح أن يكون خبرا ل " نحن " .

مثال سادس، قولهم: " رأيت أسدا فى الحمام " فإن صحته عادة تتوقف على إرادته الرجل الشجاع من لفظ " أسد " (٤).

وجميع الدلالات الالتزاميه على المعانى المفرده وجميع المجازات فى الكلمه أو فى الإسناد ترجع إلى " دلالة الاقتضاء " .

فإن قال قائل: إن دلالة اللفظ على معناه المجازى من الدلاله المطابقه فكيف جعلتم المجاز من نوع دلالة الاقتضاء؟ نقول له: هذا صحيح، ومقصودنا من كون الدلاله على المعنى المجازى من نوع دلالة

ص: ١٨٥

---

١- مستدرک الوسائل: ج ٣ ص ٣٥٦، الباب ٢ من أبواب أحكام المساجد، ح ١ و ٢.

٢- يوسف: ٨٢.

٣- كما ورد فى الروايات، راجع الوسائل: ج ١٦ ص ٧ ب ٥ من أبواب العتق ح ١ و ٢ و ٦.

٤- لم يرد هذا المثال فى ط ٢.

الاقتضاء، هو دلالة نفس القرينه المحفوف بها الكلام على إرادته المعنى المجازى من اللفظ، لا دلالة نفس اللفظ عليه بتوسط القرينه.

والخلاصه: إن المناط فى دلالة الاقتضاء شيئان: الأول أن تكون الدلاله مقصوده. والثانى أن يكون الكلام لا يصدق أو لا يصح بدونها. ولا يفرق فيها بين أن يكون لفظا مضمرا أو معنى مرادا، حقيقيا أو مجازيا.

## ٢- دلالة التنبيه

وتسمى " دلالة الإيماء " أيضا، وهى كالأولى فى اشتراط القصد عرفا، ولكن من غير أن يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها، وإنما سياق الكلام ما يقطع معه بإرادته ذلك اللازم أو يستبعد عدم إرادته. وبهذا تفرق عن دلالة الاقتضاء، لأنهى - كما تقدم - يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها.

وللدلالة التنبيه موارد كثيره نذكر أهمها:

١ - ما إذا أراد المتكلم بيان أمر فنبه عليه بذكر ما يلزمه عقلا أو عرفا، كما إذا قال القائل: " دقت الساعه العاشره " مثلا، حيث تكون الساعه العاشره موعدا له مع المخاطب لينبهه على حلول الموعد المتفق عليه. أو قال: " طلعت الشمس " مخاطبا من قد استيقظ من نومه حينئذ، لبيان فوات وقت أداء صلاه الغدا. أو قال: " إني عطشان " لدلاله على طلب الماء.

ومن هذا الباب ذكر الخبر لبيان لازم الفائدة، مثل ما لو أخبر المخاطب بقوله: " إنك صائم " لبيان أنه عالم بصومه.

ومن هذا الباب أيضا الكنايات إذا كان المراد الحقيقى مقصودا بالإفاده من اللفظ ثم كنى به عن شئ آخر.

٢ - ما إذا اقترن الكلام بشئ يفيد كونه عله للحكم أو شرطا أو مانعا

أو جزءاً، أو عدم هذه الأمور. فيكون ذكر الحكم تنبيهاً على كون ذلك الشيء عله أو شرطاً أو مانعاً أو جزءاً أو عدم كونه كذلك.

مثاله قول المفتي: " أعد الصلاة " لمن سأله عن الشك في أعداد الثنائه، فإنه يستفاد منه أن الشك المذكور عله لبطلان الصلاة وللحكم بوجوب الإعادة.

مثال آخر قوله (عليه السلام): " كفر " لمن قال له: " واقعت أهلى فى نهار شهر رمضان " (١) فإنه يفيد أن الوقاع فى الصوم الواجب موجب للكفاره.

ومثال ثالث، قوله: " بطل البيع " لمن قال له: " بعت السمك فى النهر " فيفهم منه اشتراط القدره على التسليم فى البيع.

ومثال رابع قوله: " لا تعيد " لمن سأل عن الصلاة فى الحمام، فيفهم منه عدم مانعيه الكون فى الحمام للصلاه... وهكذا.

٣ - ما إذا اقترن الكلام بشئ يفيد تعيين بعض متعلقات الفعل، كما إذا قال القائل: " وصلت إلى النهر وشربت " فيفهم من هذه المقارنه أن المشروب هو الماء وأنه من النهر. ومثل ما إذا قال: " قمت وخطبت " أى وخطبت قائماً... وهكذا.

### ٣- دلالة الإشاره

ويشترط فيها - على عكس الداليتين السابقتين - ألا تكون الدلاله مقصوده بالقصد الاستعمالى بحسب العرف، ولكن مدلولها لازم لمدلول الكلام لزوماً غير بين أو لزوماً بينا بالمعنى الأعم، سواء استنبط المدلول من كلام واحد أم من كلامين.

ص: ١٨٧

---

١- لم نعر عليه بلفظ " كفر " راجع الوسائل: ج ٧ ص ٢٩، الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٢ و ٥.

مثال ذلك: دلالة الآيتين على أقل الحمل، وهما آيه \* (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) \* (١) وآيه \* (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين) \* (٢) فإنه بطرح الحولين من ثلاثين شهرا يكون الباقي ستة أشهر فيعرف أنه أقل الحمل.

ومن هذا الباب دلالة وجوب الشئ على وجوب مقدمته، لأنه لازم لوجوب ذى مقدمه باللزوم البين بالمعنى الأعم. ولذلك جعلوا وجوب مقدمه وجوبا تبعا لا أصليا، لأنه ليس مدلولاً للكلام بالقصد، وإنما يفهم بالتبع، أى بدلالة الإشارة.

الجهة الثانية حجيه هذه الدلالات أما دلالة " الاقتضاء " و " التنبيه " فلا شك في حجيتها إذا كانت هناك دلالة وظهور، لأنه من باب حجيه الظواهر. ولا كلام في ذلك.

وأما دلالة " الإشارة " فحجيتها من باب حجيه الظواهر محل نظر وشك، لأن تسميتها بالدلالة من باب المسامحة، إذ المفروض أنها غير مقصوده والدلالة تابعه للإيراده. وحقها أن تسمى " إشاره " و " إشعارا " فقط بغير لفظ " الدلالة " فليست هي من الظواهر في شئ حتى تكون حجة من هذه الجهة.

نعم، هي حجة من باب الملازمه العقليه حيث تكون ملازمه، فيستكشف منها لازمها سواء كان حكما أم غير حكم، كالأخذ بلوازم إقرار المقر وإن لم يكن قاصدا لها أو كان منكرا للملازمه. وسيأتى في محله في باب الملازمات العقليه إن شاء الله تعالى.

ص: ١٨٨

١- الأحقاف: ١٥.

٢- البقره: ٢٣٣.





العام و الخاص: هما من المفاهيم الواضحة البديهية التي لا تحتاج إلى التعريف إلا لشرح اللفظ وتقريب المعنى إلى الذهن، فلذلك لا محل لتعريفهما بالتعاريف الحقيقية.

والقصد من " العام ": اللفظ الشامل بمفهومه لجميع ما يصلح انطباق عنوانه عليه في ثبوت الحكم له. وقد يقال للحكم: إنه عام أيضا باعتبار شموله لجميع أفراد الموضوع أو المتعلق أو المكلف.

والقصد من " الخاص ": الحكم الذي لا يشمل إلا بعض أفراد موضوعه أو المتعلق أو المكلف، أو أنه اللفظ الدال على ذلك.

والتخصيص: هو إخراج بعض الأفراد عن شمول الحكم العام بعد أن كان اللفظ في نفسه شاملا له لولا التخصيص.

والتخصص: هو أن يكون اللفظ من أول الأمر - بلا تخصيص - غير شامل لذلك الفرد غير المشمول للحكم.

أقسام العام: ينقسم العام إلى ثلاثة أقسام باعتبار تعلق الحكم به:

١ - العموم الاستغراقي، وهو أن يكون الحكم شاملا لكل فرد فرد،

فيكون كل فرد وحده موضوعا للحكم، ولكل حكم متعلق بفرد من الموضوع عصيان خاص، نحو أكرم كل عالم.

٢ - العموم المجموعى، وهو أن يكون الحكم ثابتا للمجموع بما هو مجموع، فيكون المجموع موضوعا واحدا، كوجوب الإيمان بالأئمة، فلا يتحقق الامتثال إلا بالإيمان بالجميع.

٣ - العموم البدلى، وهو أن يكون الحكم لواحد من الأفراد على البدل، فيكون فرد واحد فقط - على البدل - موضوعا للحكم، فإذا امتثل فى واحد سقط التكليف، نحو "أعتق أيه رقبه شئت".

فإن قال قائل: إن عد هذا القسم الثالث من أقسام العموم فيه مسامحه ظاهره، لأن البدليه تنافى العموم، إذ المفروض أن متعلق الحكم أو موضوعه ليس إلا فردا واحدا فقط.

نقول فى جوابه: العموم فى هذا القسم معناه عموم البدليه، أى صلاح كل فرد لأن يكون متعلقا أو موضوعا للحكم. نعم، إذا كان استفادة العموم من هذا القسم بمقتضى الإطلاق فهو يدخل فى المطلق، لا فى العام.

وعلى كل حال، إن عموم متعلق الحكم لأحواله وأفراده إذا كان متعلقا للأمر الوجوبى أو الاستحبابى فهو على الأكثر من نوع العموم البدلى.

إذا عرفت هذا التمهيد، فينبغى أن نشرع فى تفصيل مباحث العام والخاص فى فصول:

## ١ - ألفاظ العموم

لا شك أن للعموم ألفاظا تخصه داله عليه إما بالوضع أو بالإطلاق بمقتضى مقدمات الحكمه. وهى إما أن تكون ألفاظا مفرده مثل " كل "

ص: ١٩١

وما فى معناها مثل " جميع " و " تمام " و " أى " و " دائما " . وإما أن تكون هيئات لفظيه كوقوع النكره فى سياق النفى أو النهى، وكون اللفظ جنسا محلى باللام جمعا كان أو مفردا. فلنتكلم عنها بالتفصيل:

١ - لفظه " كل " وما فى معناها، فإنه من المعلوم دلالتها بالوضع على عموم مدخولها سواء كان عموما استغراقيا أو مجموعيا، وأن العموم معناه الشمول لجميع أفرادها مهما كان لها من الخصوصيات اللاحقه لمدخولها.

٢ - " وقوع النكره فى سياق النفى. أو النهى " فإنه لا شك فى دلالتها على عموم السلب لجميع أفراد النكره عقلا، لا وضعا، لأن عدم الطبيعه إنما يكون بعدم جميع أفرادها. وهذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

٣ - " الجمع المحلى باللام. والمفرد المحلى بها " لا- شك فى استفاده العموم منهما عند عدم العهد. ولكن الظاهر أنه ليس ذلك بالوضع فى المفرد المحلى باللام، وإنما يستفاد بالإطلاق بمقتضى مقدمات الحكمه، ولا فرق بينهما من جهه العموم فى استغراق جميع الأفراد فردا فردا.

وقد توهم بعضهم (١): أن معنى استغراق الجمع المحلى وكل جمع مثل " أكرم جميع العلماء " هو استغراق بلحاظ مراتب الجمع، لا- بلحاظ الأفراد فردا فردا، فيشمل كل جماعه جماعه، ويكون بمنزله قول القائل: " أكرم جماعه جماعه " فيكون موضوع الحكم كل جماعه على حده، لا كل مفرد، فإكرام شخص واحد لا يكون امثالا للأمر. وذلك نظير عموم التشبيه، فإن الاستغراق فيها بملاحظه مصاديق التشبيه، فيشمل كل اثنين اثنين، فإذا قال: " أكرم كل عالمين " فموضوع الحكم كل اثنين من العلماء، لا كل فرد.

ومنشأ هذا التوهم أن معنى الجمع " الجماعه " كما أن معنى التشبيه

ص: ١٩٢

١- زعمه المحقق الشريف، على ما نسبه إليه المحقق الإصفهاني فى الفصول الغرويه: ص ١٧١.

" الاثنين " فإذا دخلت أداه العموم عليه دلت على العموم بلحاظ كل جماعه جماعه، كما إذا دخلت على المفرد دلت على العموم بلحاظ كل فرد فرد، وعلى التثنيه دلت عليه بلحاظ كل اثنين اثنين، لأن أداه العموم تفيد عموم مدخولها.

ولكن هذا توهم فاسد للفرق بين التثنيه والجمع، لأن التثنيه تدل على الاثنين المحدوده من جانب القله والكثره. بخلاف الجمع، فإنه يدل على ما هو محدود من جانب القله فقط، لأن أقل الجمع ثلاثه، وأما من جانب الكثره فغير محدود أبدا، فكل ما تفرض لذلك اللفظ المجموع من أفراد - مهما كثرت - فهي مرتبه من الجمع واحده وجماعه واحده، حتى لو أريد جميع الأفراد بأسرها، فإنها كلها مرتبه واحده من الجمع، لا مجموع مراتب له. فيكون معنى استغراق الجمع عدم الوقوف على حد خاص من حدود الجمع ومرتبته دانيه منه، بل المقصود أعلى مراتبه. فيذهب استغراقه إلى آخر الآحاد، لا إلى آخر المراتب، إذ ليس هناك بلحاظ جميع الأفراد إلا مرتبه واحده، لا مراتب متعدده، وليس إلا حد واحد هو الحد الأعلى، لا حدود متكثره، فهو من هذه الجبهه كاستغراق المفرد، معنا: عدم الوقوف على حد خاص، فيذهب إلى آخر الآحاد.

نعم، الفرق بينهما إنما هو في عدم الاستغراق، فإن عدم استغراق المفرد يوجب الاقتصار على واحد، وعدم استغراق الجمع يوجب الاقتصار على أقل الجمع، وهو ثلاثه.

## ٢- المخصص المتصل والمنفصل

إن تخصيص العام على نحوين:

١ - أن يقترن به مخصصه في نفس الكلام الواحد الملقى من المتكلم

ص: ١٩٣

كقولنا: "أشهد أن لا إله إلا الله". ويسمى "المخصص المتصل" فيكون قرينه على إرادته ما عدا الخاص من العموم. وتلحق به - بل هي منه - القرينه الحالیه المكتنف بها الكلام الداله على إرادته الخصوص على وجه يصح تعويل المتكلم عليها في بيان مراده.

٢ - ألا يقترن به مخصصه في نفس الكلام، بل يرد في كلام آخر مستقل قبله أو بعده. ويسمى "المخصص المنفصل" فيكون أيضا قرينه على إرادته ما عدا الخاص من العموم، كالأول.

فإذا لا- فرق بين القسمين من ناحيه القرينه على مراد المتكلم، وإنما الفرق بينهما من ناحيه أخرى، وهي ناحيه انعقاد الظهور في العموم، ففي المتصل لا- ينعقد للكلام ظهور إلا- في الخصوص، وفي المنفصل ينعقد ظهور العام في عمومه، غير أن الخاص ظهوره أقوى، فيقدم عليه من باب تقديم الأظهر على الظاهر أو النص على الظاهر.

والسر في ذلك: أن الكلام مطلقا - العام وغيره - لا يستقر له الظهور ولا ينعقد إلا بعد الانتهاء منه والانقطاع عرفا، على وجه لا يبقى بحسب العرف مجال لإلحاقه بضميمه تصلح لأن تكون قرينه تصرفه عن ظهوره الابتدائي الأولى، وإلا فالكلام ما دام متصلا عرفا فإن ظهوره مراعى، فإن انقطع من دون ورود قرينه على خلافه استقر ظهوره الأول وانهقد الكلام عليه، وإن لحقته القرينه الصارفه تبدل ظهوره الأول إلى ظهور آخر حسب دلالة القرينه وانهقد حينئذ على الظهور الثاني، ولذا لو كانت القرينه مجمله أو إن وجد في الكلام ما يحتمل أن يكون قرينه أوجب ذلك عدم انعقاد الظهور الأول ولا ظهور آخر، فيعود الكلام برمته مجملا.

هذا من ناحيه كلييه في كل كلام. ومقامنا من هذا الباب، لأن

المخصص - كما قلنا - من قبيل القرينه الصارفه، فالعام له ظهور ابتدائي - أو بدوي - في العموم، فيكون مراعى بانقطاع الكلام وانتهاه، فإن لم يلحقه ما يخصه استقر ظهوره الابتدائي وانعقد على العموم، وإن لحقته قرينه التخصيص قبل الانقطاع تبدل ظهوره الأول وانعقد له ظهور آخر حسب دلاله المخصص المتصل.

إذا فالعام المخصص بالمتصل لا يستقر ولا ينعقد له ظهور في العموم.

بخلاف المخصص بالمنفصل، لأن الكلام بحسب الفرض قد انقطع بدون ورود ما يصلح للقرينه على التخصيص، فيستقر ظهوره الابتدائي في العموم، غير أنه إذا ورد المخصص المنفصل يزاحم ظهور العام، فيقدم عليه من باب أنه قرينه عليه كاشفه عن المراد الجدى.

### ٣- هل استعمال العام في المخصص مجاز؟

قلنا: إن المخصص بقسميه قرينه على إرادته ما عدا الخاص من لفظ العموم، فيكون المراد من العام بعض ما يشمله ظاهره. فوقع الكلام في أن هذا الاستعمال هل هو على نحو المجاز أو الحقيقه؟ واختلف العلماء فيه على أقوال كثيره: منها أنه مجاز مطلقاً (١). ومنها أنه حقيقه مطلقاً (٢). ومنها التفصيل بين المخصص بالمتصل وبين المخصص بالمنفصل، فإن كان

ص: ١٩٥

- ١- قواه صاحب المعالم وفاقا للشيخ والمحقق والعلامه في أحد قولييه وكثير من أهل الخلاف، معالم الدين: ص ١١٣.
- ٢- نسبه العلامه إلى الحنابله وجماعه من الأشاعره (نهايه الوصول: الورقه ٦٠) وعلى هذا استقر رأى المحققين من المتأخرين مثل المحقق الخراساني في الكفايه: ص ٢٥٥، والمحقق النائيني كما في فرائد الأصول: ج ٢ ص ٥١٦، والمحقق الحائري في درر الفوائد: ج ١ ص ٢١٢.

التخصيص بالأول فهو حقيقه دون ما كان بالثانى (١) وقيل: بالعكس (٢).

والحق عندنا هو القول الثانى، أى أنه حقيقه مطلقا.

الدليل: إن منشأ توهم القول بالمجاز أن أداء العموم لما كانت موضوعه للدلاله على سعه مدخولها وعمومه لجميع أفرادها، فلو أريد منه بعضه فقد استعملت فى غير ما وضعت، فيكون الاستعمال مجازا. وهذا التوهم يدفع بأدنى تأمل، لأن أنه فى التخصيص بالمتصل كقولك - مثلا -: "أكرم كل عالم إلا الفاسقين" لم تستعمل أداء العموم إلا فى معناها، وهى الشمول لجميع أفراد مدخولها، غايه الأمر أن مدخولها تاره يدل عليه لفظ واحد مثل "أكرم كل عادل" واخرى يدل عليه أكثر من لفظ واحد فى صورته التخصيص، فيكون التخصيص معناه: أن مدخول "كل" ليس ما يصدق عليه لفظ "عالم" مثلا بل هو خصوص "العالم العادل" فى المثال.

وأما "كل" فهى باقيه على مالها من الدلاله على العموم والشمول، لأن نهى تدل حينئذ على الشمول لكل عادل من العلماء، ولذا لا يصح أن يوضع مكانها كلمه "بعض" فلا يستقيم المعنى لو قلت: "أكرم بعض العلماء إلا الفاسقين" وإلا لما صح الاستثناء. كما لا يستقيم لو قلت: "أكرم بعض العلماء العدول" فإنه لا يدل على تحديد الموضوع كما لو كانت "كل" والاستثناء موجودين.

والحاصل: أن لفظه "كل" وسائر أدوات العموم فى مورد التخصيص لم تستعمل إلا فى معناها، وهو الشمول.

ص: ١٩٦

---

١- أصل هذا التفصيل لأبى الحسين البصرى (راجع المعتمد: ج ١ ص ٢٦٢) واختاره العلامة (قدس سره) فى التهذيب (مخطوط) الورقه ١٧، ومبادئ الوصول: ص ١٣١.

٢- لم نظفر بقائله، انظر نهايه الوصول: الورقه ٦٠، البحث الخامس، والمعتمد لأبى الحسين البصرى: ج ١ ص ٢٦٢.

ولا معنى للقول بأن المجاز فى نفس مدخولها، لأن مدخولها مثل كلمه "عالم" موضوع لنفس الطبيعه من حيث هى، لا الطبيعه بجميع أفرادها أو بعضها. وإرادته الجميع أو البعض إنما يكون من دلالة لفظه أخرى كـ "كل" أو "بعض" فإذا قيد مدخولها وأريد منه المقيد بالعدالة فى المثال المتقدم لم يكن مستعملاً إلا فى معناه، وهو "من له العلم" وتكون إرادته ما عدا الفاسق من العلماء من دلالة مجموع القيد والمقيد من باب تعدد الدال والمدلول. وسيجئ إن شاء الله - تعالى - أن تقييد المطلق لا يوجب مجازاً.

هذا الكلام كله عن المخصص بالمتصل. وكذلك الكلام عن المخصص بالمنفصل، لأننا قلنا: إن التخصيص بالمنفصل معناه جعل الخاص قرينه منفصله على تقييد مدخول "كل" بما عدا الخاص، فلا تصرف فى أداء العموم، ولا فى مدخولها، ويكون أيضاً من باب تعدد الدال والمدلول. ولو فرض أن المخصص المنفصل ليس مقيداً لمدخول أداء العموم بل هو تخصيص للعموم نفسه، فإن هذا لا يلزم منه أن يكون المستعمل فيه فى العام هو البعض حتى يكون مجازاً، بل إنما يكشف الخاص عن المراد الجدى من العام.

#### ٤ - حجه العام المخصص فى الباقى

إذا شككنا فى شمول العام المخصص لبعض أفراد الباقى من العام بعد التخصيص، فهل العام حجه فى هذا البعض، فيتمسك بظاهر العموم لإدخاله فى حكم العام؟ على أقوال.

مثلاً، إذا قال المولى: "كل ماء طاهر" ثم استثنى من العموم - بدليل متصل أو منفصل - الماء المتغير بالنجاسه، ونحن احتملنا استثناء الماء



القليل الملاقى للنجاسه بدون تغيير، فإذا قلنا بأن العام المخصص حجه في الباقي نطرد هذا الاحتمال بظاهر عموم العام في جميع الباقي، فنحكم بطهاره الماء الملاقى غير المتغير. وإذا لم نقل بحجتيه في الباقي يبقى هذا الاحتمال معلقا لا دليل عليه من العام، فنلتمس له دليلا آخر يقول بطهارته أو نجاسته.

والأقوال في المسأله كثيره: (١) منها التفصيل بين المخصص بالمتصل فيكون حجه في الباقي، وبين المخصص بالمنفصل فلا يكون حجه (٢) وقيل بالعكس (٣).

والحق في المسأله هو الحجيه مطلقا، لأن أساس النزاع ناشئ من النزاع في المسأله السابقه، وهى أن العام المخصص مجاز في الباقي أم لا؟ ومن قال بالمجاز يستشكل في ظهور العام وحجتيه في جميع الباقي، من جهة أن المفروض أن استعمال العام في تمام الباقي مجاز واستعماله في بعض الباقي مجاز آخر أيضا. فيقع النزاع في أن المجاز الأول أقرب إلى الحقيقه فيكون العام ظاهرا فيه، أو أن المجازين متساويان فلا ظهور في أحدهما. فإذا كان المجاز الأول هو الظاهر كان العام حجه في تمام الباقي، وإلا فلا يكون حجه.

أما نحن الذين نقول بأن العام المخصص حقيقه - كما تقدم - ففي راحه من هذا النزاع، لأننا: إن أداه العموم باقيه على مالها من معنى الشمول لجميع أفراد مدخولها، فإذا خرج من مدخولها بعض الأفراد

ص: ١٩٨

- ١- منها: أنه حجه في الباقي مطلقا إن لم يكن المخصص مجملا، اختار هذا القول المحقق في المعارج: ص ٩٧، والعلامه في النهايه: الورقه: ٦١، صاحب المعالم في معالم الدين: ص ١١٦. ومنها: أنه لا يجوز الاستدلال به مطلقا ذهب إليه عيسى بن أبان وأبو ثور، راجع المعتمد لأبى الحسين البصرى: ج ١ ص ٢٦٥.
- ٢- انظر نهايه الوصول: الورقه ٦١، والمعتمد: ج ١ ص ٢٦٥.
- ٣- انظر نهايه الوصول: الورقه ٦١، والمعتمد: ج ١ ص ٢٦٥.

بالتخصيص بالمتصل أو المنفصل فلا تزال دلالتها على العموم باقيه على حالها، وإنما مدخولها تنضيق دائرته بالتخصيص.

فحكم العام المخصص حكم العام غير المخصص في ظهوره في الشمول لكل ما يمكن أن يدخل فيه.

وعلى أى حال بعد القول بأن العام المخصص حقيقه فى الباقي - على ما بيناه - لا يبقى شك فى حجيته فى الباقي. وإنما يقع الشك على تقدير القول بالمجازيه، فقد نقول: إنه حجه فى الباقي على هذا التقدير وقد لا نقول، لا أنه كل من يقول بالمجازيه يقول بعدم الحجيه، كما توهم ذلك بعضهم.

## ٥- هل يسرى إجمال المخصص إلى العام؟

### إشاره

كان البحث السابق - وهو حجيه العام فى الباقي - فى فرض أن الخاص مبين لا إجمال فيه، وإنما الشك فى تخصيص غيره مما علم خروجه عن الخاص.

وعلىنا الآن أن نبحث عن حجيه العام فى فرض إجمال الخاص.

والإجمال على نحوين:

### ١ - الشبهه المفهوميه

وهى فى فرض الشك فى نفس مفهوم الخاص بأن كان مجملاً، نحو قوله (عليه السلام): " كل ماء طاهر إلا ما تغير طعمه أو لونه أو ريحه " (١) الذى يشك فيه: أن المراد من " التغير " خصوص التغير الحسى أو ما يشمل التغير التقديرى. ونحو قولنا: " أحسن الظن إلا بخالد " الذى يشك فيه: أن المراد من " خالد " هو خالد بن بكر، أو خالد بن سعد، مثلاً.

ص: ١٩٩

---

١- مستدرک الوسائل: ج ١ ص ١٨٦، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، ح ٥.

وهى فى فرض الشك فى دخول فرد من أفراد العام فى الخاص مع وضوح مفهوم الخاص، بأن كان مبينا لا إجمال فيه، كما إذا شك فى مثال الماء السابق: أن ماء معيناً أتغير بالنجاسه فدخل فى حكم الخاص أم لم يتغير فهو لا- يزال باقيا على طهارته؟ والكلام فى الشبهتين يختلف اختلافاً بينا. فلنفرد لكل منهما بحثاً مستقلاً: أ - الشبهه المفهوميه: الدوران فى الشبهه المفهوميه تاره يكون بين الأقل والأكثر كالمثال الأول، فإن الأمر دائر فيه بين تخصيص خصوص التغير الحسى أو يعم التقديرى، فالأقل هو التغير الحسى - وهو المتيقن - والأكثر هو الأعم منه ومن التقديرى.

واخرى يكون بين المتباينين كالمثال الثانى، فإن الأمر دائر فيه بين تخصيص " خالد بن بكر " وبين " خالد بن سعد " ولا قدر متيقن فى البين.

ثم على كل من التقديرين، إما أن يكون المخصص متصلاً أو منفصلاً.

والحكم فى المقام يختلف باختلاف هذه الأقسام الأربعة فى الجملة، فلندكرها بالتفصيل: ١، ٢ - فيما إذا كان المخصص متصلاً سواء كان الدوران فيه بين الأقل والأكثر أو بين المتباينين، فإن الحق فيه أن إجمال المخصص يسرى إلى العام، أى أنه لا يمكن التمسك بأصالة العموم لإدخال المشكوك فى حكم العام.

وهو واضح على ما ذكرناه سابقاً من أن المخصص المتصل من نوع قرينه الكلام المتصله، فلا ينعقد للعام ظهور إلا فيما عدا الخاص، فإذا كان

الخاص مجملا- سرى إجماله إلى العام، لأن ما عدا الخاص غير معلوم، فلا ينعقد للعام ظهور فيما لم يعلم خروجه عن عنوان الخاص.

### ٣ - فى الدوران بين الأقل و الأكثر

إذا كان المخصص منفصلا، فإن الحق فيه أن إجمال الخاص لا يسرى إلى العام، أى أنه يصح التمسك بأصالة العموم لإدخال ما عدا الأقل فى حكم العام. والحجة فيه واضحة بناء على ما تقدم فى الفصل الثانى من أن العام المخصص بالمنفصل ينعقد له ظهور فى العموم، وإذا كان يقدم عليه الخاص فمن باب تقديم أقوى الحجتين فإذا كان الخاص مجملا فى الزائد على القدر المتيقن منه، فلا يكون حجه فى الزائد، لأ أنه - حسب الفرض - مجمل لا ظهور له فيه، وإنما تنحصر حجته فى القدر المتيقن - وهو الأقل - فكيف يزاحم العام المنعقد ظهوره فى الشمول لجميع أفراده التى منها القدر المتيقن من الخاص، ومنها القدر الزائد عليه المشكوك دخوله فى الخاص، فإذا خرج القدر المتيقن بحجه أقوى من العام يبقى القدر الزائد لا- مزاحم لحجيه العام وظهوره فيه.

### ٤ - فى الدوران بين المتبائنين

إذا كان المخصص منفصلا، فإن الحق فيه أن إجمال الخاص يسرى إلى العام كالمخصص المتصل، لأن المفروض حصول العلم الإجمالى بالتخصيص واقعا وإن تردد بين شيئين، فيسقط العموم عن الحجيه فى كل واحد منهما.

والفرق بينه وبين المخصص المتصل المجمل أنه فى المتصل يرتفع ظهور الكلام فى العموم رأسا، وفى المنفصل المردد بين المتبائنين ترتفع حجيه الظهور وإن كان الظهور البدوى باقيا.

فلا- يمكن التمسك بأصالة العموم فى أحد المرددين، بل لو فرض أنها تجرى بالقياس إلى أحدهما فهى تجرى أيضا بالقياس إلى الآخر، ولا

يمكن جريانهما معا، لخروج أحدهما عن العموم قطعاً، فيتعارضان ويتساقطان، وإن كان الحق أن نفس وجود العلم الإجمالي يمنع من جريان أصاله العموم في كل منهما رأساً، لا أنها تجرى فيهما فيحصل التعارض ثم التساقت.

ب - الشبهه المصداقيه: قلنا: إن الشبهه المصداقيه تكون في فرض الشك في دخول فرد من أفراد ما ينطبق عليه العام في المخصص، مع كون المخصص مبينا لا إجمال فيه وإنما الإجمال في المصداق، فلا يدري أن هذا الفرد متصف بعنوان الخاص فخرج عن حكم العام، أم لم يتصف فهو مشمول لحكم العام، كالمثال المتقدم، وهو الماء المشكوك تغيره بالنجاسه، وكمثال الشك في اليد على مال أنها يد عادية أو يد أمانه، فيشك في شمول العام لها، وهو قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): " على اليد ما أخذت حتى تؤدي " (١) لأن نهى يد عادية، أو خروجها منه لأن نهى يد أمانه، لما دل على عدم ضمان يد الأمانه المخصص لذلك العموم.

ربما ينسب إلى المشهور من العلماء الأقدمين القول بجواز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه (٢) ولذا أفتوا في مثال اليد المشكوكه بالضمان (٣). وقد يستدل لهذا القول: بأن انطباق عنوان العام على المصداق

ص: ٢٠٢

١- مستدرک الوسائل: ج ١٧ ص ٨٨، الباب ١ من أبواب الغصب، ح ٤. سنن ابن ماجه: ج ٢ ص ٨٠٢ ح ٢٤٠٠ بلفظ " حتى تؤديه " في المصدرين.

٢- لم نظفر بقائله، قال في المحاضرات: إن هذه المسأله لم تكن معنونه في كلماتهم لا في الأصول ولا في الفروع، ولكن مع ذلك نسب إليهم فتاوى لا يمكن إتمامها بدليل إلا على القول بجواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقيه، فلأجل ذلك نسب إليهم، محاضرات في أصول الفقه، (تقاريرات أبحاث السيد الخوئي (قدس سره)): ج ٥ ص ١٩٠.

٣- لم نتوقف للفحص عن ذلك والإشاره إلى مواضع فتياهم.

المردد معلوم فيكون العام حجه فيه مالم يعارض بحجه أقوى، وأما انطباق عنوان الخاص عليه فغير معلوم، فلا- يكون الخاص حجه فيه، فلا يزاحم حججه العام. وهو نظير ما قلناه في المخصص المنفصل في الشبهه المفهوميه عند الدوران بين الأقل والأكثر.

والحق عدم جواز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه في المتصل والمنفصل معا.

ودليلنا على ذلك: أن المخصص لما كان حجه أقوى من العام، فإنه موجب لقصر حكم العام على باقي أفرادها، ورافع لحججه العام في بعض مدلوله. والفرد المشكوك مردد بين دخوله فيما كان العام حجه فيه وبين خروجه عنه مع عدم دلالة العام على دخوله فيما هو حجه فيه، فلا- يكون العام حجه فيه بلا- مزاحم، كما قيل في دليلهم. ولئن كان انطباق عنوان العام عليه معلوما، فليس هو معلوم الانطباق عليه بما هو حجه.

والحاصل: أن هناك عندنا حجتين معلومتين حسب الفرض: إحداهما العام، هو حجه فيما عدا الخاص. وثانيتهما المخصص، وهو حجه في مدلوله، والمشتبه مردد بين دخوله في تلك الحجه أو هذه الحجه.

وبهذا يظهر الفرق بين الشبهه المصداقيه وبين الشبهه المفهوميه في المنفصل عند الدوران بين الأقل والأكثر، فإن الخاص في الشبهه المفهوميه ليس حجه إلا في الأقل، والزائد المشكوك ليس مشكوك الدخول فيما كان الخاص معلوم الحججه فيه، بل الخاص مشكوك أنه جعل حجه فيه أم لا، ومشكوك الحججه في شئ ليس بحجه - قطعاً - في ذلك الشئ (1).

ص: ٢٠٣

١- سيأتي في مباحث الحججه: أن قوام حججه الشئ بالعلم، لا أنه إنما يكون الشئ صالحاً لأن يحتج به المولى على العبد إذا كان واصلاً إليه بالعلم، فالعلم مأخوذ في موضوع الحججه، فعند الشك في حججه شئ يرتفع موضوعها فيعلم بعدم حججه. ومعنى الشك في حججه احتمال أنه نصبه الشارع حجه واقعا على تقدير وصوله، وحيث لم يصل يقطع بعدم حججه فعلاً، فيزول ذلك الاحتمال البدوي عند الالتفات إلى ذلك، لا أنه حين الشك في الحججه يقطع بعدم الحججه، وإلا للزم اجتماع الشك والقطع بشئ واحد في آن واحد، وهو محال.

وأما العام فهو حجه إلا- فيما كان الخاص حجه فيه. وعليه لا- يكون الأ-كثر مرددا بين دخوله في تلك الحجه أو هذه الحجه، كالمصداق المردد، بل هو معلوم أن الخاص ليس حجه فيه، لمكان الشك، فلا يزاحم حجه العام فيه.

وأما فتوى المشهور بالضمان في اليد المشكوكه أنها يد عاديه أو يد أمانه فلا يعلم أنها لأجل القول بجواز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه، ولعل لها وجها آخر، ليس المقام محل ذكره.

### تنبيه : في جواز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه

إذا كان المخصص ليا المقصود من " المخصص اللبي " ما يقابل اللفظي، كالإجماع ودليل العقل اللذين هما دليلان وليسا من نوع الألفاظ. فقد نسب إلى الشيخ المحقق الأنصاري (قدس سره) جواز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه مطلقا إذا كان المخصص ليا (١) وتبعه جماعه من المتأخرين عنه (٢).

وذهب المحقق شيخ أساتذتنا صاحب الكفايه (قدس سره) إلى التفصيل بين ما إذا كان المخصص اللبي مما يصح أن يتكل عليه المتكلم في بيان مراده - بأن كان عقليا ضروريا - فإنه يكون كالمتصل فلا ينعقد للعام ظهور في العموم فلا مجال للتمسك بالعام في الشبهه المصداقيه، وبين ما إذا لم يكن كذلك - كما إذا لم يكن التخصيص ضروريا على وجه يصح أن يتكل عليه

ص: ٢٠٤

١- راجع مطارح الأنظار: ص ١٩٤ الهدايه الثالثه من مباحث العام والخاص.

٢- لم نحقق ذلك، وإن صرح بهذه التبعية في فوائد الأصول أيضا، راجع ج ٢ ص ٥٣٦.

المتكلم - فإنه لا مانع من التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه، لبقاء العام على ظهوره، وهو حجه بلا مزاحم.

واستشهد على ذلك بما ذكره من الطريقه المعروفه والسيره المستمره المؤلفه بين العقلاء، كما إذا أمر المولى منهم عبده بإكرام جيرانه، وحصل القطع للعبد بأن المولى لا يريد إكرام من كان عدوا له من الجيران، فإن العبد ليس له ألا يكرم من يشك في عداوته، وللمولى أن يؤاخذة على عدم إكرامه. ولا- يصح منه الاعتذار بمجرد احتمال العداوه، لأن بناء العقلاء وسيرتهم هي ملاك حجه أصاله الظهور، فيكون ظهور العام في هذا المقام حجه بمقتضى بناء العقلاء.

وزاد على ذلك بأنه يستكشف من عموم العام للفرد المشكوك أنه ليس فردا للخاص الذى علم خروجه من حكم العام. ومثل له بعموم قوله: " لعن الله بنى فلان قاطبه " (١)المعلوم منه خروج من كان مؤمنا منهم، فإن شك في إيمان شخص يحكم بجواز لعنه، للعموم. وكل من جاز لعنه ليس مؤمنا، فينتج من الشكل الأول: هذا الشخص ليس مؤمنا (٢).

هذا خلاصه رأى صاحب الكفايه (قدس سره) ولكن شيخنا المحقق الكبير النائيني - أعلى الله مقامه - لم يرتض هذا التفصيل، ولا إطلاق رأى الشيخ (قدس سره)، بل ذهب إلى تفصيل آخر.

وخلصته: أن المخصص اللبى سواء كان عقليا ضروريا يصح أن يتكل عليه المتكلم فى مقام التخاطب، أو لم يكن كذلك - بأن كان عقليا نظريا أو إجماعا - فإنه كالمخصص اللفظى كاشف عن تقييد المراد الواقعى فى العام: من عدم كون موضوع الحكم الواقعى باقيا على إطلاقه الذى يظهر فيه العام. فلا مجال للتمسك بالعام فى الفرد المشكوك بلا فرق

ص: ٢٠٥

١- كامل الزيارات: ص ٣٢٩.

٢- راجع كفايه الأصول: ص ٢٥٩ - ٢٦١.



بين اللبى واللفظى، لأن المانع من التمسك بالعام مشترك بينهما، وهو انكشاف تقييد موضوع الحكم واقعا. ولا يفرق في هذه الجبهه بين أن يكون الكاشف لفظيا أو لبيا.

واستثنى من ذلك ما إذا كان المخصص اللبى لم يستكشف منه تقييد موضوع الحكم واقعا بأن كان العقل إنما أدرك ما هو ملاك حكم الشارع واقعا، أو قام الإجماع على كونه ملاكا لحكم الشارع - كما إذا أدرك العقل أو قام الإجماع على أن ملاك لعن بنى فلان هو كفرهم - فإن ذلك لا يوجب تقييد موضوع الحكم، لأن الملاك لا يصلح لتقييد، بل من العموم يستكشف وجود الملاك في جميعهم. فإذا شك في وجود الملاك في فرد يكون عموم الحكم كاشفا عن وجوده فيه. نعم، لو علم بعدم وجود الملاك في فرد يكون الفرد نفسه خارجا كما لو أخرجه المولى بالنص عليه، لا أنه يكون كالمقيد لموضوع العام.

وأما سكوت المولى عن بيانه، فهو إما لمصلحه أو لغفله إذا كان من الموالى العاديين.

نعم، لو تردد الأمر بين أن يكون المخصص كاشفا عن الملاك أو مقيدا لعنوان العام، فإن التفصيل الذى ذكره صاحب الكفايه يكون وجيها.

والحاصل: أن المخصص إن أحرزنا أنه كاشف عن تقييد موضوع العام فلا يجوز التمسك بالعموم فى الشبهه المصدقيه أبدا، وإن أحرزنا أنه كاشف عن ملاك الحكم فقط من دون تقييد فلا مانع من التمسك بالعموم، بل يكون كاشفا عن وجود الملاك فى المشكوك. وإن تردد أمره ولم يحرز كونه قييدا أو ملاكا، فإن كان حكم العقل ضروريا يمكن الاتكال عليه فى التفهيم، فيلحق بالقسم الأول، وإن كان نظريا أو إجماعا لا يصح الاتكال عليه فيلحق بالقسم الثانى، فيتمسك بالعموم، لجواز أن يكون

الفرد المشكوك قد أحرز المولى وجود الملا-ك فيه، مع احتمال أن ما أدركه العقل أو قام عليه الإجماع من قبيل الملاكات (١).

هذا كله حكاية أقوال علمائنا في المسألة. وإنما أطلت في نقلها، لأن هذه المسألة حادثه، أثارها شيخنا الأنصارى (قدس سره) - مؤسس الأصول الحديث - واختلف فيها أساطين مشايخنا. ونكتفى بهذا المقدار دون بيان ما نعتد عليه من الأقوال لئلا نخرج عن الغرض الذي وضعت له الرسالة.

وبالاختصار: أن ما ذهب إليه الشيخ هو الأولى بالاعتماد، ولكن مع تحرير لقوله على غير ما هو المعروف عنه (٢).

ص: ٢٠٧

١- فوائد الأصول: ج ٢ ص ٥٣٦ - ٥٣٧.

٢- وتوضيح ذلك: أن كل عام ظاهر في العموم لا بد أن يتضمن ظهورين: ١ - ظهوره في عدم منافاه أيه صفه من الصفات أو أي عنوان من العناوين لحكمه. ٢ - ظهوره في عدم وجود المنافي أيضا. أي: أنه ظاهر في عدم المنافاه وعدم المنافي معه. فإن معنى ظهور عموم " أكرم جيرانى " - مثلا- :- أنه ليس هناك صفه أو عنوان ينافي الحكم بوجود إكرام الجيران، نحو صفه العداوه أو الفسق أو نحو ذلك، كما أن معناه أيضا أنه ليس يوجد في الجيران من فيه صفه أو عنوان ينافي الحكم بوجود إكرامه. وهذا واضح لا- غبار فيه. فإذا جاء بعد انعقاد هذا الظهور في العموم مخصص منفصل لفظي، كما لو قال في المثال المتقدم: " لا تكرم الأعداء من جيرانى " فإن هذا المخصص لا شك في أنه يكون ظاهرا في أمرين: ١ - إن صفه العداوه منافيه لوجوب الإكرام. ٢ - إن في الجيران من هو على صفه العداوه فعلا أو يتوقع منه أن يكون عدوا، وإلا لو لم يوجد العدو ولا يتوقع فيهم لكان هذا التخصيص لغوا وعبثا لا يصدر من الحكيم. وعلى ذلك فيكون المخصص اللفظي مزاحما للعام في الظهورين معا، فيسقط عن الحجية فيهما معا. فإذا شككنا في فرد من الجيران أنه عدو أم لا- فلا- مجال فيه للتمسك للعام في إلحاقه بحكمه، لسقوط العام عن حجيته في شموله له، إذ يكون هذا الفرد مرددا بين دخوله فيما أصبح العام حجه فيه وبين دخوله فيما كان الخاص حجه فيه. أما لو كان هناك مخصص لبي، كما لو حكم العقل - مثلا - بأن العداوه تنافي وجوب الإكرام، فإن هذا الحكم من العقل لا يتوقف على أن يكون هناك أعداء بالفعل أو متوقعون، بل العقل يحكم بهذا الحكم سواء كان هناك أعداء أم لم يكونوا أبدا، إذ لا مجال للقول بأنه لو لم يكن هناك أعداء لكان حكم العقل لغوا وعبثا، كما هو واضح بأدنى تأمل والتفات. وعليه، فالحكم العقلي هذا لا- يزاحم الظهور الثانى للعام، أعنى ظهوره في عدم المنافي، فظهوره الثانى هذا يبقى بلا مزاحم. فإذا شككنا في فرد من الجيران أنه عدو أم لا- فلا- مانع من التمسك للعام في إدخاله في حكمه، لأنه لا يكون هذا الفرد مرددا بين دخوله في هذه الحجه أو هذه الحجه، إذ المخصص اللبى حسب الفرض لا يقتضى وجود المنافي وليس حجه فيه، أما العام فهو حجه فيه بلا- مزاحم. فظهر من هذا البيان: أن الفرق عظيم بين المخصص اللبى والمخصص اللفظي من هذه الناحية، لأنه في المخصص اللبى يبقى العام حجه في ظهوره الثانى من دون أن يكون المخصص متعرضا له، ولا يسقط العام عن الحجية في ظهوره إلا- بمقدار المزاحمه لا- أكثر. وهذا بخلاف المخصص اللفظي، فإنه ظاهر في الأمرين معا، كما قدمناه، فيكون مزاحما للعام فيهما معا. ولا فرق في المخصص اللبى بين أن يكون ضروريا أو يكون غير ضرورى، ولا بين أن يكون كاشفا عن تقييد موضوع العام أو كاشفا عن ملاك الحكم، فإنه في جميع هذه الصور لا يقتضى وجود المنافي. وبهذا التحرير

للمسأله يتجلى مرام الشيخ الأعظم انه الأولى بالاعتماد. [هذه التعليقه لم ترد فى ط الأولى]

## ٦- لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

لاشك في أن بعض عمومات القرآن الكريم والسنة الشريفة ورد لها مخصصات منفصلة شرحت المقصود من تلك العمومات. وهذا معلوم من طريقه صاحب الشريعة والأئمة الأطهار - عليهم الصلاة والسلام - حتى قيل: " ما من عام إلا وقد خص ". ولذا ورد عن أئمتنا ذم من استبدوا برأيهم في الأحكام، لأن في الكتاب المجيد والسنة عاما وخاصا ومطلقا ومقيدا.

ص: ٢٠٨

وهذه الأمور لا تعرف إلا من طريق آل البيت (عليهم السلام) [وصاحب البيت أدري بالذى فيه] (١).

وهذا ما أوجب التوقف فى التسرع بالأخذ بعموم العام قبل الفحص واليأس من وجود المخصص، لجواز أن يكون هذا العام من العمومات التى لها مخصص موجود فى السنه أو فى الكتاب لم يطلع عليه من وصل إليه العام. وقد نقل عدم الخلاف بل الإجماع على عدم جواز الأخذ بالعام قبل الفحص واليأس (٢) وهو الحق.

والسر فى ذلك واضح لما قدمناه، لأنه إذا كانت طريقه الشارع فى بيان مقاصده تعتمد على القرائن المنفصله لا يبقى اطمئنان بظهور العام فى عمومه، فإنه يكون ظهوراً بدوياً. وللشارع الحجه على المكلف إذا قصر فى الفحص عن المخصص.

أما إذا بذل وسعه وفحص عن المخصص فى مظانه حتى حصل له الاطمئنان بعدم وجوده، فله الأخذ بظهور العام. وليس للشارع حجه عليه فيما لو كان هناك مخصص واقعا لم يتمكن المكلف من الوصول إليه عادة بالفحص، بل للمكلف أن يحتج فيقول: إنى فحصت عن المخصص فلم أظفر به، ولو كان مخصص هناك كان ينبغى بيانه على وجه لو فحصنا عنه عادة لوجدناه فى مظانه. وإلا فلا حجه فيه علينا.

وهذا الكلام جار فى كل ظهور، فإنه لا يجوز الأخذ به إلا بعد الفحص عن القرائن المنفصله. فإذا فحص المكلف ولم يظفر بها فله أن يأخذ بالظهور ويكون حجه عليه.

ص: ٢٠٩

١- لم يرد فى ط ٢.

٢- قال فى مطارح الأنظار (ص ٢٠١ السطر الأخير): وربما نفى الخلاف فيه كما عن الغزالي والآمدى، بل ادعى عليه الاجماع كما عن النهايه.

ومن هنا نستنتج قاعده عامه تأتى فى محلها ونستوفى البحث عنها - إن شاء الله تعالى - والمقام من صغرياتها، وهى: إن أصله الظهور لا تكون حجه إلا بعد الفحص واليأس عن القرينه.

أما بيان مقدار الفحص الواجب أهو الذى يوجب اليأس على نحو القطع بعدم القرينه، أو على نحو الظن الغالب والاطمئنان بعدمها؟ فذلك مو كول إلى محله. والمختار كفايه الاطمئنان.

والذى يهون الخطب فى هذه العصور المتأخره أن علماءنا - قدس الله تعالى أرواحهم - قد بذلوا جهودهم على تعاقب العصور فى جمع الأخبار وتبويبها والبحث عنها وتنقيحها فى كتب الأخبار والفقه، حتى أن الفقيه أصبح الآن يسهل عليه الفحص عن القرائن بالرجوع إلى مظانها المهيأه، فإذا لم يجدها بعد الفحص يحصل له القطع غالباً بعدمها.

## ٧- تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده

قد يرد عام ثم ترد بعده جمله فيها ضمير يرجع إلى بعض أفراد العام بقرينه خاصه. مثل قوله تعالى (٢: ٢٢٨): \* (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثه قروء...) \* إلى قوله: \* (وبعولتهن أحق بردهن فى ذلك) \* فإن المطلقات عامه للرجعيات وغيرها، ولكن الضمير فى " بعولتهن " يراد به خصوص الرجعيات. فمثل هذا الكلام يدور فيه الأمر بين مخالفتين للظاهر، إما:

١ - مخالفه ظهور العام فى العموم، بأن يجعل مخصوصاً بالبعض الذى يرجع إليه الضمير. وإما: ٢ - مخالفه ظهور الضمير فى رجوعه إلى ما تقدم عليه من المعنى

الذى دل عليه اللفظ، بأن يكون مستعملا على سبيل الاستخدام، فيراد منه البعض، والعام يبقى على دلالة على العموم، فأى المخالفتين أولى؟ وقع الخلاف على أقوال ثلاثة: الأول: أن أصالة العموم هي المقدمة (١) فيلتزم بالمخالفة الثانية.

الثانى: أن أصالة عدم الاستخدام هي المقدمة (٢) فيلتزم بالمخالفة الأولى.

الثالث: عدم جريان الأصلين معا (٣) والرجوع إلى الأصول العملية.

أما عدم جريان أصالة العموم، فلوجود ما يصلح أن يكون قرينه فى الكلام وهو عود الضمير على البعض، فلا ينعقد ظهور العام فى العموم.

وأما أن أصالة عدم الاستخدام لا تجرى، فلأن الأصول اللفظية يشترط فى جريانها - كما سبق أول الكتاب - أن يكون الشك فى مراد المتكلم، فلو كان المراد معلوما - كما فى المقام - وكان الشك فى كيفية الاستعمال، فلا تجرى قطعا.

والحق أن أصالة العموم جارية ولا مانع منها، لأننا ننكر أن يكون عود الضمير إلى بعض أفراد العام موجبا لصرف ظهور العموم، إذ لا يلزم من تعيين البعض من جهة مرجعية الضمير بقرينه أن يتعين إرادته البعض من جهة حكم العام الثابت له بنفسه، لأن الحكم فى الجملة المشتملة على الضمير غير الحكم فى الجملة المشتملة على العام، ولا علاقة بينهما، فلا يكون عود الضمير على بعض العام من القرائن التى تصرف ظهوره

ص: ٢١١

---

١- قاله القاضى عبد الجبار واختاره جماعه من المعتزله والأشاعره، نهايه الوصول: الورقه: ٧٥.

٢- اختاره العلامه فى نهايه الوصول.

٣- هو مذهب السيد المرتضى وأبى الحسين البصرى والجوينى وفخر الدين الرازى، - كما فى المصدر المتقدم - واختاره المحقق فى معارج الأصول: ص ١٠٠.

عن عمومته. واعتبر ذلك في المثال، فلو قال المولى: "العلماء يجب إكرامهم" ثم قال: "وهم يجوز تقليدهم" وأريد من ذلك "العدول" بقرينه، فإنه واضح في هذا المثال أن تقييد الحكم الثاني بالعدول لا يوجب تقييد الحكم الأول بذلك، بل ليس فيه إشعار به. ولا يفرق في ذلك بين أن يكون التقييد بمتصل كما في مثالنا، أو بمنفصل كما في الآية.

## ٨- تعقيب الاستثناء لجمل متعدده

قد ترد عمومات متعدده في كلام واحد ثم يتعقبها استثناء في آخرها، فيشكك حينئذ في رجوع الاستثناء لخصوص الجملة الأخيره أو لجميع الجمل.

مثاله قوله تعالى: \* (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلده ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون \* إلا الذين تابوا...) \* (١) فإنه يحتمل أن يكون هذا الاستثناء من الحكم الأخير فقط وهو فسق هؤلاء، ويحتمل أن يكون استثناء منه ومن الحكم بعدم قبول شهادتهم والحكم بجلدهم الثمانين. واختلف العلماء في ذلك على أربعة أقوال:

١ - ظهور الكلام في رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيره، وإن كان رجوعه إلى غير الأخيره ممكنا، ولكنه يحتاج إلى قرينه عليه (٢).

٢ - ظهوره في رجوعه إلى جميع الجمل، وتخصيصها بالأخيره فقط هو الذي يحتاج إلى الدليل (٣).

ص: ٢١٢

١- النور: ٤ و ٥.

٢- هذا القول منسوب إلى أبي حنيفة وأصحابه، راجع قوانين الأصول: ج ١ ص ٢٨٣.

٣- ذهب إليه الشيخ والشافعيه، المصدر السابق.



٣ - عدم ظهوره في واحد منهما وإن كان رجوعه إلى الأخيره متيقنا على كل حال. أما ما عدا الأخيره فتبقى مجمله لوجود ما يصلح للقرينه، فلا ينعقد لها ظهور في العموم، فلا تجرى أصاله العموم فيها (١).

٤ - التفصيل بين ما إذا كان الموضوع واحدا للجمل المتعاقبه لم يتكرر ذكره وقد ذكر في صدر الكلام مثل قولك: " أحسن إلى الناس واحترمهم واقض حوائجهم إلا- الفاسقين " وبين ما إذا كان الموضوع متكررا ذكره لكل جمله كالأيه الكريمه المتقدمه (٢) وإن كان الموضوع في المعنى واحدا في الجميع (٣).

فإن كان من قبيل الأول فهو ظاهر في رجوعه إلى الجميع، لأن الاستثناء إنما هو من الموضوع باعتبار الحكم، والموضوع لم يذكر إلا في صدر الكلام فقط، فلا بد من رجوع الاستثناء إليه، فيرجع إلى الجميع. وإن كان من قبيل الثاني فهو ظاهر في الرجوع إلى الأخيره، لأن الموضوع قد ذكر فيها مستقلا فقد أخذ الاستثناء محله، ويحتاج تخصيص الجمل السابقه إلى دليل آخر مفقود بالفرض، فيتمسك بأصاله عمومها.

وأما ما قيل: " إن المقام من باب اكتناف الكلام بما يصلح لأن يكون قرينه، فلا- ينعقد للجمل الأولى ظهور في العموم " (٤) فلاوجه له، لأنه لما كان المتكلم - حسب الفرض - قد كرر الموضوع بالذكر واكتفى باستثناء واحد، وهو يأخذ محله بالرجوع إلى الأخيره، فلو أراد إرجاعه إلى

ص: ٢١٣

- 
- ١- قال به السيد المرتضى، الذريعه إلى أصول الشريعه ج ١ ص ٢٥٠.
  - ٢- لا- يخفى أن تعدد العمومات المتعقبه بالاستثناء لا- يخلو: من أن يكون بتعدد خصوص موضوعاتها، أو بتعدد خصوص محمولاتها أو بتعدد كليهما معا. والآيه الكريمه مما تكرر فيها المحمول، كما هو ظاهر. وعبارته المؤلف (قدس سره) هنا غير منقحه. وإن شئت التحقيق راجع المحاضرات للسيد الخوئي (قدس سره) ج ٥ ص ٣٠٤ - ٣٠٥.
  - ٣- راجع المعتمد: ج ١ ص ٢٤٦، ونهايه الوصول: الورقه ٦٤.
  - ٤- كفايه الأصول: ص ٢٧٤.

الجميع لوجب أن ينصب قرينه على ذلك، وإلا كان مخلا ببيانه.

وهذا - القول الرابع - هو أرجح الأقوال، وبه يكون الجمع بين كلمات العلماء، فمن ذهب إلى القول برجوعه إلى خصوص الأخير، فلعله كان ناظرا إلى مثل الآيه المباركه التي تكرر فيها الموضوع (١). ومن ذهب إلى القول برجوعه إلى الجميع فلعله كان ناظرا إلى الجمل التي لم يذكر فيها الموضوع إلا- في صدر الكلام. فيكون النزاع على هذا لفظيا، ويقع التصالح بين المتنازعين.

## ٩- تخصيص العام بالمفهوم

المفهوم ينقسم - كما تقدم - إلى الموافق والمخالف، فإذا ورد عام ومفهوم أخص مطلقا، فلا كلام في تخصيص العام بالمفهوم إذا كان " مفهوما موافقا ". مثاله: قوله تعالى: \* (أوفوا بالعقود) \* (٢) فإنه عام يشمل كل عقد يقع باللغه العربيه وغيرها، فإذا ورد دليل على اعتبار أن يكون العقد بصيغه الماضى، فقد قيل: إنه يدل بالأولويه على اعتبار العربيه فى العقد (٣) لأنه لما دل على عدم صحه العقد بالمضارع من العربيه، فلئن لم يصح من لغه أخرى فمن طريق أولى. ولا شك أن مثل هذا المفهوم إن ثبت فإنه يخصص العام المتقدم، لأنه كالنص أو أظهر من عموم العام، فيقدم عليه.

وأما التخصيص بالمفهوم المخالف، فمثاله قوله تعالى: \* (إن الظن

ص: ٢١٤

١- كذا، والآيه المباركه تكرر فيها المحمول، كما نبهنا عليه.

٢- المائده: ١.

٣- نسبه فى التقريرات إلى المحقق الثانى (مطرح الأنظار: ص ٢١٠) لكننا لم نظفر به فى جامع المقاصد.

لا يغنى من الحق شيئاً) \* (١) الدال بعمومه على عدم اعتبار كل ظن حتى الظن الحاصل من خبر العادل. وقد وردت آية أخرى هي: \* (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا...) \* (٢) الداله بمفهوم الشرط على جواز الأخذ بخبر غير الفاسق بغير تبين. فهل يجوز تخصيص ذلك العام بهذا المفهوم المخالف؟ قد اختلفوا على أقوال: فقد قيل بتقديم العام ولا يجوز تخصيصه بهذا المفهوم (٣). وقيل بتقديم المفهوم (٤). وقيل بعدم تقديم أحدهما على الآخر فيبقى الكلام مجملاً (٥).

وفصل بعضهم تفصيلات كثيره (٦) يطول الكلام عليها.

والسر في هذا الخلاف: أنه لما كان ظهور المفهوم المخالف ليس من القوه بحيث يبلغ درجه [قوه] (٧) ظهور المنطوق أو المفهوم الموافق، وقع الكلام في أنه أقوى من ظهور العام فيقدم عليه، أو أن العام أقوى فهو المقدم، أو أنهما متساويان في درجه الظهور فلا يقدم أحدهما على الآخر، أو أن ذلك يختلف باختلاف المقامات.

والحق أن المفهوم لما كان أخص من العام حسب الفرض فهو قرينه عرفاً على المراد من العام، والقرينه تقدم على ذى القرينه وتكون مفسره لما يراد من ذى القرينه، ولا يعتبر أن يكون ظهورها أقوى من ظهور ذى القرينه.

ص: ٢١٥

١- يونس: ٣٦.

٢- الحجرات: ٦.

٣- قد ذكروا هذا القول ولم يعينوا قائله، راجع نهايه الوصول: الورقه ٧١، معالم الدين: ص ١٤٠، الفصول الغرويه: ص ٢١٢.

٤- نسبه صاحب المعالم إلى الأكثر، وقواه، معالم الدين: ص ١٤٠.

٥- لم نظفر بمصرح به، ذكره في التقريرات على وجه الاستشكال، راجع مطارح الأنظار: ص ٢١٠.

٦- منها التفصيل المنسوب إلى الشيخ الأعظم الأنصاري بين ما إذا كان العموم غير آب عن التخصيص فيقدم المفهوم عليه، وما إذا كان آيباً عنه فيقدم العموم على المفهوم، راجع أجود التقريرات: ج ١ ص ٥٠١.

٧- لم يرد في ط ٢.

نعم، لو فرض أن العام كان نصا في العموم، فإنه يكون هو قرينه على المراد من الجملة ذات المفهوم، فلا يكون لها مفهوم حينئذ، وهذا أمر آخر.

#### ١٠- تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد

يبدو من الصعب على المبتدئ أن يؤمن لأول وهله بجواز تخصيص العام الوارد في القرآن الكريم بخبر الواحد، نظرا إلى أن الكتاب المقدس إنما هو وحى منزل من الله تعالى لا- ريب فيه، والخبر ظني يحتمل فيه الخطأ والكذب، فكيف يقدم على الكتاب؟ ولكن سيره العلماء منقديم على العمل بخبر الواحد إذا كان مخصصا للعام القرآني، بل لا تجد على الأغلب خيرا معمولا به من بين الأخبار التي بأيدينا في المجاميع إلا وهو مخالف لعام أو مطلق في القرآن، ولو مثل عمومات الحل (١) ونحوها. بل على الظاهر أن مسأله تقديم الخبر الخاص على الآيه القرآنيه العامه من المسائل المجمع عليها من غير خلاف بين علمائنا، فما السر في ذلك مع ما قلناه؟ نقول: لا ريب في أن القرآن الكريم - وإن كان قطعي السند - فيه متشابه ومحكم - نص على ذلك القرآن نفسه (٢) - والمحكم نص وظاهر، والظاهر منه عام ومطلق. كما لا ريب أيضا في أنه ورد في كلام النبي والأئمه - عليهم الصلاه والسلام - ما يخصص كثيرا من عمومات القرآن وما يقيد كثيرا من مطلقاته وما يقوم قرينه على صرف جمله من ظواهره. وهذا قطعي لا يشك فيه أحد.

فإن كان الخبر قطعي الصدور فلا كلام في ذلك. وإن كان غير قطعي

ص: ٢١٦

١- المائده: ١، ٤، ٥. الأعراف: ١٥٧.

٢- آل عمران: ٧.

الصدور - وقد قام الدليل القطعي على أنه حجه شرعا، لأن خبر عادل مثلا، وكان مضمون الخبر أخص من عموم الآيه القرآنيه - فيدور الأمر بين أن نطرح الخبر بمعنى أن نكذب راويه وبين أن نتصرف بظاهر القرآن، لأن أنه لا يمكن التصرف بمضمون الخبر لأن نص أو أظهر، ولا بسند القرآن لأن أنه قطعي.

ومرجع ذلك إلى الدوران - في الحقيقه - بين مخالفه الظن بصدق الخبر وبين مخالفه الظن بعموم الآيه. أو فقل: يدور الأمر بين طرح دليل حجيه الخبر وبين طرح أصاله العموم، فأى الدليلين أولى بالطرح؟ وأيهما أولى: التقديم؟ فنقول: لا شك أن الخبر صالح لأن يكون قرينه على التصرف في ظاهر الكتاب، لأن أنه بدلالته ناظر ومفسر لظاهر الكتاب بحسب الفرض.

وعلى العكس من ظاهر الكتاب، فإنه غير صالح لرفع اليد عن دليل حجيه الخبر لأن أنه لا علاقة له فيه من هذه الجبهه - حسب الفرض - حتى يكون ناظرا إليه ومفسرا له. فالخبر لسانه لسان المبين للكتاب، فيقدم عليه.

وليس الكتاب بظاهره بصدد بيان دليل حجيه الخبر حتى يقدم عليه.

وإن شئت فقل: إن الخبر بحسب الفرض قرينه على الكتاب، والأصل الجارى فى القرينه - وهو هنا أصاله عدم كذب الراوى - مقدم على الأصل الجارى فى ذى القرينه، وهو هنا أصاله العموم.

## ١١- الدوران بين التخصيص و النسخ

اعلم أن العام والخاص المنفصل يختلف حالهما من جهه العلم بتأريخهما معا أو بتأريخ أحدهما أو الجهل بهما معا، فقد يقال فى بعض

الأحوال بتعيين أن يكون الخاص ناسخا للعام أو منسوخا له، أو مخصصا إياه. وقد يقع الشك في بعض الصور ولتفصيل الحال نقول: إن الخاص للعام من ناحيه تأريخ صدورهما لا يخلوان من خمس حالات: فإما أن يكون معلومي التأريخ، أو مجهولي التأريخ، أو أحدهما مجهولا-والآخر معلوما. هذه ثلاث صور. ثم المعلوم تأريخهما: إما أن يعلم تقارنهما عرفا، أو يعلم تقدم العام، أو يعلم تأخر العام. فتكون الصور خمسا: الصورة الأولى: إذا كانا معلومي التأريخ مع العلم بتقارنهما عرفا، فإنه لا مجال لتوهم النسخ فيها.

الصورة الثانية: إذا كانا معلومي التأريخ مع تقدم العام، فهذه على صورتين:

١ - أن يكون ورود الخاص قبل العمل للعام. والظاهر أنه لا إشكال حينئذ في حمله على التخصيص بغير كلام، إما لأن النسخ لا يكون قبل وقت العمل بالمنسوخ كما قيل (١) وإما لأن الأولى فيه التخصيص، كما سيأتي في الصورة الآتية.

٢ - أن يكون وروده بعد وقت العمل للعام. وهذه الصورة هي أشكال الصور، وهي التي وقع فيها الكلام في أن الخاص يجب أن يكون ناسخا، أو يجوز أن يكون مخصصا ولو في بعض الحالات؟ ومع الجواز يتكلم حينئذ في أن الحمل على التخصيص هو الأولى، أو الحمل على النسخ؟

ص: ٢١٨

---

١- قاله المعتزله وبعض أصحاب أبي حنيفة وبعض أصحاب الشافعي، راجع المعتمد: ج ١ ص ٣٧٦، ونهايه الوصول: الورقه: ١٠٠.

فالذى يذهب إلى وجوب أن يكون الخاص ناسخا فهو ناظر إلى أن العام لما ورد وحل وقت العمل به بحسب الفرض، فتأخير الخاص عن وقت العمل لو كان مخصصا ومبينا لعموم العام يكون من باب تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح من الحكيم، لأن فيه إضاعه للأحكام ولمصالح العباد بلا مبرر. فوجب أن يكون ناسخا للعام، والعام باق على عمومته يجب العمل به إلى حين ورود الخاص، فيجب العمل ثانيا على طبق الخاص.

وأما من ذهب إلى جواز كونه مخصصا، فلعله ناظر إلى أن العام يجوز أن يكون واردا لبيان حكم ظاهرى صورى لمصلحه اقتضت كتمان الحكم الواقعى، ولو مصلحه التقيه، أو مصلحه التدرج فى بيان الأحكام، كما هو المعلوم من طريقه النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) فى بيان أحكام الشريعة، مع أن الحكم الواقعى - التابع للمصالح الواقعيه الثابته للأشياء بعناوينها الأوليه - إنما هو على طبق الخاص، فإذا جاء الخاص يكون كاشفا عن الحكم الواقعى، فيكون مبينا للعام ومخصصا له. وأما الحكم العام الذى ثبت أولا ظاهرا وصوره إن كان قد ارتفع وانتهى أمده، فإنه إنما ارتفع لارتفاع موضوعه، وليس هو من باب النسخ.

وإذا جاز أن يكون العام واردا على هذا النحو من بيان الحكم ظاهرا وصوره، فإن ثبت ذلك كان الخاص مخصصا أى كان كاشفا عن الواقع قطعا.

وإن ثبت أنه فى صدد بيان الحكم الواقعى التابع للمصالح الواقعيه الثابته للأشياء بعناوينها الأوليه، فلا شك فى أنه يتعين كون الخاص ناسخا له.

وأما لو دار الأمر بينهما إذ لم يقد دليل على تعيين أحدهما، فأيهما أرجح فى الحمل؟ فنقول: الأقرب إلى الصواب هو الحمل على التخصيص.

والوجه فيه: أن أصله العموم بما هي لا- تثبت أكثر من أن ما يظهر من العام هو المراد الجدى للمتكلم، ولا- شك أن الحكم الصورى الذى نسميه ب "الحكم الظاهرى" كالواقع مراد جدى للمتكلم، لأ أنه مقصود بالتفهيم، فالعام ليس ظاهرا إلا فى أن المراد الجدى هو العموم سواء كان العموم حكما واقعيًا أو صوريا. أما أن الحكم واقعى فلا- يقتضيه الظهور أبدا حتى يثبت بأصله العموم، لا- سيما أن المعلوم من طريقه صاحب الشريعة هو بيان العمومات مجردة عن قرائن التخصيص ويكشف المراد الواقعى منها بدليل منفصل، حتى اشتهر القول بأنه " ما من عام إلا وقد خص " كما سبق.

وعليه فلا- دليل من أصله العموم على أن الحكم واقعى حتى نلتجئ إلى الحمل على النسخ، بل إرادته الحكم الواقعى من العام على ذلك الوجه يحتاج إلى مؤنه بيان زائده أكثر من ظهور العموم. ولأجل هذا قلنا: إن الحمل على التخصيص أقرب إلى الصواب من الحمل على النسخ وإن كان كل منهما ممكنا.

الصورة الثالثة: إذا كانا معلومى التأريخ مع تقدم الخاص، فهذه أيضا على صورتين:

١ - أن يرد العام قبل وقت العمل بالخاص، فلا ينبغى الإشكال فى كون الخاص مخصصا.

٢ - أن يرد بعد وقت العمل بالخاص، فلا مجال لتوهم وجوب الحمل على النسخ من جهة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، لأ أنه من باب تقديم البيان قبل وقت الحاجة ولا قبح فيه أصلا. ومع ذلك قيل بلزوم الحمل على النسخ (١). ولعل نظر هذا القائل إلى أن أصله العموم جاريه،

ص: ٢٢٠

---

١- نسبه فى معارج الأصول ص ٩٨ إلى الشيخ، وفى معالم الدين ص ١٤٣ إلى ظاهر كلام علم الهدى، وصرح به ابن زهره فى الغنيه: ج ٢ ص ٣٢٥ - ٣٢٦.



ولا- مانع منها إلا احتمال أن يكون الخاص المتقدم مخصصا وقرينه على العام، ولكن أيضا يحتمل أن يكون منسوخا بالعام، فلا يحرز أنه من باب القرينه. ولا- شك أن الخاص المنفصل إنما يقدم على العام لأ- أنه أقوى الحجتين وقرينه عليه، ومع هذا الاحتمال لا يكون الخاص المنفصل أقوى في الظهور من العام.

قلت: الأ- صوب أن يحمل على التخصيص كالصوره السابقه، لما تقدم: من أن العام لا يدل على أكثر من أن المراد جدى، ولا يدل فى نفسه على أن الحكم واقعى تابع للمصالح الواقعيه الثابته للأشياء بعناوينها الأوليه، وإنما يكون العام ناسخا للخاص إذا كانت دلالتة على هذا النحو، وإلا فالعمومات الوارده فى الشريعة على الأغلب ليست كذلك. وأما احتمال النسخ فلا يقلل من ظهور الخاص فى نفسه قطعاً، كما لا يرفع حجيتة فيما هو ظاهر فيه، فلا يخرجة عن كونه صالحاً لتخصيص العام، فيقدم عليه، لأ- أنه أقوى فى نفسه ظهوراً.

بل يمكن أن يقال: إن العام اللاحق للخاص لا ينعقد له ظهور فى العموم إلا بدوياً بالنسبه إلى من لا يعلم بسبق الخاص، لجواز أن يعتمد المتكلم فى بيان مراده على سبقه، فيكون المخصص السابق كالمخصص المتصل أو كالقرينه الحاليه، فلا يكون العام ظاهراً فى العموم حتى يتوهم أنه ظاهر فى ثبوت الحكم الواقعى.

الصورتان: الرابعه والخامسه إذا كانا مجهولى التأريخ أو أحدهما فقط كان مجهولاً، فإنه يعلم الحال فيهما مما تقدم، فيحمل على التخصيص بلا كلام. ولا وجه لتوهم النسخ، لا سيما بعد أن رجحنا التخصيص فى جميع الصور. وهذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان. \* \* \*



اشاره

وفيه ست مسائل:

ص: ٢٢٣

## المسأله الأولى : معنى المطلق و المقيد

عرفوا المطلق بأنه " ما دل على معنى شائع فى جنسه " ويقابله المقيد.

وهذا التعريف قديم بحثوا عنه كثيرا وأحصوا عليه عدة مؤاخذات يطول شرحها. ولا فائده فى ذكرها ما دام أن الغرض من مثل هذا التعريف هو تقريب المعنى الذى وضع له اللفظ، لأن من التعاريف اللفظية.

والظاهر أنه ليس للأصوليين اصطلاح خاص فى لفظى " المطلق " و " المقيد " بل هما مستعملان بما لهما من المعنى فى اللغة، فإن المطلق مأخوذ من الإطلاق وهو الإرسال والشيوع، ويقابله التقييد تقابل الملكة وعدمها، والملكة: التقييد، والإطلاق: عدمها. وقد تقدم (ص ١١٧).

غايه الأمر: أن إرسال كل شئ بحسبه وما يليق به. فإذا نسب الإطلاق والتقييد إلى اللفظ - كما هو المقصود فى المقام - فإنما يراد ذلك بحسب ما له من دلالة على المعنى، فيكونان وصفين للفظ باعتبار المعنى.

ومن موارد استعمال لفظ " المطلق " نستطيع أن نأخذ صورته تقريبيه لمعناه، فمثلا عندما نعرف أن العلم الشخصى والمعرف بلام العهد لا يسميان مطلقين باعتبار معناهما - لأنهما لا شيوع ولا إرسال فى شخص معين - لا ينبغى أن نظن أنه لا يجوز أن يسمى العلم الشخصى مطلقا، فإنه

إذا قال الأمر: "أكرم محمدا" وعرفنا أن لمحمد أحوالا مختلفه ولم يقيد الحكم بحال من الأحوال نستطيع أن نعرف أن لفظ "محمد" هنا أو هذا الكلام بمجموعه يصح أن نصفه بالإطلاق بلحاظ الأحوال وإن لم يكن له شيوخ باعتبار معناه الموضوع له. إذا للأعلام الشخصيه والمعرف بلام العهد إطلاق، فلا يختص المطلق ب " ما له معنى شايح في جنسه " كاسم الجنس ونحوه.

وكذلك عندما نعرف أن العام لا يسمى مطلقا، فلا ينبغي أن نظن أنه لا يجوز أن يسمى مطلقا أبدا، لأننا نعرف أن ذلك إنما هو بالنسبه إلى أفراد، أما بالنسبه إلى أحوال أفراد غير المفرد، فإنه لا مضايقه في أن نسميه مطلقا. إذا لا مانع من شمول تعريف المطلق - المتقدم - وهو " ما دل على معنى شايح في جنسه " للعام باعتبار أحواله، لا باعتبار أفراد.

وعلى هذا، فمعنى المطلق: هو " شيوخ اللفظ وسعته باعتبار ما له من المعنى وأحواله " ولكن لا على أن يكون ذلك الشيوخ مستعملا فيه اللفظ كالشيوخ المستفاد من وقوع النكره في سياق النفي وإلا كان الكلام عاما لا مطلقا.

### المسأله الثانيه : الإطلاق و التقييد متلازمان

أشرنا إلى أن التقابل بين الإطلاق والتقييد من باب تقابل الملكه وعدمها، لأن الإطلاق هو عدم التقييد فيما من شأنه أن يقيد. فيتبع الإطلاق التقييد في الإمكان، أي أنه إذا أمكن التقييد في الكلام وفي لسان الدليل أمكن الإطلاق ولو امتنع استحال الإطلاق. بمعنى أنه لا يمكن فرض استكشاف الإطلاق وإرادته من كلام المتكلم في مورد لا يصح التقييد. بل يكون مثل هذا الكلام لا مطلقا ولا مقيدا، وإن كان في الواقع

أن المتكلم لا بد أن يريد أحدهما. وقد تقدم مثاله في بحث التوصلى والتعبدى (ص ١٢١) إذ قلنا: إن امتناع تقييد الأمر بقصد الامتثال يستلزم امتناع إطلاقه بالنسبه إلى هذا القيد. وذكرنا هناك كيف يمكن استكشاف إرادته الإطلاق بإطلاق المقام لا بإطلاق الكلام الواحد.

### المسأله الثالثه : الإطلاق فى الجمل

الإطلاق لا يختص بالمفردات - كما يظهر من كلمات الأصوليين - إذ مثلوا للمطلق باسم الجنس وعلم الجنس والنكره، بل يكون فى الجمل أيضا كإطلاق صيغه " افعل " الذى يقتضى استفاده الوجوب العينى والتعيينى والنفسى، فإن الإطلاق فيها إنما هو من نوع إطلاق الجمله.

ومثله إطلاق الجمله الشرطيه فى استفاده الانحصار فى الشرط.

ولكن محل البحث فى المسائل الآتية خصوص الألفاظ المفرده.

ولعل عدم شمول البحث عندهم للجمل باعتبار أن ليس هناك ضابط كلى لمطلقاتها، وإن كان الأصح أن بحث مقدمات الحكمه يشملها. وقد بحث عن إطلاق بعض الجمل فى مناسباتها، كإطلاق صيغه " افعل " والجمله الشرطيه ونحوها.

### المسأله الرابعه : هل الإطلاق بالوضع؟

#### اشاره

لاشك فى أن الإطلاق فى الأعلام بالنسبه إلى الأحوال - كما تقدمت الإشارة إليه (١)- ليس بالوضع، بل إنما يستفاد من مقدمات الحكمه.

ص: ٢٢٦

١- تقدمت فى ص ٢٢٥.

وكذلك إطلاق الجمل وما شابهها - أيضا - ليس بالوضع بل بمقدمات الحكمه. وهذا لا خلاف فيه.

وإنما الذى وقع فيه البحث هو أن الإطلاق فى أسماء الأجناس وما شابهها هل هو بالوضع أو بمقدمات الحكمه؟ أى أن أسماء الأجناس هل هى موضوعه لمعانيها بما هى شايعه ومرسله على وجه يكون الإرسال - أى الإطلاق - مأخوذا فى المعنى الموضوع له اللفظ - كما نسب إلى المشهور من القدماء (١) قبل سلطان العلماء - أو أنها موضوعه لنفس المعانى بما هى والإطلاق يستفاد من دال آخر، وهو نفس تجرد اللفظ من القيد إذا كانت مقدمات الحكمه متوفره فيه؟ وهذا القول الثانى أول من صرح به فيما نعلم سلطان العلماء فى حاشيته على معالم الأصول (٢) وتبعه جميع من تأخر عنه إلى يومنا هذا.

وعلى القول الأول يكون استعمال اللفظ فى المقيد مجازا، وعلى القول الثانى يكون حقيقه.

والحق ما ذهب إليه سلطان العلماء، بل قيل: إن نسبه القول الأول إلى المشهور مشكوك فيها (٣). ولتوضيح هذا القول وتحقيقه ينبغى بيان أمور ثلاثه تنفع فى هذا الباب وفى غير هذا الباب (٤) وبها تكشف للطالب ما وقع

ص: ٢٢٧

١- لم نظفر بمن نسبه إليهم صريحا، والنسبه مشكوك فيها، كما يأتى.

٢- لم نجد التصريح به فى كلامه، راجع الحاشيه: ص ٤٨ ذيل قول صاحب المعالم: " فلأنه جمع بين الدليلين... "

٣- قاله المحقق الخراسانى بلفظ " إلا أن الكلام فى صدق النسبه " راجع كفايه الأصول: ص ٢٨٦.

٤- وقد اضطررنا إلى الخروج عن الطريقه التى رسمناها لأنفسنا فى هذا الكتاب فى الاختصار. ونعتقد أن الطالب المبتدئ الذى ينتهى إلى هنا يكون على استعداد كاف لفهم هذه الأبحاث. واضطررنا لهذا البحث باعتبار ما له من حاجه ماسه فى فهم الطالب لكثير من الأبحاث التى قد ترد عليه فيما يأتى.

للعلماء الأعلام من اختلاف فى التعبير بل فى الرأى والنظر. وهذه الأمور التى ينبغى بيانها هى كما يلى:

## ١ - اعتبارات الماهيه

المشهور أن للماهيه ثلاثه اعتبارات إذا قيست إلى ما هو خارج عن ذاتها، كما إذا قيست الرقبه إلى الإيمان عند الحكم عليها بحكم ما كوجوب العتق، وهى:

١ - أن تعتبر الماهيه مشروطه بذلك الأمر الخارج. وتسمى حينئذ " الماهيه بشرط شئ " كما إذا كان يجب عتق الرقبه المؤمنه، أى بشرط كونها مؤمنه.

٢ - أن تعتبر مشروطه بعدمه. وتسمى " الماهيه بشرط لا " (١) كما إذا كان القصر واجبا فى الصلاه على المسافر غير العاصى فى سفره، أى بشرط عدم كونه عاصيا لله فى سفره، فاخذ " عدم العصيان " قيادا فى موضوع الحكم.

٣ - ألا تعتبر مشروطه بوجوده ولا بعدمه. وتسمى " الماهيه لا بشرط " كوجوب الصلاه على الإنسان باعتبار كونه حرا مثلا، فإن الحره غير معتبره لا بوجودها ولا بعدمها فى وجوب الصلاه، لأن الإنسان بالنظر إلى الحره فى وجوب الصلاه عليه غير مشروط بالحره ولا بعدمها، فهو لا بشرط بالقياس إليها.

ويسمى هذا الاعتبار الثالث " اللابشرط القسمى " فى قبال " اللابشرط المقسمى " الآتى ذكره. وإنما سمي " قسما " لأ أنه قسم فى مقابل القسمين الأولين، أى " البشروط شئ " و " البشروط لا ". وهذا ظاهر لا بحث فيه.

ص: ٢٢٨

---

١- وقد تقال: " الماهيه بشرط لا شئ " ويقصدون بذلك الماهيه المجرده على وجه يكون كل ما يقارنها يعتبر زائدا عليها.



ثم إن لهم اصطلاحين آخرين معروفين:

١ - قولهم: "الماهييه المهمله".

٢ - قولهم: "الماهييه لا بشرط مقسمى".

أفهدان اصطلاحان وتعبيران لمدلول واحد، أو هما اصطلاحان مختلفان في المعنى؟ والذي يلجئنا إلى هذا الاستفسار ما وقع من الارتباك في التعبير عند كثير من مشايخنا الأعلام، فقد يظهر من بعضهم أنهما اصطلاحان لمعنى واحد، كما هو ظاهر "كفايه الأصول" (١) تبعاً لبعض الفلاسفة الأجلاء (٢).

ولكن التحقيق لا يساعد على ذلك، بل هما اصطلاحان مختلفان.

وهذا جوابنا على الاستفسار.

وتوضيح ذلك: أنه من المتسالم عليه الذي لا اختلاف فيه ولا اشتباه أمران: الأول: أن المقصود من "الماهييه المهمله": الماهيه من حيث هي، أي نفس الماهيه بما هي مع قطع النظر عن جميع ما عداها، فيقتصر النظر على ذاتها وذاتياتها.

الثاني: أن المقصود من الماهيه "لا بشرط مقسمى": الماهيه المأخوذه لا بشرط التي تكون مقسما للاعتبارات الثلاثه المتقدمه، وهي - أي الاعتبارات الثلاثه - الماهيه بشرط شيء، وبشرط لا، ولا بشرط قسمي.

ومن هنا سمى "مقسما".

وإذا ظهر ذلك، فلا يصح أن يدعى أن الماهيه بما هي تكون بنفسها مقسما للاعتبارات الثلاثه، وذلك لأن الماهيه لا تخلو من حالتين: وهما

ص: ٢٢٩

١- راجع كفايه الأصول: ص ٢٨٢ - ٢٨٣.

٢- المراد به الفيلسوف المتأله المحقق السبزواري، راجع شرح منظومته: ص ٢١ - ٢٢.

أن ينظر إليها بما هي هي غير مقيسه إلى ما هو خارج عن ذاتها، وأن ينظر إليها مقيسه إلى ما هو خارج عن ذاتها، ولا ثالث لهما.

وفى الحاله الأولى تسمى " الماهيه المهمله " كما هو مسلم. وفى الثانيه لا يخلو حالها من أحد الاعتبارات الثلاثه. وعلى هذا فالملاحظه الأولى مباينه لجميع الاعتبارات الثلاثه وتكون قسيمه لها، فكيف يصح أن تكون مقسما لها ولا يصح أن يكون الشئ مقسما لاعتبارات نقيضه، لأن الماهيه من حيث هي - كما اتضح - معناها ملاحظتها غير مقيسه إلى الغير والاعتبارات الثلاثه ملاحظتها مقيسه إلى الغير.

على أن اعتبار الماهيه غير مقيسه اعتبار ذهنى له وجود مستقل فى الذهن، فكيف يكون مقسما لوجودات ذهنيه أخرى مستقلة، والمقسم يجب أن يكون موجودا بوجود أحد أقسامه، ولا يعقل أن يكون له وجود فى مقابل وجودات الأقسام، وإلا كان قسيما لها لا مقسما.

وعليه، فنحن نسلم أن الماهيه المهمله معناها اعتبارها " لا بشرط " ولكن ليس هو المصطلح عليه ب " اللابشرط المقسمى " فإن لهم فى " لا بشرط " - على هذا - ثلاثه اصطلاحات:

١ - لا- بشرط أى شئ خارج عن الماهيه وذاتياتها، وهى الماهيه بما هي هي التى يقصر فيها النظر على ذاتها وذاتياتها، وهى الماهيه المهمله.

٢ - لا- بشرط مقسمى، وهو الماهيه التى تكون مقسما للاعتبارات الثلاثه، أى الماهيه المقيسه إلى ما هو خارج عن ذاتها. والمقصود بلا بشرط هنا لا بشرط شئ من الاعتبارات الثلاثه، أى لا بشرط اعتبار " البشرط شئ " واعتبار " البشرط لا " واعتبار " اللابشرط " لا أن المراد بلا بشرط هنا، لا بشرط مطلقا من كل قيد وحيثيه. وليس هذا اعتبارا ذهنيا فى قبال هذه الاعتبارات، بل ليس له وجود فى عالم الذهن

إلا بوجود واحد من هذه الاعتبارات ولا تعين له مستقل غير تعيناتها، وإلا لما كان مقسما.

٣- لا بشرط قسمي، وهو الاعتبار الثالث من اعتبارات الماهية المقيسه إلى ما هو خارج عن ذاتها.

فاتضح أن " الماهية المهملة " شئ، و " اللابشرط المقسمي " شئ آخر. كما اتضح أيضا أن الثاني لا معنى لأن يجعل من اعتبارات الماهية على وجه يثبت حكم للماهية باعتباره، أو يوضع له لفظ بحسبه.

## ٢- اعتبار الماهية عند الحكم عليها

واعلم أن الماهية إذا حكم عليها، فإما أن يحكم عليها بذاتياتها، وإما أن يحكم عليها بأمر خارج عنها. ولا ثالث لهما.

وعلى الأول: فهو على صورتين:

١- أن يكون الحكم بالحمل الأولى، وذلك في الحدود التامه خاصه.

٢- أن يكون بالحمل الشايغ، وذلك عند الحكم عليها ببعض ذاتياتها، كالجنس وحده أو الفصل وحده. وعلى كلتا الصورتين فإن النظر إلى الماهية مقصور على ذاتياتها غير متجاوز فيه إلى ما هو خارج عنها. وهذا لا كلام فيه.

وعلى الثاني: فإنه لا بد من ملاحظتها مقيسه إلى ما هو خارج عنها، فتخرج بذلك عن مقام ذاتها وحدها من حيث هي، أي عن تقررها الذاتى الذى لا ينظر فيه إلا إلى ذاتها وذاتياتها. وهذا واضح، لأن قطع النظر عن كل ما عداها لا يجتمع مع الحكم عليها بأمر خارج عن ذاتها، لأنهما متناقضان.

وعليه، لو حكم عليها بأمر خارج عنها وقد لوحظت مقيسه إلى هذا الغير، فلا بد أن تكون معتبره بأحد الاعتبارات الثلاثه المتقدمه، إذ يستحيل

أن يخلو الواقع من أحدها - كما تقدم - . ولا معنى لاعتبارها باللابشرط المقسمى، لما تقدم أنه ليس هو تعينا مستقلا في قبال تلك التعينات، بل هو مقسم لها.

ثم إن هذا الغير - أى الأمر الخارج عن ذاتها - الذى لوحظت الماهيه مقيسه إليه لا يخلو: إما أن يكون نفس المحمول أو شيئا آخر، فإن كان هو المحمول فيتعين أن تؤخذ الماهيه بالقياس إليه لا بشرط قسمى، لعدم صحه الاعتبارين الآخرين: أما أخذها بشرط شئ - أى بشرط المحمول - فلا- يصح ذلك دائما، لأ- أنه يلزم أن تكون القضية ضروريه دائما لاستحاله انفكاك المحمول عن الموضوع بشرط المحمول. على أن أخذ المحمول فى الموضوع يلزم منه حمل الشئ على نفسه وتقدمه على نفسه، وهو مستحيل، إلا- إذا كان هناك تغاير بحسب الاعتبار، كحمل " الحيوان الناطق " على " الإنسان " فإنهما متغايران باعتبار الإجمال والتفصيل.

وأما أخذها بشرط لا - أى بشرط عدم المحمول - فلا يصح، لأ أنه يلزم التناقض، فإن الإنسان بشرط عدم الكتابه يستحيل حمل الكتابه عليه.

وإن كان هذا الغير الخارج هو غير المحمول، فيجوز أن تكون الماهيه حينئذ مأخوذه بالقياس إليه بشرط شئ كجواز تقليد المجتهد بشرط العدالة، أو بشرط لا كوجوب صلاه الظهر يوم الجمعة بشرط عدم وجود الإمام، أو لا بشرط كجواز السلام على المؤمن مطلقا بالقياس إلى العدالة مثلا، أى لا بشرط وجودها ولا بشرط عدمها. كما يجوز أن تكون مهمله غير مقيسه إلى شئ غير محمولها.

ولكن قد يستشكل فى كل ذلك بأن هذه الاعتبارات الثلاثه اعتبارات

ذهنيه، لا موطن لها إلا الذهن، فلو تقيدت الماهيه بأحدها عندما تؤخذ موضوعا للحكم، لزم أن تكون جميع القضايا ذهنيه عدا حمل الذاتيات التي قد اعتبرت فيها الماهيه من حيث هي، ولبطلت القضايا الخارجيه والحقيقيه، مع أنها عمدت القضايا، بل لاستحال في التكاليف الامثال، لأن ما هو موطنه الذهن يمتنع إيجاده في الخارج.

وهذا الإشكال وجيه لو كان الحكم على الموضوع بما هو معتبر بأحد الاعتبارات الثلاثه على وجه يكون الاعتبار قيذا في الموضوع أو نفسه هو الموضوع. ولكن ليس الأمر كذلك، فإن الموضوع في كل تلك القضايا هو ذات الماهيه المعتبره ولكن لا بقيد الاعتبار، بمعنى أن الموضوع في " بشرط شئ " الماهيه المقترنه بذلك الشئ، لا المقترنه بلحاظه واعتباره، وفي " بشرط لا " الماهيه المقترنه بعدمه لا بلحاظ عدمه، وفي " لا بشرط " الماهيه غير الملاحظ معها الشئ ولا عدمه، لا الملاحظه بعدم لحاظ الشئ وعدمه، وإلا لكانت الماهيه معتبره في الجميع بشرط شئ فقط، أى بشرط اللحاظ والاعتبار.

نعم، هذه الاعتبارات هي المصححه لموضوعيه الموضوع على الوجه اللازم الذى يقتضيه واقع الحكم، لا أنها مأخوذه قيذا فيه حتى تكون جميع القضايا ذهنيه. ولو كان الأمر كذلك لكان الحكم بالذاتيات أيضا قضيه ذهنيه، لأن اعتبار الماهيه من حيث هي أيضا اعتبار ذهني.

ومما يقرب ما قلناه: من كون الاعتبار مصححا لموضوعيه الموضوع لا- مأخوذا فيه مع أنه لا بد منه عند الحكم بشئ، أن كل موضوع ومحمول لا بد من تصوره في مقام الحمل والا لاستحال الحمل، ولكن هذه اللابديه لا تجعل التصور قيذا للموضوع أو المحمول، وإنما التصور هو المصحح للحمل وبدونه لا يمكن الحمل.

وكذلك عند استعمال اللفظ في معناه لا بد من تصور اللفظ والمعنى.

ولكن التصور ليس قيذا للفظ، ولا- للمعنى، فليس اللفظ دالا بما هو متصور في الذهن وإن كانت دلالاته في ظرف التصور، ولا المعنى مدلولاً بما هو متصور وإن كانت مدلوليته في ظرف تصوره. ويستحيل أن يكون التصور قيذا للفظ أو المعنى، ومع ذلك لا- يصح الاستعمال بدونه، فالتصور مقوم للاستعمال لا- للمستعمل فيه ولا- للفظ. وكذلك هو مقوم للحمل ومصحح له، لا للمحمول، ولا للمحمول عليه.

وعلى هذا يتضح ما نحن بصدد بيانه، وهو أنه إذا أردنا أن نضع اللفظ للمعنى لا يعقل أن نقصر اللحاظ على ذات المعنى بما هو هو مع قطع النظر عن كل ما عداه، لأن الوضع من المحمولات الواردة عليه، فلا بد أن يلاحظ المعنى حينئذ مقيساً إلى ما هو خارج عن ذاته، فقد يؤخذ " بشرط شئ " وقد يؤخذ " بشرط لا " وقد يؤخذ " لا بشرط ". ولا يلزم أن يكون الموضوع له هو المعنى بما له من الاعتبار الذهني، بل الموضوع له نفس المعتبر وذاته لا بما هو معتبر، والاعتبار مصحح للوضع.

### ٣ - الأقوال في المسألة

قلنا فيما سبق: إن المعروف عن قدماء الأصحاب أنهم يقولون بأن أسماء الأجناس موضوعه للمعاني المطلقة على وجه يكون الإطلاق قيذا للموضوع له، فلذلك ذهبوا إلى أن استعماله في المقيّد مجاز، وقد صور هذا القول على نحوين: الأول: أن الموضوع له المعنى بشرط الإطلاق على وجه يكون اعتباره من باب اعتباره بشرط شئ.

الثاني: أن الموضوع له المعنى المطلق، أي المعتبر لا بشرط.

وقد اورد على هذا القول بتصويريه - كما تقدم - بأنه يلزم على

كلا- التصويرين أن يكون الموضوع له موجودا ذهنيا، فتكون جميع القضايا ذهنيه، فلو جعل اللفظ بما له من معناه موضوعا في القضية الخارجيه أو الحقيقيه وجب تجريده عن هذا القيد الذهني، فيكون مجازا دائما في القضايا المتعارفه. وهذا يكذبه الواقع.

ولكن نحن قلنا: إن هذا الإيراد إنما يتوجه إذا جعل الاعتبار قييدا في الموضوع له. أما لو جعل الاعتبار مصححا للوضع فلا يلزم هذا الإيراد كما سبق.

هذا قول القدماء، وأما المتأخرون ابتداء من سلطان العلماء (رحمه الله) فإنهم جميعا اتفقوا على أن الموضوع له ذات المعنى - لا المعنى المطلق - حتى لا يكون استعمال اللفظ في المقيد مجازا. وهذا القول بهذا المقدار من البيان واضح.

ولكن العلماء من أساتذتنا اختلفوا في تأديه هذا المعنى بالعبارات الفنيه مما أوجب الارتباك على الباحث وإغلاق طريق البحث في المسأله. لذلك التجأنا إلى تقديم المقدمتين السابقتين لتوضيح هذه الاصطلاحات والتعبيرات الفنيه التي وقعت في عباراتهم. واختلفوا فيها على أقوال:

١ - منهم من قال: إن الموضوع له هو الماهيه المهمله المبهمه، أي الماهيه من حيث هي (١).

٢ - ومنه من قال: إن الموضوع له الماهيه المعتبره باللابشرط المقسمي (٢).

ص: ٢٣٥

---

١- لم نظفر به في كلام من تقدم على المؤلف (قدس سره)، لكن قال به السيد الخوئي (قدس سره) على ما في المحاضرات: ج ٥ ص ٣٤٥.

٢- قاله سلطان العلماء على ما نسب إليه صريحا في فوائد الأصول: ج ٢ ص ٥٧٢، لكننا لم نجد التصريح به في حاشيته، راجع ص ٤٨ ذيل قول صاحب المعالم: "فلأنه جمع بين الدليلين...".

٣ - ومنه من جعل التعبير الأول نفس التعبير الثاني (١).

٤ - ومنهم من قال: إن الموضوع له ذات المعنى لا الماهية المهملة ولا الماهية المعتره باللابشرط المقسمى، ولكنه ملاحظ حين الوضع باعتبار اللابشرط القسّمى، على أن يكون هذا الاعتبار مصححا للموضوع لا قيّدا للموضوع له (٢). وعليه يكون هذا القول نفس قول القدماء على التصوير الثانى، إلا أنه لا يلزم منه أن يكون استعمال اللفظ فى المقيد مجازا.

ولكن المنسوب إلى القدماء أنهم يقولون: بأنه مجاز فى المقيد، فينحصر قولهم فى التصوير الأول على تقدير صحه النسبه إليهم.

ويتضح حال هذه التعبيرات أو الأقوال من المقدمتين السابقتين، فإنه يعرف منهما: أولا: أن " الماهية بما هي هي " غير الماهية باعتبار اللابشرط المقسمى، لأن النظر فيها على الأول مقصور على ذاتها وذاتياتها. بخلافه على الثانى، إذ تلاحظ مقيسه إلى الغير. وبهذا يظهر بطلان القول الثالث.

ثانيا: أن الوضع حكم من الأحكام، وهو محمول على الماهية خارج عن ذاتها وذاتياتها، فلا يعقل أن يلاحظ الموضوع له بنحو الماهية بما هي هي، لأ- أنه لا- تجتمع ملاحظتها مقيسه إلى الغير، وملاحظتها مقصوره على ذاتها وذاتياتها. وبهذا يظهر بطلان القول الأول.

ثالثا: أن " اللابشرط المقسمى " ليس اعتبارا مستقلا فى قبال الاعتبارات الثلاثه، لأن المفروض أنه مقسم لها، ولا تحقق للمقسم إلا بتحقيق أحد أنواعه كما تقدم، فكيف يتصور أن يحكم باعتبار اللابشرط المقسمى؟ بل لا معنى لهذا على ما تقدم توضيحه. وبهذا يظهر بطلان القول الثانى.

ص: ٢٣٦

١- صرح به فى فوائد الأصول: ج ٢ ص ٥٧٢.

٢- لم نعر على قائله بالقيّد المذكور.



فتعين القول الرابع، وهو أن الموضوع له ذات المعنى، ولكنه حين الوضع يلاحظ المعنى بنحو اللابشرط القسّمى. وهو يطابق القول المنسوب إلى القدماء على التصوير الثانى كما أشرنا إليه، فلا اختلاف.

ويقع التصالح بين القدماء والمتأخرين إذا لم يثبت عن القدماء أنهم يقولون أنه مجاز فى المقيد، وهو مشكوك فيه.

بيان هذا القول الرابع: أن ذات المعنى لما أراد الواضع أن يحكم عليه بوضع لفظ له، فمعناه: أنه قد لاحظته مقيسا إلى الغير، فهو فى هذا الحال لا- يخرج عن كونه معتبرا بأحد الاعتبارات الثلاثة للماهيه. وإذ يراد تسريه الوضع لذات المعنى بجميع أطواره وحالاته وقبوده لا بد أن يعتبر على نحو اللابشرط القسّمى. ولا منافاه بين كون الموضوع له ذات المعنى وبين كون ذات المعنى ملحوظا فى مرحله الوضع بنحو اللابشرط القسّمى، لأن هذا اللحاظ والاعتبار الذهنى - كما تقدم - صرف طريق إلى الحكم على ذات المعنى، وهو المصحح للموضوع له. وحين الاستعمال فى ذات المعنى لا- يجب أن يكون المعنى ملحوظا بنحو اللابشرط القسّمى، بل يجوز أن يعتبر بأى اعتبار كان ما دام الموضوع له ذات المعنى، فيجوز فى مرحله الاستعمال أن يقصر النظر على نفسه ويلحظه بما هو هو، ويجوز أن يلحظه مقيسا إلى الغير فيعتبر بأحد الاعتبارات الثلاثة. وملاحظه ذات المعنى بنحو اللابشرط القسّمى حين الوضع تصحيحا له لا توجب أن تكون قيда للموضوع له.

وعليه، فلا يكون الموضوع له موجودا ذهنيا إذا كان له اعتبار اللابشرط القسّمى حين الوضع، لأنّه ليس الموضوع له هو المعتبر بما هو معتبر، بل ذات المعتبر. كما أن استعماله فى المقيد لا- يكون مجازا لما تقدم أنه يجوز أن يلحظ ذات المعنى حين الاستعمال مقيسا إلى الغير، فيعتبر بأحد الاعتبارات الثلاثة التى منها اعتباره بشرط شىء، وهو المقيد.

اشاره

لما ثبت أن الألفاظ موضوعه لذات المعانى، لا للمعانى بما هي مطلقه، فلا بد فى إثبات أن المقصود من اللفظ هو المطلق لتسريه الحكم إلى تمام الأفراد والمصاديق من قرينه خاصه، أو قرينه عامه تجعل الكلام فى نفسه ظاهرا فى إرادته الاطلاق.

وهذه القرينه العامه إنما تحصل إذا توفرت جملة مقدمات تسمى " مقدمات الحكمه " والمعروف أنها ثلاث: الأولى: إمكان الإطلاق والتقييد، بأن يكون متعلق الحكم أو موضوعه قبل فرض تعلق الحكم به قابلا للانقسام، فلو لم يكن قابلا للقسمه إلا بعد فرض تعلق الحكم به، كما فى باب قصد القربه، فإنه يستحيل فيه التقييد فيستحيل فيه الإطلاق، كما تقدم فى بحث التعبدى والتوصلى (١). وهذا واضح.

الثانيه: عدم نصب قرينه على التقييد لا متصله ولا منفصله، لأن مع القرينه المتصله لا ينعقد ظهور للكلام إلا فى المقيد، ومع المنفصله ينعقد للكلام ظهور فى الإطلاق، ولكنه يسقط عن الحجيه، لقيام القرينه المقدمه عليه والحاكمه، فيكون ظهوره ظهورا بدويا، كما قلنا فى تخصيص العموم بالخاص المنفصل، ولا تكون للمطلق الدلاله التصديقيه الكاشفه عن مراد المتكلم، بل الدلاله التصديقيه إنما هي على إرادته التقييد واقعا.

الثالثه: أن يكون المتكلم فى مقام البيان، فإنه لو لم يكن فى هذا المقام بأن كان فى مقام التشريع فقط أو كان فى مقام الإهمال إما رأسا أو لأن أنه فى صدد بيان حكم آخر، فيكون فى مقام الإهمال من جهه مورد

ص: ٢٣٨

الإطلاق - وسيأتي مثاله - فإنه في كل ذلك لا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق.

أما في مقام التشريع - بأن كان في مقام بيان الحكم لا للعمل به فعلا بل لمجرد تشريعه - فيجوز ألا يبين تمام مراده، مع أن الحكم في الواقع مقيد بقيد لم يذكره في بيانه انتظارا لمجيء وقت العمل، فلا يحرز أن المتكلم في صدد بيان جميع مراده.

وكذلك إذا كان المتكلم في مقام الإهمال رأسا، فإنه لا ينعقد معه ظهور في الإطلاق، كما لا ينعقد للكلام ظهور في أى مرام.

ومثله ما إذا كان في صدد حكم آخر، مثل قوله تعالى: \* (فكلوا مما أمسكن) \* (١)الوارد في مقام بيان حل صيد الكلاب المعلمه من جهه كونه ميته، وليس هو في مقام بيان مواضع الإمساك أنها تتنجس فيجب تطهيرها أم لا، فلم يكن هو في مقام بيان هذه الجهه، فلا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق من هذه الجهه.

ولو شك في أن المتكلم في مقام البيان أو الإهمال، فإن الأصل العقلائي يقتضى بأن يكون في مقام البيان، فإن العقلاء كما يحملون المتكلم على أنه ملتفت غير غافل وجاد غير هازل عند الشك في ذلك، كذلك يحملونه على أنه في مقام البيان والتفهيم، لا في مقام الإهمال والإيهام.

وإذا تمت هذه المقدمات الثلاث، فإن الكلام المجرد عن القيد يكون ظاهرا في الإطلاق وكاشفا عن أن المتكلم لا يريد المقيد، وإلا لو كان قد أراده واقعا لكان عليه البيان، والمفروض: أنه حكيم ملتفت جاد غير هازل وهو في مقام البيان، ولا مانع من التقييد حسب الفرض، وإذا لم يبين

ص: ٢٣٩

ولم يقيد كلامه فيعلم أنه أراد الإطلاق وإلا لكان مخلا بغرضه.

فاتضح من ذلك أن كل كلام صالح للتقييد ولم يقيده المتكلم مع كونه حكيما ملتفتا جادا وفي مقام البيان والتفهيم، فإنه يكون ظاهرا في الإطلاق ويكون حجه على المتكلم والسامع.

## تنبيهان

### ١- القدر المتيقن في مقام التخاطب

الأول: إن الشيخ المحقق صاحب الكفايه (قدس سره) أضاف إلى مقدمات الحكمه مقدمه أخرى غير ما تقدم، وهي ألا يكون هناك قدر متيقن في مقام التخاطب والمحاورة، وإن كان لا يضر وجود القدر المتيقن خارجا في التمسك بالإطلاق (١). ومرجع ذلك إلى أن وجود القدر المتيقن في مقام المحاورة يكون بمنزله القرينه اللفظيه على التقييد، فلا ينعقد للفظ ظهور في الإطلاق مع فرض وجوده.

ولتوضيح البحث نقول: إن كون المتكلم في مقام البيان يتصور على نحوين:

١ - أن يكون المتكلم في صدد بيان تمام موضوع حكمه، بأن يكون غرض المتكلم يتوقف على أن يبين للمخاطب ويفهمه ما هو تمام الموضوع وأن ما ذكره هو تمام موضوعه لا غيره.

٢ - أن يكون المتكلم في صدد بيان تمام موضوع الحكم واقعا. ولو لم يفهم المخاطب أنه تمام الموضوع، فليس له غرض إلا بيان ذات موضوع الحكم بتمامه حتى يحصل من المكلف الامتثال وإن لم يفهم المكلف تفصيل الموضوع بحدوده.

ص: ٢٤٠

١- كفايه الأصول: ٢٨٧.

فإن كان المتكلم فى مقام البيان على النحو الأول، فلا شك فى أن وجود القدر المتيقن فى مقام المحاوره لا يضر فى ظهور المطلق فى إطلاقه، فيجوز التمسك بالإطلاق، لأ- أنه لو كان القدر المتيقن المفروض هو تمام الموضوع لوجب بيانه، وترك البيان اتكالا على وجود القدر المتيقن إخلال بالعرض، لأ أنه لا يكون مجرد ذلك بيانا لكونه تمام الموضوع.

وإن كان المتكلم فى مقام البيان على النحو الثانى، فإنه يجوز أن يكتفى بوجود القدر المتيقن فى مقام التخاطب لبيان تمام موضوعه واقعا ما دام أنه ليس له عرض إلا- أن يفهم المخاطب ذات الموضوع بتمامه لا بوصف التمام، أى أن يفهم ما هو تمام الموضوع بالحمل الشائع. وبذلك يحصل التبليغ للمكلف ويمثل فى الموضوع الواقعى، لأ- أنه هو المفهوم عنده فى مقام المحاوره. ولا يجب فى مقام الامتثال أن يفهم أن الذى فعله هو تمام الموضوع أو الموضوع أعم منه ومن غيره.

مثلا، لو قال المولى: " اشتر اللحم " وكان القدر المتيقن فى مقام المحاوره هو لحم الغنم وكان هو تمام موضوعه واقعا، فإن وجود هذا القدر المتيقن كاف لانبعث المكلف وشرائه للحم الغنم، فيحصل موضوع حكم المولى. فلو أن المولى ليس له عرض أكثر من تحقيق موضوع حكمه، فيجوز له الاعتماد على القدر المتيقن لتحقيق غرضه وليبانه، ولا- يحتاج إلى أن يبين أنه تمام الموضوع.

أما لو كان غرضه أكثر من ذلك بأن كان غرضه أن يفهم المكلف تحديد الموضوع بتمامه، فلا يجوز له الاعتماد على القدر المتيقن، وإلا- لكان مخلا- بغرضه، فإذا لم يبين وأطلق الكلام، استكشف أن تمام موضوعه هو المطلق الشامل للقدر المتيقن وغيره.

إذا عرف هذا التقرير، فينبغى أن نبحت عما ينبغى للأمر أن يكون بصدد بيانه، هل أنه على النحو الأول أو الثانى؟

والذى يظهر من الشيخ صاحب الكفايه: أنه لا- ينبغي من الأمر أكثر من النحو الثانى، نظرا إلى أنه إذا كان بصدد بيان موضوع حكمه حقيقه كفاه ذلك لتحصيل مطلوبه وهو الامتثال، ولا يجب عليه مع ذلك بيان أنه تمام الموضوع.

نعم، إذا كان هناك قدر متيقن فى مقام المحاوره وكان تمام الموضوع هو المطلق، فقد يظن المكلف أن القدر المتيقن هو تمام الموضوع وأن المولى أطلق كلامه اعتمادا على وجوده، فإن المولى دفعا لهذا الوهم يجب عليه أن يبين أن المطلق هو تمام موضوعه، وإلا كان مخلا بغرضه.

ومن هذا ينتج: أنه إذا كان هناك قدر متيقن فى مقام المحاوره وأطلق المولى ولم يبين أنه تمام الموضوع، فإنه يعرف منه أن موضوعه هو القدر المتيقن.

هذا خلاصه ما ذهب إليه فى الكفايه مع تحقيقه وتوضيحه. ولكن شيخنا النائنى (رحمه الله) - على ما يظهر من التقريرات - لم يرتضه (١).

والأقرب إلى الصحه ما فى الكفايه. ولا نطيل بذكر هذه المناقشه والجواب عنها.

## ٢- الانصراف

التنبیه الثانى: اشتهر أن انصراف الذهن من اللفظ إلى بعض مصاديق معناه أو بعض أصنافه يمنع من التمسك بالإطلاق، وإن تمت مقدمات الحكمه، مثل انصراف المسح فى آتى التيمم والوضوء إلى المسح باليد وبياطنها خاصه.

والحق أن يقال: إن انصراف الذهن إن كان ناشئا من ظهور اللفظ فى المقيد بمعنى أن نفس اللفظ ينصرف منه المقيد لكثره استعماله فيه وشيوع

ص: ٢٤٢

إرادته منه، فلا شك في أنه حينئذ لا مجال للتمسك بالإطلاق، لأن هذا الظهور يجعل اللفظ بمنزلة المقيد بالتقييد اللفظي، ومعه لا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق حتى يتمسك بأصالة الإطلاق التي هي مرجعها في الحقيقة إلى أصالة الظهور.

وأما إذا كان الانصراف غير ناشئ من اللفظ بل كان من سبب خارجي، كغلبه وجود الفرد المنصرف إليه أو تعارف الممارسه الخارجيه له، فيكون مألوفاً قريباً إلى الذهن من دون أن يكون للفظ تأثير في هذا الانصراف، - كانصراف الذهن من لفظ " الماء " في العراق مثلاً إلى ماء دجله أو الفرات - فالحق أنه لا أثر لهذا الانصراف في ظهور اللفظ في إطلاقه، فلا يمنع من التمسك بأصالة الإطلاق، لأن هذا الانصراف قد يجتمع مع القطع بعدم إرادته المقيد بخصوصه من اللفظ، ولذا يسمى هذا الانصراف باسم " الانصراف البدوي " لزواله عند التأمل ومراجعته الذهن.

وهذا كله واضح لا ريب فيه. وإنما الشأن في تشخيص الانصراف أنه من أي النحويين، فقد يصعب التمييز أحياناً بينهما للاختلاط على الإنسان في منشأ هذا الانصراف. وما أسهل دعوى الانصراف على لسان غير المثبت! وقد لا يسهل إقامة الدليل على أنه من أي نوع.

فعلى الفقيه أن يتثبت في مواضع دعوى الانصراف، وهو يحتاج إلى ذوق عال وسليقه مستقيمه. وقلما تخلو آية كريمه أو حديث شريف في مسأله فقيهه عن انصرافات تدعى. وهنا تظهر قيمه التضلع باللغه وفقهها وآدابها. وهو باب يكثر الابتلاء به، وله الأثر الكبير في استنباط الأحكام من أدلتها.

ألا ترى أن المسح في الآيتين ينصرف إلى المسح باليد، وكون هذا الانصراف مستنداً إلى اللفظ لا شك فيه، وينصرف أيضاً إلى المسح

بخصوص باطن اليد. ولكن قد يشك في كون هذا الانصراف مستندا إلى اللفظ، فإنه غير بعيد أنه ناشئ من تعارف المسح ببطن اليد لسهولته، ولأنه مقتضى طبع الإنسان في مسحه، وليس له علاقة باللفظ، ولذا أن جملة من الفقهاء أفتوا بجواز المسح بظهر اليد عند تعذر المسح ببطنها تمسكا بإطلاق الآيه، ولا- معنى للتمسك بالإطلاق لو كان للفظ ظهور في المقيد. وأما عدم تجويزهم للمسح بظاهر اليد عند الاختيار فلهذا للاحتياط، إذ أن المسح بالبطن هو القدر المتيقن، والمفروض حصول الشك في كون هذا الانصراف بدويا فلا- يطمئن كل الاطمئنان بالتمسك بالإطلاق عند الاختيار. وطريق النجاة هو الاحتياط بالمسح بالبطن.

### المسألة السادسة : المطلق و المقيد المتنافيان

معنى التنافي بين المطلق والمقيد: أن التكليف في المطلق لا يجتمع والتكليف في المقيد مع فرض المحافظه على ظهورهما معا، أى أنهما يتكاذبان في ظهورهما، مثل قول الطيب مثلا: " اشرب لبنا " ثم يقول: " اشرب لبنا حلوا " وظاهر الثاني تعيين شرب الحلو منه. وظاهر الأول جواز شرب غير الحلو حسب إطلاقه.

وإنما يتحقق التنافي بين المطلق والمقيد إذا كان التكليف فيهما واحدا - كالمثال المتقدم - فلا يتنافيان لو كان التكليف في أحدهما معلقا على شئ وفي الآخر معلقا على شئ آخر، كما إذا قال الطيب في المثال: " إذا أكلت فاشرب لبنا، وعند الاستيقاظ من النوم اشرب لبنا حلوا ".

وكذلك لا يتنافيان لو كان التكليف في المطلق إلزاميا وفي المقيد على نحو الاستحباب، ففي المثال لو وجب أصل شرب اللبن فإنه لا ينافيه رجحان الحلو منه باعتباره أحد أفراد الواجب. وكذا لا يتنافيان لو فهم



من التكليف فى المقيد أنه تكليف فى وجود ثان غير المطلوب من التكليف الأول، كما إذا فهم فى المقيد فى المثال طلب شرب اللبن الحلو ثانيا بعد شرب لبن ما.

إذا فهمت ما سقناه لك من معنى التنافى، فنقول: لو ورد فى لسان الشارع مطلق ومقيد متنافيان سواء تقدم أو تأخر، وسواء كان مجئ المتأخر بعد وقت العمل بالمتقدم أو قبله، فإنه لا بد من الجمع بينهما إما بالتصرف فى ظهور المطلق فى حمل على المقيد، أو بالتصرف فى المقيد على وجه لا ينافى الإطلاق، فىبقى ظهور المطلق على حاله.

وينبغى البحث هنا فى أنه أى التصرفين أولى بالأخذ؟ فنقول: هذا يختلف باختلاف الصور فىهما، فإن المطلق والمقيد إما أن يكونا مختلفين فى الإثبات أو النفي، وإما أن يكونا متفقين.

الأول: أن يكونا مختلفين، فلاشك حينئذ فى حمل المطلق على المقيد، لأن المقيد يكون قرينه على المطلق، فإذا قال: " اشرب اللبن " ثم قال: " لا- تشرب اللبن الحامض " فإنه يفهم منه أن المطلوب هو شرب اللبن الحلو. وهذا لا يفرق فيه بين أن يكون إطلاق المطلق بدليا، نحو قوله: " أعتق رقبه " وبين أن يكون شموليا مثل قوله: " فى الغنم زكاه " المقيد بقوله: " ليس فى الغنم المعلوفه زكاه ".

الثانى: أن يكونا متفقين، وله مقامان: المقام الأول أن يكون الإطلاق بدليا، والمقام الثانى أن يكون شموليا.

فإن كان الإطلاق بدليا، فإن الأمر فيه يدور بين التصرف فى ظاهر المطلق بحمله على المقيد، وبين التصرف فى ظاهر المقيد. والمعروف أن التصرف الأول هو الأولى، لأنه لو كانا مثبتين مثل قوله: " أعتق رقبه مؤمنه " فإن المقيد ظاهر فى أن الأمر فيه للوجوب التعيينى، فالتصرف فيه

إما بحمله على الاستحباب - أى أن الأمر بعق الرقبه المؤمنه بخصوصها باعتبار أنها أفضل الأفراد - أو بحمله على الوجوب التخييري، أى أن الأمر بعق الرقبه المؤمنه باعتبار أنها أحد أفراد الواجب، لا لخصوصيه فيها حتى خصوصيه الأفضليه.

وهذان التصرفان وإن كانا ممكنين، لكن ظهور المقيد فى الوجوب التعيينى مقدم على ظهور المطلق فى إطلاقه، لأن المقيد صالح لأن يكون قرينه للمطلق، ولعل المتكلم اعتمد عليه فى بيان مرامه ولو فى وقت آخر، لا سيما مع احتمال أن المطلق الوارد كان محفوفا بقرينه متصله غابت عنا، فيكون المقيد كاشفا عنها.

وإن كان الإطلاق شموليا، مثل قوله: " فى الغنم زكاه " وقوله: " فى الغنم السائمه زكاه " فلا تتحقق المنافاه بينهما حتى يجب التصرف فى أحدهما، لأن وجوب الزكاه فى الغنم السائمه بمقتضى الجملة الثانيه لا ينافى وجوب الزكاه فى غير السائمه إلا على القول بدلاله التوصيف على المفهوم، وقد عرفت أنه لا- مفهوم للوصف (١). وعليه، فلا- منافاه بين الجملتين لنرفع اليد بها عن إطلاق المطلق.

\* \* \*

ص: ٢٤٦

---

١- راجع ص ١٧١.

اشاره

وفيه مسائل:

ص: ٢٤٧

عرفوا المجمل اصطلاحاً بـ " أنه ما لم تتضح دلالاته " ويقابله المبين.

وقد ناقشوا هذا التعريف بوجوه لا طائل في ذكرها.

والمقصود من المجمل على كل حال: ما جهل فيه مراد المتكلم ومقصوده إذا كان لفظاً، وما جهل فيه مراد الفاعل ومقصوده إذا كان فعلاً.

ومرجع ذلك إلى أن المجمل هو اللفظ أو الفعل الذي لا ظاهر له. وعليه، يكون المبين ما كان له ظاهر يدل على مقصود قائله أو فاعله على وجه الظن أو اليقين، فالمبين يشمل الظاهر والنص معاً.

ومن هذا البيان نعرف: أن المجمل يشمل اللفظ والفعل واصطلاحاً، وإن قيل: إن المجمل اصطلاحاً مختص بالألفاظ ومن باب التسامح يطلق على الفعل (١). ومعنى كون الفعل مجملاً- أن يجهل وجه وقوعه، كما لو توضحاً الأمام (عليه السلام) - مثلاً - بحضور واحد يتقى منه أو يحتمل أنه يتقيه، فيحتمل أن وضوءه وقع على وجه التقيه فلا يستكشف مشروعيه الوضوء على الكيفية التي وقع عليها، ويحتمل أنه وقع على وجه الامتثال للأمر الواقعي فيستكشف منه مشروعيته. ومثل ما إذا فعل الإمام شيئاً في

ص: ٢٤٨

الصلاه كجلسه الاستراحه - مثلا- - فلا يدري أن فعله كان على وجه الوجوب أو الاستحباب، فمن هذه الناحيه يكون مجملا، وإن كان من ناحيه دلالته على جواز الفعل فى مقابل الحرمة يكون مينا.

وأما اللفظ فإجماله يكون لأسباب كثيره قد يتعذر إحصاؤها (١) فإذا كان مفردا فقد يكون إجماله لكونه لفظا مشتركا ولا قرينه على أحد معانيه، كلفظ " عين " وكلمه " تضرب " المشتركة بين المخاطب والغائبه، و " المختار " المشترك بين اسم الفاعل واسم المفعول.

وقد يكون إجماله لكونه مجازا، أو لعدم معرفه عود الضمير فيه الذى هو من نوع " مغالطه المماراه " (٢) مثل قول القائل لما سئل عن فضل أصحاب النبى (صلى الله عليه وآله وسلم)، فقال: " من بنته فى بيته " (٣) وكقول عقيل: " أمرنى معاويه أن أسب عليا، ألا فالعنوه! " (٤).

وقد يكون الإجمال لاختلال التركيب، كقوله: وما مثله فى الناس إلا مملكا \* أبو امه حى أبوه يقاربه وقد يكون الإجمال لوجود ما يصلح للقرينه، كقوله تعالى: \* (محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار...) \* الآية (٥) فإن هذا الوصف فى الآية يدل على عداله جميع من كان مع النبى من أصحابه، إلا أن ذيل الآية \* (وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفره وأجرا عظيما) \* صالح لأن يكون قرينه على أن المراد بجمله \* (والذين معه) \* بعضهم لا جميعهم، فتصبح الآية مجمله من هذه الجهه.

ص: ٢٤٩

١- راجع بحث المغالطات اللفظيه من الجزء الثالث من كتاب المنطق للمؤلف ص ٤٨٣ تجد ما يعينك على إحصاء أسباب إجمال اللفظ.

٢- راجع المنطق للمؤلف (قدس سره): ص ٤٨٦.

٣- القائل هو ابن الجوزى كما فى الكنى والألقاب: ج ١ ص ٢٣٧.

٤- راجع العقد الفريد: ج ٤ ص ٣١.

٥- الفتح: ٢٩.

وقد يكون الإجمال لكون المتكلم في مقام الإهمال والإجمال. إلى غير ذلك من موارد الإجمال مما لا فائده كبيره في إحصائه وتعداده هنا.

ثم اللفظ قد يكون مجملا عند شخص مبينا عند شخص آخر. ثم المبين قد يكون في نفسه مبينا، وقد يكون مبينا بكلام آخر يوضح المقصود منه.

## ٢- المواضع التي وقع الشك في إجمالها

لكل من المجمل والمبين أمثله من الآيات والروايات. والكلام العربي لاحصر لها، ولا تخفى على العارف بالكلام. إلا أن بعض المواضع قد وقع الشك في كونها مجمله أو مبينه، والمتعارف عند الأصوليين أن يذكروا بعض الأمثله من ذلك لشحذ الذهن والتمرين، ونحن نذكر بعضها اتباعا لهم. ولا تخلو من فائده للطلاب المبتدئين.

فمنها: قوله تعالى: \* (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) \* (١).

فقد ذهب جماعه إلى أن هذه الآية من المجمل المتشابه (٢) إما من جهه لفظ "القطع" باعتبار أنه يطلق على الإبانه ويطلق على الجرح كما يقال لمن جرح يده بالسكين: قطعها، كما يقال لمن أبانها كذلك. وإما من جهه لفظ "اليده" باعتبار أن "اليده" تطلق على العضو المعروف كله، وعلى الكف إلى أصول الأصابع، وعلى العضو إلى الزند، وإلى المرفق، فيقال مثلا: "تناولت يدي" وإنما تناول بالكف بل بالأنامل فقط.

والحق أنها من ناحيه لفظ "القطع" ليست مجمله، لأن المتبادر من

ص: ٢٥٠

١- المائده: ٣٨.

٢- منهم السيد المرتضى في الدرعيه إلى أصول الشريعه: ٣٥٠، والشيخ في العده: ج ١ ص ٤١٢.

لفظ "القطع" هو الإبانة والفصل، وإذا اطلق على الجرح فباعتبار أنه أبان قسما من اليد، فتكون المسامحة في لفظ "اليد" عند وجود القرينه، لا أن "القطع" استعمل في مفهوم "الجرح" فيكون المراد في المثال من "اليد" بعضها، كما تقول: "تناولت يدي" وفي الحقيقة إنما تناولت بعضها.

وأما من ناحيه "اليد" فإن الظاهر أن اللفظ لو خلى ونفسه يستفاد منه إرادته تمام العضو المخصوص، ولكنه غير مراد يقينا في الآيه، فيتردد بين المراتب العديده من الأصابع إلى المرافق، لأنه بعد فرض عدم إرادته تمام العضو لم تكن ظاهره في واحده من هذه المراتب. فتكون الآيه مجمله في نفسها من هذه الناحيه، وإن كانت مبينه بالأحاديث عن آل البيت (عليهم السلام) [\(١\)](#)الكاشفه عن إرادته القطع من أصول الأصابع.

ومنها: قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): "لا صلاة إلا بفاتحه الكتاب" [\(٢\)](#) وأمثاله من المركبات التي تشتمل على كلمه "لا" التي لنفى الجنس، نحو "لا صلاة إلا بطهور" [\(٣\)](#) و "لا بيع إلا في ملك" [\(٤\)](#) و "لا صلاة لمن جاره المسجد إلا في المسجد" [\(٥\)](#) و "لا غيبه لفاسق" [\(٦\)](#) و "لا جماعه في نافله" [\(٧\)](#) ونحو ذلك.

فإن النفي في مثل هذه المركبات موجه ظاهرا لنفس الماهيه والحقيقه. وقالوا: إن إرادته نفي الماهيه متعذر فيها، فلا بد أن يقدر - بطريق المجاز - وصف للماهيه هو المنفى حقيقه، نحو: الصحه، والكمال، والفضيله، والفائده، ونحو ذلك. ولما كان المجاز مرددا بين عده معان كان

ص: ٢٥١

- ١- الوسائل: ج ١٨ ص ٤٨٩ الباب ٤ من أبواب حد السرقة.
- ٢- عوالم اللثالي: ج ١ ص ١٩٦ ح ٢ و ج ٢ ص ٢١٨ ح ١٣ و ج ٣ ص ٨٢ ح ٦٥.
- ٣- الوسائل: ج ١ ص ٢٥٦، الباب ٦ من أبواب الوضوء ح ١.
- ٤- عوالم اللثالي: ج ٢ ص ٢٤٧ ح ١٦.
- ٥- دعائم الإسلام: ج ١ ص ١٤٨.
- ٦- عوالم اللثالي: ج ١ ص ٤٣٨ ح ١٥٣.
- ٧- الوسائل: ج ٥ ص ١٨٢ الباب ٧ من أبواب نافله شهر رمضان ح ٦.

الكلام مجملاً ولا قرينه في نفس اللفظ تعين واحدا منها، فإن نفي الصحة ليس بأولى من نفي الكمال أو الفضيله، ولا نفي الكمال بأولى من نفي الفائده... وهكذا.

وأجاب بعضهم: بأن هذا إنما يتم إذا كانت ألفاظ العبادات والمعاملات موضوعه للأعم فلا يمكن فيها نفي الحقيقة. وأما إذا قلنا بالوضع للصحيح فلا يتعذر نفي الحقيقة، بل هو المتعين على الأكثر، فلا إجمال.

وأما في غير الألفاظ الشرعية مثل قولهم "لاعلم إلا بعمل" فمع عدم القرينه يكون اللفظ مجملاً، إذ يتعذر نفي الحقيقة (١).

أقول: والصحيح في توجيه البحث أن يقال: إن "لا" في هذه المركبات لنفي الجنس، فهي تحتاج إلى اسم وخبر على حسب ما تقتضيه القواعد النحويه. ولكن الخبر محذوف حتى في مثل "لا-غيبه لفاسق" فإن "الفاسق" ظرف مستقر متعلق بالخبر المحذوف. وهذا الخبر المحذوف لا بد له من قرينه، سواء كان كلمه "موجود" أو "صحيح" أو "مفيد" أو "كامل" أو "نافع" أو نحوها. وليس هو مجازاً في واحد من هذه الأمور التي يصح تقديرها.

والقصد أنه سواء كان المراد نفي الحقيقة أو نفي الصحة ونحوها، فإنه لا بد من تقدير خبر محذوف بقرينه، وإنما يكون مجملاً إذا تجرد عن القرينه. ولكن الظاهر أن القرينه حاصله على الأ-كثر وهي القرينه العامه في مثله، فإن الظاهر من نفي الجنس أن المحذوف فيه هو لفظ "موجود" وما بمعناه من نحو لفظ "ثابت" و "متحقق".

فإذا تعذر تقدير هذا اللفظ العام لأي سبب كان، فإن هناك قرينه موجوده غالباً، وهي: "مناسبه الحكم والموضوع" فإنها تقتضى غالباً

ص: ٢٥٢

١- ذكره المحقق القمي في تحرير القول بالتفصيل، راجع القوانين: ج ١ ص ٣٣٨.



تقدير لفظ خاص مناسب مثل " لا علم إلا بعمل " فإن المفهوم منه أنه لا علم نافع. والمفهوم من نحو " لا غيبه لفاسق " لا غيبه محرمة. والمفهوم من نحو " لا- رضاع بعد فطام " (1) لا- رضاع سائغ. ومن نحو " لا جماعه فى نافله " لا جماعه مشروع. ومن نحو " لا إقرار لمن أقر بنفسه على الزنا " لا إقرار نافذ أو معتبر. ومن نحو " لا صلاة إلا بطهور " بناء على الوضع للأعم لا صلاة صحيحة. ومن نحو " لا صلاة لحاقن " لا صلاة كاملة، بناء على قيام الدليل على أن الحاقن لا تفسد صلاته... وهكذا.

وهذه القرينه وهى قرينه " مناسبة الحكم للموضوع " لا- تقع تحت ضابطه معينه، ولكنها موجوده على الأكثر، ويحتاج إدراكها إلى ذوق سليم.

تنبيه وتحقيق: ليس من البعيد أن يقال: إن المحذوف فى جميع مواقع " لا- " التى هى لنفى الجنس هو كلمه " موجود " أو ما هو بمعناها، غايه الأمر أنه فى بعض الموارد تقوم القرينه على عدم إرادته نفى الوجود والتحقق حقيقه، فلا بد حينئذ من حملها على نفى التحقق ادعاء وتنزيلا بأن نزل الموجود منزله المعدوم باعتبار عدم حصول الأثر المرغوب فيه أو المتوقع منه.

يعنى يدعى أن الموجود الخارجى ليس من أفراد الجنس الذى تعلق به النفى تنزيلا، وذلك لعدم حصول الأثر المطلوب منه، فمثل " لا علم إلا بعمل " معناه: أن العلم بلا عمل كلا علم، إذ لم تحصل الفائده المترقبه منه.

ومثل " لا إقرار لمن أقر بنفسه على الزنا " معناه: أن إقراره كلاً إقرار باعتبار عدم نفوذه عليه. ومثل " لا سهو لمن كثر عليه السهو " معناه:

ص: ٢٥٣

أن سهوه كلا سهو باعتبار عدم ترتب آثار السهو عليه من سجود أو صلاة أو بطلان الصلاة.

هذا إذا كان النفي من جهه تكوين الشئ.

وأما إذا كان النفي راجعا إلى عالم التشريع، فإن كان النفي متعلقا بالفعل دل نفيه على عدم ثبوت حكمه في الشريعة، مثل "لا رهبانية في الإسلام" (١) فإن معنى عدم ثبوتها عدم تشريع الرهبانية وأنه غير مرخص بها. ومثل "لا غيبه لفاسق" فإن معنى عدم ثبوتها: عدم حرمة غيبه الفاسق.

وكذلك نحو: "لا نجش في الإسلام" (٢) و "لا غش في الإسلام" (٣) و "لا عمل في الصلاة" (٤) \* (فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج) \* (٥) و "لا جماعه في نافله" فإن كل ذلك معناه: عدم مشروعيه هذه الأفعال.

وإن كان النفي متعلقا بعنوان يصح انطباقه على الحكم، فيدل النفي على عدم تشريع حكم ينطبق عليه هذا العنوان، كما في قوله: "لا حرج في الدين" (٦) و "لا ضرر ولا ضرار في الإسلام" (٧).

وعلى كل حال: فإن مثل هذه الجمل والمركبات ليست مجمله في حد أنفسها. وقد يتفق لها أن تكون مجمله إذا تجردت عن القرينه التي تعين أنها لنفي تحقق الماهيه حقيقه أو لنفيها ادعاء وتنزيلا.

ص: ٢٥٤

١- البحار ٧٠: ١١٥، وفيه: ليس في أمتي رهبانية.

٢- لم يرد في ط ٢.

٣- سنن الدارمي: ج ٢ ص ٢٤٨، وفيه: لا غش بين المسلمين.

٤- الوسائل: ج ٤ ص ١٢٦٤، الباب ١٥ من أبواب قواطع الصلاة ح ٤، وفيه: ليس في الصلاة عمل.

٥- البقره: ١٩٧.

٦- الوسائل: ج ١ ص ١١٤، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق ح ٥ وفيه: ما جعل عليكم في الدين من حرج.

٧- الوسائل: ج ١٧ ص ٣٤١، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات ح ٣ و ٥، وص ٣١٩ باب ٥ من أبواب الشفعه ح ١.

ومنها: مثل قوله تعالى: \* (حرمت عليكم أمهاتكم) \* (١) وقوله تعالى: \* (أحلت لكم بهيمه الأنعام) \* (٢) مما أسند الحكم فيه كالتحريم والتحليل إلى العين.

فقد قال بعضهم بإجمالها (٣) نظرا إلى أن إسناد التحريم والتحليل لا يصح إلا إلى الأفعال الاختيارية، أما الأعيان فلا معنى لتعلق الحكم بها، بل يستحيل، ولذا تسمى الأعيان موضوعات للأحكام، كما أن الأفعال تسمى متعلقات.

وعليه، فلا بد أن يقدر في مثل هذه المركبات فعل تصح إضافته إلى العين المذكوره في الجمله ويصح أن يكون متعلقا للحكم، ففي مثل الآية الأولى يقدر كلمه " نكاح " مثلا، وفي الثانيه " أكل " . وفي مثل \* (وأنعام حرمت ظهورها) \* (٤) يقدر ركوبها، وفي مثل \* (النفس التي حرم الله) \* (٥) يقدر قتلها... وهكذا.

ولكن التركيب في نفسه ليس فيه قرينه على تعيين نوع المحذوف، فيكون في حد نفسه مجملا، فلا يدري فيه هل أن المقدر كل فعل تصح إضافته إلى العين المذكوره في الجمله ويصح تعلق الحكم به، أو أن المقدر فعل مخصوص كما قدرناه في الأمثله المتقدمه؟ والصحيح في هذا الباب أن يقال: إن نفس التركيب مع قطع النظر عن ملاحظه الموضوع والحكم وعن أيه قرينه خارجيه، هو في نفسه يقتضى الإجمال لولا أن الإطلاق يقتضى تقدير كل فعل صالح للتقدير، إلا إذا

ص: ٢٥٥

١- النساء: ٢٣.

٢- المائدة: ١.

٣- حكى عن أبي عبد الله البصرى وأبى الحسن الكرخى وعن قوم من القدرية، راجع مفاتيح الأصول: ص ٢٢٧.

٤- الأنعام: ١٣٨.

٥- الإسراء: ٣٣.

قامت قرينه خاصه على تعيين نوع الفعل المقدر. وغالبا لا يخلو مثل هذا التركيب من وجود القرينه الخاصه، ولو قرينه "مناسبه الحكم والموضوع". ويشهد لذلك: أنا لا نتردد في تقدير الفعل المخصوص في الأمثله المذكوره في صدر البحث ومثيلا لها، وما ذلك إلا لما قلناه من وجود القرينه الخاصه ولو "مناسبه الحكم والموضوع".

ويشبه أن يكون هذا الباب نظير باب "لا" المحذوف خبرها.

ألهمنا الله تعالى الصواب، ودفع عنا الشبهات، وهدانا الصراط المستقيم.

انتهى الجزء الأول ويليه الجزء الثانى فى بحث الملازمات العقلية \* \* \*

ص: ٢٥٦

## الجزء الثاني

### اشاره

أصول الفقه

الجزء الثاني

مجموعه المحاضرات التي القيت في كليه منتدى النشر بالنجف الأشرف ابتداء من سنه ١٣٦٠ هـ. ق

بقلم الشيخ محمد رضا المظفر (قدس سره)

ص: ٢٥٧



اشاره

ص: ٢٥٩





من الأدله على الحكم الشرعى عند الأصوليين الإماميه: "العقل" إذ يذكرون أن الأدله على الأحكام الشرعيه الفرعيه أربعه: الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل.

وسياتى - فى مباحث الحجه - وجه حجيه العقل. أما هنا فإنما يبحث عن تشخيص صغريات ما يحكم به العقل المفروض أنه حججه، أى يبحث هنا عن مصاديق أحكام العقل الذى هو دليل على الحكم الشرعى. وهذا نظير البحث فى المقصد الأول (مباحث الألفاظ) عن مصاديق أصاله الظهور التى هى حججه، وحجيتها إنما يبحث عنها فى مباحث الحججه.

وتوضيح ذلك: أن هنا مسألتين:

١ - إنه إذا حكم العقل على شئ أنه حسن شرعا أو يلزم فعله شرعا أو يحكم على شئ أنه قبيح شرعا أو يلزم تركه شرعا - بأى طريق من الطرق التى سياتى بيانها - هل يثبت بهذا الحكم العقلى حكم الشرع؟ أى أنه من حكم العقل هذا هل يستكشف منه أن الشارع واقعا قد حكم بذلك؟ ومرجع ذلك إلى أن حكم العقل هذا هل هو حججه أو لا؟ وهذا البحث

- كما قلنا - إنما يذكر في مباحث الحججه، وليس هنا موقعه. وسيأتي بيان إمكان حصول القطع بالحكم الشرعى من غير الكتاب والسنة، وإذا حصل كيف يكون حججه.

٢ - إنه هل للعقل أن يدرك بطريق من الطرق أن هذا الشيء مثلا حسن شرعا أو قبيح (١) أو يلزم فعله أو تركه عند الشارع؟ يعنى أن العقل بعد إدراكه لحسن الأفعال أو لزومها ولقبح الأشياء أو لزوم تركها فى أنفسها - بأى طريق من الطرق - هل يدرك مع ذلك أنها كذلك عند الشارع؟ وهذا المقصد الثانى الذى سميناه " بحث الملازمات العقلية " عقدناه لأجل بيان ذلك فى مسائل، على النحو الذى سيأتى - إن شاء الله تعالى - ويكون فيه تشخيص صغريات حجيه العقل المبحوث عنها (٢) فى المقصد الثالث (مباحث الحججه).

ثم لا بد - قبل تشخيص هذه الصغريات فى مسائل - من ذكر أمرين يتعلقان بالأحكام العقلية مقدمه للبحث نستعين بها على المقصود، وهما:

### ١- أقسام الدليل العقلى

(٣) إن الدليل العقلى - أو فقل ما يحكم به العقل الذى يثبت به الحكم الشرعى - ينقسم إلى قسمين: ما يستقل به العقل، وما لا يستقل به.

ص: ٢٦٢

- ١- فى ط الأولى زياده: شرعا.
- ٢- الضمير راجع إلى " حجيه " لا إلى " صغريات ".
- ٣- \*قد يستشكل فى إطلاق اسم الدليل على حكم العقل، كما يطلق على الكتاب والسنة والإجماع. وسيأتى - إن شاء الله تعالى - فى مباحث الحججه معنى الدليل والحججه باصطلاح الأصوليين، وكيف يطلق باصطلاحهم على حكم العقل، أى القطع.

وبتعبير آخر نقول: إن الأحكام العقلية على قسمين: مستقلات وغير مستقلات.

وهذه التعبيرات كثيرا ما تجرى على ألسنة الأصوليين ويقصدون بها المعنى الذى سنوضحه. وإن كان قد يقولون: "إن هذا ما يستقل به العقل" ولا يقصدون هذا المعنى، بل يقصدون به معنى آخر، وهو ما يحكم به العقل بالبداهه وإن كان ليس من المستقلات العقلية بالمعنى الآتى.

وعلى كل حال، فإن هذا التقسيم يحتاج إلى شئ من التوضيح، فنقول: إن العلم بالحكم الشرعى كسائر العلوم لا بد له من عله، لاستحاله وجود الممكن بلا- عله. وعله العلم التصديقى لا بد أن تكون من أحد أنواع الحجج الثلاثة: القياس، أو الاستقراء، أو التمثيل. وليس الاستقراء مما يثبت به الحكم الشرعى وهو واضح. والتمثيل ليس بحججه عندنا، لأنه هو القياس المصطلح عليه عند الأصوليين الذى هو ليس من مذهبنا.

فيتعين أن تكون العله للعلم بالحكم الشرعى هى خصوص القياس باصطلاح المناطقه، وإذا كان كذلك فإن كل قياس لا بد أن يتألف من مقدمتين سواء كان استثنائيا أو اقترانيا.

وهاتان المقدمتان قد تكونان معا غير عقليتين، فالدليل الذى يتألف منهما يسمى "دليلا شرعيا" فى قبال الدليل العقلى. ولا كلام لنا فى هذا القسم هنا.

وقد تكون كل منهما أو إحداهما عقليه، أى مما يحكم العقل به من غير اعتماد على حكم شرعى، فإن الدليل الذى يتألف منهما يسمى "عقليا" وهو على قسمين:

١ - أن تكون المقدمتان معا عقليتين كحكم العقل بحسن شئ

أو قيحه ثم حكمه بأنه كل ما حكم به العقل حكم به الشرع على طبقه.

وهو القسم الأول من الدليل العقلي، وهو قسم "المستقلات العقلية".

٢ - أن تكون إحدى المقدمتين غير عقلية والآخرى عقلية كحكم العقل بوجوب المقدمه عند وجوب ذبيها، فهذه مقدمه عقلية صرفه وينضم إليها حكم الشرع بوجوب ذى المقدمه. وإنما يسمى الدليل الذى يتألف منهما عقليا فلأجل تغليب جانب المقدمه العقلية. وهذا هو القسم الثانى من الدليل العقلي، وهو قسم "غير المستقلات العقلية". وإنما سمي بذلك، لأنه من الواضح أن العقل لم يستقل وحده فى الوصول إلى النتيجة، بل استعان بحكم الشرع فى إحدى مقدمتى القياس.

## ٢- لماذا سميت هذه المباحث بالملازمات العقلية؟

المراد بالملازمه العقلية هنا هو حكم العقل بالملازمه بين حكم الشرع وبين أمر آخر سواء كان حكما عقليا أو شرعيا أو غيرهما مثل الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى الذى يلزمه عقلا سقوط الأمر الاختيارى لو زال الاضطرار فى الوقت أو خارجه، على ما سيأتى ذلك فى مبحث "الإجزاء".

وقد يخفى على الطالب لأول وهله الوجه فى تسميه مباحث الأحكام العقلية بالملازمات العقلية لا سيما فيما يتعلق بالمستقلات العقلية، ولذلك وجب علينا أن نوضح ذلك، فنقول:

١ - أما فى "المستقلات العقلية" فيظهر بعد بيان المقدمتين اللتين يتألف منهما الدليل العقلي. وهما مثلا: الأولى: "العدل يحسن فعله عقلا" وهذه قضيه عقلية صرفه هى صغرى القياس، وهى من المشهورات التى تطابقت عليها آراء العقلاء التى

تسمى " الآراء المحموده " وهذه قضيه تدخل فى مباحث علم الكلام عاده، وإذا بحث عنها هنا فمن باب المقدمه للبحث عن الكبرى الآتية.

الثانيه: " كل ما يحسن فعله عقلا- يحسن فعله شرعا " وهذه قضيه عقليه أيضا يستدل عليها بما سيأتى فى محله، وهى كبرى للقياس، ومضمونها الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع. وهذه الملازمه مأخوذه من دليل عقلى فهى ملازمه عقليه، وما يبحث عنه فى علم الأصول فهو هذه الملازمه، ومن أجل هذه الملازمه تدخل المستقلات العقليه فى الملازمات العقليه.

ولا ينبغى أن يتوهم الطالب أن هذه الكبرى معناها حجيه العقل، بل نتيجة هاتين المقدمتين هكذا " العدل يحسن فعله شرعا " وهذا الاستنتاج بدليل عقلى. وقد ينكر المنكر أنه يلزم شرعا ترتيب الأثر على هذا الاستنتاج والاستكشاف، وسنذكر - إن شاء الله تعالى - فى حينه الوجه فى هذا الإنكار الذى مرجعه إلى انكار حجيه العقل.

والحاصل نحن نبحت فى المستقلات العقليه عن مسألتين: إحداهما الصغرى، وهى بيان المدركات العقليه فى الأفعال الاختياريه أنه أيها ينبغى فعله وأيها لا ينبغى فعله. ثانيهما الكبرى، وهى بيان أن ما يدركه العقل هل لابد أن يدركه الشرع، أى يحكم على طبق ما يحكم به العقل.

وهذه هى المسأله الأصوليه التى هى من الملازمات العقليه.

ومن هاتين المسألتين نهىء موضوع مبحث حجيه العقل.

٢- وأما فى " غير المستقلات العقليه " فأیضا يظهر الحال فيها بعد بيان المقدمتين اللتين يتألف منهما الدليل العقلى وهما مثلا: الأولى " هذا الفعل واجب " أو " هذا المأتى به مأمور به فى حال الاضطرار " فمثل هذه القضايا تثبت فى علم الفقه فهى شرعيه.

الثانية: " كل فعل واجب شرعا يلزمه عقلا وجوب مقدمته شرعا " أو " يلزمه عقلا حرمة ضده شرعا " أو " كل مأتى به وهو مأمور به حال الاضطرار يلزمه عقلا الإجزاء عن المأمور به حال الاختيار "... وهكذا.

فإن أمثال هذه القضايا أحكام عقلية مضمونها الملازمه العقلية بين ما يثبت شرعا في القضية الأولى وبين حكم شرعى آخر. وهذه الأحكام العقلية هي التى يبحث عنها فى علم الأصول. ومن أجل هذا تدخل فى باب الملازمات العقلية.

الخلاصة: ومن جميع ما ذكرنا يتضح أن المبحوث عنه فى الملازمات العقلية هو إثبات الكبريات العقلية التى تقع فى طريق إثبات الحكم الشرعى، سواء كانت الصغرى عقلية كما فى المستقلات العقلية، أو شرعية كما فى غير المستقلات العقلية.

أما الصغرى فدائما يبحث عنها فى علم آخر غير علم الأصول، كما أن الكبرى يبحث عنها فى علم الأصول، وهى عبارة عن ملازمه حكم الشرع لشيء آخر بالملازمه العقلية، سواء كان ذلك الشيء الآخر حكما شرعيا أم حكما عقليا أم غيرهما. والنتيجة من الصغرى والكبرى هاتين تقع صغرى لقياس آخر كبراه حجيه العقل، ويبحث عن هذه الكبرى فى مباحث الحجج.

وعلى هذا فينحصر بحثنا هنا فى باين باب المستقلات العقلية، وباب غير المستقلات العقلية، فنقول:



الظاهر انحصار المستقلات العقلية التي يستكشف منها الحكم الشرعى فى مسأله واحده، وهى: مسأله التحسين والتقييح العقلين. وعليه يجب علينا أن نبحت عن هذه المسأله من جميع أطرافها بالتفصيل، لا سيما أنه لم يبحث عنها فى كتب الأصول الدارجه، فنقول: وقع البحث هنا فى أربعة أمور متلاحقه:

١ - إنه هل ثبت للأفعال مع قطع النظر عن حكم الشارع وتعلق خطابه بها أحكام عقلية من حسن وقبح؟ أو إن شئت فقل: هل للأفعال حسن وقبح بحسب ذواتها ولها قيم ذاتية فى نظر العقل قبل فرض حكم الشارع عليها، أو ليس لها ذلك وإنما الحسن ما حسنه الشارع والقبيح ما قبحه، والفعل مطلقا فى حد نفسه من دون حكم الشارع ليس حسنا ولا قبيحا؟ وهذا هو الخلاف الأصيل بين الأشاعره والعدليه، وهو مسأله التحسين والتقييح العقلين المعروفه فى علم الكلام، وعليها تترتب مسأله الاعتقاد بعداله الله تعالى وغيرها. وإنما سميت العدليه "عدليه" لقولهم بأنه تعالى عادل، بناء على مذهبهم فى ثبوت الحسن والقبح العقلين.



ونحن نبحث عن هذه المسألة هنا باعتبارها من المبادئ لمسألتنا الأصولية، كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق.

٢ - إنه بعد فرض القول بأن للأفعال في حد أنفسها حسنا وقبحا، هل يتمكن العقل من إدراك وجوه الحسن والقبح مستقلا عن تعليم الشارع وبيانه أو لا؟ وعلى تقدير تمكنه هل للمكلف أن يأخذ به بدون بيان الشارع وتعليمه أو ليس له ذلك إما مطلقا أو في بعض الموارد؟ وهذه المسألة هي إحدى نقط الخلاف المعروفة بين الأصوليين وجماعه من الأخباريين، وفيها تفصيل من بعضهم على ما يأتي. وهي أيضا ليست من مباحث علم الأصول، ولكنها من المبادئ لمسألتنا الأصولية الآتية، لأنه بدون القول بأن العقل يدرك وجود الحسن والقبح لا تتحقق عندنا صغرى القياس التي تكلمنا عنها سابقا.

ولا ينبغي أن يخفى عليكم أن تحرير هذه المسألة سببه المغالطة التي وقعت لبعضهم، وإلا فبعد تحرير المسألة الأولى على وجهها الصحيح - كما سيأتي - لا يبقى مجال لهذا النزاع. فانتظر توضيح ذلك في محله القريب.

٣ - إنه بعد فرض أن للأفعال حسنا وقبحا وأن العقل يدرك الحسن والقبح، يصح أن تنتقل إلى التساؤل عما إذا كان العقل يحكم أيضا بالملازمة بين حكمه وحكم الشرع، بمعنى أن العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه هل يلزم عنده عقلا أن يحكم الشارع على طبق حكمه.

وهذه هي المسألة الأصولية المعبر عنها بمسألة الملازمة التي وقع فيها النزاع، فأنكر الملازمة جملة من الأخباريين (١) وبعض الأصوليين

ص: ٢٦٩

---

١- قال في التقريرات: المخالف في المقام ممن يعتد بشأنه ليس إلا- جمال المحققين والسيد الصدر شارح الوافيه، مطارح الأنظار: ص ٢٣٢.

٤ - إنه بعد ثبوت الملازمه وحصول القطع بأن الشارع لابد أن يحكم على طبق ما حكم به العقل فهل هذا القطع حجه شرعا؟ ومرجع هذا النزاع ثلاث نواح: الأولى: فى إمكان أن ينفى الشارع حجه هذا القطع وينهى عن الأخذ به.

الثانية: بعد فرض إمكان نفي الشارع حجه القطع، هل نهى عن الأخذ بحكم العقل وإن استلزم القطع كقول الإمام (عليه السلام): "إن دين الله لا يصاب بالعقول" (٢) على تقدير تفسيره بذلك؟ والنزاع فى هاتين الناحيتين وقع مع الأخباريين جلهم أو كلهم.

الثالثة: بعد فرض عدم إمكان نفي الشارع حجه القطع هل معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل هو أمره ونهيه، أو أن حكمه معناه: إدراكه وعلمه بأن هذا الفعل ينبغي فعله أو تركه، وهو شئ آخر غير أمره ونهيه، فإثبات أمره ونهيه يحتاج إلى دليل آخر، ولا- يكفى القطع بأن الشارع حكم بما حكم به العقل؟ وعلى كل حال، فإن الكلام فى هذه النواحي سيأتى فى مباحث الحجه (المقصد الثالث) وهو النزاع فى حجه العقل. وعليه، فنحن نتعرض هنا للمباحث الثلاثة الأولى، ونترك المبحث الرابع بنواحيه إلى المقصد الثالث: \* \* \*

ص: ٢٧٠

١- الفصول الغرويه: ص ٣٣٧.

٢- بحار الأنوار: ج ٢ ص ٣٠٣ ح ٤١.

اختلف الناس فى حسن الأفعال وقبحها هل انهما عقليان أو شرعيان؟ بمعنى أن الحاكم بهما العقل أو الشرع.

فقال الأشاعره: لا حكم للعقل فى حسن الأفعال وقبحها، وليس الحسن والقبح عائدا إلى أمر حقيقى حاصل فعلا قبل ورود بيان الشارع، بل إن ما حسنه الشارع فهو حسن وما قبحه الشارع فهو قبيح. فلو عكس الشارع القضييه فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الأمر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا، ومثلوا لذلك بالنسخ من الحرمة إلى الوجوب ومن الوجوب إلى الحرمة (١).

وقالت العدليه: إن للأفعال قيما ذاتيه عند العقل مع قطع النظر عن حكم الشارع، فمنها ما هو حسن فى نفسه، ومنها ما هو قبيح فى نفسه، ومنها ما ليس له هذان الوصفان. والشارع لا يأمر إلا بما هو حسن ولا ينهى إلا عما هو قبيح، فالصدق فى نفسه حسن ولحسنه أمر الله تعالى به، لا أنه أمر الله تعالى به فصار حسنا، والكذب فى نفسه قبيح ولذلك نهى الله تعالى عنه، لا أنه نهى عنه فصار قبيحا.

ص: ٢٧١

١- \*هذا التصوير لمذهب الأشاعره منقول عن شرح القوشجى للتجريد.

هذه خلاصه الرايين. وأعتقد عدم اتضاح رأى الطرفين بهذا البيان، ولا تزال نقطه غامضه فى البحث إذا لم نبينها بوضوح لا نستطيع أن نحكم لأحد الطرفين. وهو أمر ضرورى مقدمه للمسأله الأصوليه، ولتوقف وجوب المعرفه عليه.

فلا بد من بسط البحث بأوسع مما أخذنا على أنفسنا من الاختصار فى هذا الكتاب، لأهميه هذا الموضوع من جهه، ولعدم إعطائه حقه من التنقيح فى أكثر الكتب الكلاميه والأصوليه من جهه أخرى.

وأكلفكم قبل الدخول فى هذا البحث بالرجوع إلى ما حررته فى الجزء الثالث من المنطق (ص ١٧ - ٢٣) (١) عن القضايا المشهورات، لتستعينوا به على ما هنا.

والآن أعقد البحث هنا فى أمور:

### ١ - معنى الحسن والقبح وتصوير النزاع فيهما

إن الحسن والقبح لا يستعملان بمعنى واحد، بل لهما ثلاث معان، فأى هذه المعانى هو موضوع النزاع؟ فنقول: أولاً: قد يطلق الحسن والقبح ويراد بهما الكمال والنقض. ويقعان وصفاً بهذا المعنى للأفعال الاختياريه ولمتعلقات الأفعال. فيقال مثلاً: العلم حسن، والتعلم حسن، وبضد ذلك يقال: الجهل قبيح وإهمال التعلم قبيح.

ويراد بذلك أن العلم والتعلم كمال للنفس وتطور فى وجودها، وأن الجهل وإهمال التعلم نقصان فيها وتأخر فى وجودها.

وكثير من الأخلاق الإنسانيه حسننها وقبحها باعتبار هذا المعنى، فالشجاعه والكرم والحلم والعدل والإنصاف ونحو ذلك إنما حسننها

ص: ٢٧٢

باعتبار أنها كمال للنفس وقوه في وجودها. وكذلك أصدادها قبيحه لأنهي نقصان في وجود النفس وقوتها. ولا ينافي ذلك أنه يقال للأولى: " حسنه " وللثانية " قبيحه " باعتبار معنى آخر من المعنيين الآتين.

وليس للأشاعره ظاهرا نزاع في الحسن والقبح بهذا المعنى، بل جملة منهم يعترفون بأنهما عقليان، لأن هذه من القضايا اليقينية التي وراءها واقع خارجي تطابقه، على ما سيأتي.

ثانيا: أنهما قد يطلقان ويراد بهما الملائمه للنفس والمنافره لها، ويقعان وصفا بهذا المعنى أيضا للأفعال ومتعلقاتها من أعيان وغيرها.

فيقال في المتعلقات: هذا المنظر حسن جميل، هذا الصوت حسن مطرب، هذا المذوق حلو حسن... وهكذا.

ويقال في الأفعال: نوم القيلولة حسن، الأكل عند الجوع حسن، والشرب بعد العطش حسن... وهكذا. وكل هذه الأحكام لأن النفس تلتذ بهذه الأشياء وتتذوقها لملائمتها لها.

وبضد ذلك يقال في المتعلقات والأفعال: هذا المنظر قبيح، ولوله النائح قبيحه، النوم على الشيع قبيح... وهكذا. وكل ذلك لأن النفس تتألم أو تشمئز من ذلك.

فيرجع معنى الحسن والقبح - في الحقيقة - إلى معنى اللذو والألم، أو فقل: إلى معنى الملائمه للنفس وعدمها، ما شئت فعبر، فإن المقصود واحد.

ثم إن هذا المعنى من الحسن والقبح يتسع إلى أكثر من ذلك، فإن الشيء قد لا يكون في نفسه ما يوجب لذو أو ألما، ولكنه بالنظر إلى ما يعقبه من أثر تلتذ به النفس أو تتألم منه يسمى أيضا حسنا أو قبيحا، بل قد يكون الشيء في نفسه قبيحا تشمئز منه النفس كشراب الدواء المر

ولكنه باعتبار ما يعقبه من الصحة والراحة التي هي أعظم بنظر العقل من ذلك الألم الوقتي يدخل فيما يستحسن. كما قد يكون الشيء بعكس ذلك حسنا تلتذ به النفس - كالأكل اللذيذ المضر بالصحة - ولكن ما يعقبه من مرض أعظم من اللذة الوقتية يدخله فيما يستقبح.

والإنسان بتجاربه الطويلة وبقوه تمييزه العقلي يستطيع أن يصنف الأشياء والأفعال إلى ثلاثة أصناف: ما يستحسن، وما يستقبح، وما ليس له هاتان المزيتان. ويعتبر هذا التقسيم بحسب ماله من الملائمة والمنافرة، ولو بالنظر إلى الغاية القريبة أو البعيدة التي هي قد تسمو عند العقل على ماله من لذة وقتية أو ألم وقتي، كمن يتحمل المشاق الكثيره ويقاسى الحرمان في سبيل طلب العلم أو الجاه أو الصحة أو المال، وكمن يستنكر بعض اللذات الجسديه استكراها لشؤم عواقبها. وكل ذلك يدخل في الحسن والقبح بمعنى الملائم وغير الملائم.

قال القوشجى فى شرحه للتجريد عن هذا المعنى: وقد يعبر عنهما - أى الحسن والقبح - بالمصلحة والمفسده، فيقال: الحسن ما فيه مصلحة، والقبيح ما فيه مفسده، وما خلا منهما لا يكون شيئاً منهما (١).

وهذا راجع إلى ما ذكرنا، وليس المقصود أن للحسن والقبح معنى آخر بمعنى ماله المصلحة أو المفسده غير معنى الملائمة والمنافرة، فإن استحسان المصلحة إنما يكون للملائمة واستقباح المفسده للمنافرة.

وهذا المعنى من الحسن والقبح أيضا ليس للأشاعره فيه نزاع، بل هما عندهم بهذا المعنى عقليان، أى مما قد يدركه العقل من غير توقف على حكم الشرع. ومن توهم أن النزاع بين القوم فى هذا المعنى فقد ارتكب شططا! ولم يفهم كلامهم.

ص: ٢٧٤

١- شرح التجريد: ص ٣٣٨.

ثالثا: أنهما يطلقان ويراد بهما المدح والذم، ويقعان وصفا بهذا المعنى للأفعال الاختياريه فقط. ومعنى ذلك: أن الحسن ما استحق فاعله عليه المدح والثواب عند العقلاء كافه، والقيح ما استحق عليه فاعله الذم والعقاب عندهم كافه.

وبعبارة أخرى أن الحسن ما ينبغي فعله عند العقلاء، أى أن العقل عند الكل يدرك أنه ينبغي فعله، والقيح ما ينبغي تركه عندهم، أى أن العقل عند الكل يدرك أنه لا ينبغي فعله أو ينبغي تركه.

وهذا الإدراك للعقل هو معنى حكمه بالحسن والقيح، وسيأتى توضيح هذه النقطة، فإنها مهمه جدا فى الباب.

وهذا المعنى الثالث هو موضوع النزاع، فالأشاعره أنكروا أن يكون للعقل إدراك ذلك من دون الشرع، وخالفتهم العدليه فأعطوا للعقل هذا الحق من الإدراك.

تنبيه: ومما يجب أن يعلم هنا أن الفعل الواحد قد يكون حسنا أو قبيحا بجميع المعانى الثلاثه، كالتعلم والحلم والإحسان، فإنها كمال للنفس، وملائمه لها باعتبار مالها من نفع ومصلحه، ومما ينبغي أن يفعلها الإنسان عند العقلاء.

وقد يكون الفعل حسنا بأحد المعانى، قبيحا أو ليس بحسن بالمعنى الآخر، كالغناء - مثلا - فإنه حسن بمعنى الملائمه للنفس، ولذا يقولون عنه: إنه غذاء للروح (1) وليس حسنا بالمعنى الأول أو الثالث، فإنه لا يدخل عند العقلاء بما هم عقلاء فيما ينبغي أن يفعل، وليس كمالا للنفس وإن كان هو كمالا للصوت بما هو صوت، فيدخل فى المعنى الأول للحسن

ص: ٢٧٥

---

١- \* كأن هذا التعبير يريد أن يحاول قائلوه به دعوى أن الغناء كمال للنفس فى سماعه. وهو مغالطه وإيهام منهم.

من هذه الجبهه. ومثله التدخين أو ما تعتاده النفس من المسكرات والمخدرات، فإن هذه حسنه بمعنى الملائمه فقط، وليست كمالا للنفس ولا مما ينبغى فعلها عند العقلاء بما هم عقلاء.

## ٢ - واقعيه الحسن و القبح فى معانيه و رأى الأشاعره

إن الحسن بالمعنى الأول أى الكمال - وكذا مقابله أى القبح - أمر واقعى خارجى لا يختلف باختلاف الأنظار والأذواق، ولا يتوقف على وجود من يدركه ويعقله. بخلاف الحسن بالمعنيين الأخيرين.

وهذا ما يحتاج إلى التوضيح والتفصيل، فنقول:

١ - أما الحسن بمعنى " الملائمه " - وكذا ما يقابله - فليس له فى نفسه بإزاء فى الخارج يحاذيه ويحكى عنه، وإن كان منشؤه قد يكون أمرا خارجيا، كاللون والرائحه والطعم وتناسق الأجزاء، ونحو ذلك. بل حسن الشئ يتوقف على وجود الذوق العام أو الخاص، فإن الإنسان هو الذى يتذوق المنظور أو المسموع أو المدقوق بسبب ما عنده من ذوق يجعل هذا الشئ ملائما لنفسه، فيكون حسنا عنده، أو غير ملائم فيكون قبيحا عنده. فإذا اختلفت الأذواق فى الشئ كان حسنا عند قوم قبيحا عند آخرين. وإذا اتفقوا فى ذوق عام كان ذلك الشئ حسنا عندهم جميعا، أو قبيحا كذلك.

والحاصل: أن الحسن بمعنى الملائم ليس صفه واقعيه للأشياء كالكمال، وليس واقعيه هذه الصفه إلا إدراك الإنسان وذوقه، فلو لم يوجد إنسان يتذوق ولا من يشبهه فى ذوقه لم تكن للأشياء فى حد أنفسها حسن بمعنى الملائمه.

وهذا مثل ما يعتقده رأى الحديث فى الألوان، إذ يقال: إنها لا- واقع لها بل هى تحصل من انعكاسات أطيايف الضوء على الأجسام، ففى الظلام



حيث لا- ضوء ليست هناك ألوان موجوده بالفعل، بل الموجود حقيقه أجسام فيها صفات حقيقه هي منشأ لانعكاس الأطياف عند وقوع الضوء عليها، وليس كل واحد من الألوان إلا طيفا أو أطيافا فأكثر تركبت.

وهكذا نقول في حسن الأشياء وجمالها بمعنى الملائمه، والشئ الواقعي فيها ما هو منشأ الملائمه في الأشياء - كالطعم والرائحه ونحوهما - الذى هو كالصفه في الجسم، إذ تكون منشأ لانعكاس أطيااف الضوء.

كما أن نفس اللذه والألم أيضا أمران واقعيان، ولكن ليسا هما الحسن والقبح اللذان ليسا هما من صفات الأشياء، واللذه والألم من صفات النفس المدركه للحسن والقبح.

٢ - وأما الحسن بمعنى " ما ينبغى أن يفعل عند العقل " فكذلك ليس له واقعيه إلا إدراك العقلاء، أو فقل: تطابق آراء العقلاء. والكلام فيه كالكلام فى الحسن بمعنى الملائمه. وسيأتى تفصيل معنى تطابق العقلاء على المدح والذم أو إدراك العقل للحسن والقبح.

وعلى هذا، فإن كان غرض الأشاعره من إنكار الحسن والقبح إنكار واقعيتهما بهذا المعنى من الواقعيه فهو صحيح. ولكن هذا بعيد عن أقوالهم، لأ- أنه لما كانوا يقولون بحسن الأفعال وقبحها بعد حكم الشارع، فإنه يعلم منه أنه ليس غرضهم ذلك، لأن حكم الشارع لا يجعل لهما واقعيه وخارجيه. كيف! وقد رتبوا على ذلك بأن وجوب المعرفه والطاعه ليس بعقلى بل شرعى. وإن كان غرضهم إنكار إدراك العقل - كما هو الظاهر من أقوالهم - فسيأتى تحقيق الحق فيه وأنهم ليسوا على صواب فى ذلك.

### ٣ - العقل العملى و النظرى

إن المراد من العقل - إذ يقولون: إن العقل يحكم بحسن الشئ أو قبحه بالمعنى الثالث من الحسن والقبح - هو " العقل العملى " فى مقابل " العقل النظرى " .

وليس الاختلاف بين العقليين إلا بالاختلاف بين المدركات، فإن كان المدرك - بالفتح - مما ينبغى أن يفعل أو لا يفعل - مثل حسن العدل وقبح الظلم - فيسمى إدراكه " عقلا عمليا ". وإن كان المدرك مما ينبغى أن يعلم - مثل قولهم: " الكل أعظم من الجزء " الذى لا علاقه له بالعمل - فيسمى إدراكه " عقلا نظريا ".

ومعنى حكم العقل - على هذا - ليس إلا إدراك أن الشئ مما ينبغى أن يفعل أو يترك. وليس للعقل إنشاء بعث وزجر ولا أمر ونهى إلا بمعنى أن هذا الإدراك يدعو العقل إلى العمل، أى يكون سببا لحدوث الإرادة فى نفسه للعمل وفعل ما ينبغى. إذا، المراد من الأحكام العقلية هى مدركات العقل العملى وآراؤه.

ومن هنا تعرف (1) المراد من العقل المدرك للحسن والقبح بالمعنى الأول، إن المراد به هو العقل النظرى، لأن الكمال والنقص مما ينبغى أن يعلم، لا مما ينبغى أن يعمل. نعم، إذا أدرك العقل كمال الفعل أو نقصه، فإنه يدرك معه أنه ينبغى فعله أو تركه، فيستعين العقل العملى بالعقل النظرى.

أو فقل: يحصل العقل العملى فعلا بعد حصول العقل النظرى.

وكذا المراد من العقل المدرك للحسن والقبح بالمعنى الثانى هو العقل النظرى، لأن الملائمة وعدمها أو المصلحه والمفسده مما ينبغى أن يعلم، ويستتبع ذلك إدراك أنه ينبغى الفعل أو الترك على طبق ما علم.

ومن العجيب! ما جاء فى جامع السعادات (ج ١ ص ٥٩ المطبوع بالنجف سنة ١٣٤٨) إذ يقول ردا على الشيخ الرئيس خريت هذه الصناعه: " إن مطلق الإدراك والإرشاد إنما هو من العقل النظرى فهو

ص: ٢٧٨

---

١- فى ط ٢ زياده: " أن " وعلى فرض إثبات هذه لابد من حذف " إن المراد به " فى السطر الآتى.

بمنزله المشير الناصح، والعقل العملى بمنزله المنفذ لإشاراته "

وهذا منه خروج عن الاصطلاح. وما ندرى ما يقصد من " العقل العملى " إذا كان الإرشاد والنصح للعقل النظرى؟ وليس هناك عقلا ن فى الحقيقه كما قدمنا، بل هو عقل واحد، ولكن الاختلاف فى مدركاته ومتعلقاته، وللتمييز بين الموارد يسمى تاره عمليا واخرى نظريا. وكأ أنه يريد من العقل العملى نفس التصميم والإراداه للعمل. وتسميه الإراده عقلا وضع جديد فى اللغه.

#### ٤ - أسباب حكم العقل العملى بالحسن والقبح

إن الإنسان إذ يدرك أن الشئ ينبغى فعله فيمدح فاعله، أو لا ينبغى فعله فيذم فاعله، لا يحصل له هذا الإدراك جزافا واعتباطا - وهذا شأن كل ممكن حادث - بل لابد له من سبب. وسببه بالاستقراء أحد أمور خمس نذكرها هنا، لنذكر ما يدخل منها فى محل النزاع فى مسأله التحسين والتقبيح العقليين، فنقول: الأول: أن يدرك أن هذا الشئ كمال للنفس أو نقص لها، فإن إدراك العقل لكماله أو نقصه يدفعه للحكم بحسن فعله أو قبحه - كما تقدم قريبا - تحصيلاً لذلك الكمال أو دفعا لذلك النقص.

الثانى: أن يدرك ملائمته الشئ للنفس أو عدمها إما بنفسه أو لما فيه من نفع عام أو خاص، فيدرك حسن فعله أو قبحه تحصيلاً للمصلحه أو دفعا للمفسده.

وكل من هذين الإدراكين - أعنى إدراك الكمال أو النقص، وإدراك الملائمته أو عدمها - يكون على نحوين:

١ - أن يكون الإدراك لواقعه جزئيه خاصه، فيكون حكم الإنسان بالحسن والقبح بدافع المصلحه الشخصيه. وهذا الإدراك لا يكون بقوه

العقل، لأن العقل شأنه إدراك الأمور الكليه لا- الأمور الجزئيه، بل إنما يكون إدراك الأمور الجزئيه بقوه الحس أو الوهم أو الخيال، وإن كان مثل هذا الإدراك قد يستتبع مدحا أو ذما لفاعله، ولكن هذا المدح أو الذم لا ينبغي أن يسمى عقليا، بل قد يسمى - بالتعبير الحديث - عاطفيا، لأن سببه تحكيم العاطفه الشخصيه، ولا بأس بهذا التعبير.

٢ - أن يكون الإدراك لأمر كلي، فيحكم الإنسان بحسن الفعل لكونه كمالا- للنفس كالعلم والشجاعه، أو لكونه فيه مصلحه نوعيه كمصلحه العدل لحفظ النظام وبقاء النوع الإنساني. فهذا الإدراك إنما يكون بقوه العقل بما هو عقل، فيستتبع مدحا من جميع العقلاء.

وكذا في إدراك قبح الشئ باعتبار كونه نقصا للنفس كالجهل، أو لكونه فيه مفسده نوعيه كالظلم، فيدرك العقل بما هو عقل ذلك ويستتبع ذما من جميع العقلاء. فهذا المدح والذم إذا تطابقت عليه جميع آراء العقلاء باعتبار تلك المصلحه أو المفسده النوعيتين، أو باعتبار ذلك الكمال أو النقص النوعيين، فإنه يعتبر من الأحكام العقليه التي هي موضع النزاع.

وهو معنى الحسن والقبح العقليين الذي هو محل النفي والإثبات.

وتسمى هذه الأحكام العقليه العامه " الآراء المحموده " و " التأديبات الصلاحيه ". وهي من قسم القضايا المشهورات التي هي قسم برأسه في مقابل القضايا الضروريات. فهذه القضايا غير معدوده من قسم الضروريات، كما توهمه بعض الناس ومنهم الأشاعره كما سيأتي في دليلهم. وقد أوضحت ذلك في الجزء الثالث من " المنطق " في مبادئ القياسات، فراجع (١).

ص: ٢٨٠

١- راجع المنطق للمؤلف (قدس سره): ص ٣٤٤.

ومن هنا يتضح لكم جيدا أن العدليه إذ يقولون بالحسن والقبح العقليين يريدون أن الحسن والقبح من الآراء المحموده والقضايا المشهوره المعدوده من التآدييات الصلاحيه وهى التى تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء.

والقضايا المشهوره ليس لها واقع وراء تطابق الآراء، أى أن واقعها ذلك. فمعنى حسن العدل أو العلم عندهم أن فاعله ممدوح لدى العقلاء ومعنى قبح الظلم والجهل أن فاعله مذموم لديهم (١).

ويكفينا شاهدا على ما نقول - من دخول أمثال هذه القضايا فى المشهورات الصرفيه التى لا واقع لها إلا الشهره وأنها ليست من قسم الضروريات - ما قاله الشيخ الرئيس فى منطق الإشارات: " ومنها الآراء المسماه بالمحموده، وربما خصصناها باسم الشهره، إذ لا عمد له إلا الشهره، وهى آراء لو خلى الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يؤدب بقبول قضاياها والاعتراف بها... لم يقض بها الإنسان طاعه لعقله أو وهمه أو حسه، مثل حكمتنا بأن سلب مال الإنسان قبيح، وأن الكذب قبيح لا ينبغى أن يقدم عليه... " وهكذا وافقه شارحها العظيم الخواجه نصير الدين الطوسى (٢).

الثالث: ومن أسباب الحكم بالحسن والقبح " الخلق الإنسانى " الموجود فى كل إنسان على اختلافهم فى أنواعه، نحو خلق الكرم والشجاعه، فإن وجود هذا الخلق يكون سببا لإدراك أن أفعال الكرم - مثلا - مما ينبغى فعلها فيمدح فاعلها، وأفعال البخل مما ينبغى تركها فيذم فاعلها.

ص: ٢٨١

---

١- \*ولا ينافى هذا أن العلم حسن من جهه أخرى وهى جهه كونه كامالا للنفس، والجهل قبيح لكونه نقصانا.

٢- راجع الإشارات: الجزء الأول فى علم المنطق ص ٢١٩.

وهذا الحكم من العقل قد لا يكون من جهة المصلحه العامه أو المفسده العامه ولا من جهة الكمال للنفس أو النقص، بل بدافع الخلق الموجود.

وإذا كان هذا الخلق عاما بين جميع العقلاء يكون هذا الحسن والقبح مشهورا بينهم تتطابق عليه آراؤهم. ولكن إنما يدخل فى محل النزاع إذا كان الخلق من جهة أخرى فيه كمال للنفس أو مصلحه عامه نوعيه فيدعو ذلك إلى المدح والذم. ويجب الرجوع فى هذا القسم إلى ما ذكرته عن " الخلقيات " فى المنطق (ج ٣ ص ٢٠) (١) لتعرف توجيه قضاء الخلق الإنسانى بهذه المشهورات.

الرابع: ومن أسباب الحكم بالحسن والقبح " الانفعال النفسانى " نحو الرقه والرحمه والشفقه والحياء والأنفه والحميه والغيره... إلى غير ذلك من انفعالات النفس التى لا يخلو منها إنسان غالبا.

ففى الجمهور يحكم بقبح تعذيب الحيوان اتباعا لما فى الغريزه من الرقه والعطف، والجمهور يمدح من يعين الضعفاء والمرضى ويعنى برعايه الأيتام والمجانين بل الحيوانات، لأن مقتضى الرحمه والشفقه. ويحكم بقبح كشف العوره والكلام البذئ، لأن مقتضى الحياء. ويمدح المدافع عن الأهل والعشيره والوطن والأمه، لأن مقتضى الغيره والحميه... إلى غير ذلك من أمثال هذه الأحكام العامه بين الناس.

ولكن هذا الحسن والقبح لا يعدان حسنا وقبحا عقليين، بل ينبغى أن يسميا عاطفيين أو انفعاليين. وتسمى القضايا هذه عند المنطقيين بـ " الانفعاليات ". ولأجل هذا لا يدخل هذا الحسن والقبح فى محل النزاع مع الأشاعره، ولا نقول نحن بلزوم متابعه الشرع للجمهور فى هذه

ص: ٢٨٢

الأحكام، لأ- أنه ليس للشارع هذه الانفعالات، بل يستحيل وجودها فيه، لأنهى من صفات الممكن. وإنما نحن نقول بملازمه حكم الشارع لحكم العقل بالحسن والقبح فى الآراء المحموده والتأديبات الصلاحيه - على ما سيأتى - فباعتبار أن الشارع من العقلاء بل رئيسهم، بل خالق العقل، فلا بد أن يحكم بحكمهم بما هم عقلاء ولكن لا يجب أن يحكم بحكمهم بما هم عاطفيون. ولا نقول: إن الشارع يتابع الناس فى أحكامهم متابعه مطلقه.

الخامس: ومن الأسباب " العاده عند الناس " كاعتيادهم احترام القادم - مثلا - بالقيام له، واحترام الضيف بالطعام، فيحكمون لأجل ذلك بحسن القيام للقادم وإطعام الضيف.

والعادات العامه كثيره ومتنوعه، فقد تكون العاده تختص بأهل بلد أو قطر أو أمه، وقد تعم جميع الناس فى جميع العصور أو فى عصر، فتختلف لأجل ذلك القضايا التى يحكم بها بحسب العاده، فتكون مشهوره عند القوم الذين لهم تلك العاده دون غيرهم.

وكما يمدح الناس المحافظين على العادات العامه يذمون المستهينين بها، سواء كانت العاده حسنه من ناحيه عقليه أو عاطفيه أو شرعيه، أو سيئه قبيحه من إحدى هذه النواحي، فتراهم يذمون من يرسل لحيته إذا اعتادوا حلقها ويذمون الحليق إذا اعتادوا إرسالها وتراهم يذمون من يلبس غير المألوف عندهم لمجرد أنهم لم يعتادوا لبسه، بل ربما يسخرون به أو يعدونه مارقا.

وهذا الحسن والقبح أيضا ليسا عقليين، بل ينبغى أن يسميا " عاديين " لأن منشأهما العاده. وتسمى القضايا فيهما فى عرف المناطقه " العاديات " .

ولذا لا يدخل أيضا هذا الحسن والقبح فى محل النزاع. ولا نقول نحن أيضا بلزوم متابعه الشارع للناس فى أحكامهم هذه، لأنهم لم يحكموا فيها بما هم عقلاء بل بما هم معتادون، أى بدافع العاده.

نعم، بعض العادات قد تكون موضوعا لحكم الشارع، مثل حكمه بحرمه لباس الشهره (١) أى اللباس غير المعتاد لبسه عند الناس. ولكن هذا الحكم لا- لأجل المتابعه لحكم الناس، بل لأن مخالفه الناس فى زيهم على وجه يثير فيهم السخرية والاشمئزاز فيه مفسده موجه لحرمه هذا اللباس شرعا. وهذا شئ آخر غير ما نحن فيه.

فتحصل من جميع ما ذكرنا - وقد أطلنا الكلام لغرض كشف الموضوع كشافا تاما - أنه ليس كل حسن وقبح بالمعنى الثالث موضعا للنزاع مع الأشاعره، بل خصوص ما كان سببه إدراك كمال الشئ أو نقصه على نحو كلى وما كان سببه إدراك ملائمته أو عدمها على نحو كلى أيضا من جهه مصلحه نوعيه أو مفسده نوعيه، فإن الأحكام العقلية الناشئه من هذه الأسباب هى أحكام للعقلاء بما هم عقلاء، وهى التى ندعى فيها أن الشارع لا بد أن يتابعهم فى حكمهم. وبهذا تعرف ما وقع من الخلط فى كلام جملة من الباحثين عن هذا الموضوع.

## ٥ - معنى الحسن والقبح الذاتيين

إن الحسن والقبح بالمعنى الثالث ينقسمان إلى ثلاثة أقسام:

١ - ما هو " عله " للحسن والقبح. ويسمى الحسن والقبح فيه ب " الذاتيين " مثل العدل والظلم والعلم والجهل، فإن العدل بما هو عدل لا يكون إلا حسنا أبدا، أى أنه متى ما صدق عنوان " العدل " فإنه لا بد أن يمدح عليه فاعله عند العقلاء ويعد عندهم محسنا. وكذلك الظلم بما هو ظلم لا- يكون إلا- قبيحا، أى أنه متى ما صدق عنوان " الظلم " فإن فاعله مذموم عندهم ويعد مسيئا.

٢ - ما هو " مقتض " لهما، ويسمى الحسن والقبح فيه ب " العرضيين "

ص: ٢٨٤

١- راجع الوسائل: ج ٣ ص ٣٥٤، الباب ١٢ من أبواب أحكام الملابس.



مثل تعظيم الصديق وتحقيره، فإن تعظيم الصديق لو خلى ونفسه فهو حسن ممدوح عليه، وتحقيره كذلك قبيح لو خلى ونفسه. ولكن تعظيم الصديق بعنوان أنه تعظيم الصديق يجوز أن يكون قبيحا مذموما، كما إذا كان سببا لظلم ثالث. بخلاف العدل، فإنه يستحيل أن يكون قبيحا مع بقاء صدق عنوان "العدل". كذلك تحقير الصديق بعنوان أنه تحقير له يجوز أن يكون حسنا ممدوحا عليه، كما إذا كان سببا لنجاته. ولكن يستحيل أن يكون الظلم حسنا مع بقاء صدق عنوان "الظلم".

٣ - ما لا عليه له ولا اقتضاء فيه في نفسه للحسن والقبح أصلا، وإنما قد يتصف بالحسن تارة إذا انطبق عليه عنوان حسن كالعدل، وقد يتصف بالقبح أخرى إذا انطبق عليه عنوان قبيح كالظلم، وقد لا ينطبق عليه عنوان أحدهما فلا يكون حسنا ولا قبيحا، كالضرب مثلا، فإنه حسن للتأديب وقبيح للشفى، ولا حسن ولا قبيح، كضرب غير ذى الروح.

ومعنى كون الحسن أو القبح ذاتيا: أن العنوان المحكوم عليه بأحدهما بما هو في نفسه وفي حد ذاته يكون محكوما به، لا من جهة اندراجه تحت عنوان آخر، فلا يحتاج إلى واسطه في اتصافه بأحدهما.

ومعنى كونه مقتضيا لأحدهما: أن العنوان ليس في حد ذاته متصفا به بل بتوسط عنوان آخر، ولكنه لو خلى وطبعه كان داخلا تحت العنوان الحسن أو القبيح. ألا ترى أن تعظيم الصديق لو خلى ونفسه يدخل تحت عنوان "العدل" الذى هو حسن فى ذاته، أى بهذا الاعتبار تكون له مصلحة نوعيه عامه. أما لو كان سببا لهلاك نفس محترمه كان قبيحا، لأنه يدخل حينئذ بما هو تعظيم الصديق تحت عنوان "الظلم" ولا يخرج عن عنوان كونه تعظيما للصديق.

وكذلك يقال فى تحقير الصديق، فإنه لو خلى ونفسه يدخل تحت

عنوان "الظلم" الذى هو قبيح بحسب ذاته، أى بهذا الاعتبار تكون له مفسده نوعيه عامه. فلو كان سببا لنجاه نفس محترمه كان حسنا، لأنه يدخل حينئذ تحت عنوان "العدل" ولا يخرج عن عنوان كونه تحقيرا للصدىق.

وأما العناوين من القسم الثالث فليست فى حد ذاتها لو خليت وأنفسها داخله تحت عنوان حسن أو قبيح، فلذلك لا تكون لها عليه ولا اقتضاء.

وعلى هذا يتضح معنى العليه والاقتضاء هنا، فإن المراد من العليه أن العنوان بنفسه هو تمام موضوع حكم العقلاء بالحسن أو القبح. والمراد من الاقتضاء أن العنوان لو خلى وطبعه يكون داخلا فيما هو موضوع لحكم العقلاء بالحسن أو القبح. وليس المراد من العليه والاقتضاء ما هو معروف من معناهما أنه بمعنى التأثير والإيجاد، فإنه من البديهي أنه لا عليه ولا اقتضاء لعناوين الأفعال فى أحكام العقلاء إلا من باب عليه الموضوع لمحموله.

## ٦ - أدله الطرفين

(١): بتقديم الأمور السابقه نستطيع أن نواجه أدله الطرفين بعين بصيره، لنعطى الحكم العادل لأحدهما ونأخذ النتيجة المطلوبه. ونحن نبحت عن ذلك فى عده مواد، فنقول:

١ - إنا ذكرنا أن قضيه الحسن والقبح من القضايا المشهورات، وأشرنا

ص: ٢٨٦

---

١- إن شئت الوقوف على مصادر الأدله وتفصيلها راجع المستصفى للغزالي: ج ١ ص ٥٥، وشرح التجريد للقوشجى: ص ٣٣٧، وكشف المراد للعلامه الحلى: ص ٣٠٢، والقوانين المحكمه للمحقق القمى: ج ٢ ص ٨، ومطرح الأنظار تقرير أبحاث الشيخ الأعظم الأنصارى: ص ٢٣٠.

إلى ما كنتم درستموه فى الجزء الثالث من المنطق من أن المشهورات قسم يقابل الضروريات الست كلها. ومنه نعرف المغالطه فى دليل الأشاعره - وهو أهم أدلتهم - إذ يقولون: لو كانت قضيه الحسن والقبح مما يحكم به العقل لما كان فرق بين حكمه فى هذه القضيه وبين حكمه بأن الكل أعظم من الجزء. ولكن الفرق موجود قطعاً، إذ الحكم الثانى لا يختلف فيه اثنان مع وقوع الاختلاف فى الأول.

وهذا الدليل من نوع القياس الاستثنائى قد استثنى فيه نقيض التالى لىنتج نقيض المقدم.

والجواب عنه: أن المقدمه الأولى - وهى الجملة الشرطيه - ممنوعه، ومنعها يعلم مما تقدم آنفاً، لأن قضيه الحسن والقبح - كما قلنا - من المشهورات، وقضيه " أن الكل أعظم من الجزء " من الأوليات اليقينيات، فلا ملازمه بينهما وليس هما من باب واحد حتى يلزم من كون القضيه الأولى مما يحكم به العقل ألا يكون فرق بينهما وبين القضيه الثانيه.

وينبغى أن نذكر جميع الفروق بين المشهورات هذه وبين الأوليات، ليكون أكثر وضوحاً بطلان قياس إحداهما على الأخرى. والفارق من وجوه ثلاثه: الأول: أن الحاكم فى قضايا التآديبات العقل العملى، والحاكم فى الأوليات العقل النظرى.

الثانى: أن القضيه التآديبيه لا واقع لها إلا تطابق آراء العقلاء، والأوليات لها واقع خارجى.

الثالث: أن القضيه التآديبيه لا- يجب أن يحكم بها كل عاقل لو خلى ونفسه ولم يتأدب بقبولها والاعتراف بها، كما قال الشيخ الرئيس على

ما نقلناه من عبارته فيما سبق فى الأمر الثانى (١). وليس كذلك القضية الأولى التى يكفى تصور طرفيها فى الحكم، فإنه لا بد ألا يشذ عاقل فى الحكم بها لأول وهله.

٢ - ومن أدلتهم على إنكار الحسن والقبح العقليين أن قالوا: إنه لو كان ذلك عقليا لما اختلف حسن الأشياء وقبحها باختلاف الوجوه والاعتبارات، كالصدق إذ يكون مره ممدوحا عليه واخرى مذموما عليه إذا كان فيه ضرر كبير، وكذلك الكذب بالعكس يكون مذموما عليه وممدوحا عليه إذا كان فيه نفع كبير. كالضرب والقيام والقعود ونحوها مما يختلف حسنه وقبحه.

والجواب عن هذا الدليل وأشباهه يظهر مما ذكرناه من أن حسن الأشياء وقبحها على أنحاء ثلاثه، فما كان ذاتيا لا يقع فيه اختلاف، فإن العدل بما هو عدل لا يكون قبيحا أبدا، وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون حسنا أبدا، أى أنه ما دام عنوان "العدل" صادقا فهو ممدوح، وما دام عنوان "الظلم" صادقا فهو مذموم. وأما ما كان عرضيا فإنه يختلف بالوجوه والاعتبارات، فمثلا الصدق إن دخل تحت عنوان "العدل" كان ممدوحا، وإن دخل تحت عنوان "الظلم" كان قبيحا. وكذلك الكذب وما ذكر من الأمثله.

والخلاصه: أن العدليه لا يقولون بأن جميع الأشياء لا بد أن تتصف بالحسن أبدا أو بالقبح أبدا، حتى يلزم ما ذكر من الإشكال.

٣ - وقد استدل العدليه على مذهبهم بما خلاصته: إنه من المعلوم ضروره حسن الإحسان وقبح الظلم عند كل عاقل من غير اعتبار شرع، فإن ذلك يدركه حتى منكر الشرائع.

ص: ٢٨٨

١- راجع ص ٢٨١.

وأجيب عنه بأن الحسن والقبح في ذلك بمعنى الملاءمه والمنافره أو بمعنى صفه الكمال والنقص، وهو مسلم لا نزاع فيه. وأما بالمعنى المتنازع فيه فإننا لا نسلم جزم العقلاء به.

ونحن نقول: إن من يدعى ضروره حكم العقلاء بحسن الإحسان وقبح الظلم يدعى ضروره مدحهم لفاعل الإحسان وذمهم لفاعل الظلم.

ولا شك في أن هذا المدح والذم من العقلاء ضروريان، لتواتره عن جميع الناس، ومنكره مكابر. والذي يدفع العقلاء لهذا - كما قدمنا - شعورهم بأن العدل كمال للعدل وملاءمه لمصلحه النوع الإنساني وبقائه، وشعورهم بنقص الظلم ومنافره لمصلحه النوع الإنساني وبقائه.

٤ - واستدل العدليه أيضا بأن الحسن والقبح لو كانا لا يثبتان إلا من طريق الشرع، فهما لا يثبتان أصلا حتى من طريق الشرع.

وقد صور بعضهم هذه الملازمه على النحو الآتي: إن الشارع إذا أمر بشئ فلا يكون حسنا إلا إذا مدح مع ذلك الفاعل عليه، وإذا نهى عن شئ فلا يكون قبيحا إلا - إذا ذم الفاعل عليه، ومن أين تعرف أنه يجب أن يمدح الشارع فاعل المأمور به ويذم فاعل المنهى عنه؟ إلا إذا كان ذلك واجبا عقلا، فتوقف حسن المأمور به وقبح المنهى عنه على حكم العقل، وهو المطلوب.

ثم لو ثبت أن الشارع مدح فاعل المأمور به وذم فاعل المنهى عنه والمفروض أن مدح الشارع ثوابه وذمه عقابه، فمن أين نعرف أنه صادق في مدحه وذمه إلا - إذا ثبت أن الكذب قبيح عقلا يستحيل عليه، فيتوقف ثبوت الحسن والقبح شرعا على ثبوتهما عقلا، فلو لم يكن لهما ثبوت عقلا فلا ثبوت لهما شرعا.

وقد أجاب بعض الأشاعره عن هذا التصوير بأنه يكفي في كون

الشيء حسنا أن يتعلق به الأمر، وفي كونه قبيحا ان يتعلق به النهى، والأمر والنهى - حسب الفرض - ثابتان وجدانا. ولا حاجة إلى فرض ثبوت مدح وذم من الشارع.

وهذا الكلام - فى الحقيقة - يرجع إلى أصل النزاع فى معنى الحسن والقبح، فىكون الدليل وجوابه صرف دعوى ومصادره على المطلوب، لأن المستدل يرجع قوله إلى أنه يجب المدح والذم عقلا، لأنهما واجبان فى اتصاف الشيء بالحسن والقبح. والمجيب يرجع قوله إلى أنهما لا يجبان عقلا لأنهما غير واجبين فى الحسن والقبح.

والأحسن تصوير الدليل على وجه آخر، فنقول: إنه من المسلم عند الطرفين وجوب طاعة الأوامر والنواهي الشرعية، وكذلك وجوب المعرفة. وهذا الوجوب عند الأشاعره وجوب شرعى حسب دعواهم، فنقول لهم: من أين يثبت هذا الوجوب؟ لا بد أن يثبت بأمر من الشارع. فننقل الكلام إلى هذا الأمر، فنقول لهم: من أين تجب طاعة هذا الأمر؟ فإن كان هذا الوجوب عقليا فهو المطلوب، وإن كان شرعيا أيضا فلا بد له من أمر ولا بد له من طاعة فننقل الكلام إليه...

وهكذا نمضى إلى غير النهايه، ولا نقف حتى ننتهى إلى طاعه وجوبها عقلى لا تتوقف على أمر الشارع، وهو المطلوب.

بل ثبوت الشرائع من أصلها يتوقف على التحسين والتقيح العقلين، ولو كان ثبوتها من طريق شرعى لاستحال ثبوتها، لأننا ننقل الكلام إلى هذا الطريق الشرعى فيتسلسل إلى غير النهايه.

والنتيجه: أن ثبوت الحسن والقبح شرعا يتوقف على ثبوتهما عقلا.

بعد ما تقدم من ثبوت الحسن والقبح العقليين فى الأفعال، فقد نسب بعضهم إلى جماعة الأخباريين - على ما يظهر من كلمات بعضهم - إنكار أن يكون للعقل حق إدراك ذلك الحسن والقبح (١). فلا يثبت شئ من الحسن والقبح الواقعيين بإدراك العقل. والشئ الثابت قطعاً عنهم على الإجمال القول بعدم جواز الاعتماد على شئ من الإدراكات العقلية فى إثبات الأحكام الشرعية. وقد فسر هذا القول بأحد وجوه ثلاثة (٢) حسب اختلاف عبارات الباحثين منهم:

١ - إنكار إدراك العقل للحسن والقبح الواقعيين. وهذه هى مسألتنا التى عقدنا لها هذا المبحث الثانى.

٢ - بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل إنكار الملازمة بينه وبين

ص: ٢٩١

---

١- قد تنسب هذه المقالة إلى الأمين الأسترابادى والسيد الجزائرى والمحدث البحرانى (قدس سرهم) ونحن لم نتحقق تلك النسبه، راجع الفوائد المدنيه: ص ١٢٩ - ١٣١، شرح التهذيب (مخطوط): ص ٤٧، الحدائق الناضره: ج ١ ص ١٢٥ - ١٣٣، المقدمه العاشره.

٢- \*سيأتى أن هناك وجهاً رابعاً لحمل كلامهم عليه بما أولنا به رأى صاحب الفصول الآتى، وهو إنكار إدراك العقل لملاكات الأحكام الشرعية. وهو وجه وجيه سيأتى بيانه وتأييده. وبه تحل عقده النزاع ويقع التصالح بين الطرفين.

حكم الشرع. وهذه هي المسألة الآتية في المبحث الثالث.

٣ - بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل وثبوت الملازمه إنكار وجوب إطاعه الحكم الشرعى الثابت من طريق العقل، ومرجع ذلك إلى إنكار حجيه العقل. وسيأتى البحث عن ذلك فى الجزء الثالث من هذا الكتاب (مباحث الحجه).

وعليه، فان أرادوا التفسير الأول بعد الاعتراف بثبوت الحسن والقبح العقلين فهو كلام لا معنى له، لأن أنه قد تقدم أنه لا واقعيه للحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه مع الأشاعره - وهو المعنى الثالث - إلا إدراك العقلاء لذلك وتطابق آرائهم على مدح فاعل الحسن وذم فاعل القبيح، على ما أوضحناه فيما سبق.

وإذا اعترفوا بثبوت الحسن والقبح بهذا المعنى فهو اعتراف بإدراك العقل. ولا معنى للتفكيك بين ثبوت الحسن والقبح وبين إدراك العقل لهما إلا - إذا جاز تفكيك الشئ عن نفسه. نعم، إذا فسروا الحسن والقبح بالمعنيين الأولين جاز هذا التفكيك. ولكنهما ليسا موضع النزاع عندهم.

وهذا الأمر واضح لا يحتاج إلى أكثر من هذا البيان بعدما قدمناه فى المبحث الأول.

ص: ٢٩٢



## المبحث الثالث : ثبوت الملازمه العقليه بين حكم العقل و حكم الشرع

ومعنى الملازمه العقليه هنا - على ما تقدم - أنه إذا حكم العقل بحسن شئ أو قبحه هل يلزم عقلا أن يحكم الشرع على طبقه؟ وهذه هى المسأله الأصوليه التى تخص علمنا، وكل ما تقدم من الكلام كان كالمقدمه لها. وقد قلنا سابقا: أن الأخباريين فسر كلامهم - فى أحد الوجوه الثلاثه المتقدمه الذى يظهر من كلام بعضهم - بإنكار هذه الملازمه. وأما الأصوليون فقد أنكروها منهم صاحب الفصول (1) ولم نعرف له موافقا. وسيأتى توجيه كلامهم وكلام الأخباريين.

والحق أن الملازمه ثابتة عقلا، فإن العقل إذا حكم بحسن شئ أو قبحه - أى أنه إذا تطابقت آراء العقلاء جميعا بما هم عقلاء على حسن شئ لما فيه من حفظ النظام وبقاء النوع، أو على قبحه لما فيه من الإخلال بذلك - فإن الحكم هذا يكون بآدى رأى الجميع، فلا بد أن يحكم الشارع بحكمهم، لأنهم بل رئيسهم. فهو بما هو عاقل - بل خالق العقل - كسائر العقلاء لا بد أن يحكم بما يحكمون، ولو فرضنا أنه لم يشاركهم فى حكمهم لما كان ذلك الحكم بآدى رأى الجميع. وهذا خلاف

ص: ٢٩٣

١- الفصول الغرويه: ٣٣٧.

وبعد ثبوت ذلك ينبغي أن نبحث هنا عن مسأله أخرى: وهى أنه لو ورد من الشارع أمر فى مورد حكم العقل كقوله تعالى: \* (أطيعوا الله والرسول) \* (١) فهذا الأمر من الشارع هل هو أمر مولوى، أى أنه أمر منه بما هو مولى. أو أنه أمر إرشادى، أى أنه أمر لأجل الإرشاد إلى ما حكم به العقل، أى أنه أمر منه بما هو عاقل؟ وبعبارة أخرى: أن النزاع هنا فى أن مثل هذا الأمر من الشارع هل هو أمر تأسيسى، وهذا معنى أنه مولوى. أو أنه أمر تأكيدى، وهو معنى أنه إرشادى؟ لقد وقع الخلاف فى ذلك. والحق أنه للإرشاد حيث يفرض أن حكم العقل هذا كاف لدعوه المكلف إلى الفعل الحسن وانقداح (٢) إرادته للقيام به، فلا حاجة إلى جعل الداعى من قبل المولى ثانيا، بل يكون عبثا ولغوا، بل هو مستحيل، لأنه يكون من باب تحصيل الحاصل.

وعليه، فكل ما يرد فى لسان الشرع من الأوامر فى موارد المستقلات العقلية لابد أن يكون تأكيدا لحكم العقل، لا تأسيسا.

نعم، لو قلنا بأن ما تطابقت عليه آراء العقلاء هو استحقاق المدح والذم فقط على وجه لا يلزم منه استحقاق الثواب والعقاب من قبل المولى، أو إنه يلزم منه ذلك بل هو عينه (٣) ولكن لا يدرك ذلك كل أحد، فيمكن ألا يكون نفس إدراك استحقاق المدح والذم كافيا لدعوه كل أحد

ص: ٢٩٤

١- آل عمران: ٣٢.

٢- فى ط ٢: اندفاع.

٣- \*الحق كما - صرح بذلك كثير من العلماء المحققين - أن معنى استحقاق المدح ليس إلا- استحقاق الثواب، ومعنى استحقاق الذم ليس إلا استحقاق العقاب، بمعنى أن المراد من المدح ما يعم الثواب لأن المراد بالمدح المجازاه بالخير، والمراد من الذم ما يعم العقاب لأن المراد به المكافاه بالشر، ولذا قالوا: إن مدح الشارع ثوابه وذمه عقابه، وأرادوا به هذا المعنى.

إلى الفعل إلا للأوحدى (١) من الناس، فلا يستغنى أكثر الناس عن الأمر من المولى المترتب على موافقته الثواب وعلى مخالفته العقاب فى مقام الدعوه إلى الفعل وانقياده، فإذا ورد أمر من المولى فى مورد حكم العقل المستقل فلا مانع من حمله على الأمر المولوى، إلا- إذا استلزم منه محال التسلسل كالأمر بالطاعة والأمر بالمعرفه. بل مثل هذه الموارد لا معنى لأن يكون الأمر فيها مولويا، لأنه لا يترتب على موافقته ومخالفته غير ما يترتب على متعلق المأمور به، نظير الأمر بالاحتياط فى أطراف العلم الإجمالى.

توضيح وتعقيب: الحق أن الالتزام بالتحسين والتقييح العقلين هو نفس الالتزام بتحسين الشارع وتقييحه، وفقا لحكم العقلاء لأنه من جملتهم، لا أنهما شيان أحدهما يلزم الآخر، وإن توهم ذلك بعضهم (٢).

ولذا ترى أكثر الأصوليين والكلاميين لم يجعلوهما مسألتين بعنوانين، بل لم يعنوا إلا مسأله واحده، هى مسأله التحسين والتقييح العقلين.

وعليه، فلاوجه للبحث عن ثبوت الملازمه بعد فرض القول بالتحسين والتقييح. وأما نحن فإنما جعلنا الملازمه مسأله مستقلة فللخلاف الذى وقع فيها بتوهم التفكيك.

ومن العجيب! ما عن صاحب الفصول (رحمه الله) من إنكاره للملازمه مع

ص: ٢٩٥

١- فى ط ٢: للأفذاذ.

٢- قال فى التقريرات: اعلم أن المعروف بين من تقدم على الفاضل التونى اكتفاؤهم عن هذا العنوان بعنوان مسأله إثبات إدراك العقل للحسن والقبح، وأول من جعل هذا المبحث عنوانا آخر هو الفاضل المذكور، ولعله أخذ من كلام الفاضل الزركشى، حيث التزم بالحكم العقلى ونفى الملازمه بينه وبين الحكم الشرعى، مطارح الأنظار: ص ٢٣٠ وراجع الوافيه للفاضل التونى: ص ١٧١ (ط مجمع الفكر الاسلامى).

قوله بالتحسين والتقبيح العقليين، وكأ أنه ظن أن كل ما أدركه العقل من المصالح والمفاسد - ولو بطريق نظرى أو من غير سبب عام من الأسباب المتقدم ذكرها - يدخل فى مسأله التحسين والتقبيح، وأن القائل بالملازمه يقول بالملازمه أيضا فى مثل ذلك.

ولكن نحن قلنا: إن قضايا التحسين والتقبيح هى القضايا التى تطابقت عليها آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء وهى بادية رأى الجميع، وفى مثلها نقول بالملازمه لا- مطلقا، فليس كل ما أدركه العقل من أى سبب كان ولو لم تتطابق عليه الآراء أو تطابقت ولكن لا بما هم عقلاء يدخل فى هذه المسأله.

وقد ذكرنا نحن سابقا: أن ما يدركه العقل من الحسن والقبح بسبب العاده أو الانفعال ونحوهما وما يدركه لامن سبب عام للجميع لا يدخل فى موضوع مسألتنا.

ونزيد هذا بيانا وتوضيحا هنا، فنقول: إن مصالح الأحكام الشرعيه المولويه التى هى نفسها ملاكات أحكام الشارع لا تندرج تحت ضابط نحن ندركه بعقولنا، إذ لا- يجب فيها أن تكون هى بعينها المصالح العموميه المبني عليها حفظ النظام العام وإبقاء النوع التى هى - أعنى هذه المصالح العموميه - مناطات الأحكام العقليه فى مسأله التحسين والتقبيح العقليين.

وعلى هذا، فلا- سبيل للعقل بما هو عقل إلى إدراك جميع ملاكات الأحكام الشرعيه. فإذا أدرك العقل المصلحه فى شئ أو المفسده فى آخر ولم يكن إدراكه مستندا إلى إدراك المصلحه أو المفسده العامتين اللتين يتساوى فى إدراكهما جميع العقلاء، فإنه - أعنى العقل - لا- سبيل له إلى الحكم بأن هذا المدرك يجب أن يحكم به الشارع على طبق حكم العقل، إذ يحتمل أن هناك ما هو مناط لحكم الشارع غير ما أدركه العقل، أو أن

هناك مانعا يمنع من حكم الشارع على طبق ما أدركه العقل وإن كان ما أدركه مقتضيا لحكم الشارع.

ولأجل هذا نقول: إنه ليس كل ما حكم به الشرع يجب أن يحكم به العقل. وإلى هذا يرمى قول إمامنا الصادق (عليه السلام): "إن دين الله لا يصاب بالعقول" (١) ولأجل هذا أيضا نحن لا نعتبر القياس والاستحسان من الأدلة الشرعية على الأحكام.

وعلى هذا التقدير، فإن كان ما أنكره صاحب الفصول والأخباريون من الملازمه هي الملازمه في مثل تلك المدركات العقلية التي هي ليست من المستقلات العقلية التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء، فإن إنكارهم في محله وهم على حق فيه لا نزاع لنا معهم فيه. ولكن هذا أمر أجنبي عن الملازمه المبحوث عنها في المستقلات العقلية.

وإن كان ما أنكروه هي مطلق الملازمه حتى في المستقلات العقلية - كما قد يظهر من بعض تعبيراتهم - فهم ليسوا على حق فيما أنكروا، ولا مستند لهم.

وعلى هذا، فيمكن التصالح بين الطرفين بتوجيه كلام الأخباريين وصاحب الفصول بما يتفق وما أوضحناه. ولعله لا ياباه بعض كلامهم.

\*\*\*

ص: ٢٩٧

---

١- في ط ٢: العقل، نقله في البحار عن علي بن الحسين (عليهما السلام) بلفظ "إن دين الله لا يصاب بالعقول الناقصه والآراء الباطله والمقاييس الفاسده..." "بحار الأنوار: ج ٢ ص ٣٠٣ ح ٤١.





سبق أن قلنا: إن المراد من "غير المستقلات العقلية" هو ما لم يستقل العقل به وحده في الوصول إلى النتيجة، بل يستعين بحكم شرعي (١) في إحدى مقدمتي القياس (وهي الصغرى) والمقدمة الأخرى (وهي الكبرى) الحكم العقلي الذي هو عبارته عن حكم العقل بالملازم عقلا بين الحكم في المقدمة الأولى وبين حكم شرعي آخر.

مثاله حكم العقل بالملازمه بين وجوب ذى المقدمه شرعا وبين وجوب المقدمه شرعا.

وهذه الملازمه العقلية لها عدة موارد وقع فيها البحث وصارت موضعا للنزاع، ونحن ذاكرون هنا أهم هذه المواضع في مسائل:

ص: ٣٠٠

---

١- \*قلنا: "يستعين بحكم شرعي" ولم نقل: "إن المقدمه شرعيه" لتعميم بحث غير المستقلات العقلية لمسأله الاجزاء، فإن صغرى مسأله الاجزاء هكذا: "هذا الفعل إتيان بالمأمور به شرعا" والحكم بأن الفعل إتيان بالمأمور به يستعان فيه بالحكم الشرعي، وهو الأمر المفروض ثبوته.



لاشك في أن المكلف إذا فعل بما أمر به مولاه على الوجه المطلوب - أي أتى بالمطلوب على طبق ما أمر به جامعاً لجميع ما هو معتبر فيه من الأجزاء أو الشرائط شرعيه أو عقليه - فإن هذا الفعل منه يعتبر امتثالاً لنفس ذلك الأمر، سواء كان الأمر اختيارياً واقعياً، أو اضطرارياً، أو ظاهرياً.

وليس في هذا خلاف أو يمكن أن يقع فيه الخلاف.

وكذا لا شك ولا خلاف في أن هذا الامتثال على تلك الصفة يجزئ ويكتفى به عن امتثال آخر، لأن المكلف - حسب الفرض - قد جاء بما عليه من التكليف على الوجه المطلوب، وكفى.

وحيث يسقط الأمر الموجه إليه، لأنه قد حصل بالفعل ما دعا إليه وانتهى أمده. ويستحيل أن يبقى بعد حصول غرضه وما كان قد دعا إليه، لانتهاؤ أمد دعوته بحصول غايته الداعيه إليه، إلا إذا جوزنا المحال وهو حصول المعلول بلا عله (٢).

ص: ٣٠١

١- الإجزاء: مصدر "أجزأ" أي أغنى عنه وقام مقامه.

٢- وإذا صح أن يقال شئ في هذا الباب فليس في أجزاء المأتي به والاكتفاء بامتثال الأمر، فإن هذا قطعي - كما قلنا في المتن - وإنما الذي يصح أن يقال ويبحث عنه ففي جواز الامتثال مره أخرى بدلا عن الامتثال الأول على وجه يلغى الامتثال الأول ويكتفى بالثاني. وهو خارج عن مسأله الإجزاء، ويعبر عنه في لسان الأصوليين بقولهم: "تبديل الامتثال بالامتثال" وقد يتصور الطالب أن هذا لا مانع منه عقلا، بأن يتصور أن هناك حاله منتظره بعد الامتثال الأول، بمعنى أن نتصور أن الغرض من الأمر لم يحصل بمجرد الامتثال الأول، فلا يسقط عنده الأمر، بل يبقى مجال لامتثاله ثانيا، لا سيما إذا كان الامتثال الثاني أفضل. ويساعد على هذا التصوير أنه قد ورد في الشريعة ما يؤيد ذلك بظاهره مثل ما ورد في باب إعادته من صلى فرادى عند حضور الجماعة: "إن الله تعالى يختار أحبهما إليه" (الوسائل: ج ٥ ص ٤٥٦، الباب ٥٤ من أبواب صلاه الجماعة ح ١٠). والحق عدم جواز تبديل الامتثال بامتثال آخر، لأن الإتيان بالمأمور به بحدوده وقيوده عله تامه لحصول الغرض، فلا تبقى حاله منتظره بعد الامتثال الأول، فيسقط الأمر لانتهاؤ أمده كما قلنا في المتن. وأما ما ورد في جواز ذلك فيحمل على استحباب الإعادته بأمر آخر ندبي، وينبغي أن يحمل قوله (عليه السلام): "يختار أحبهما إليه" على أن المراد: يختار ذلك في مقام إعطاء الثواب والأجر، لا في مقام امتثال الأمر الوجوبى بالصلاه [وأن الإمتثال يقع بالثاني] (لم يرد في ط ٢).

وإنما وقع الخلاف - أو يمكن ان يقع - فى مسأله الإجزاء فىما إذا كان هناك أمران: أمر أولى واقعى لم يمثله المكلف إما لتعذره عليه أو لجهله به، وأمر ثانوى إما اضطرارى فى صورته تعذر الأول وإما ظاهرى فى صورته الجهل بالأول، فإنه إذا امتثل المكلف هذا الأمر الثانوى الاضطرارى أو الظاهرى ثم زال العذر والاضطرار أو زال الجهل وانكشف الواقع صح الخلاف فى كفايه ما أتى به امتثالا للأمر الثانى عن امتثال الأمر الأول، وإجزائه عنه إعادة فى الوقت وقضاء فى خارجه.

ولأجل هذا عقدت هذه المسأله (مسأله الإجزاء).

وحقيقتها هو البحث عن ثبوت الملازمه - عقلا - بين الإتيان بالمأمور

ص: ٣٠٢

به بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى وبين الإجزاء والاكتفاء به عن امتثال الأمر الأولى الاختيارى الواقعى.

وقد عبر بعض علماء الأصول المتأخرين عن هذه المسأله بقوله: هل الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى الإجزاء أو لا يقتضى؟  
(١) والمراد من "الاقتضاء" فى كلامه: الاقتضاء بمعنى العليه والتأثير، أى أنه هل يلزم - عقلا - من الإتيان بالمأمور به سقوط التكليف شرعا أداء وقضاء؟ ومن هنا تدخل هذه المسأله فى باب الملازمات العقلية، على ما حررنا البحث فى صدر هذا المقصد عن المراد بالملازمه العقلية. ولاوجه لجعلها من باب مباحث الألفاظ، لأن ذلك ليس من شؤون الدلاله اللفظية.

وعلىنا أن نعقد البحث فى مقامين: الأول فى إجزاء المأمور به بالأمر الاضطرارى. الثانى فى إجزاء المأمور به بالأمر الظاهرى.

### المقام الأول: الأمر الاضطرارى

وردت فى الشريعة المطهره أوامر لا تحصى تختص بحال الضرورات وتعذر امتثال الأوامر الأولى أو بحال الحرج فى امتثالها، مثل التيمم ووضوء الجبيره وغسلها، وصلاه العاجز عن القيام أو القعود، وصلاه الغريق.

ولا شك فى أن الاضطرار ترتفع به فعلية التكليف، لأن الله تعالى لا يكلف نفسا إلا وسعها. وقد ورد فى الحديث النبوى المشهور الصحيح "رفع عن أمتى ما اضطرروا إليه" (٢).

ص: ٣٠٣

١- راجع مطارح الأنظار: ص ١٨، كفايه الأصول: ص ١٠٤، فوائد الأصول: ج ١ ص ٢٤١.

٢- الخصال: ج ٢ ص ٤١٧، باب التسعه، ح ٩.

غير أن الشارع المقدس حرصا على بعض العبادات - لا سيما الصلاة التي لا تترك بحال - أمر عباده بالاستعاضه عما اضطروا إلى تركه بالإتيان ببدل عنه، فأمر - مثلا - بالتميم بدلا عن الوضوء أو الغسل، وقد جاء في الحديث " يكفيك عشر سنين " (١). وأمر بالمسح على الجبيره بدلا عن غسل بشره العضو في الوضوء والغسل. وأمر بالصلاه من جلوس بدلا عن الصلاه من قيام... وهكذا فيما لا يحصى من الأوامر الوارده في حال اضطرار المكلف وعجزه عن امتثال الأمر الأولى الاختيارى أو في حال الحرج في امتثاله.

ولا- شك في أن هذه الأوامر الاضطراريه هي أوامر واقعيه حقيقيه ذات مصالح ملزمه كالأوامر الأولى. وقد تسمى " الأوامر الثانويه " تنبيها على أنها وارده لحالات طارئه ثانويه على المكلف وإذا امتثلها المكلف أدى ما عليه في هذا الحال وسقط عنه التكليف بها.

ولكن يقع البحث والتساؤل فيما لو ارتفعت تلك الحاله الاضطراريه الثانويه ورجع المكلف إلى حالته الأولى من التمكن من أداء ما كان عليه واجبا في حاله الاختيار، فهل يجزئه ما كان قد أتى به في حال الاضطرار، أولا يجزئه بل لا بد له من إعادته الفعل في الوقت أداء إذا كان ارتفاع الاضطرار قبل انتهاء وقت الفعل وكنا قلنا بجواز البدار (٢) أو إعادته خارج الوقت قضاء إذا كان ارتفاع الاضطرار بعد الوقت؟ إن هذا أمر يصح فيه الشك والتساؤل، وإن كان المعروف بين الفقهاء في فتاويهم القول بالإجزاء مطلقا أداء وقضاء.

ص: ٣٠٤

---

١- الوسائل: ج ٢ ص ٩٨٤، الباب ١٤ من أبواب التميم، ح ١٢.

٢- \*لأ- أنه إذا لم يجز البدار، فإن ابتدر فعمله باطل فكيف يجزئ، وإن لم يتدر فلا يبقى مجال لزوال العذر في الوقت حتى يتصور الأداء.

غير أن إطباقهم على القول بالإجزاء ليس مستندا إلى دعوى أن البديهييه (١) العقلية تقضى به، لأنّه هنا يمكن تصور عدم الإجزاء بلا محذور عقلي، أعني يمكننا أن نتصور عدم الملازمه بين الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري وبين الإجزاء به عن الأمر الواقعي الاختياري.

توضيح ذلك: أنه لا إشكال في أن المأتي به في حال الاضطرار أنقص من المأمور به حال الاختيار، والقول بالإجزاء فيه معناه كفايه الناقص عن الكامل مع فرض حصول التمكن من أداء الكامل في الوقت أو خارجه. ولا شك في أن العقل لا يرى بأسا بالأمر بالفعل ثانيا بعد زوال الضروره، تحصيلًا للكامل الذي قد فات منه، بل قد يلزم العقل بذلك إذا كان في الكامل مصلحه ملزمه لا يفى بها الناقص ولا يسد مسد الكامل في تحصيلها.

والمقصود الذي نريد أن نقوله بصريح العبارة: إن الإتيان بالناقص ليس بالنظره الأولى مما يقتضى عقلا الإجزاء عن الكامل.

فلا بد أن يكون ذهاب الفقهاء إلى الإجزاء لسر هناك: إما لوجود ملازمه بين الإتيان بالناقص وبين الإجزاء عن الكامل، وإما لغير ذلك من الأسباب. فيجب أن نتبين ذلك، فنقول: هناك وجوه أربعة تصلح أن تكون كلها أو بعضها مستندا للقول بالإجزاء نذكرها كلها:

١ - إنه من المعلوم أن الأحكام الوارده في حال الاضطرار وارده للتخفيف على المكلفين والتوسعه عليهم في تحصيل مصالح التكاليف الأصليه الأوليه \* (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) \* (٢).

وليس من شأن التخفيف والتوسعه أن يكلفهم ثانيا بالقضاء أو الأداء، وإن كان الناقص لا يسد مسد الكامل في تحصيل كل مصلحته الملزمه.

ص: ٣٠٥

١- في ط الأولى: البديهييه.

٢- البقره: ١٨٥.

٢ - إن أكثر الأدلة الواردة في التكليف الاضطراريه مطلقه، مثل قوله تعالى: \* (فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا) \* (١) أى أن ظاهرها بمقتضى الإطلاق الاكتفاء بالتكليف الثانى لحال الضروره، وأن التكليف منحصر فيه وليس وراءه تكليف آخر، فلو أن الأداء أو القضاء واجبان أيضا لوجب البيان والتنصيص على ذلك، وإذ لم يبين ذلك علم أن الناقص يجزئ عن أداء الكامل أداء وقضاء، لا سيما مع ورود مثل قوله (عليه السلام): " إن التراب يكفيك عشر سنين " (٢).

٣ - إن القضاء بالخصوص إنما يجب فيما إذا صدق الفوت، ويمكن أن يقال: إنه لا يصدق " الفوت " فى المقام، لأن القضاء إنما يفرض فيما إذا كانت الضروره مستمره فى جميع وقت الأداء، وعلى هذا التقدير لا أمر بالكامل فى الوقت، وإذا لم يكن أمر فقد يقال: إنه لا يصدق بالنسبه إليه " فوت الفريضه " إذ لا فريضه.

وأما الأداء فإنما يفرض فيما يجوز البدار به، وقد ابتدر المكلف - حسب الفرض - إلى فعل الناقص فى الأزمنه الأولى من الوقت ثم زالت الضروره قبل انتهاء الوقت، ونفس الرخصه فى البدار - لو ثبتت - تشير إلى مسامحه الشارع فى تحصيل الكامل عند التمكن، وإلا لفرض عليه الانتظار تحصيلًا للكامل.

٤ - إذا كنا قد شككنا فى وجوب الأداء والقضاء، والمفروض أن وجوبهما لم ننفه بإطلاق ونحوه فإن هذا شك فى أصل التكليف، وفى مثله تجرى أصاله البراءه القاضيه بعدم وجوبهما.

فهذه الوجوه الأربعه كلها أو بعضها أو نحوها هى سر حكم الفقهاء

ص: ٣٠٦

١- النساء: ٤٣، المائده: ٦.

٢- الوسائل: ج ٢ ص ٩٨٤، الباب ١٤ من أبواب التيمم، ح ١٢.

بالإجزاء قضاء وأداء. والقول بالإجزاء - على هذا - أمر لا مفر منه.

ويتأكد ذلك في الصلاة التي هي العمده في الباب.

## المقام الثاني : الأمر الظاهري

### تمهيد

للحكم الظاهري اصطلاحان: أحدهما: ما تقدم في أول الجزء الأول (ص ٥٠) وهو المقابل للحكم الواقعي وإن كان الواقعي مستفادا من الأدله الاجتهاديه الظنيه، فيختص الظاهري بما ثبت بالأصول العمليه.

وثانيهما: كل حكم ثبت ظاهرا عند الجهل بالحكم الواقعي الثابت في علم الله تعالى، فيشمل الحكم الثابت بالأمارات والأصول معا. فيكون الحكم الظاهري بالمعنى الثاني أعم من الأول.

وهذا المعنى الثاني العام هو المقصود هنا بالبحث. فالأمر الظاهري: ما تضمنه الأصل أو الأماره.

ثم إنه لا-شك في أن الأمر الواقعي في موردى الأصل والأماره غير منجز على المكلف، بمعنى أنه لا عقاب على مخالفته بسبب العمل بالأماره والأصل لو اتفق مخالفتها له، لأن أنه من الواضح أن كل تكليف غير واصل إلى المكلف بعد الفحص واليأس غير منجز عليه، ضروره أن التكليف إنما يتنجز بوصوله بأى نحو من أنحاء الوصول، ولو بالعلم الإجمالى.

هذا كله لا كلام فيه، وسيأتى في مباحث الحججه تفصيل الحديث عنه.

وإنما الذى يحسن أن نبحت عنه هنا في هذا الباب هو أن الأمر الواقعي المجهول لو انكشف فيه بعد ذلك خطأ الاماره أو الأصل وقد عمل

ص: ٣٠٧

المكلف - حسب الفرض - على خلافه اتباعاً للأماره الخاطئه أو الأصل المخالف للواقع، فهل يجب على المكلف امتثال الأمر الواقعي في الوقت أداء وفي خارج الوقت قضاء، أو أنه لا يجب شئ عليه بل يجرئ ما أتى به على طبق الأماره أو الأصل ويكتفى به؟ ثم إن العمل على خلاف الواقع - كما سبق - تاره يكون بالأماره، واخرى بالأصل. ثم الانكشاف على نحوين: انكشاف على نحو اليقين وانكشاف بمقتضى حجه معتبره. فهذه أربع صور.

ولاختلاف البحث في هذه الصور مع اتفاق صورتين منها في الحكم - وهما صورتا الانكشاف بحجه معتبره مع العمل على طبق الأماره ومع العمل بمقتضى الأصل - نعقد البحث في ثلاث مسائل:

### ١ - الإجزاء في الأماره مع انكشاف الخطأ يقينا

إن قيام الأماره تاره يكون في الأحكام، كقيام الأماره على وجوب صلاه الظهر يوم الجمعة حال الغيبه بدلا عن صلاه الجمعة. واخرى في الموضوعات، كقيام البيئه على طهاره ثوب صلى به أو ماء توضأ منه، ثم بانت نجاسته.

والمعروف عند الإماميه عدم الإجزاء مطلقا، في الأحكام والموضوعات.

أما في الأحكام: فلاجل اتفاقهم على مذهب التخطئه، أى أن المجتهد يخطئ ويصيب، لأن الله تعالى أحكاما ثابتته في الواقع يشترك فيها العالم والجاهل، أى أن الجاهل مكلف بها كالعالم، غايه الأمر غير منجزه بالفعل بالنسبه إلى الجاهل القاصر (١) حين جهله، وإنما يكون معذورا في

ص: ٣٠٨

---

١- الجاهل القاصر من لم يتمكن من الفحص أو فحص فلم يعثر. ويقابله المقصر، وهو بعكسه. والأحكام منجزه بالنسبه إلى المقصر، لحصول العلم الإجمالي بها عنده، والعلم منجز للأحكام وإن كان إجماليا، فلا يكون معذورا. بل الاحتمال وحده بالنسبه إليه يكون منجزا. وسيأتى البحث عن ذلك في مباحث الحجه.



المخالفه لو اتفقت له باتباع الأماره، إذ لا تكون الأماره عندهم إلا طريقا محضا لتحصيل الواقع.

ومع انكشاف الخطأ لا يبقى مجال للعذر، بل يتنجز الواقع حينئذ في حقه من دون أن يكون قد جاء بشئ يسد مسده ويغنى عنه.

ولا يصح القول بالإجزاء إلا إذا قلنا: إنه بقيام الأماره على وجوب شئ تحدث فيه مصلحه ملزمه على أن تكون هذه المصلحه وافيه بمصلحه الواقع يتدارك بها مصلحه الواجب الواقعي، فتكون الأماره مأخوذه على نحو الموضوعيه للحكم، ضروره أنه مع هذا الفرض يكون ما أتى به على طبق الأماره مجزئا عن الواقع، لأنّه قد أتى بما يسد مسده ويغنى عنه في تحصيل مصلحه الواقع.

ولكن هذا معناه التصويب المنسوب إلى المعتزله (١) أي أن أحكام الله تعالى تابعه لآراء المجتهدين وإن كانت له أحكام واقعيه ثابتة في نفسها، فإنه يكون - عليه - كل رأى أدى إليه نظر المجتهد قد أنشأ الله تعالى على طبقه حكما من الأحكام. والتصويب بهذا المعنى قد أجمعت (٢) الإماميه على بطلانه. وسيأتي البحث عنه في مباحث الحجّه.

وأما القول بالمصلحه السلوكيه - أي أن نفس متابعه الأماره فيه مصلحه ملزمه يتدارك بها ما فات من مصلحه الواقع وإن لم تحدث مصلحه في نفس الفعل الذي أدت الأماره إلى وجوبه - فهذا قول لبعض الإماميه لتصحيح جعل الطريق والأمارات في فرض التمكن من تحصيل

ص: ٣٠٩

١- راجع المعتمد في أصول الفقه: ج ٢ ص ٣٧٠.

٢- في ط ٢: اجتمعت.

العلم (١) على ما سيأتي بيانه في محله إن شاء الله تعالى.

ولكنه - على تقدير صحه هذا القول - لا- يقتضى الإ-جزاء أيضا، لأ- أنه على فرضه تبقى مصلحه الواقع على ما هي عليه عند انكشاف خطأ الأماره في الوقت أو في خارجه.

توضيح ذلك: أن المصلحه السلوكيه المدعاه هي مصلحه تدارك الواقع باعتبار أن الشارع لما جعل الأماره في حال تمكن المكلف من تحصيل العلم بالواقع فإنه قد فوت عليه الواقع، فلا بد من فرض تداركه بمصلحه تكون في نفس اتباع الأماره، واللازم من المصلحه التي يتدارك بها الواقع أن تقدر بقدر ما فات من الواقع من مصلحه، لا أكثر. وعند انكشاف الخطأ في الوقت لم يفت من مصلحه الواقع إلا- مصلحه فضيله أول الوقت، وعند انكشاف الخطأ في خارج الوقت لم تفت إلا مصلحه الوقت، أما مصلحه أصل الفعل فلم تفت من المكلف لإمكان تحصيلها بعد الانكشاف، فما هو الملزم للقول بحصول مصلحه يتدارك بها أصل مصلحه الفعل حتى يلزم الإ-جزاء؟! وأما في الموضوعات: فالظاهر أن المعروف عندهم أن الأماره فيها قد أخذت على نحو " الطريقيه " كقاعده اليد والصحه وسوق المسلمين ونحوها، فإن أصابت الواقع فذاك، وإن أخطأت فالواقع على حاله ولا تحدث بسببها مصلحه يتدارك بها مصلحه الواقع، غايه الأمر أن المكلف معها معذور عند الخطأ، وشأنها في ذلك شأن الأماره في الأحكام.

والسر في حملها على " الطريقيه " هو أن الدليل الذي دل على حجيه الأماره في الأحكام هو نفسه دل على حجيتها في الموضوعات بلسان

ص: ٣١٠

١- نسبه في أجود التقريرات (ج ٢ ص ٦٧) إلى جماعه من العدلية. وراجع فرائد الأصول: ج ١ ص ٤٣، فوائد الأصول: ج ٣ ص ٩٥.

واحد في الجميع، لا أن القول بالموضوعية هنا يقتضى محذور التصويب المجمع على بطلانه عند الإماميه كالأماره في الأحكام. وعليه، فالأماره في الموضوعات أيضا لا تقتضى الإجزاء بلا فرق بينها وبين الأماره في الأحكام.

## ٢ - الإجزاء في الأصول مع انكشاف الخطأ يقينا

لاشك في أن العمل بالأصل إنما يصح إذا فقد المكلف الدليل الاجتهادى على الحكم. فيرجع إليه باعتباره وظيفه للجاهل لا بد منها للخروج من الحيره.

فالأصل - في حقيقته - وظيفه للجاهل الشاك ينتهى إليه في مقام العمل، إذ لا سبيل له غير ذلك لرفع الحيره وعلاج حاله الشك.

ثم إن الأصل على قسمين:

١ - أصل عقلى، والمراد منه ما يحكم به العقل ولا يتضمن جعل حكم ظاهرى من الشارع، كالاحتياط، وقاعده التخيير، والبراءه العقلية التى مرجعها إلى حكم العقل بنفى العقاب بلا بيان، فهى لا مضمون لها إلا رفع العقاب، لاجعل حكم بالإباحه من الشارع.

٢ - أصل شرعى، وهو المجعول من الشارع فى مقام الشك والحيره، فيتضمن جعل حكم ظاهرى، كالاستصحاب، والبراءه الشرعيه التى مرجعها إلى حكم الشارع بالإباحه. ومثلها أصاله الطهاره والحليه.

إذا عرفت ذلك، فنقول: أولا: أن بحث الإجزاء لا يتصور فى قاعده الاحتياط مطلقا سواء كانت عقليه أو شرعيه، لأن المفروض فى الاحتياط هو العمل بما يحقق امثال التكليف الواقعى فلا يتصور فيه تفويت المصلحه.

وثانياً: كذلك لا- يتصور بحث الإجزاء فى الأصول العقلية الأخرى كالبراءة وقاعده التخيير، لأنهى حسب الفرض لا تتضمن حكماً ظاهرياً حتى يتصور فيها الإجزاء والاكتفاء بالمأتى به عن الواقع، بل إن مضمونها هو سقوط العقاب والمعذوريه المجرده.

وعليه، فينحصر البحث فى خصوص الأصول الشرعيه عدا الاحتياط، كالأستصحاب، وأصاله البراءة والحليه، وأصاله الطهاره.

وهى لأول وهله لا- مجال لتوهم الإجزاء فيها لا- فى الأحكام ولا- فى الموضوعات، فإنها أولى من الأمارات فى عدم الإجزاء، باعتبار أنها - كما ذكرنا فى صدر البحث - وظيفه عمليه يرجع إليها الجاهل الشاك لرفع الحيره فى مقام العمل والعلاج الوقتى. أما الواقع فهو على واقعيته، فيتجز حين العلم به وانكشافه، ولا مصلحه فى العمل بالأصل غير رفع الحيره عند الشك، فلا يتصور فيه مصلحه وافيه يتدارك بها مصلحه الواقع حتى يقتضى الإجزاء والاكتفاء به عن الواقع.

ولذا أفتى علماءنا المتقدمون بعدم الإجزاء فى الأصول العمليه (١).

ومع هذا، فقد قال قوم من المتأخرين بالإجزاء، منهم شيخنا صاحب الكفايه (٢) وتبعه تلميذه استاذنا الشيخ محمد حسين الإصفهانى (٣). ولكن ذلك فى خصوص الأصول الجاريه لتتقيح موضوع التكليف وتحقيق متعلقه، كقاعده الطهاره وأصاله الحليه واستصحابهما، دون الأصول الجاريه فى نفس الأحكام.

ومنشأ هذا الرأى عنده اعتقاده بأن دليل الأصل فى موضوعات الأحكام موسع لدائره الشرط أو الجزء المعتبر فى موضوع التكليف

ص: ٣١٢

١- لم نتوفق للفحص عن موارد فتاويهم.

٢- كفايه الأصول: ص ١١٠.

٣- نهايه الدرايه: ج ١ ص ٣٩٢ - ٣٩٣.

ومتعلقه بأن يكون مثل قوله (عليه السلام): " كل شئ نظيف حتى تعلم أنه قدر " (١). يدل على أن كل شئ قبل العلم بنجاسته محكوم بالطهاره، والحكم بالطهاره حكم بترتيب آثارها وإنشاء لأحكامها التكليفية والوضعية التي منها الشرطيه، فتصح الصلاه بمشكوك الطهاره كما تصح بالطاهر الواقعي.

ويلزم من ذلك أن يكون الشرط في الصلاه - حقيقه - أعم من الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه.

وإذا كان الأمر كذلك، فإذا انكشف الخلاف لا يكون ذلك موجبا لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل يكون بالنسبه إليه من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل. فلا يتصور حينئذ معنى لعدم الأجزاء بالنسبه إلى ما أتى به حين الشك، والمفروض أن ما أتى به يكون واجدا لشرطه المعبر فيه تحقيقا، باعتبار أن الشرط هو الأعم من الطهاره الواقعيه والظاهريه حين الجهل، فلا يكون فيه انكشاف للخلاف ولا فقدان للشرط.

وقد ناقشه شيخنا الميرزا النائيني بعده مناقشات (٢) يطول ذكرها ولا يسعها هذا المختصر. والموضوع من المباحث الدقيقه التي هي فوق مستوى كتابنا.

### ٣ - الأجزاء في الأمارات و الأصول مع انكشاف الخطأ بحجه معتبره

وهذه أهم مسأله في الأجزاء من جهه عموم البلوى بها للمكلفين، فإن المجتهدين كثيرا ما يحصل لهم تبدل في الرأي بما يوجب فساد أعمالهم السابقه ظاهرا، وبتبعهم المقلدون لهم. والمقلدون أيضا قد ينتقلون من تقليد شخص إلى تقليد شخص آخر يخالف الأول في الرأي بما يوجب فساد الأعمال السابقه.

ص: ٣١٣

١- الوسائل: ج ٢ ص ١٠٥٤، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات ح ٤.

٢- راجع فوائد الأصول: ج ١ ص ٢٤٩.

فنقول فى هذه الأحوال: إنه بعد قيام الحجج المعبره اللاحقه بالنسبه إلى المجتهد أو المقلد، لا إشكال فى وجوب الأخذ بها فى الوقائع اللاحقه غير المرتبطه بالوقائع السابقه.

ولا إشكال - أيضا - فى مضى الوقائع السابقه التى لا يترتب عليها أثر أصلا فى الزمن اللاحق.

وإنما الإشكال فى الوقائع اللاحقه المرتبطه بالوقائع السابقه، مثل ما لو انكشف الخطأ اجتهدا أو تقليدا فى وقت العباده وقد عمل بمقتضى الحجج السابقه، أو انكشف الخطأ فى خارج الوقت وكان عمله مما يقضى كالصلاه. ومثل ما لو تزوج زوجته بعقد غير عربى اجتهدا أو تقليدا ثم قامت الحجج عنده على اعتبار اللفظ العربى والزوجه لا تزال موجوده.

فإن المعروف فى الموضوعات الخارجيه عدم الإجزاء.

أما فى الأحكام فقد قيل بقيام الإجماع على الإجزاء لا سيما فى الأمور العباديه كالمثال الأول المتقدم.

ولكن العمده فى الباب أن نبحت عن القاعده ماذا تقتضى هنا؟ هل تقتضى الإجزاء أو لا تقتضيه؟ والظاهر أنها لا تقتضى الإجزاء.

وخلاصه ما ينبغى أن يقال: إن من يدعى الإجزاء لابد أن يدعى أن المكلف لا يلزمه فى الزمان اللاحق إلا العمل على طبق الحجج الأخيره التى قامت عنده. وأما عمله السابق فقد كان على طبق حجج ماضيه عليه فى حينها.

ولكن يقال له: إن التبدل الذى حصل له إما أن يدعى أنه تبدل فى الحكم الواقعى أو تبدل فى الحجج عليه. ولا ثالث لهما.

أما دعوى التبدل فى الحكم الواقعى فلا إشكال فى بطلانها، لأنهى

تستلزم القول بالتصويب. وهو ظاهر.

وأما دعوى التبدل فى الحججه، فإن أراد أن الحججه الأولى هى حججه بالنسبه إلى الأعمال السابقه وبالنظر إلى وقتها فقط، فهذا لا ينفع فى الإجزاء بالنسبه إلى الأعمال اللاحقه وآثار الأعمال السابقه. وإن أراد أن الحججه الأولى هى حججه مطلقا حتى بالنسبه إلى الأعمال اللاحقه وآثار الأعمال السابقه، فالدعوى باطله قطعاً، لأنه فى تبدل الاجتهاد ينكشف بحججه معتبره أن المدرك السابق لم يكن حججه مطلقا حتى بالنسبه إلى أعماله اللاحقه، أو أنه تخيله حججه وهو ليس بحججه، لا أن المدرك الأول حججه مطلقا وهذا الثانى حججه أخرى.

وكذلك الكلام فى تبدل التقليد، فإن مقتضى التقليد الثانى هو انكشاف بطلان الأعمال الواقعه على طبق التقليد الأول، فلا بد من ترتيب الأثر على طبق الحججه الفعلية، فإن الحججه السابقه - أى التقليد الأول - كلا حججه بالنسبه إلى الآثار اللاحقه وإن كانت حججه عليه فى وقته، والمفروض عدم التبدل فى الحكم الواقعى فهو باق على حاله. فيجب العمل على طبق الحججه الفعلية وما تقتضيه. فلا إجزاء إلا إذا ثبت الإجماع عليه.

وتفصيل الكلام فى هذا الموضوع يحتاج إلى سعه من القول فوق مستوى هذا المختصر.

#### **تنبيه : فى تبدل القطع**

لو قطع المكلف بأمر خطأ فعمل على طبق قطعه ثم بان له يقينا خطؤه، فإنه لا ينبغى الشك فى عدم الإجزاء. والسر واضح، لأنه عند القطع الأول لم يفعل ما يستوفى مصلحه الواقع بأى وجه من وجوه

ص: ٣١٥

الاستيفاء، فكيف يسقط التكليف الواقعي؟ لأ أنه في الحقيقة لا أمر موجه إليه وإنما كان يتخيل الأمر.

وعليه، فيجب امتثال الواقع في الوقت أداء وفي خارجه قضاء.

نعم، لو أن العمل الذي قطع بوجوبه كان من باب الاتفاق محققاً لمصلحه الواقع فإنه لا بد أن يكون مجزئاً. ولكن هذا أمر آخر اتفأقى ليس من جهه كونه مقطوع الوجوب.

\* \* \*

ص: ٣١٦



### تحرير النزاع

كل عاقل يجد من نفسه أنه إذا وجب عليه شئ وكان حصوله يتوقف على مقدمات، فإنه لابد له من تحصيل تلك المقدمات ليتوصل إلى فعل ذلك الشئ بها.

وهذا الأمر بهذا المقدار ليس موضعاً للشك والنزاع. وإنما الذى وقع موضعاً للشك وجرى فيه النزاع عند الأصوليين هو أن هذه اللابديه العقلية للمقدمه التى لا يتم الواجب إلا بها هل يستكشف منها اللابديه شرعاً أيضاً؟ يعنى أن الواجب هل يلزم عقلاً من وجوبه الشرعى وجوب مقدمته شرعاً؟ أو فقل على نحو العموم: كل فعل واجب عند مولى من الموالى هل يلزم منه عقلاً وجوب مقدمته أيضاً عند ذلك المولى؟ وبعبارة رابعه أكثر وضوحاً: إن العقل لاشك يحكم بوجوب مقدمه الواجب - أى يدرك لزومها - ولكن هل يحكم أيضاً بأنها واجبه أيضاً عند من أمر بما يتوقف عليها؟

وعلى هذا البيان، فالملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع هي موضع البحث في هذه المسأله.

### مقدمه الواجب من أى قسم من المباحث الأصوليه؟

وإذا اتضح ما تقدم فى تحرير النزاع نستطيع أن نفهم أنه فى أى قسم من أقسام المباحث الأصوليه ينبغى أن تدخل هذه المسأله. وتوضيح ذلك: إن هذه الملازمه - على تقدير القول بها - تكون على أنحاء ثلاثه: إما ملازمه غير بينه، أو بينه بالمعنى الأعم، أو بينه بالمعنى الأخص (١).

فإن كانت هذه الملازمه - فى نظر القائل بها - غير بينه أو بينه بالمعنى الأعم، فإثبات اللازم - وهو وجوب مقدمه شرعا - لا يرجع إلى دلالة اللفظ أبدا بل إثباته إنما يتوقف على حججه هذا الحكم العقلى بالملازمه.

وإذا تحققت هناك دلالة فهى من نوع دلالة الإشاره (٢). وعلى هذا فيجب أن تدخل المسأله فى بحث الملازمات العقليه غير المستقله، ولا يصح إدراجها فى مباحث الألفاظ.

وإن كانت هذه الملازمه - فى نظر القائل بها - ملازمه بينه بالمعنى الأخص، فإثبات اللازم يكون لا محاله بالدلاله اللفظيه، وهى الدلاله الالتزاميه خاصه. والدلاله الالتزاميه من الظواهر التى هى حججه.

ولعله لأجل هذا أدخلوا هذه المسأله فى مباحث الألفاظ وجعلوها من مباحث الأوامر بالخصوص. وهم على حق فى ذلك إذا كان القائل

ص: ٣١٨

١- راجع عن معنى الملازمه وأقسامها الثلاثه الجزء الأول من المنطق للمؤلف ص ١٠٤ من طبعتنا الحديثه.

٢- \*راجع دلالة الإشاره الجزء الأول ص ١٨٨، فإنه ذكرنا هناك أن دلالة الإشاره ليست من الظواهر، فلا تدخل فى حججه الظهور، وإنما حجيتها - على تقديره - من باب الملازمه العقليه.

بالملازمه لا يقول بها إلا لكونها ملازمه بينه بالمعنى الأخص. ولكن الأمر ليس كذلك.

إذن، يمكننا أن نقول: إن هذه المسأله ذات جهتين باختلاف الأقوال فيها، يمكن أن تدخل فى مباحث الألفاظ على بعض الأقوال، ويمكن أن تدخل فى الملازمات العقلية على البعض الآخر.

ولكن لأجل الجمع بين الجهتين ناسب إدخالها فى الملازمات العقلية - كما صنعنا - لأن البحث فيها على كل حال فى ثبوت الملازمه، غايه الأمر أنه على أحد الأقوال تدخل صغرى لحجيه الظهور كما تدخل صغرى لحجيه العقل. وعلى القول الآخر تتمحض فى الدخول صغرى لحجيه العقل. والجامع بينهما هو جعلها صغرى لحجيه العقل.

### ثمره النزاع

إن ثمره النزاع المتصوره - أولا وبالذات - لهذه المسأله هى استنتاج وجوب المقدمه شرعا بالإضافة إلى وجوبها العقلى الثابت. وهذا المقدار كاف فى ثمره المسأله الأصوليه، لأن المقصود من علم الأصول هو الاستعانه بمسائله على استنباط الأحكام من أدلتها.

ولكن هذه ثمره غير عمليه، باعتبار أن المقدمه بعد فرض وجوبها العقلى ولا بديه الإتيان بها لا فائده فى القول بوجوبها شرعا أو بعدم وجوبها، إذ لا مجال للمكلف أن يتركها بحال ما دام هو بصدد امتثال ذى المقدمه.

وعليه، فالبحث عن هذه المسأله لا- يكون بحثا عمليا مفيدا، بل يبدو لأول وهله أنه لغو من القول لا طائل تحته، مع أن هذه المسأله من أشهر مسائل هذا العلم وأدقها وأكثرها بحثا.

ومن أجل هذا أخذ بعض الأصوليين المتأخرين يفتشون عن فوائد

عملية لهذا البحث غير ثمره أصل الوجوب. وفي الحقيقة أن كل ما ذكره من ثمرات لا تسمن ولا تغنى من جوع. راجع عنها المطولات إن شئت (١).

فيا ترى هل كان البحث عنها كله لغوا؟ وهل من الأصح أن نترك البحث عنها؟ نقول: لا! إن للمسألة فوائد علمية كثيرة إن لم تكن لها فوائد عملية، ولا يستهان بتلك الفوائد كما ستري. ثم هي ترتبط، بكثير من المسائل ذات الشأن العملي في الفقه، كالبحث عن الشرط المتأخر، والمقدمات المفوتة، وعباديه بعض المقدمات كالطهارات الثلاث مما لا يسع الأصولي أن يتجاهلها ويغفلها. وهذا كله ليس بالشئ القليل وإن لم تكن هي من المسائل الأصولية.

ولذا تجد أن أهم مباحث مسألتنا هي هذه الأمور المنوه عنها وأمثالها. أما نفس البحث عن أصل الملازمة فيكاد يكون بحثا على الهامش، بل آخر ما يشغل بال الأصوليين.

هذا، ونحن اتباعا لطريقتهم نضع التمهيدات قبل البحث عن أصل المسألة في أمور تسعه:

### ١- الواجب النفسى والغيرى

تقدم فى الجزء الأول (ص ١٢٤) معنى الواجب النفسى والغيرى، ويجب توضيحهما الآن، فإنه هنا موضع الحاجة لبحثهما، لأن الوجوب الغيرى هو نفس وجوب المقدمه على تقدير القول بوجوبها.

ص: ٣٢٠

---

١- راجع الفصول الغرويه: ص ١١٦، مطارح الأنظار: ص ١٨.

وعليه، فنقول في تعريفهما: الواجب النفسى: ما وجب لنفسه، لا لواجب آخر.

الواجب الغيرى: ما وجب... لواجب آخر.

وهذان التعريفان أسد التعريفات لهما وأحسنها، ولكن يحتاجان إلى بعض من التوضيح: فإن قولنا (١): " ما وجب لنفسه " قد يتوهم منه المتوهم لأول نظره أن العبارة تعطى أن معناها أن يكون وجوب الشئ عله لنفسه فى الواجب النفسى، وذلك بمقتضى المقابلة لتعريف الواجب الغيرى، إذ استفاد منه أن وجوب الغير عله لوجوبه كما عليه المشهور. ولا شك فى أن هذا محال فى الواجب النفسى، إذ كيف يكون الشئ عله لنفسه؟ ويندفع هذا التوهم بأدنى تأمل، فإن ذلك التعبير عن الواجب النفسى صحيح لا غبار عليه، وهو نظير تعبيرهم عن الله تعالى بأنه " واجب الوجود لذاته " فإن غرضهم منه أن وجوده ليس مستفادا من الغير ولا لأجل الغير كالممكن، لا أن معناه أنه معلول لذاته. وكذلك هنا نقول فى الواجب النفسى، فإن معنى " ما وجب لنفسه " أن وجوبه غير مستفاد من الغير ولا لأجل الغير فى قبال الواجب الغيرى الذى وجوبه لأجل الغير، لا أن وجوبه مستفاد من نفسه.

وبهذا يتضح معنى تعريف الواجب الغيرى " ما وجب لواجب آخر " فإن معناه: أن وجوبه لأجل الغير وتابع للغير، لكونه مقدمه لذلك الغير الواجب. وسيأتى فى البحث الآتى توضيح معنى التبعية هذه ليتجلى لنا المقصود من الوجوب الغيرى فى الباب.

ص: ٣٢١

١- فى ط الأولى بدل " فإن قولنا " : فنقول.

## ٢- معنى التبعية فى الوجود الغيرى

قد شاع فى تعبيراتهم كثيرا قولهم: " إن الواجب الغيرى تابع فى وجوبه لوجود غيره ". ولكن هذا التعبير مجمل جدا، لأن التبعية فى الوجود يمكن أن تتصور لها معانى أربعة، فلا بد من بيانها وبيان المعنى المقصود منها هنا، فنقول:

١ - أن يكون معنى " الوجود التبعية " هو الوجود بالعرض، ومعنى ذلك: أنه ليس فى الواقع إلا وجود واحد حقيقى - وهو الوجود النفسى - ينسب إلى ذى المقدمه أولا- وبالذات وإلى المقدمه ثانيا وبالعرض، وذلك نظير الوجود بالنسبه إلى اللفظ والمعنى حينما يقال: " المعنى موجود باللفظ " فإن المقصود بذلك أن هناك وجودا واحدا حقيقيا ينسب إلى اللفظ أولا وبالذات وإلى المعنى ثانيا وبالعرض.

ولكن هذا الوجه من التبعية لا ينبغى أن يكون هو المقصود من التبعية هنا، لأن المقصود من " الوجود الغيرى " وجود حقيقى آخر يثبت للمقدمه غير وجود ذيه النفسى، بأن يكون لكل من المقدمه وذيهما وجود قائم به حقيقه. ومعنى التبعية فى هذا الوجه أن الوجود الحقيقى واحد ويكون الوجود الثانى وجوبا مجازيا. على أن هذا الوجود بالعرض ليس وجوبا يزيد على اللابديه العقلية للمقدمه حتى يمكن فرض النزاع فيه نزاعا عمليا.

٢ - أن يكون معنى " التبعية " صرف التأخر فى الوجود، فيكون ترتب الوجود الغيرى على الوجود النفسى نظير ترتب أحد الوجودين المستقلين على الآخر، بأن يفرض البعث الموجه للمقدمه بعثا مستقلا ولكنه بعد البعث نحو ذيهما مرتب عليه فى الوجود، فيكون من قبيل الأمر

بالحج المرتب وجودا على حصول الاستطاعة، ومن قبيل الأمر بالصلاه بعد حصول البلوغ أو دخول الوقت.

ولكن هذا الوجه من التبعية أيضا لا- ينبغى أن يكون هو المقصود هنا، فإنه لو كان ذلك هو المقصود لكان هذا الوجوب للمقدمه - فى الحقيقه - وجوبا نفسيا آخر فى مقابل وجوب ذى المقدمه وإنما يكون وجوب ذى المقدمه له السبق فى الوجود فقط. وهذا ينافى حقيقه المقدميه، فإنها لا تكون إلا موصله إلى ذى المقدمه فى وجودها وفى وجوبها معا.

٣- أن يكون معنى " التبعية " ترشح الوجوب الغيرى من الوجوب النفسى لذى المقدمه على وجه يكون معلولا له ومنبعثا منه انبعاث الأثر من مؤثره التكويني، كانبعاث الحراره من النار.

وكأن هذا الوجه من التبعية هو المقصود للقوم، ولذا قالوا بأن وجوب المقدمه تابع لوجوب ذىها إطلاقا واشترطا لمكان هذه المعلوليه، لأن المعلول لا يتحقق إلا حيث تتحقق علته وإذا تحققت العله لابد من تحققه بصوره (١) لا يتخلف عنها. وأيضا عللوا امتناع وجوب المقدمه قبل وجوب ذىها بامتناع وجود المعلول قبل وجود علته.

ولكن هذا الوجه لا ينبغى أن يكون هو المقصود من تبعيه الوجوب الغيرى وإن اشتهر على الألسنه، لأن الوجوب النفسى لو كان عله للوجوب الغيرى فلا- يصح فرضه إلا- عله فاعليه تكوينيه دون غيرها من العلل، فإنه لا معنى لفرضه عله صوريه أو ماديه أو غائيه. ولكن فرضه عله فاعليه أيضا باطل جزما، لوضوح أن العله الفاعليه الحقيقيه للوجوب هو الأمر، لأن الأمر فعل الأمر.

والظاهر أن السبب فى اشتها معلوليه الوجوب الغيرى هو أن شوق

ص: ٣٢٣

١- لم ترد " بصوره " فى ط الأولى.

الأمر للمقدمه هو الذى يكون منبعثا من الشوق إلى ذى المقدمه، لأن الإنسان إذا اشتاق إلى فعل شئ اشتاق بالتبع إلى فعل كل ما يتوقف عليه.

ولكن الشوق إلى فعل الشئ من الغير ليس هو الوجوب وإنما الشوق إلى فعل الغير يدفع الأمر إلى الأمر به إذا لم يحصل ما يمنع من الأمر به، فإذا صدر منه الأمر وهو أهل له انتزع منه الوجوب.

والحاصل: ليس الوجوب الغيرى معلولا للوجوب النفسى فى ذى المقدمه ولا ينتهى إليه فى سلسله العلل، وإنما ينتهى الوجوب الغيرى فى سلسله علله إلى الشوق إلى ذى المقدمه إذا لم يكن هناك مانع لدى الأمر من الأمر بالمقدمه، لأن الشوق - على كل حال - ليس عله تامه إلى فعل ما يشاق إليه. فتذكر هذا، فإنه سينفعك فى وجوب المقدمه المفوته، وفى أصل وجوب المقدمه، فإنه بهذا البيان سيتضح كيف يمكن فرض وجوب المقدمه المفوته قبل وجوب ذىها. وبهذا البيان سيتضح أيضا كيف أن المقدمه مطلقا ليست واجبه بالوجوب المولوى.

٤ - أن يكون معنى "التبعيه" هو ترشح الوجوب الغيرى من الوجوب النفسى، ولكن لا - بمعنى أنه معلول له، بل بمعنى أن الباعث للوجوب الغيرى - على تقدير القول به - هو الواجب النفسى باعتبار أن الأمر بالمقدمه والبعث نحوها إنما هو لغايه التوصل إلى ذىها الواجب وتحصيله، فيكون وجوبها وصله وطريقا إلى تحصيل ذىها، ولولا أن ذىها كان مرادا للمولوى لما أوجب المقدمه. ويشير إلى هذا المعنى من التبعيه تعريفهم للواجب الغيرى بأنه "ما وجب لواجب آخر" أى لغايه واجب آخر ولغرض تحصيله والتوصل إليه، فيكون الغرض من وجوب المقدمه على تقدير القول به هو تحصيل ذىها الواجب.

وهذا المعنى هو الذى ينبغى أن يكون معنى التبعيه المقصوده فى



الوجوب الغيرى. ويلزمها أن يكون الوجوب الغيرى تابعا لوجوبها إطلاقا واشترطا.

وعليه، فالوجوب الغيرى وجوب حقيقى، ولكنه وجوب تبعى توصلى آلى. وشأن وجوب المقدمه شأن نفس المقدمه، فكما أن المقدمه بما هى مقدمه لا يقصد فاعلها إلا التوصل إلى ذبيها كذلك وجوبها إنما هو للتوصل إلى تحصيل ذبيها، كالأله الموصله التى لا تقصد بالأصاله والاستقلال.

وسر هذا واضح، فإن المولى - بناء على القول بوجوب المقدمه - إذا أمر بذى المقدمه، فإنه لابد له لغرض تحصيله من المكلف أن يدفعه ويبعثه نحو مقدماته فى أمره بها توصلا إلى غرضه.

فيكون البعث نحو المقدمه - على هذا - بعثا حقيقيا، لا أنه يتبع البعث إلى ذبيها على وجه ينسب إليها بالعرض (كما فى الوجه الأول) ولا- أنه يبعثه ببعث مستقل لنفس المقدمه ولغرض فيها بعد البعث نحو ذبيها (كما فى الوجه الثانى) ولا أن البعث نحو المقدمه من آثار البعث نحو ذبيها على وجه يكون معلولا له (كما فى الوجه الثالث).

وسياتى تتمه للبحث فى المقدمات المفوته.

### ٣- خصائص الوجوب الغيرى

بعد ما اتضح معنى التبعيه فى الوجوب الغيرى تتضح لنا خصائصه التى بها يمتاز عن الوجوب النفسى، وهى أمور:

١ - إن الواجب الغيرى كما لا بعث استقلالى له - كما تقدم - لا إطاعه استقلاليه له، وإنما إطاعته كوجوبه لغرض التوصل إلى ذى المقدمه.

بخلاف الواجب النفسى، فإنه واجب لنفسه ويطاع لنفسه.

ص: ٣٢٥

٢ - إنه بعد أن قلنا: إنه لا- إطاعه استقلاليه للوجوب الغيرى وإنما إطاعته كوجوبه لصرف التوصل إلى ذى المقدمه فلا بد ألا يكون له ثواب على إطاعته(١)غير الثواب الذى يحصل على إطاعه وجوب ذى المقدمه، كما لا عقاب على عصيانه غير العقاب على عصيان وجوب ذى المقدمه، ولذا نجد أن من ترك الواجب بترك مقدماته لا يستحق أكثر من عقاب واحد على نفس الواجب النفسى، لا أنه يستحق عقابات متعددة بعدد مقدماته المتروكه.

وأما ما ورد فى الشريعه من الثواب على بعض المقدمات، مثل ما ورد من الثواب على المشى على القدم إلى الحج (٢) أو زياره الحسين (عليه السلام) وأنه فى كل خطوه كذا من الثواب (٣) فينبغى - على هذا - أن يحمل على توزيع ثواب نفس العمل على مقدماته باعتبار أن أفضل الأعمال أحمرها وكلما كثرت مقدمات العمل وزادت صعوبتها كثرت حمازه العمل ومشقته، فينسب الثواب إلى المقدمه مجازا ثانيا وبالعرض، باعتبار أنها السبب فى زياده مقدار الحمازه والمشقه فى نفس العمل، فتكون السبب فى زياده الثواب، لا أن الثواب على نفس المقدمه.

ومن أجل أنه لا ثواب على المقدمه استشكلوا فى استحقاق الثواب على فعل بعض المقدمات كالطهارات الثلاث الظاهر منه أن الثواب

ص: ٣٢٦

١- \* يرى السيد الجليل المحقق الخوئى: أن المقدمه أمر قابل لأن يأتى به الفاعل مضافا به إلى المولى، فيترتب على فعلها الثواب إذا أتى بها كذلك. ولا ملازمه عنده بين ترتب الثواب على عمل وعدم استحقاق العقاب على تركه. ولا يفرق فى ذلك بين القول بوجوب المقدمه وعدمه (راجع المحاضرات: ج ٢ ص ٤٠٤). وهو رأى وجيه باعتبار أن فعل المقدمه يعد شروعا فى امتثال ذبيها.

٢- الوسائل: ج ٨ ص ٥٢٩، الباب ١١٧ من أبواب أحكام العشره، ح ١٢.

٣- بحار الأنوار: ج ١٠١ ص ٩٠، ح ٢٨ و ١٧٢، ح ٢٣.

على نفس المقدمه بما هي. وسيأتى حله إن شاء الله تعالى.

٣ - إن الوجوب الغيرى لا يكون إلا توصليا، أى لا يكون فى حقيقته عباديا ولا يقتضى فى نفسه عباديه المقدمه، إذ لا يتحقق فيه قصد الامتثال على نحو الاستقلال كما قلنا فى الخاصه الأولى أنه لا إطاعه استقلاليه له، بل إنما يؤتى بالمقدمه بقصد التوصل إلى ذبيها وإطاعه أمر ذبيها، فالمقصود بالامتثال به نفس أمر ذبيها.

ومن هنا استشكوا فى عباديه بعض المقدمات كالطهارات الثلاث.

وسيأتى حله إن شاء الله تعالى.

٤ - إن الوجوب الغيرى تابع لوجوب ذى المقدمه إطلاقا واشترطا وفعليه وقوه، قضاء لحق التبعية، كما تقدم. ومعنى ذلك: أنه كل ما هو شرط فى وجوب ذى المقدمه فهو شرط فى وجوب المقدمه، وما ليس بشرط لا يكون شرطا لوجوبها، كما أنه كلما تحقق وجوب ذى المقدمه تحقق معه وجوب المقدمه. وعلى هذا قيل: يستحيل تحقق وجوب فعلى للمقدمه قبل تحقق وجوب ذبيها، لاستحاله حصول التابع قبل حصول متبوعه، أو لاستحاله حصول المعلول قبل حصول علته، بناء على أن وجوب المقدمه معلول لوجوب ذبيها.

ومن هنا استشكوا فى وجوب المقدمه قبل زمان ذبيها فى المقدمات المفوته كوجوب الغسل - مثلا - قبل الفجر لإدراك الصوم على طهاره حين طلوع الفجر، فعدم تحصيل الغسل قبل الفجر يكون مفوتا للواجب فى وقته، ولهذا سميت مقدمه مفوته باعتبار أن تركها قبل الوقت يكون مفوتا للواجب فى وقته، فقالوا بوجوبها قبل الوقت مع أن الصوم لا يجب قبل وقته، فكيف تفرض فعليه وجوب مقدمته؟ وسيأتى - إن شاء الله تعالى - حل هذا الإشكال فى بحث المقدمات المفوته.

قسموا المقدمه إلى قسمين مشهورين:

١ - مقدمه الوجوب، وتسمى "المقدمه الوجوبيه" وهي ما يتوقف عليها نفس الوجوب، بأن تكون شرطاً للوجوب على قول مشهور. وقيل: إنها تؤخذ في الواجب على وجه تكون مفروضه التحقق والوجود على قول آخر (١) ومع ذلك تسمى "مقدمه الوجوب". ومثالها الاستطاعه بالنسبه إلى الحج، وكالبلوغ والعقل والقدرة بالنسبه إلى جميع الواجبات.

ويسمى الواجب بالنسبه إليها "الواجب المشروط".

٢ - مقدمه الواجب، وتسمى "المقدمه الوجوديه" وهي ما يتوقف عليها وجود الواجب بعد فرض عدم تقييد الوجوب بها، بل يكون الوجود (٢) بالنسبه إليها مطلقاً ولا تؤخذ بالنسبه إليه مفروضه الوجود، بل لا بد من تحصيلها مقدمه لتحصيله كالوضوء بالنسبه إلى الصلاه، والسفر بالنسبه إلى الحج ونحو ذلك. ويسمى الواجب بالنسبه إليها "الواجب المطلق".

راجع عن الواجب المشروط والمطلق الجزء الأول (ص ١٣٤).

والمقصود من ذكر هذا التقسيم بيان أن محل النزاع في مقدمه الواجب هو خصوص القسم الثاني أعنى المقدمه الوجوديه، دون المقدمه الوجوبيه. والسر واضح، لأنه إذا كانت المقدمه الوجوديه (٣) مأخوذه على أنها مفروضه الحصول فلا معنى لوجوب تحصيلها، فإنه خلف، فلا يجب تحصيل الاستطاعه لأجل الحج، بل إن اتفق حصول الاستطاعه وجب

ص: ٣٢٨

١- راجع نهايه الأفكار (تقرير أبحاث المحقق العراقي): ص ٢٩٢ - ٢٩٣.

٢- كذا في النسخ، والظاهر: الوجوب.

٣- كذا، والظاهر: الوجوبيه.

الحج عندها. وذلك نظير الفوت في قوله (عليه السلام): "اقض ما فات كما فات" (١) فإنه لا يجب تحصيله لأجل امتثال الأمر بالقضاء، بل إن اتفق الفوت وجب القضاء.

## ٥- المقدمة الداخليه

تنقسم المقدمة الوجوديه إلى قسمين: داخليه، وخارجيه.

١ - المقدمة الداخليه، هي جزء الواجب المركب، كالصلاه. وإنما اعتبروا الجزء مقدمه فباعتبار أن المركب متوقف في وجوده على أجزائه، فكل جزء في نفسه هو مقدمه لوجود المركب، كتقدم الواحد على الاثنين.

وإنما سميت " داخليه " فلأجل أن الجزء داخل في قوام المركب، وليس للمركب وجود مستقل غير نفس وجود الأجزاء.

٢ - المقدمة الخارجيه، وهي كل ما يتوقف عليه الواجب وله وجود مستقل خارج عن وجود الواجب.

والغرض من ذكر هذا التقسيم هو بيان أن النزاع في مقدمه الواجب هل يشمل المقدمة الداخليه أو أن ذلك يختص بالخارجيه؟ ولقد أنكر جماعه شمول النزاع للداخليه (٢). وسندهم في هذا الإنكار أحد أمرين: الأول: إنكار المقدميه للجزء رأساً، باعتبار أن المركب نفس الأجزاء بالأسر، فكيف يفرض توقف الشيء على نفسه؟

ص: ٣٢٩

١- التهذيب: ج ٢ ص ٢٧٤، ح ١٠٨٧ وفيه: فاقض ذلك كما فاتك.

٢- نقله شارح المعالم عن محكي بعض الأفاضل، راجع هدايه المسترشدين: ص ٢١٧. وقد أنكره أيضا جمع من الأعلام، منهم المحقق الخراساني في كفايه الأصول: ص ١١٥، والمحقق النائيني على ما في فوائد الأصول: ج ١ ص ٢٦٨، والمحقق العراقي على ما في نهايه الأفكار: ج ١ ص ٢٦٢.

الثانى: بعد تسليم أن الجزء مقدمه، ولكن يستحيل اتصافه بالوجوب الغيرى ما دام أنه واجب بالوجوب النفسى، لأن المفروض أنه جزء الواجب بالوجوب النفسى، وليس المركب إلا- أجزاءه بالأسر، فينبسط الواجب على الأ-جزاء. وحينئذ لو وجب الجزء بالوجوب الغيرى أيضا لانصف الجزء بالوجوبين.

وقد اختلفوا فى بيان وجه استحاله اجتماع الوجوبين، ولا يهمننا بيان الوجه فيه بعد الاتفاق على الاستحاله.

ولما كان هذا البحث لا تتوقع منه فائده عمليه حتى مع فرض الفائده العمليه فى مسأله وجوب المقدمه، مع أنه بحث دقيق يطول الكلام حوله، فنحن نظوى عنه صفحا محيلين الطالب إلى المطولات إن شاء.

## ٦- الشرط الشرعى

إن المقدمه الخارجيه تنقسم إلى قسمين: عقليه وشرعيه.

١ - المقدمه العقليه، هى كل أمر يتوقف عليه وجود الواجب توقفا واقعيا يدركه العقل بنفسه من دون استعانته بالشرع، كتوقف الحج على قطع المسافه.

٢ - المقدمه الشرعيه، هى كل أمر يتوقف عليه الواجب توقفا لا يدركه العقل بنفسه، بل يثبت ذلك من طريق الشرع، كتوقف الصلاه على الطهاره واستقبال القبله ونحوهما. ويسمى هذا الأمر أيضا " الشرط الشرعى " باعتبار أخذه شرطا وقيدا فى الأمور به عند الشارع، مثل قوله (عليه السلام): " لا صلاه إلا بطهور " (١) المستفاد منه شرطيه الطهاره للصلاه.

ص: ٣٣٠

١- من لا يحضره الفقيه: ج ١ ص ٣٣، ح ٦٧.

والغرض من ذكر هذا التقسيم بيان أن النزاع في مقدمه الواجب هل يشمل الشرط الشرعي؟ ولقد ذهب بعض أعظم مشايخنا - على ما يظهر من بعض تقارير درسه (١) - إلى أن الشرط الشرعي كالجاء لا يكون واجبا بالوجوب الغيرى، وسماه "مقدمه داخلية بالمعنى الأعم" باعتبار أن التقييد لما كان داخلا في المأمور به وجزءا له (٢) فهو واجب بالوجوب النفسى. ولما كان انتزاع التقييد إنما يكون من القيد - أى منشأ انتزاعه هو القيد - والأمر بالعنوان المنتزع أمر بمنشأ انتزاعه، إذ لا وجود للعنوان المنتزع إلا بوجود منشأ انتزاعه، فيكون الأمر النفسى المتعلق بالتقييد متعلقا بالقيد، وإذا كان القيد واجبا نفسيا فكيف يكون مره أخرى واجبا بالوجوب الغيرى؟ ولكن هذا كلام لا يستقيم عند شيخنا المحقق الإصفهانى (رحمه الله) وقد ناقشه فى مجلس بحثه بمناقشات مفيدة (٣) وهو على حق فى مناقشاته.

أما أولا: فلأن هذا القيد - المفروض دخوله فى المأمور به - لا يخلو إما أن يكون دخيلا فى أصل الغرض من المأمور به، وإما أن يكون دخيلا فى فعلية الغرض منه. ولا ثالث لهما.

فإن كان من قبيل الأول، فيجب أن يكون مأمورا به بالأمر النفسى،

ص: ٣٣١

١- راجع فوائد الأصول: ج ١ ص ٢٢٥ و ٢٦٣.

٢- \* إن الفرق بين الجزء والشرط: هو أنه فى الجزء يكون التقييد (كذا، والظاهر: التقييد. وهكذا فيما يأتى). والقيد معا داخلين فى المأمور به. وأما فى الشرط فالتقييد فقط يكون داخلا والقيد يكون خارجا، يعنى أن التقييد يكون جزءا تحليليا للمأمور به، إذ يكون المأمور به - فى المثال - هو الصلاة بما هى مقيدة بالطهاره، أى أن المأمور به هو المركب من ذات الصلاة والتقييد بوصف الطهاره، فذات الصلاة جزء تحليلى والتقييد جزء تحليلى آخر.

٣- الظاهر عدم ورود تلك المناقشات مفصلا فى نهايه الدرايه، انظر ج ٢ ص ٣٣.

ولكن بمعنى أن متعلق الأمر لا بد أن يكون الخاص بما هو خاص، وهو المركب من المقيّد والقيد، فيكون القيد والتقييد معا داخلين. والسرف في ذلك واضح، لأن الغرض يدعو بالأصالة إلى إرادته ما هو واف بالعرض وما يفى بالعرض - حسب الفرض - هو الخاص بما هو خاص، أى المركب من المقيّد والقيد، لا أن الخصوصية تكون خصوصيه فى المأمور به المفروغ عن كونه مأمورا به، لأن المفروض أن ذات المأمور به ذى الخصوصية ليس وحده دخيلا فى الغرض. وعلى هذا فيكون هذا القيد جزءا من المأمور به كسائر أجزائه الأخرى، ولا فرق بين جزء وجزء فى كونه من جملة المقدمات الداخليه، فتسميه مثل هذا الجزء ب " المقدمه الداخليه بالمعنى الأعم " بلا وجه، بل هو مقدمه داخليه بقول مطلق، كما لا وجه لتسميته بالشرط.

وإن كان من قبيل الثانى، فهذا هو شأن الشرط سواء كان شرطا شرعيا أو عقليا ومثل هذا لا يعقل أن يدخل فى حيز الأمر النفسى، لأن الغرض - كما قلنا - لا- يدعو بالأصالة إلا- إلى إرادته ذات ما يفى بالعرض ويقوم به فى الخارج، وأما ما له دخل فى تأثير السبب - أى فى فعلية الغرض - فلا يدعو إليه الغرض فى عرض ذات السبب، بل الذى يدعو إلى إيجاد شرط التأثير لا بد أن يكون غرضا تبعا يتبع الغرض الأصيل وينتهى إليه.

ولا فرق بين الشرط الشرعى وغيره فى ذلك، وإنما الفرق أن الشرط الشرعى لما كان لا يعلم دخله فى فعلية الغرض إلا من قبل المولى كالطهاره والاستقبال ونحوهما بالنسبه إلى الصلاه، ولا بد أن ينبه المولى على اعتباره ولو بأن يأمر به، إما بالأمر المتعلق بالمأمور به - أى يأخذه قيدا فيه - كأن يقول مثلا: " صل عن طهاره " أو بأمر مستقل كأن يقول



مثلاً: "تطهر للصلاه" وعلى جميع الأحوال لا تكون الإرادة المتعلقة به فى عرض إرادته ذات السبب حتى يكون مأموراً به بالأمر النفسى، بل الإرادة فيه تبعيه، وكذا الأمر به.

فإن قلت: على هذا يلزم سقوط الأمر المتعلق بذات السبب الواجب إذا جاء به المكلف من دون الشرط. قلت: من لوازم الاشتراط عدم سقوط الأمر بالسبب بفعله من دون شرطه، وإلا كان الاشتراط لغوا وعبثاً.

وأما ثانياً: فلو سلمنا دخول التقييد فى الواجب على وجه يكون جزءاً منه، فإن هذا لا يوجب أن يكون نفس القيد والشرط - الذى هو حسب الفرض منشأ لانتزاع التقييد - مقدمه داخله، بل هو مقدمه خارجيه، فإن وجود الطهاره - مثلاً - يوجب حصول تقييد الصلاه بها، فتكون مقدمه خارجيه للتقييد الذى هو جزء حسب الفرض. وهذا يشبه المقدمات الخارجيه لنفس أجزاء الأمور به الخارجيه، فكما أن مقدمه الجزء ليست بجزء فكذلك مقدمه التقييد ليست جزءاً.

والحاصل: أنه لما فرضتم فى الشرط أن التقييد داخل وهو جزء تحليلى فقد فرضتم معه أن القيد خارج، فكيف تفرضونه مره أخرى أنه داخل فى الأمور به المتعلق بالمقيد؟ - ٧ - الشرط المتأخر لا شك فى أن من الشروط الشرعيه: ما هو متقدم فى وجوده زماناً على المشروط، كالوضوء والغسل بالنسبه إلى الصلاه ونحوها، بناء على أن الشرط نفس الأفعال لا أثرها الباقى إلى حين الصلاه.

ومنها: ما هو مقارن للمشروط فى وجوده زماناً، كالاتقبال وطهاره اللباس للصلاه.

وإنما وقع الشك في " الشرط المتأخر " أي أنه هل يمكن أن يكون الشرط الشرعي متأخرا في وجوده زمانا عن المشروط أو لا يمكن؟ ومن قال بعدم إمكانه قاس الشرط الشرعي على الشرط العقلي، فإن المقدمه العقليه يستحيل فيها أن تكون متأخره عن ذى المقدمه، لأنه لا يوجد الشيء إلا بعد فرض وجود علتة التامه المشتمله على كل ما له دخل في وجوده، لاستحاله وجود المعلول بدون علتة التامه، وإذا وجد الشيء فقد انتهى، فأيه حوجه له تبقى إلى ما سيوجد بعد.

ومنشأ هذا الشك والبحث: ورود بعض الشروط الشرعيه التي ظاهرها تأخرها في الوجود عن المشروط، وذلك مثل الغسل الليلي للمستحاضه الكبرى الذي هو شرط - عند بعضهم (1) - لصوم النهار السابق على الليل. ومن هذا الباب إجازة بيع الفضولى بناء على أنها كاشفه عن صحه البيع، لا ناقله.

ولأجل ما ذكرنا من استحاله الشرط المتأخر في العقلیات مختلف العلماء في الشرط الشرعي اختلافا كثيرا جدا. فبعضهم ذهب إلى إمكان الشرط المتأخر في الشرعيات (2) وبعضهم ذهب إلى استحاله (3) قياسا

ص: ٣٣٤

- ١- قال صاحب المدارك فيما علقه على قول المحقق: " وإن أخلت بالأغسال لم يصح صومها " : واعلم أن إطلاق العبارة يقتضى أن إخلال المستحاضه بشئ من الأغسال مقتضى لفساد الصوم، وهو مشكل، وقيدھا الشارحون بالأغسال النهاريه وقطعوا بعدم توقف صوم اليوم على غسل الليله المستقبله وترددوا في غسل الليله الماضيه، مدارك الأحكام: ج ٢ ص ٣٩.
- ٢- انظر كفايه الأصول: ص ١١٨ - ١٢٠، فوائد الأصول ج ١ ص ٢٧٢، نهايه الأفكار: ج ١ ص ٢٧٩.
- ٣- الأصل في الاعتراض والإنكار على الشرط المتأخر هو جمال المحققين الخونسارى في حاشيه الروضه على ما يظهر من كلام الشيخ الأنصاري في المكاسب في مسأله كاشفيه الإجازة، راجع المكاسب: ج ٣ ص ٤٠٨.

على الشرط العقلي كما ذكرنا آنفا. والذاهبون إلى الاستحالة أولوا ما ورد في الشريعة بتأويلات كثيرة يطول شرحها.

وأحسن ما قيل في توجيه إمكان الشرط المتأخر في الشرعيات ما عن بعض مشايخنا الأعظم (قدس سره) في بعض تقارير درسه (1). وخلاصته: إن الكلام تارة يكون في شرط المأمور به، وأخرى في شرط الحكم سواء كان تكليفيا أم وضعيا.

أما في " شرط المأمور به " فإن مجرد كونه شرطا شرعيا للمأمور به لا مانع منه، لأنه ليس معناه إلا أخذه قييدا في المأمور به على أن تكون الحصه الخاصه من المأمور به هي المطلوبه. وكما يجوز ذلك في الأمر السابق والمقارن فإنه يجوز في اللاحق بلا فرق. نعم، إذا رجع الشرط الشرعي إلى شرط واقعي - كرجوع شرط الغسل الليلي للمستحاضه إلى أنه رافع للحدث في النهار - فإنه يكون حينئذ واضح الاستحاله كالشرط الواقعي بلا فرق.

وسر ذلك: أن المطلوب لما كان هو الحصه الخاصه من طبعي المأمور به فوجود القيد المتأخر لا شأن له إلا الكشف عن وجود تلك الحصه في ظرف كونها مطلوبه، ولا محذور في ذلك. إنما المحذور في تأثير المتأخر في المتقدم.

وأما في " شرط الحكم " سواء كان الحكم تكليفيا أم وضعيا، فإن الشرط فيه معناه: أخذه مفروض الوجود والحصول في مقام جعل الحكم وإنشائه، وكونه مفروض الوجود لا- يفرق فيه بين أن يكون متقدما أو مقارنا أو متأخرا، كأن يجعل الحكم في الشرط المتأخر على الموضوع المقيد بقيد أخذ مفروض الوجود بعد وجود الموضوع.

ص: ٣٣٥

---

١- لم نتحقق المراد من بعض مشايخه باتا، راجع فوائد الأصول: ج ١ ص ٢٧٢ - ٢٨٠.

ويتقرب ذلك إلى الذهن بقياسه على الواجب المركب التدريجي الحصول، فإن التكليف في فعليته في الجزء الأول وما بعده يبقى مراعى إلى أن يحصل الجزء الأخير من المركب، وقد بقيت إلى حين حصول كمال الأجزاء شرائط التكليف: من الحياه والقدرة ونحوهما.

وهكذا يفرض الحال فيما نحن فيه، فإن الحكم في الشرط المتأخر يبقى في فعليته مراعى إلى أن يحصل الشرط الذى اخذ مفروض الحصول. فكما أن الجزء الأول من المركب التدريجي الواجب في فرض حصول جميع الأجزاء يكون واجبا وفعلى الوجوب من أول الأمر لا- أن فعليته تكون بعد حصول جميع الأجزاء - وكذا باقى الأجزاء لا تكون فعليتها بعد حصول الجزء الأخير بل حين حصولها ولكن في فرض حصول الجميع - فكذلك ما نحن فيه يكون الواجب المشروط بالشرط المتأخر فعلى الوجوب من أول الأمر في فرض حصول الشرط في ظرفه، لا أن فعليته تكون متأخره إلى حين الشرط.

هذا خلاصه رأى شيخنا المعظم. ولا يخلو عن مناقشه، والبحث عن الموضوع بأوسع مما ذكرنا لا يسعه هذا المختصر.

## ٨- المقدمات المفوته

ورد في الشريعة المطهره وجوب بعض المقدمات قبل زمان ذبيها في الموقتات، كوجوب قطع المسافه للحج قبل حلول أيامه، ووجوب الغسل من الجنابه للصوم قبل الفجر، ووجوب الوضوء أو الغسل - على قول - قبل وقت الصلاه عند العلم بعدم التمكن منه بعد دخول وقتها... وهكذا.

وتسمى هذه المقدمات باصطلاحهم " المقدمات المفوته " باعتبار أن تركها موجب لتفويت الواجب في وقته، كما تقدم.

ونحن نقول: لو لم يحكم الشارع المقدس بوجوب مثل هذه المقدمات، فإن العقل يحكم بلزوم الإتيان بها، لأن تركها موجب لتفويت الواجب في ظرفه، ويحكم أيضا بأن التارك لها يستحق العقاب على الواجب في ظرفه بسبب تركها.

ولأول وهله يبدو أن هذين الحكمين العقليين الواضحين لا ينطبقان على القواعد العقلية البديهية في الباب من جهتين: أما أولا: فلأن وجوب المقدمه تابع لوجوب ذيها، على أي نحو فرض من أنحاء التبعية، لا سيما إذا كان من نحو تبعيه المعلول لعلته على ما هو المشهور. فكيف يفرض الواجب (1) التابع في زمان سابق على زمان فرض الوجوب المتبوع؟ وأما ثانيا: فلأنه كيف يستحق العقاب على ترك الواجب بترك مقدمته قبل حضور وقته، مع أنه حسب الفرض لا وجوب له فعلا. وأما في ظرفه فينبغي أن يسقط وجوبه، لعدم القدره عليه بترك مقدمته والقدره شرط عقلي في الوجوب.

ولأجل التوفيق بين هاتيك البديهيات العقلية التي يبدو كأنها متعارضة - وإن كان يستحيل التعارض في الأحكام العقلية وبديهيات العقل - حاول جماعه من أعلام الأصوليين المتأخرين تصحيح ذلك بفرض انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب وتقديمه عليه، إما في خصوص الموققات أو في مطلق الواجبات، على اختلاف المسالك. وبذلك يحصل لهم التوفيق بين تلكم الأحكام العقلية، لأن أنه حينما يفرض تقدم وجوب ذي المقدمه على زمانه فلا مانع من فرض وجوب المقدمه قبل وقت الواجب، وكان استحقاق العقاب على ترك الواجب على القاعده، لأن وجوبه كان فعليا حين ترك المقدمه.

ص: ٣٣٧

١- في ط الأولى: الوجوب.

أما كيف يفرض تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب وبأى مناط؟ فهذا ما اختلف فيه الأنظار والمحاولات.

فأول المحاولين لحل هذه الشبهه - فيما يبدو - صاحب الفصول الذى قال بجواز تقدم زمان الوجوب على طريقه " الواجب المعلق " (١) الذى اخترعه، كما أشرنا إليه فى الجزء الأول (ص ١٣٦) وذلك فى خصوص الموقتات، بفرض أن الوقت فى الموقتات وقت للواجب فقط، لا للوجوب، أى أن الوقت ليس شرطا وقيدا للوجوب، بل هو قيد للواجب. فالوجوب - على هذا الفرض - متقدم على الوقت ولكن الواجب معلق على حضور وقته. والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو أن التوقف فى المشروط للوجوب وفى المعلق للفعل.

وعليه لا مانع من فرض وجوب المقدمه قبل زمان ذيها.

ولكن نقول: على تقدير إمكان فرض تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب، فإن فرض رجوع القيد إلى الواجب لا- إلى الوجوب يحتاج إلى دليل. ونفس ثبوت وجوب المقدمه المفوته قبل زمان وجوب ذيها لا يكون وحده دليلا على ثبوت الواجب المعلق، لأن الطريق فى تصحيح وجوب المقدمه المفوته لا ينحصر فيه، كما سيأتى بيان الطريق الصحيح.

والمحاولة الثانيه: ما نسب إلى الشيخ الأنصارى من رجوع القيد فى جميع شرائط الوجوب إلى ماده (٢) - وإن اشتهر القول برجوعها إلى الهيئه - سواء كان الشرط هو الوقت أو غيره كالأستطاعه للحج والقدرة والبلوغ والعقل ونحوها من الشرائط العامه لجميع التكاليف. ومعنى ذلك: أن الوجوب الذى هو مدلول الهيئه فى جميع الواجبات مطلق دائما غير مقيد بشرط أبدا، وكل ما يتوهم من رجوع القيد إلى الوجوب فهو راجع فى

ص: ٣٣٨

١- الفصول الغرويه: ص ٧٩ - ٨٠.

٢- راجع مطارح الأنظار: ص ٤٩.

الحقيقه إلى الواجب الذى هو مدلول الماده. غايه الأمر أن بعض القيود مأخوذه فى الواجب على وجه يكون مفروض الحصول والوقوع كالأستطاعه بالنسبه إلى الحج، ومثل هذا لا يجب تحصيله ويكون حكمه حكم ما لو كان شرطاً للوجوب. وبعضها لا يكون مأخوذاً على وجه يكون مفروض الحصول، بل يجب تحصيله توصلًا إلى الواجب، لأن الواجب يكون هو المقيد بما هو مقيد بذلك القيد.

وعلى هذا التصوير فالوجوب يكون دائماً فعلياً قبل مجئ وقته، وشأنه فى ذلك شأن الوجوب على القول بالواجب المعلق، لا فرق بينهما فى الموقتات بالنسبه إلى الوقت، فإذا كان الواجب استقبالياً فلا مانع من وجوب المقدمه المفوته قبل زمان ذيها.

والمحاولة الثالثه: ما نسب إلى بعضهم من أن الوقت شرط للوجوب، لا للواجب كما فى المحاولتين الأوليتين، ولكنه مأخوذ فيه على نحو الشرط المتأخر (١). وعليه، فالوجوب يكون سابقاً على زمان الواجب نظير القول بالمعلق فيصح فرض وجوب المقدمه المفوته قبل زمان ذيها لفعليه الوجوب قبل زمانه، فتجب مقدمته.

وكل هذه المحاولات مذكوره فى كتب الأصول المطوله، وفيها مناقشات وأبحاث طويله لا يسعها هذا المختصر. ومع الغض عن المناقشه فى إمكانها فى أنفسها لا- دليل عليها إلا ثبوت وجوب المقدمه قبل زمان ذيها، إذ كل صاحب محاوله منها يعتقد أن التخلص من إشكال وجوب المقدمه قبل زمان ذيها ينحصر فى المحاوله التى يتصورها، فالدليل الذى يدل على وجوب المقدمه المفوته قبل وقت الواجب لا محاله يدل عنده على محاولته.

ص: ٣٣٩

---

١- تستفاد هذه المحاوله من كلام المحقق العراقى (قدس سره)، راجع نهايه الأفكار: ج ١ ص ٢٩٨.

والذى أعتقده: أنه لا موجب لكل هذه المحاولات لتصحيح وجوب مقدمه قبل زمان ذبيها، فإن الصحيح - كما أفاده شيخنا الإصفهاني (رحمه الله) - أن وجوب مقدمه ليس معلولا لوجوب ذبيها ولا مترشحا منه، فليس هناك إشكال في وجوب مقدمه المفوته قبل زمان ذبيها حتى نلتجئ إلى إحدى هذه المحاولات لفك الإشكال. وكل هذه الشبهه إنما جاءت من هذا الفرض، وهو فرض معلوليه وجوب مقدمه لوجوب ذبيها، وهو فرض لا واقع له أبدا، وإن كان هذا القول يبدو غريبا على الأذهان المشبعه بفرض أن وجوب ذى مقدمه عله لوجوب مقدمه، بل نقول أكثر من ذلك: إنه يجب في مقدمه المفوته أن يتقدم وجوبها على وجوب ذبيها إذا كنا نقول بأن مقدمه الواجب واجبه، وإن كان الحق - وسيأتى - عدم وجوبها مطلقا.

بيان (1) عدم معلوليه وجوب مقدمه لوجوب ذبيها (2): إن الأمر في الحقيقه هو فعل الأمر، سواء كان الأمر نفسيا أم غيريا، فالأمر هو العله الفاعليه له دون سواه. ولكن كل أمر إنما يصدر عن إرادته الأمر لأ- أنه فعله الاختيارى والإرادته بالطبع مسبوقة بالشوق إلى فعل الأمور به، أى أن الأمر لابد أن يشترك أولا إلى فعل الغير على أن يصدر من الغير، فإذا اشتاقه لابد أن يدعو الغير ويدفعه ويحثه على الفعل فيشتاق إلى الأمر به.

وإذا لم يحصل مانع من الأمر فلا- محاله يشترك الشوق إلى الأمر حتى يبلغ الإراده الحتميه، فيجعل الداعى فى نفس الغير للفعل المطلوب، وذلك بتوجيه الأمر نحوه.

هذا حال كل مأمور به، ومن جملته "مقدمه الواجب" فإنه إذا ذهبنا إلى وجوبها من قبل المولى لابد أن نفرض حصول الشوق أولا فى نفس

ص: ٣٤٠

١- فى ط ٢: ولييان.

٢- فى ط ٢ زياده: نذكر.



الآمر إلى صدورها من المكلف، غايه الأمر أن هذا الشوق تابع للشوق إلى فعل ذى المقدمه ومنبثق منه، لأن المختار إذا اشتاق إلى تحصيل شئ وأحبه اشتاق وأحب بالتبع كل ما يتوقف عليه ذلك الشئ على نحو الملازمه بين الشوقين. وإذا لم يكن هناك مانع من الأمر بالمقدمات حصلت لدى الأمر - ثانيا - الإراده الحتميه التي تتعلق بالأمر بها، فيصدر حينئذ الأمر.

إذا عرفت ذلك، فإنك تعرف أنه إذا فرض أن المقدمه متقدمه بالوجود الزمانى على ذيهها على وجه لا يحصل ذوها فى ظرفه وزمانه إلا إذا حصلت هى قبل حلول زمانه - كما فى أمثله المقدمات المفوته - فإنه لا شك فى أن الأمر يشتاقتها أن تحصل فى ذلك الزمان المتقدم، وهذا الشوق بالنسبه إلى المقدمه يتحول إلى الإراده الحتميه بالأمر، إذ لا مانع من البعث نحوها حينئذ، والمفروض أن وقتها قد حان فعلا فلا بد أن يأمر بها فعلا. أما ذو المقدمه فحسب الفرض لا يمكن البعث نحوه والأمر به قبل وقته، لعدم حصول ظرفه، فلا أمر قبل الوقت وإن كان الشوق إلى الأمر به حاصل حينئذ ولكن لا يبلغ مبلغ الفعلية لوجود المانع.

والحاصل: أن الشوق إلى ذى المقدمه والشوق إلى المقدمه حاصلان قبل وقت ذى المقدمه، والشوق الثانى منبعث ومنبثق من الشوق الأول ولكن الشوق إلى المقدمه يؤثر أثره ويصير إرادته حتميه لعدم وجود ما يمنع من الأمر، دون الشوق إلى ذى المقدمه لوجود المانع من الأمر.

وعلى هذا، فتجب المقدمه المفوته قبل وجوب ذيهها ولا محذور فيه، بل هو أمر لا بد منه ولا يصح أن يقع غير ذلك.

ولا تستغرب ذلك، فإن هذا أمر مطرد حتى بالنسبه إلى أفعال الإنسان نفسه، فإنه إذا اشتاق إلى فعل شئ اشتاق إلى مقدماته تبعا، ولما كانت

المقدمات متقدمه بالوجود زمانا على ذیها، فإن الشوق إلى المقدمات يشتد حتى يبلغ درجه الإراده الحتمیه المحركه للعضلات فيفعلها، مع أن ذی المقدمه لم يحن وقته بعد ولم تحصل له الإراده الحتمیه المحركه للعضلات، وإنما يمكن أن تحصل له الإراده الحتمیه إذا حان وقته بعد طى المقدمات.

فإراده الفاعل التكويني للمقدمه متقدمه زمانا على إرادته ذیها، وعلى قياسها الإراده التشريعيه، فلا بد أن تحصل (1) للمقدمه المتقدمه زمانا قبل أن تحصل لذيها المتأخر زمانا، فيتقدم الوجوب الفعلي للمقدمه على الوجوب الفعلي لذيها زمانا، على العكس مما اشتهر. ولا محذور فيه، بل هو المتعين.

وهذا حال كل متقدم بالنسبه إلى المتأخر، فإن الشوق يصير شيئا فشيئا قصدا وإرادته، كما في الأفعال التدريجيّه الوجود.

وقد تقدم معنى تبعيه وجوب المقدمه لوجوب ذيها فلا- نعيد، وقلنا: إنه ليس معناه معلوليته لوجوب ذی المقدمه وتبعيته له وجودا، كما اشتهر على لسان الأصوليين.

فان قلت: إن وجوب المقدمه - كما سبق - تابع لوجوب ذی المقدمه إطلاقا واشترطا، ولا شك في أن الوقت - على الرأى المعروف - شرط لوجوب ذی المقدمه، فيجب أن يكون أيضا وجوب المقدمه مشروطا به، قضاء لحق التبعيه.

قلت: إن الوقت على التحقيق ليس شرطا للوجوب بمعنى أنه دخيل في مصلحه الأمر - كالأستطاعه بالنسبه إلى وجوب الحج - وإن كان دخيلا في مصلحه المأمور به، ولكنه لا يتحقق البعث قبله، فلا بد أن يؤخذ

ص: ٣٤٢

١- أى: الإراده التشريعيه.

مفروض الوجوب (1) بمعنى عدم الدعوه إليه، لأنه غير اختياري للمكلف.

أما عدم تحقق وجوب الموقت قبل الوقت فلا ممتناع البعث قبل الوقت.

والسر واضح، لأن البعث حتى البعث الجعلي منه يلزم الانبعاث إمكانا ووجودا، فإذا أمكن الانبعاث أمكن البعث وإلا فلا، وإذا استحيل الانبعاث قبل الوقت استحال البعث نحوه حتى الجعلي. ومن أجل هذا نقول بامتناع الواجب المعلق، لأنه يلزم انفكاك الانبعاث عن البعث.

وهذا بخلاف المقدمه قبل وقت الواجب، فإنه يمكن الانبعاث نحوها فلا مانع من فعليه البعث بالنظر إليها لو ثبت، فعدم فعليه الوجوب قبل زمان الواجب إنما هو لوجود المانع، لا لفقدان الشرط، وهذا المانع موجود في ذى المقدمه قبل وقته مفقود في المقدمه.

ويتفرع على هذا فرع فقهي، وهو: أنه حينئذ لا مانع في المقدمه المفوته العباديه كالطهارات الثلاث من قصد الوجوب في النيه قبل وقت الواجب لو قلنا بأن مقدمه الواجب واجبه.

والحاصل: أن العقل يحكم بلزوم الإتيان بالمقدمه المفوته قبل وقت ذيها ولا مانع عقلي من ذلك.

هذا كله من جهه إشكال انفكاك وجوب المقدمه عن وجوب ذيها.

وأما من جهه إشكال استحقاق العقاب على ترك الواجب بترك مقدمته مع عدم فعليه وجوبه، فيعلم دفعه مما سبق، فإن التكليف بذى المقدمه الموقت يكون تام الاقتضاء وإن لم يصرف فعليا لوجود المانع وهو عدم حضور وقته. ولا ينبغي الشك في أن دفع التكليف مع تماميه اقتضائه تفويت لغرض المولى المعلوم الملزم. وهذا يعد ظلما في حقه وخروجا عن زى الرقيه وتمردا عليه، فيستحق عليه العقاب واللوم من هذه الجهه وإن لم يكن فيه مخالفه للتكليف الفعلي المنجز.

ص: ٣٤٣

١- كذا، والظاهر: الوجود.

وهذا لا يشبه دفع مقتضى التكليف كعدم تحصيل الاستطاعة للحج، فإن مثله لا يعد ظلما وخروجا عن زى الرقيه وتمردا على المولى، لأ- أنه ليس فيه تفويت لغرض المولى المعلوم التام الاقتضاء. والمدار فى استحقاق العقاب هو تحقق عنوان "الظلم للمولى" القبيح عقلا.

#### ٩- المقدمة العباديه

ثبت بالدليل أن بعض المقدمات الشرعيه لا- تقع مقدمه إلا- إذا وقعت على وجه عبادى، وثبت أيضا ترتب الثواب عليها بخصوصها. ومثالها منحصر فى الطهارات الثلاث: الوضوء والغسل والتيمم.

وقد سبق فى الأمر الثانى الإشكال فيها من جهتين: من جهة أن الواجب الغيرى لا يكون إلا توصليا، فكيف يجوز أن تقع المقدمه بما هى مقدمه عباده ومن جهة ثانيه: أن الواجب الغيرى بما هو واجب غيرى لا استحقاق للثواب عليه.

وفى الحقيقه أن هذا الإشكال ليس إلا إشكالا على أصولنا التى أصلناها للواجب الغيرى فنقع فى حيره فى التوفيق بين ما فهمناه عن الواجب الغيرى وبين عباديه هذه المقدمات الثابته عباديتها. وإلا فكون هذه المقدمات عباديه يستحق الثواب عليها أمر مفروغ عنه لا يمكن رفع اليد عنه.

فإذا، لابد لنا من تصحيح ما أصلناه فى الواجب الغيرى بتوجيه عباديه المقدمه على وجه يلائم توصليه الأمر الغيرى. وقد ذهبت الآراء أشتاتا فى توجيه ذلك.

ونحن نقول على الاختصار: إنه من المتيقن الذى لا- ينبغى أن يتطرق إليه الشك من أحد أن الصلاه - مثلا- - ثبت من طريق الشرع توقف صحتها

على إحدى الطهارات الثلاث، ولكن لا تتوقف على مجرد أفعالها كيفما اتفق وقوعها، بل إنما تتوقف على فعل الطهاره إذا وقع على الوجه العبادى، أى إذا وقع متقربا به إلى الله تعالى. فالوضوء العبادى - مثلا - هو الشرط وهو المقدمه التى تتوقف صحه الصلاه عليها.

وعليه، لا بد أن يفرض الوضوء عباده قبل فرض تعلق الأمر الغيرى به، لأن الأمر الغيرى - حسبما فرضناه - إنما يتعلق بالوضوء العبادى بما هو عباده، لا- بأصل الوضوء بما هو. فلم تنشأ عباديته من الأمر الغيرى حتى يقال: إن عباديته لا تلائم توصليه الأمر الغيرى، بل عباديته لا بد أن تكون مفروضه التحقق قبل فرض تعلق الأمر الغيرى به. ومن هنا يصح استحقاق الثواب عليه، لأ أنه عباده فى نفسه.

ولكن ينشأ من هذا البيان إشكال آخر، وهو أنه إذا كانت عباديه الطهارات غير ناشئه من الأمر الغيرى، فما هو الأمر المصحح لعباديتها؟ والمعروف أنه لا- يصح فرض العباده عباده إلا- بتعلق أمر بها ليتمكن قصد امثاله، لأن قصد امثال الأمر هو المقوم لعباديه العباده عندهم. وليس لها فى الواقع إلا الأمر الغيرى. فرجع الأمر بالأخير إلى الغيرى لتصحيح عباديتها.

على أنه يستحيل أن يكون الأمر الغيرى هو المصحح لعباديتها، لتوقف عباديتها - حينئذ - على سبق الأمر الغيرى، والمفروض: أن الأمر الغيرى متأخر عن فرض عباديتها لأ أنه إنما تعلق بها بما هى عباده، فيلزم تقدم المتأخر وتأخر المتقدم. وهو خلف محال، أو دور على ما قيل.

وقد أجيب عن هذه الشبهه بوجوه كثيره.

وأحسنها فيما أرى - بناء على ثبوت الأمر الغيرى أى وجوب مقدمه الواجب، وبناء على أن عباديه العباده لا تكون إلا بقصد الأمر المتعلق بها -

هو أن المصحح لعباديه الطهارات هو الأمر النفسى الاستجابى لها فى حد ذاتها السابق على الأمر الغيرى بها. وهذا الاستجاب باق حتى بعد فرض الأمر الغيرى، ولكن لا بحد الاستجاب الذى هو جواز الترك، إذ المفروض أنه قد وجب فعلها فلا يجوز تركها، وليس الاستجاب إلا- مرتبه ضعيفه بالنسبه إلى الوجوب، فلو طرأ عليه الوجوب لا- ينعدم، بل يشتد وجوده، فيكون الوجوب استمرارا له كاشتداد السواد والبياض من مرتبه ضعيفه إلى مرتبه أقوى، وهو وجود واحد مستمر. وإذا كان الأمر كذلك فالأمر الغيرى حينئذ يدعو إلى ما هو عباده فى نفسه، فليست عباديتها متأتية من الأمر الغيرى حتى يلزم الإشكال.

ولكن هذا الجواب - على حسنه - غير كاف بهذا المقدار من البيان لدفع الشبهه. وسر ذلك: أنه لو كان المصحح لعباديتها هو الأمر الاستجابى النفسى بالخصوص لكان يلزم ألا تصح هذه المقدمات إلا إذا جاء بها المكلف بقصد امتثال الأمر الاستجابى فقط، مع أنه لا يفتى بذلك أحد، ولا شك فى أنها تقع صحيحه لو أتى بها بقصد امتثال أمرها الغيرى، بل بعضهم اعتبر قصده فى صحتها بعد دخول وقت الواجب المشروط بها.

فقول إكمال- للجواب: أنه ليس مقصود المجيب من كون استجابها النفسى مصححا لعباديتها أن المأمور به بالأمر الغيرى هو الطهاره المأتى بها بداعى امتثال الأمر الاستجابى. كيف! وهذا المجيب قد فرض عدم بقاء الاستجاب بحدده بعد ورود الأمر الغيرى، فكيف يفرض أن المأمور به هو المأتى به بداعى امتثال الأمر الاستجابى؟ بل مقصود المجيب: أن الأمر الغيرى لما كان متعلقه هو الطهاره بما هى عباده، ولا- يمكن أن تكون عباديتها ناشئه من نفس الأمر الغيرى بما هو أمر غيرى، فلا بد من فرض عباديتها لا من جهه الأمر الغيرى وبفرض

سابق عليه، وليس هو إلا الأمر الاستحبابى النفسى المتعلق بها، وهذا يصحح عباديتها قبل فرض تعلق الأمر الغيرى بها، وإن كان حين توجه الأمر الغيرى لا- يبقى ذلك الاستحباب بحده، وهو جواز الترك، ولكن لا تذهب بذلك عباديتها، لأن المناط فى عباديتها ليس جواز الترك كما هو واضح، بل المناط مطلوبيتها الذاتيه ورجحانها النفسى، وهى باقيه بعد تعلق الأمر الغيرى.

وإذا صح تعلق الأمر الغيرى بها بما هى عباده وانداك الاستحباب فيه، بمعنى أن الأمر الغيرى يكون استمرارا لتلك المطلوبيه، فإنه حينئذ لا يبقى إلا الأمر الغيرى صالحا للدعوه إليها، ويكون هذا الأمر الغيرى نفسه أمرا عباديا، غايه الأمر أن عباديته لم تجئ من أجل نفس كونه أمرا غيريا، بل من أجل كونه امتدادا لتلك المطلوبيه النفسيه وذلك الرجحان الذاتى الذى حصل من ناحيه الأمر الاستحبابى النفسى السابق.

وعليه، فينقلب الأمر الغيرى عباديا، ولكنها عباديه بالعرض لا بالذات حتى يقال: إن الأمر الغيرى توصلى لا يصلح للعباديه.

ومن هنا لا يصح الإتيان بالطهاره بقصد الاستحباب بعد دخول الوقت للواجب المشروط بها، لأن الاستحباب بحده قد اندك فى الأمر الغيرى فلم يعد موجودا حتى يصح قصده.

نعم يبقى أن يقال: إن الأمر الغيرى إنما يدعو إلى الطهاره الواقعه على وجه العباده، لأنه حسب الفرض متعلقه هو الطهاره بصفه العباده، لا ذات الطهاره، والأمر لا يدعو إلا إلى ما تعلق به، فكيف صح أن يؤتى بذات العباده بداعى امتثال أمرها الغيرى ولا أمر غيرى بذات العباده؟ ولكن ندفع هذا الإشكال بأن نقول: إذا كان الموضوع - مثلا - مستحبا نفسيا فهو قابل لأن يتقرب به من المولى، وفعليه التقرب تتحقق بقصد

الأمر الغيرى المندك فى الأمر الاستجابى. وبعبارة أخرى: قد فرضنا الطهارات عبادات نفسىة فى مرتبه سابقه على الأمر الغيرى المتعلق بها، والأمر الغيرى إنما يدعو إلى ذلك، فإذا جاء المكلف بها بداعى الأمر الغيرى المندك فى الاستجاب - والمفروض لىس هناك أمر موجود غيره - صح التقرب به ووقعت عباده لا محاله، فيتحقق ما هو شرط الواجب ومقدمته.

هذا كله بناء على ثبوت الأمر الغيرى بالمقدمه، وبناء على أن مناط عبادىه العباده هو قصد الأمر المتعلق بها.

وكلا المبنيين نحن لا نقول بهما.

أما الأول: فسيأتى فى البحث الآتى الدليل على عدم وجوب مقدمه الواجب، فلا أمر غيرى أصلا.

وأما الثانى فلأن الحق أنه يكفى فى عبادىه الفعل ارتباطه بالمولى والإتيان به متقربا إليه تعالى. غايه الأمر أن العبادات قد ثبت أنها توقيفيه فما لم يثبت رضا المولى بالفعل وحسن الانقياد وقصد وجه الله بالفعل لا يصح الإتيان بالفعل عباده بل يكون تشريعا محرما. ولا يتوقف ذلك على تعلق أمر المولى بنفس الفعل على أن يكون أمرا فعليا من المولى، ولذا قيل: يكفى فى عبادىه العباده حسنها الذاتى ومحبوبيتها الذاتيه للمولى حتى لو كان هناك مانع من توجه الأمر الفعلى بها (1).

وإذا ثبت ذلك، فنقول فى تصحيح عبادىه الطهارات: إن فعل المقدمه بنفسه يعد شروعا فى امتثال ذى المقدمه الذى هو حسب الفرض فى المقام عباده فى نفسه مأمور بها.

فيكون الإتيان بالمقدمه بنفسه يعد امتثالا للأمر النفسى بذى المقدمه

ص: ٣٤٨

١- كفايه الأصول: ص ١٦٦، فوائد الأصول: ج ١ ص ٣١٥.



العبادى. ويكفى فى عباديه الفعل كما قلنا ارتباطه بالمولى والإتيان به متقربا إليه تعالى مع عدم ما يمنع من التعبد به. ولا شك فى أن قصد الشروع بامتثال الأمر النفسى بفعل مقدماته قاصدا بها التوصل إلى الواجب النفسى العبادى يعد طاعه وانقيادا للمولى. وبهذا تصحح عباديه المقدمه وإن لم نقل بوجوبها الغيرى، ولا حاجة إلى فرض طاعه الأمر الغيرى.

ومن هنا يصح أن تقع كل مقدمه عباده ويستحق عليها الثواب بهذا الاعتبار وإن لم تكن فى نفسها معتبرا فيها أن تقع على وجه العباده، كتطهير الثوب - مثلا - مقدمه للصلاه، أو كالمشى حافيا مقدمه للحج أو الزياره. غايه الأمر أن الفرق بين المقدمات العباديه وغيرها أن غير العباديه لا يلزم فيها أن تقع على وجه قربى، بخلاف المقدمات المشروط فيها أن تقع عباده، كالطهارات الثلاث.

ويؤيد ذلك ما ورد من الثواب على بعض المقدمات (1). ولا- حاجة إلى التأويل الذى ذكرناه سابقا فى الأمر الثالث من أن الثواب على ذى المقدمه يوزع على المقدمات باعتبار دخالتها فى زياده حمازه الواجب، فإن ذلك التأويل مبنى على فرض ثبوت الأمر الغيرى وأن عباديه المقدمه واستحقاق الثواب عليها لا ينشأن إلا من جهه الأمر الغيرى، اتباعا للمشهور المعروف بين القوم.

فإن قلت: إن الأمر لا يدعو إلا إلى ما تعلق به، فلا يعقل أن يكون الأمر بذى المقدمه داعيا بنفسه إلى المقدمه إلا إذا قلنا بترشح أمر آخر منه بالمقدمه، فيكون هو الداعى، وليس هذا الأمر الآخر المترشح إلا الأمر الغيرى. فرجع الإشكال جذعا.

ص: ٣٤٩

١- راجع ص ٣٢٦.

قلت: نعم، الأمر لا يدعو إلا إلى ما تعلق به، ولكننا لا ندعى أن الأمر بذى المقدمه هو الذى يدعو إلى المقدمه، بل نقول: إن العقل هو الداعى إلى فعل المقدمه توصلًا إلى فعل الواجب. وسيأتى أن هذا الحكم العقلى لا يستكشف منه ثبوت أمر غيرى من المولى. ولا يلزم أن يكون هناك أمر بنفس المقدمه لتصحيح عباديتها ويكون داعيا إليها.

والحاصل: أن الداعى إلى فعل المقدمه هو حكم العقل، والمصحح لعباديتها شئ آخر هو قصد التقرب بها، ويكفى فى التقرب بها إلى الله أن يأتى بها بقصد التوصل إلى ما هو عباده. لا أن الداعى إلى فعل المقدمه هو نفس المصحح لعباديتها، ولا أن المصحح لعباديه العباده منحصر فى قصد الأمر المتعلق بها. وقد سبق توضيح ذلك.

وعليه، فإن كانت المقدمه ذات الفعل - كالتطهير من الخبث - فالعقل لا يحكم إلا بإتيانها على أى وجه وقعت. ولكن لو أتى بها المكلف متقربا بها إلى الله توصلًا إلى العباده صح ووقعت على صفه العباديه واستحق عليها الثواب. وإن كانت المقدمه عملا عباديا - كالطهاره من الحدث - فالعقل يلزم بالإتيان بها كذلك، والمفروض أن المكلف متمكن من ذلك، سواء كان هناك أمر غيرى أم لم يكن، وسواء كانت المقدمه فى نفسها مستحبه أم لم تكن.

فلا إشكال من جميع الوجوه فى عباديه الطهارات.

## النتيجه

مسأله مقدمه الواجب والأقوال فيها بعد تقديم تلك التمهيدات التسعه نرجع إلى أصل المسأله، وهو البحث عن وجوب مقدمه الواجب الذى قلنا: إنه آخر ما يشغل بال الأصوليين.

وقد عرفت في مدخل المسأله موضع البحث فيها، بيان تحرير النزاع. وهو - كما قلنا - الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع، إذ قلنا: إن العقل يحكم بوجود مقدمه الواجب أى أنه يدرك لزومها، ولكن وقع البحث في أنه هل يحكم أيضا بأن مقدمه واجبه أيضا عند من أمر بما يتوقف عليها؟ لقد تكثرت الأقوال جدا في هذه المسأله على مرور الزمن نذكر أهمها، ونذكر ما هو الحق منها. وهى:

١ - القول بوجودها مطلقا (١).

٢ - القول بعدم وجودها مطلقا (٢) (وهو الحق وسيأتى دليله).

٣ - التفصيل بين السبب فلا يجب، وبين غيره كالشرط وعدم المانع والمعد فيجب (٣).

٤ - التفصيل بين السبب وغيره أيضا، ولكن بالعكس، أى يجب السبب دون غيره (٤).

٥ - التفصيل بين الشرط الشرعى فلا يجب بالوجود الغيرى باعتبار أنه واجب بالوجود النفسى نظير جزء الواجب، وبين غيره فيجب بالوجود الغيرى. وهو القول المعروف عن شيخنا المحقق النائنى (٥).

ص: ٣٥١

١- لأكثر الأصوليين، القوانين: ج ١ ص ١٠٣.

٢- اختاره صاحب القوانين، ونسبه إلى الشهيد الثانى فى تمهيد القواعد. (لكن لم نظفر به فى التمهيد) ونسبه المحقق الرشتى إلى ظاهر المعالم وصريح الإشارات، بدائع الأفكار: ص ٣٤٨.

٣- نسبه فى القوانين إلى ابن الحاجب فى خصوص الشرط الشرعى، ولم يذكر عدم المانع والمعد.

٤- عزاه فى القوانين إلى الواقفيه، ثم قال: ونسبه جماعه إلى السيد [المرتضى] رحمه الله وهو وهم، القوانين: ج ١ ص ١٠٤.

٥- انظر فوائد الأصول: ج ١ ص ٢٢٥ و ٢٨٤.

٦ - التفصيل بين الشرط الشرعى وغيره أيضا، ولكن بالعكس، أى يجب الشرط الشرعى بالوجوب المقدمى دون غيره (١).

٧ - التفصيل بين المقدمه الموصله، أى التى يترتب عليها الواجب النفسى فتجب، وبين المقدمه غير الموصله فلا تجب. وهو المذهب المعروف لصاحب الفصول (٢).

٨ - التفصيل بين ما قصد به التوصل من المقدمات فيقع على صفه الوجوب وبين ما لم يقصد به ذلك فلا يقع واجبا. وهو القول المنسوب إلى الشيخ العظيم الأنصارى (٣).

٩ - التفصيل المنسوب إلى صاحب المعالم الذى أشار إليه فى مسأله الضد، وهو اشتراط وجوب المقدمه بإرادته ذيلها (٤). فلا تكون المقدمه واجبه على تقدير عدم إرادته.

١٠ - التفصيل بين المقدمه الداخليه - أى الجزء - فلا تجب، وبين المقدمه الخارجيه فتجب (٥).

وهناك تفصيلات أخرى عند المتقدمين لا حاجة إلى ذكرها.

وقد قلنا: إن الحق فى المسأله - كما عليه جماعه (٦) من المحققين

ص: ٣٥٢

١- ليس هذا التفصيل قسيما للقول الثالث المتقدم، بل هو قسم منه، وهو مقتضى كلام كل من استدل لوجوب الشرط الشرعى بالعقل، مثل ابن الحاجب والعضدى، وهكذا الكلام فى التفصيل السابق، راجع بدائع الأفكار للمحقق الرشتى: ص ٣٥٥.

٢- فى ط الأولى زياده: الذى كان يتبجح به، راجع الفصول الغرويه: ص ٨٢ - ٨٦.

٣- راجع مطارح الأنظار: ص ٧٢.

٤- يظهر من عبارته فى بحث الضد، راجع معالم الدين: ص ٧١.

٥- ليس هذا تفصيلا فى الحقيقه، فإن مراد من يقول بعدم وجوب المقدمه الداخليه هو نفى الوجوب الغيرى عنها باعتبار عدم كونها مقدمه، للزوم المغايره بين المقدمه وذى المقدمه، راجع فوائد الأصول: ج ١ ص ٢٦٤.

٦- \* أول من تنبه إلى ذلك وأقام عليه البرهان بالأسلوب الذى ذكرناه - فيما أعلم - استاذنا المحقق الإصفهاني - قدس الله نفسه الزكيه - وقد عضد هذا القول السيد الجليل المحقق الخوئي - دام ظله - وكذلك ذهب إلى هذا القول، وأوضحه سيدنا المحقق الحكيم - دام ظله - فى حاشيته على الكفايه.

المتأخرين - القول الثانى، وهو عدم وجوبها مطلقا.

والدليل عليه واضح بعد ما قلناه (ص ٢٩٤) من أنه فى موارد حكم العقل بلزوم شئ على وجه يكون حكما داعيا للمكلف إلى فعل الشئ لا يبقى مجال للأمر المولى، فإن هذه المسألة من ذلك الباب من جهه العله.

وذلك: لأنه إذا كان الأمر بذى المقدمه داعيا للمكلف إلى الإتيان بالمأمور به، فإن دعوته هذه - لا محاله بحكم العقل - تحمله وتدعوه إلى الإتيان بكل ما يتوقف عليه المأمور به تحصيلاً له. ومع فرض وجود هذا الداعى فى نفس المكلف لا تبقى حاجه إلى داع آخر من قبل المولى مع علم المولى - حسب الفرض - بوجود هذا الداعى، لأن الأمر المولى - سواء كان نفسياً أم غيرياً - إنما يجعله المولى لغرض تحريك المكلف نحو فعل المأمور به، إذ يجعل الداعى فى نفسه حيث لا داع (١). بل يستحيل فى هذا الفرض جعل الداعى الثانى من المولى، لأنه يكون من باب تحصيل الحاصل.

وبعبارة أخرى: أن الأمر بذى المقدمه لو لم يكن كافياً فى دعوه المكلف إلى الإتيان بالمقدمه فألف أمر (٢) بالمقدمه لا ينفع ولا يكفى للدعوه إليها بما هى مقدمه. ومع كفايه الأمر بذى المقدمه لتحريكه إلى المقدمه وللدعوه إليها فأيه حاجه تبقى إلى الأمر بها من قبل المولى؟ بل يكون عبثاً ولغواً، بل يمتنع، لأنه تحصيل للحاصل.

ص: ٣٥٣

١- كذا، والظاهر: لا داعى.

٢- فى ط ٢: فأى أمر.

وعليه، فالأوامر الواردة في بعض المقدمات يجب حملها على الإرشاد وبيان شرطيه متعلقها للواجب وتوقفه عليها كسائر الأوامر الإرشادية في موارد حكم العقل. وعلى هذا يحمل قوله (عليه السلام): إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاه (١).

ومن هذا البيان نستحصل على النتيجة الآتية: إنه لا وجوب غيرى أصلا، وينحصر الوجوب المولوى بالواجب النفسى فقط. فلا موقع إذا لتقسيم الواجب إلى النفسى وغيرى. فليحذف ذلك من سجل الأبحاث الأصوليه.

\* \* \*

ص: ٣٥٤

---

١- الوسائل: ج ١ ص ٢٦١، الباب ٤ من أبواب الوضوء، ح ١، بلفظ: إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاه.

### تحرير محل النزاع

اختلفوا فى أن الأمر بالشئ هل يقتضى النهى عن ضده أو لا يقتضى؟ على أقوال.

ولأجل توضيح محل النزاع وتحريره نشرح مرادهم من الألفاظ التى وردت على لسانهم فى تحرير النزاع هذا، وهى على ثلاثه:

١ - الضد: فإن مرادهم من هذه الكلمه مطلق المعاند والمنافى، فيشمل نقيض الشئ، أى أن الضد - عندهم - أعم من الأمر الوجودى والعدمى. وهذا اصطلاح خاص للأصوليين فى خصوص هذا الباب، وإلا فالضد مصطلح فلسفى يراد به - فى باب التقابل - خصوص الأمر الوجودى الذى له مع وجودى آخر تمام المعانده والمنافره وله معه غايه التباعد.

ولذا قسم الأصوليون الضد إلى " ضد عام " وهو الترك - أى النقيض - و " ضد خاص " وهو مطلق المعاند الوجودى.

وعلى هذا، فالحق أن تنحل هذه المسأله إلى مسألتين: موضوع

إحدهما "الضد العام" وموضوع الأخرى "الضد الخاص" لا سيما مع اختلاف الأقوال في الموضوعين.

٢ - الاقتضاء: ويراد به "لابديه ثبوت النهى عن الضد عند الأمر بالشئ" إما لكون الأمر يدل عليه بإحدى الدلالات الثلاث: المطابقه والتضمن والالتزام، وإما لكونه يلزمه عقلا النهى عن الضد من دون أن يكون لزومه بينا بالمعنى الأخص حتى يدل عليه بالالتزام.

فالمراد من "الاقتضاء" عندهم أعم من كل ذلك.

٣ - النهى: ويراد به النهى المولوى من الشارع وإن كان تبعيا، كوجوب المقدمه الغيرى التبعي. والنهى معناه المطابقى (كما سبق فى مبحث النواهى ج ١ ص ١٥١) هو الزجر والردع عما تعلق به. وفسره المتقدمون بطلب الترك، وهو تفسير بلازم معناه. ولكنهم فرضوه كأن ذلك هو معناه المطابقى، ولذا اعترض بعضهم على ذلك فقال: إن طلب الترك محال فلا بد أن يكون المطلوب الكف (١).

وهكذا تنازعوا فى أن المطلوب بالنهى الترك أو الكف. ولا معنى لنزاعهم هذا إلا إذا كانوا قد فرضوا أن معنى النهى هو الطلب، فوقعوا فى حيره فى أن المطلوب به أى شئ هو، الترك أو الكف؟ ولو كان المراد من النهى هو طلب الترك - كما ظنوا - لما كان معنى لنزاعهم فى الضد العام، فإن النهى عنه معناه - على حسب ظنهم - طلب ترك ترك المأمور به. ولما كان نفى النهى إثباتا فيرجع معنى النهى عن الضد العام إلى معنى طلب فعل المأمور به، فيكون قولهم: "الأمر بالشئ يقتضى النهى عن ضده العام" تبديلا للفظ بلفظ آخر بمعناه، ويكون عبارته

ص: ٣٥٦

---

١ - نسبة صاحب المعالم إلى الأكثرين وقال: ومنهم العلامة (رحمه الله) فى تهذيبه، معالم الدين: ص ٩٠ - ٩١.



أخرى عن القول ب " أن الأمر بالشئ يقتضى نفسه ". وما أشد سخف مثل هذا البحث! ولعله لأجل هذا التوهم - أى توهم أن النهى معناه طلب الترك - ذهب بعضهم إلى عينيه الأمر بالشئ للنهى عن الضد العام.

وبعد بيان هذه الأمور الثلاثة فى تحرير محل النزاع يتضح موضع النزاع وكيفيته.

إن النزاع معناه يكون: أنه إذا تعلق أمر بشئ هل إنه لابد أن يتعلق نهى المولى بضده العام أو الخاص؟ فالنزاع يكون فى ثبوت النهى المولوى عن الضد بعد فرض ثبوت الأمر بالشئ. وبعد فرض ثبوت النهى فهناك نزاع آخر فى كيفيه إثبات ذلك.

وعلى كل حال فإن مسألتنا - كما قلنا - تنحل إلى مسألتين: إحداهما فى " الضد العام " والثانيه فى " الضد الخاص " فينبغى البحث عنهما فى بايين:

### ١- الضد العام

لم يكن اختلافهم فى " الضد العام " من جهه أصل الاقتضاء وعدمه، فإن الظاهر أنهم متفقون على الاقتضاء (١) وإنما اختلافهم فى كيفيته:

ص: ٣٥٧

---

١- كيف يكون اتفاقيا وقد نسب السيد عميد الدين القول بالمنع إلى جمهور المعتزله وكثير من الأشاعره! (راجع منيه اللبيب: ص ١٢٥) قال المحقق الرشتى: وعزاه الفاضل البهائى فى حاشيه الزبده على ما حكى عنه إلى البعض ويلوح من كلام العلامة فى محكى النهايه أيضا، واستظهره غير واحد من كلام علم الهدى فى الذريعه - إلى أن قال - وكيف كان فما فى المعالم والوافيه وشرحها للسيد الصدر من إنكار هذا القول واختصاص النزاع بكيفيه الاقتضاء لا فى أصل الاقتضاء غريب، بدائع الأفكار: ص ٣٨٧.

ف قيل: إنه على نحو العينه (١) أى أن الأمر بالشئ عين النهى عن ضده العام، فيدل عليه حينئذ بالدلاله المطابقه.

وقيل: إنه على نحو الجزئيه (٢) فيدل عليه بالدلاله التضمنيه، باعتبار أن الوجوب ينحل إلى طلب الشئ مع المنع من الترك، فيكون " المنع من الترك " جزءا تحليليا فى معنى الوجوب.

وقيل: إنه على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص (٣) فيدل عليه بالدلاله الالتزاميه.

وقيل: إنه على نحو اللزوم البين بالمعنى الأعم، أو غير البين (٤) فيكون اقتضاؤه له عقليا صرفا.

والحق أنه لا يقتضيه بأى نحو من أنحاء الاقتضاء، أى أنه ليس هناك نهى مولوى عن الترك يقتضيه نفس الأمر بالفعل على وجه يكون هناك نهى مولوى وراء نفس الأمر بالفعل.

والدليل عليه: أن الوجوب سواء كان مدلولاً لصيغه الأمر أو لازماً عقلياً لها - كما هو الحق - ليس معنى مركباً، بل هو معنى بسيط وحدانى هو " لزوم الفعل " .

ولازم كون الشئ واجبا المنع من تركه، ولكن هذا المنع اللازم للوجوب ليس منعا مولويا ونهيا شرعيا، بل هو منع عقلى تبعى من غير أن يكون هناك من الشارع منع ونهى وراء نفس الوجوب. وسر ذلك واضح، فإن نفس الأمر بالشئ على وجه الوجوب كاف فى الزجر عن

ص: ٣٥٨

---

١- نسبه الفاضل الصالح المازندراني إلى جماعه من المحققين، والفاضل الجواد على ما حكى عنه إلى القاضى ومتابعيه، وهو مختار بعض المحققين وبعض من تبعه، راجع المصدر السابق.

٢- صرح به صاحب المعالم، معالم الدين: ص ٦٣.

٣- مال إليه المحقق النائيني، راجع فوائد الأصول: ج ١ ص ٣٠٣.

٤- لم نظفر بمصرح به، راجع بدائع الأفكار للمحقق الرشتي: ص ٣٨٧ - ٣٨٨.

تركه، فلا حاجة إلى جعل للنهي عن الترك من الشارع زياده على الأمر بذلك الشيء.

فإن كان مراد القائلين بالافتضاء فى المقام: أن نفس الأمر بالفعل يكون زاجرا عن تركه فهو مسلم، بل لا بد منه، لأن هذا هو مقتضى الوجوب. ولكن ليس هذا هو موضع النزاع فى المسأله، بل موضع النزاع هو النهى المولوى زائدا على الأمر بالفعل. وإن كان مرادهم: أن هناك نهيا مولويا عن الترك يقتضيه الأمر بالفعل - كما هو موضع النزاع - فهو غير مسلم ولا دليل عليه، بل هو ممتنع.

وبعبارة أوضح وأوسع: أن الأمر والنهى متعاكسان، بمعنى أنه إذا تعلق الأمر بشئ فعلى طبع ذلك يكون نقيضه بالتبع ممنوعا منه، وإلا لخرج الواجب عن كونه واجبا. وإذا تعلق النهى بشئ فعلى طبع ذلك يكون نقيضه بالتبع مدعوا إليه، وإلا لخرج المحرم عن كونه محرما. ولكن ليس معنى هذه التبعية فى الأمر أن يتحقق فعلا نهى مولوى عن ترك المأمور به بالإضافة إلى الأمر المولوى بالفعل. كما أنه ليس معنى هذه التبعية فى النهى أن يتحقق فعلا أمر مولوى بترك المنهى عنه بالإضافة إلى النهى المولوى عن الفعل.

والسر ما قلناه: إن نفس الأمر بالشئ كاف فى الزجر عن تركه. كما أن نفس النهى عن الفعل كاف للدعوه إلى تركه، بلا حاجة إلى جعل جديد من المولى فى المقامين، بل لا يعقل الجعل الجديد كما قلنا فى مقدمه الواجب حذو القذه بالقذه، فراجع.

ولأجل هذه التبعية الواضحه اختلط الأمر على كثير من المحررين لهذه المسأله، فحسبوا أن هناك نهيا مولويا عن ترك المأمور به وراء الأمر بالشئ اقتضاء الأمر على نحو العينيه أو التضمن أو الالتزام أو اللزوم العقلى.

كما حسبوا هناك - فى مبحث النهى - أن معنى النهى هو الطلب إما للترك أو الكف. وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك فى تحرير النزاع.

وهذان التوهمان فى النهى والأمر من واد واحد. وعليه فليس هناك طلب للترك وراء الردع عن الفعل فى النهى، ولا نهى عن الترك وراء طلب الفعل فى الأمر.

نعم، يجوز للأمر بدلا من الأمر بالشئ أن يعبر عنه بالنهى عن الترك، كأن يقول - مثلا - بدلا عن قوله: " صل ": " لا تترك الصلاة ". ويجوز له بدلا من النهى عن الشئ أن يعبر عنه بالأمر بالترك، كأن يقول - مثلا - بدلا عن قوله: " لا تشرب الخمر ": " اترك شرب الخمر " فيؤدى التعبير الثانى فى المقامين مؤدى التعبير الأول المبدل منه، أى أن التعبير الثانى يحقق الغرض من التعبير الأول.

فإذا كان مقصود القائل بأن الأمر بالشئ عين النهى عن ضده العام هذا المعنى - أى أن أحدهما يصح أن يوضع موضع الآخر ويحل محله فى أداء غرض الأمر - فلا بأس به وهو صحيح. ولكن هذا غير العينيه المقصوده فى المسأله على الظاهر.

## ٢- الضد الخاص

إن القول باقتضاء الأمر بالشئ للنهى عن ضده الخاص يبتنى ويتفرع على القول باقتضائه للنهى عن ضده العام.

ولما ثبت - حسبما تقدم - أنه لا نهى مولوى عن الضد العام، فبالطريق الأولى نقول: إنه لا نهى مولوى عن الضد الخاص، لما قلنا من ابتناؤه وتفرعه عليه.

وعلى هذا، فالحق أن الأمر بالشئ لا يقتضى النهى عن ضده مطلقا سواء كان عاما أو خاصا.

أما كيف يبنى القول بالنهى عن الضد الخاص على القول بالنهى عن الضد العام ويتفرع عليه؟ فهذا ما يحتاج إلى شئ من البيان، فنقول: إن القائلين بالنهى عن الضد الخاص لهم مسلكان لا ثالث لهما، وكلاهما يبتنيان ويتفرعان على ذلك: الأول: مسلک التلازم وخلاصته: أن حرمة أحد المتلازمين تستدعى وتستلزم حرمة ملازمه الآخر. والمفروض أن فعل الضد الخاص يلازم ترك الأمور به، أى الضد العام، كالأكل مثلا الملازم فعله لترك الصلاة المأمور بها. وعندهم أن الضد العام محرم منهى عنه (وهو ترك الصلاة فى المثال) فيلزم على هذا أن يحرم الضد الخاص (وهو الأكل فى المثال) فابتنى النهى عن الضد الخاص بمقتضى هذا المسلک على ثبوت النهى عن الضد العام.

أما نحن فلما ذهبنا إلى أنه لا نهى مولوى عن الضد العام، فلا موجب لدينا من جهة الملازمه المدعاه للقول بكون الضد الخاص منهيًا عنه بنهى مولوى، لأن ملزومه ليس منهيًا عنه حسب التحقيق الذى مر.

على أنا نقول - ثانيا - بعد التنازل عن ذلك والتسليم بأن الضد العام منهى عنه: إن هذا المسلک ليس صحيحا فى نفسه، يعنى أن كبراه غير مسلمه، وهى " إن حرمة أحد المتلازمين تستلزم ملازمه الآخر " فإنه لا يجب اتفاق المتلازمين فى الحكم - لا فى الوجوب ولا- الحرمة ولا- غيرهما من الأحكام - ما دام أن مناط الحكم غير موجود فى الملازم الآخر. نعم، القدر المسلم فى المتلازمين أنه لا يمكن أن يختلفا فى الوجوب والحرمة على وجه يكون أحدهما واجبا والآخر محرما،

لاستحاله امتثالهما حينئذ من المكلف، فيستحيل التكليف من المولى بهما، فإما أن يحرم أحدهما أو يجب الآخر. ويرجع ذلك إلى باب التراحم الذى سيأتى التعرض له.

وبهذا تبطل شبهه " الكعبى " المعروفه التى أخذت قسطا وافرا من أبحاث الأصوليين إذا كان مبناها هذه الملازمه المدعاه، فإنه نسب إليه القول بنفى المباح (1) بدعوى أن كل ما يظن من الأفعال أنه مباح فهو واجب فى الحقيقة، لأن فعل كل مباح ملازم قهرا لواجب وهو ترك محرم واحد من المحرمات على الأقل.

الثانى: مسلك المقدميه: وخلاصته: دعوى أن ترك الضد الخاص مقدمه لفعل المأمور به، ففى المثال المتقدم يكون ترك الأكل مقدمه لفعل الصلاة، ومقدمه الواجب واجبه، فيجب ترك الضد الخاص.

وإذا وجب ترك الأكل حرم تركه، أى ترك ترك الأكل، لأن الأمر بالشئ يقتضى النهى عن الضد العام، وإذا حرم ترك ترك الأكل، فإن معناه حرمه فعله، لأن نفي النفي إثبات، فيكون الضد الخاص منهيًا عنه.

هذا خلاصه مسلك المقدميه. وقد رأيت كيف ابتنى النهى عن الضد الخاص على ثبوت النهى عن الضد العام.

ونحن إذ قلنا بأنه لا- نهى مولوى عن الضد العام، فلا- يحرم ترك ترك الضد الخاص حرمه مولويه، أى لا- يحرم فعل الضد الخاص، فثبت المطلوب.

على أن مسلك المقدميه غير صحيح من وجهين آخرين:

ص: ٣٦٢

أحدهما: أنه بعد التنزل عما تقدم وتسليم حرمه الضد العام، فإن هذا المسلك - كما هو واضح - يبتنى على وجوب مقدمه الواجب، وقد سبق أن أثبتنا أنها ليست واجبه بوجوب مولوى، وعليه لا- يكون ترك الضد الخاص واجبا بالوجوب الغيرى المولوى حتى يحرم فعله.

ثانيهما: أنا لا نسلم أن ترك الضد الخاص مقدمه لفعل المأمور به، وهذه المقدميه - أعنى مقدميه الضد الخاص - لا تزال مثارا للبحث عند المتأخرين حتى أصبحت من المسائل الدقيقه المطوله. ونحن فى غنى عن البحث عنها بعد ما تقدم.

ولكن لحسم ماده الشبهه لا بأس بذكر خلاصه ما يرفع المغالطه فى دعوى مقدميه ترك الضد، فنقول: إن المدعى لمقدميه ترك الضد لضده تبتنى دعواه على أن عدم الضد من باب عدم المانع بالنسبه إلى الضد الآخر، للتمانع بين الضدين، أى لا يمكن اجتماعهما معا، ولا شك فى أن عدم المانع من المقدمات، لأنه من متممات العله، فإن العله التامه - كما هو معروف - تتألف من المقتضى وعدم المانع.

فيتألف دليله من مقدمتين:

١ - الصغرى: ان عدم الضد من باب "عدم المانع" لضده، لأن الضدين متمانعان.

٢ - الكبرى: ان "عدم المانع" من المقدمات.

فينتج من الشكل الأول: أن عدم الضد من المقدمات لضده.

وهذه الشبهه إنما نشأت من أخذ كلمه "المانع" مطلقه، فتخيلوا أن لها معنى واحدا فى الصغرى والكبرى، فانظم عندهم القياس الذى ظنوه منتجا. بينما أن الحق أن التمانع له معنيان، ومعناه فى الصغرى غير معناه

فى الكبرى، فلم يتكرر الحد الأوسط، فلم يتألف قياس صحيح.

بيان ذلك: أن التمانع تاره يراد منه التمانع فى الوجود، وهو امتناع الاجتماع وعدم الملاءمه بين الشئيين. وهو المقصود من التمانع بين الضدين، إذ هما لا يجتمعان فى الوجود ولا يتلاءمان. واخرى يراد منه التمانع فى التأثير وإن لم يكن بينهما تمناع وتناف فى الوجود، وهو الذى يكون بين المقتضيين لأثرين متمانعين فى الوجود، إذ يكون المحل غير قابل إلا لتأثير أحد المقتضيين، فإن المقتضيين حينئذ يتمانعان فى تأثيرهما فلا- يؤثر أحدهما إلا- بشرط عدم المقتضى الآخر. وهذا هو المقصود من التمانع فى الكبرى، فإن التمانع الذى يكون عدمه شرطاً لتأثير المقتضى هو المقتضى الآخر الذى يقتضى ضد أثر الأول. وعدم التمانع إما لعدم وجوده أصلاً أو لعدم بلوغه مرتبه الغلبه على الآخر فى التأثير.

وعليه، فنحن نسلم أن عدم الضد من باب عدم التمانع، ولكنه عدم التمانع فى الوجود، وما هو من المقدمات عدم التمانع فى التأثير، فلم يتكرر الحد الأوسط، فلا نستنتج من القياس أن عدم الضد من المقدمات.

وأعتقد أن هذا البيان لرفع المغالطه فيه الكفايه للمتنبه. وإصلاح هذا البيان بذكر بعض الشبهات فيه ودفعها يحتاج إلى سعه من القول لا تتحملها رساله. ولسنا بحاجة إلى نفي المقدمه لإثبات المختار بعد ما قدمناه.

### ثمره المسأله

إن ما ذكره من الثمرات لهذه المسأله مختص بالضد الخاص فقط، وأهمها والعمده فيها هى: صحه الضد إذا كان عباده على القول بعدم الاقتضاء، وفساده على القول بالاقتضاء.

ص: ٣٦٤



بيان ذلك: أنه قد يكون هناك واجب - أى واجب كان عباده أو غير عباده - وضده عباده، وكان الواجب أرجح فى نظر الشارع من ضده العبادى، فإنه لمكان التزاحم بين الأمرين للتضاد بين متعلقيهما والأول أرجح فى نظر الشارع، لا محاله يكون الأمر الفعلى المنجز هو الأول دون الثانى.

وحينئذ، فإن قلنا بأن الأمر بالشئ يقتضى النهى عن ضده الخاص، فإن الضد العبادى يكون منهيًا عنه فى الفرض، والنهى فى العباده يقتضى الفساد، فإذا أتى به وقع فاسداً. وإن قلنا بأن الأمر بالشئ لا يقتضى النهى عن ضده الخاص، فإن الضد العبادى لا يكون منهيًا عنه، فلا مقتضى لفساده.

وأرجحيه الواجب على ضده الخاص العبادى يتصور فى أربعة موارد:

١ - أن يكون الضد العبادى مندوباً، ولا شك فى أن الواجب مقدم على المندوب، كاجتماع الفريضة مع النافلة، فإنه بناء على اقتضاء الأمر بالشئ للنهى عن ضده لا يصح الاشتغال بالنافله مع حلول وقت الفريضة، ولا بد أن تقع النافلة فاسده. نعم، لا بد أن تستثنى من ذلك نوافل الوقت، لورود الأمر بها فى خصوص وقت الفريضة (١) كنافلتى الظهر والعصر.

وعلى هذا فمن كان عليه قضاء الفوائت لا- تصح منه النوافل مطلقاً بناء على النهى عن الضد. بخلاف ما إذا لم نقل بالنهى عن الضد، فإن عدم جواز فعل النافلة حينئذ يحتاج إلى دليل خاص.

٢ - أن يكون الضد العبادى واجباً، ولكنه أقل أهميه عند الشارع من الأول، كما فى مورد اجتماع إنقاذ نفس محترمه من الهلكه مع الصلاه

ص: ٣٦٥

---

١- راجع الوسائل: ج ٣ ص ٩٦، الباب ٥ من أبواب المواقيت.

٣ - أن يكون الضد العبادى واجبا أيضا، ولكنه موسع الوقت والأول مضيق، ولا شك في أن المضيق مقدم على الموسع وإن كان الموسع أكثر أهميه منه. مثاله: اجتماع قضاء الدين الفورى مع الصلاه فى سعه وقتها.

وإزاله النجاسه عن المسجد مع الصلاه فى سعه الوقت.

٤ - أن يكون الضد العبادى واجبا أيضا، ولكنه مخير والأول واجب معين، ولا شك فى أن المعين مقدم على المخير وإن كان المخير أكثر أهميه منه، لأن المخير له بدل دون المعين. مثاله: اجتماع سفر مندور فى يوم معين مع خصال الكفار، فلو ترك المكلف السفر واختار الصوم من خصال الكفار فإن كان الأمر بالشئ يقتضى النهى عن ضده كان الصوم منهيا عنه فاسدا.

هذه خلاصه بيان ثمره المسأله مع بيان موارد ظهورها. ولكن هذا المقدم من البيان لا يكفى فى تحقيقها، فإن ترتبها وظهورها يتوقف على أمرين: الأول: القول بأن النهى فى العباده يقتضى فسادها حتى النهى الغيرى التبعى، لأنه إذا قلنا بأن النهى مطلقا لا يقتضى فساد العباده أو خصوص النهى التبعى لا يقتضى الفساد فلا تظهر الثمره أبدا. وهو واضح، لأن الضد العبادى حينئذ يكون صحيحا سواء قلنا بالنهى عن الضد أم لم نقل.

والحق أن النهى فى العباده يقتضى فسادها حتى النهى الغيرى على الظاهر. وسيأتى تحقيق ذلك فى موضعه - إن شاء الله تعالى -

واستعجالا فى بيان هذا الأمر نشير إليه إجمالا فنقول: إن أقصى ما يقال فى عدم اقتضاء النهى التبعى للفساد هو أن النهى التبعى لا يكشف عن وجود مفسده فى المنهى عنه، وإذا كان الأمر كذلك فالمنهى عنه باق على ما هو عليه من مصلحه بلا- مزاحم لمصلحته، فيمكن التقرب فيه

إذا كان عباده بقصد تلك المصلحه المفروضه فيه.

وهذا ليس بشئ - وإن صدر من بعض أعظم مشائخنا (1) - لأن المدار في القرب والبعد في العباده ليس على وجود المصلحه والمفسده فقط، فإنه من الواضح أن المقصود من القرب والبعد من المولى القرب والبعد المعنويان تشبيهاً بالقرب والبعد المكانيين، وما لم يكن الشئ مرغوباً فيه للمولى فعلاً لا يصلح للتقرب به إليه، ومجرد وجود مصلحه فيه لا يوجب مرغوبيته له مع فرض نهيه وتبعيده.

وبعبارة أخرى: لاوجه للتقرب إلى المولى بما أبعدنا عنه، والمفروض أن النهى التبعي نهى مولوى، وكونه تبعياً لا يخرج عن كونه زجراً وتنفيراً وتبعيداً عن الفعل وإن كان التباعد لمفسده في غيره أو لفوات مصلحه الغير.

نعم، لو قلنا بأن النهى عن الضد ليس نهياً مولوياً بل هو نهى يقتضيه العقل الذى لا يستكشف منه حكم الشرع - كما اخترناه في المسأله - فإن هذا النهى العقلى لا يقتضى تبعيداً عن المولى إلا إذا كشف عن مفسده مبعوضه للمولى. وهذا شئ آخر لا يقتضيه حكم العقل فى نفسه.

الثانى: أن صحه العباده والتقرب لا يتوقف على وجود الأمر الفعلى بها، بل يكفى فى التقرب بها إحراز محبوبيتها الذاتيه للمولى وإن لم يكن هناك أمر فعلى بها لمانع.

أما إذا قلنا بأن عباديه العباده لا تتحقق إلا إذا كانت مأموراً بها بأمر فعلى، فلا تظهر هذه الثمره أبداً، لأنه قد تقدم أن الضد العبادى - سواء كان مندوباً، أو واجباً أقل أهميه، أو موسعاً، أو مخيراً - لا يكون مأموراً به فعلاً لمكان المزامحه بين الأمرين، ومع عدم الأمر به لا يقع عباده

ص: ٣٦٧

١- راجع فوائد الأصول ١: ٣١٦، أجود التقريرات ١: ٢٦٥.

صحيحه وإن قلنا بعدم النهى عن الضد.

والحق هو الأول، أى أن عباديه العباد لا تتوقف على تعلق الأمر بها فعلا، بل إذا أحرز أنها محبوبه فى نفسها للمولى مرغوبه لديه فإنه يصح التقرب بها إليه وإن لم يأمر بها فعلا لمانع، لأنه - كما أشرنا إلى ذلك فى مقدمه الواجب ص ٣٤٨ - يكفى فى عباديه الفعل ارتباطه بالمولى والإتيان به متقربا به إليه مع عدم ما يمنع من التعبد به من كون فعله تشريعا أو كونه منهيًا عنه. ولا تتوقف عباديته على قصد امتثال الأمر كما مال إليه صاحب الجواهر (قدس سره) (١).

هذا، وقد يقال فى المقام نقلا عن المحقق الثانى - تغمده الله برحمته -: إن هذه الثمره تظهر حتى مع القول بتوقف العباده على تعلق الأمر بها، ولكن ذلك فى خصوص التزام بين الواجبين الموسع والمضيق ونحوهما، دون التزام بين الأهم والمهم المضيقين (٢).

والسر فى ذلك: أن الأمر فى الموسع إنما يتعلق بصرف وجود الطبيعه على أن يأتى به المكلف فى أى وقت شاء من الوقت الوسيط المحدد له، أما الأفراد بما لها من الخصوصيات الوقتيه فليست مأمورا بها بخصوصها، والأمر بالمضيق إذا لم يقتض النهى عن ضده فالفرد المزام له من أفراد ضده الواجب الموسع لا- يكون مأمورا به لا- محاله من أجل المزامه، ولكنه لا- يخرج بذلك عن كونه فردا من الطبيعه المأمور بها.

وهذا كاف فى حصول امتثال الأمر بالطبيعه، لأن انطباقها على هذا الفرد المزام قهرى فيتحقق به الامتثال قهرا ويكون مجزيا عقلا عن امتثال الطبيعه فى فرد آخر، لأنه لا فرق من جهة انطباق الطبيعه المأمور بها بين

ص: ٣٤٨

١- جواهر الكلام: ج ٩ ص ١٥٥ - ١٥٧.

٢- نقله فى فوائد الأصول (ج ١ ص ٣١٢) عن محكى المحقق الكركى، وما ظفرنا به فى جامع المقاصد مما يرتبط بالمقام ليس بهذا البيان والتفصيل، فراجع ج ٥ ص ١٢ - ١٤.

وبعبارة أوضح: أنه لو كان الوجوب فى الواجب الموسع ينحل إلى وجوبات متعددة بتعدد أفراده الطولية الممكنة فى مدة الوقت المحدد على وجه يكون التخيير بينها شرعياً، فلا محالة لا أمر بالفرد المزاحم للواجب المضيق ولا أمر آخر يصححه، فلا تظهر الثمرة، ولكن الأمر ليس كذلك، فإنه ليس فى الواجب الموسع إلا وجوب واحد يتعلق بصرف وجود الطبيعة، غير أن الطبيعة لما كانت لها أفراد طولية متعددة يمكن انطباقها على كل واحد منها فلا محالة يكون المكلف مخيراً عقلاً بين الأفراد، أى يكون مخيراً بين أن يأتى بالفعل فى أول الوقت أو ثانيه أو ثالثه... وهكذا إلى آخر الوقت، وما يختاره من الفعل فى أى وقت يكون هو الذى ينطبق عليه الأمر به وإن امتنع أن يتعلق الأمر به بخصوصه لمانع، بشرط أن يكون المانع من غير جهة نفس شمول الأمر المتعلق بالطبيعة له، بل من جهة شئ خارج عنه، وهو المزاحمه مع المضيق فى المقام.

هذا خلاصه توجيه ما نسب إلى المحقق الثانى فى المقام.

ولكن شيخنا المحقق النائينى لم يرتضه، لأن أنه يرى أن المانع من تعلق الأمر بالفرد المزاحم يرجع إلى نفس شمول الأمر المتعلق بالطبيعة له (1) يعنى أنه يرى أن الطبيعة الأمور بها بما هى مأمور بها لا تنطبق على الفرد المزاحم ولا تشملها، وانطباق الطبيعة بما هى لا بما هى مأمور بها على الفرد المزاحم لا ينفع ولا يكفى فى امتثال الأمر بالطبيعة.

والسر فى ذلك واضح، فإننا إذ نسلم أن التخيير بين أفراد الطبيعة تخيير عقلى نقول: إن التخيير إنما هو بين أفراد الطبيعة الأمور بها بما هى مأمور بها، فالفرد المزاحم خارج عن نطاق هذه الأفراد التى بينها التخيير.

أما ان الفرد المزاحم خارج عن نطاق أفراد الطبيعه المأمور بها بما هي مأمور بها، فلأن الأمر إنما يتعلق بالطبيعه المقدوره للمكلف بما هي مقدوره، لأن القدره شرط في المأمور به مأخوذه في الخطاب، لا أنها شرط عقلي محض والخطاب في نفسه عام شامل في إطلاقه للأفراد المقدوره وغير المقدوره. بيان ذلك: أن الأمر إنما هو لجعل الداعى في نفس المكلف، وهذا المعنى بنفسه يقتضى كون متعلقه مقدورا، لاستحاله جعل الداعى إلى ما هو ممتنع، فيعلم من هذا أن القدره مأخوذه في متعلق الأمر ويفهم ذلك من نفس الخطاب، بمعنى أن الخطاب لما كان يقتضى القدره على متعلقه، فتكون سعه دائره المتعلق على قدر سعه دائره القدره عليه لا تزيد ولا تنقص، أى تدور سعته وضيقة مدار سعه القدره وضيقتها.

وعلى هذا، فلا- يكون الأمر شاملا لما هو ممتنع من الأفراد، إذ يكون المطلوب به الطبيعه بما هي مقدوره، والفرد غير المقدور خارج عن أفرادها بما هي مأمور بها.

نعم، لو كان اعتبار القدره بملاك قبح تكليف العاجز فهى شرط عقلى لا يوجب تقييد متعلق الخطاب، لأنه ليس من اقتضاء نفس الخطاب، فيكون متعلق الأمر هى الطبيعه بما هي لا بما هي مقدوره، وإن كان بمقتضى حكم العقل لا بد أن يقيد الوجوب بها. فالفرد المزاحم - على هذا - هو أحد أفراد الطبيعه بما هي التى تعلق بها كذلك.

وتشيد ما أفاده استاذنا ومناقشته يحتاج إلى بحث أوسع لسنا بصدده الآن، راجع عنه تقارير تلامذته.

## الترقب

وإذا امتد (1) البحث إلى هنا، فهناك مشكله فقيهه تنشأ من الخلاف

ص: ٣٧٠

١- فى ط الأولى: انجر.

المتقدم لا بد من التعرض لها بما يليق بهذه الرساله.

وهي: أن كثيرا من الناس نجدهم يحرصون - بسبب تهاونهم - (١) على فعل بعض العبادات المندوبه في ظرف وجوب شئ هو ضد للمندوب، فيترك الواجب ويفعلون المندوب، كمن يذهب للزياره أو يقيم مأتم الحسين (عليه السلام) وعليه دين واجب الأداء. كما نجدهم يفعلون (٢) بعض الواجبات العباديه في حين أن هناك عليهم واجبا أهم منه فيتركونه، أو واجبا مضيق الوقت مع أن الأول موسع فيقدمون الموسع على المضيق، أو واجبا معينا مع أن الأول مخير فيقدمون المخير على المعين... وهكذا.

ويجمع الكل تقديم فعل المهم العبادى على الأهم، فإن المضيق أهم من الموسع، والمعين أهم من المخير، كما أن الواجب أهم من المندوب (ومن الآن سنعتبر بالأهم والمهم ونقصد ما هو أعم من ذلك كله).

فإذا قلنا بأن صحه العباده لا تتوقف على وجود أمر فعلى متعلق به، وقلنا بأنه لا نهى عن الضد، أو النهى عنه لا يقتضى الفساد، فلا إشكال ولا مشكله، لأن فعل المهم العبادى يقع صحيحا حتى مع فعله الأمر بالأهم، غايه الأمر يكون المكلف عاصيا بترك الأهم من دون أن يؤثر ذلك على صحه ما فعله من العباده.

وإنما المشكله فيما إذا قلنا بالنهى عن الضد وأن النهى يقتضى الفساد، أو قلنا بتوقف صحه العباده على الأمر بها - كما هو المعروف عن الشيخ صاحب الجواهر (قدس سره) (٣) فإن أعمالهم هذه كلها باطله ولا يستحقون عليها ثوابا، لأن النهى عنها والنهى يقتضى الفساد، وإما لا أمر بها وصحتها

ص: ٣٧١

١- العبارة فى ط الأولى هكذا: وهى أن كثيرا ما يكون محل بلوى الناس ما يقع منهم بسبب سوء اختيارهم وتهاونهم على الغالب، وذلك حينما يحرصون.

٢- فى ط الأولى: وكم يفعلون.

٣- راجع جواهر الكلام: ج ٩ ص ١٥٥ - ١٥٧.

تتوقف على الأمر.

فهل هناك طريقه لتصحيح فعل المهم العبادى مع وجود الأمر بالأهم؟ ذهب جماعه إلى تصحيح العباده فى المهم بنحو الترتب بين الأمرين - الأمر بالأهم والأمر بالمهم - مع فرض القول بعدم النهى عن الضد وأن صحه العباده تتوقف على وجود الأمر (١).

والظاهر أن أول من أسس هذه الفكره وتنبه لها المحقق الثانى (٢) وشيد أركانها السيد الميرزا الشيرازى (٣) كما أحكمها ونقحها شيخنا المحقق النائنى (٤) - طيب الله مثواهم -.

وهذه الفكره وتحقيقها من أروع ما انتهى إليه البحث الأصولى تصويرا وعمقا.

وخلصه " فكره الترتب ": أنه لا مانع عقلا من أن يكون الأمر بالمهم فعليا عند عصيان الأمر بالأهم، فإذا عصى المكلف وترك الأهم فلا محذور فى أن يفرض الأمر بالمهم حينئذ، إذ لا يلزم منه طلب الجمع بين الضدين، كما سيأتى توضيحه.

وإذا لم يكن مانع عقلى من هذا الترتب، فإن الدليل يساعد على وقوعه، والدليل هو نفس الدليلين المتضمنين للأمر بالمهم والأمر بالأهم، وهما كافيان لإثبات وقوع الترتب.

وعليه، فكره الترتب وتصحيحها يتوقف على شيئين رئيسيين فى

ص: ٣٧٢

١- \* أما نحن الذين نقول بأن صحه العباده لا تتوقف على وجود الأمر فعلا وأن الأمر بالشئ لا يقتضى النهى عن ضده، ففى غنى عن القول بالترتب لتصحيح العباده فى مقام المزاحمه بين الضدين - الأهم والمهم - كما تقدم.

٢- انظر جامع المقاصد ٥: ١٣.

٣- فى أجود التقريرات (ج ١ ص ٣٠٠) ما يلى: إن إسناد صحه الخطاب الترتبى إلى السيد المحقق العلامة الشيرازى (قدس سره)

- بتقريب: أنه وإن كان يستلزم طلب الجمع، إلا أنه لا محذور فيه لتمكن المكلف من التخلص عنه بتركه العصيان - ليس مطابقا للواقع، بل يستحيل صدور ذلك منه.

٤- راجع فوائد الأصول ١: ٣٣٦.



الباب: أحدهما إمكان الترتب في نفسه، وثانيهما الدليل على وقوعه.

أما الأول - وهو إمكانه في نفسه - فبيانه: أن أقصى ما يقال في إبطال الترتب واستحالته: هو دعوى لزوم المحال منه، وهو فعلية الأمر بالضدين في آن واحد، لأن القائل بالترتب يقول بإطلاق الأمر بالأهم وشموله لصورتى: فعل الأهم وتركه، ففي حال فعلية الأمر بالمهم [وهو حال ترك الأهم] (1) يكون الأمر بالأهم فعليا على قوله، والأمر بالضدين في آن واحد محال.

ولكن هذه الدعوى - عند القائل بالترتب - باطله، لأن قوله: "الأمر بالضدين في آن واحد محال" فيه مغالطه ظاهره، فإن قيد " في آن واحد " يوهم أنه راجع إلى "الضدين" فيكون محالا، إذ يستحيل الجمع بين الضدين، بينما هو في الحقيقة راجع إلى "الأمر" ولا استحاله في أن يأمر المولى في آن واحد بالضدين إذا لم يكن المطلوب الجمع بينهما في آن واحد، لأن المحال هو الجمع بين الضدين لا الأمر بهما في آن واحد وإن لم يستلزم الجمع بينهما.

أما أن قيد " في آن واحد " راجع إلى "الأمر" لا إلى "الضدين" فواضح، لأن المفروض أن الأمر بالمهم مشروط بترك الأهم، فالخطاب الترتبي ليس فقط لا- يقتضى الجمع بين الضدين بل يقتضى عكس ذلك، لأنه في حال انشغال المكلف بامتثال الأمر بالأهم وإطاعته لا أمر في هذا الحال إلا بالأهم، ونسبه المهم إليه حينئذ كنسبه المباحات إليه. وأما في حال ترك الأهم والانشغال بالمهم، فإن الأمر بالأهم نسلم أنه يكون فعليا وكذلك الأمر بالمهم، ولكن خطاب المهم حسب الفرض مشروط بترك الأهم وخلو الزمان منه، ففي هذا الحال المفروض يكون الأمر بالمهم

ص: ٣٧٣

١- لم يرد في ط الأولى.

داعيا للمكلف إلى فعل المهم في حال ترك الأهم فكيف يكون داعيا إلى الجمع بين الأهم والمهم في آن واحد.

وبعبارة أوضح: أن إيجاب الجمع لا- يمكن أن يتصور إلا- إذا كان هناك مطلوبان في عرض واحد على وجه لو فرض إمكان الجمع بينهما لكان كل منهما مطلوبا، وفي الترتب لو فرض محالا إمكان الجمع بين الضدين، فإنه لا يكون المطلوب إلا الأهم ولا يقع المهم في هذا الحال على صفة المطلوبية أبدا، لأن طلبه حسب الفرض مشروط بترك الأهم، فمع فعله لا يكون مطلوبا.

وأما الثاني - وهو الدليل على وقوع الترتب وأن الدليل هو نفس دليلى الأمرين - فبيانه: أن المفروض أن لكل من الأهم والمهم - حسب دليل كل منهما - حكما مستقلا مع قطع النظر عن وقوع المزاحمة بينهما، كما أن المفروض أن دليل كل منهما مطلق بالقياس إلى صورتى فعل الآخر وعدمه، فإذا وقع التزاحم بينهما اتفقا فبحسب إطلاقهما يقتضيان إيجاب الجمع بينهما، ولكن ذلك محال، فلا بد أن نرفع اليد عن إطلاق أحدهما، ولكن المفروض أن الأهم أولى وأرجح، ولا يعقل تقديم المرجوح على الراجح والمهم على الأهم، فيتعين رفع اليد عن إطلاق دليل الأمر بالمهم فقط، ولا يقتضى ذلك رفع اليد عن أصل دليل المهم، لأنه إنما نرفع اليد عنه من جهة تقديم إطلاق الأهم لمكان المزاحمة بينهما وأرجحية الأهم، والضرورات إنما تقدر بقدرها.

وإذا رفعنا اليد عن إطلاق دليل المهم مع بقاء أصل الدليل، فإن معنى ذلك اشتراط خطاب المهم بترك الأهم. وهذا هو معنى الترتب المقصود.

والحاصل: أن معنى الترتب المقصود هو اشتراط الأمر بالمهم بترك الأهم، وهذا الاشتراط حاصل فعلا بمقتضى الدليلين مع ضم حكم العقل

بعدم إمكان الجمع بين امثالهما معا وبتقديم الراجح على المرجوح الذى لا يرفع إلا إطلاق دليل المهم، فيبقى أصل دليل الأمر بالمهم على حاله فى صورته ترك الأهم، فيكون الأمر الذى يتضمنه الدليل مشروطا بترك الأهم.

وبعبارة أوضح: أن دليل المهم فى أصله مطلق يشمل صورتين: صورته فعل الأهم وصورته تركه، ولما رفعنا اليد عن شموله لصورته فعل الأهم - لمكان المزاحمة وتقديم الراجح - فيبقى شموله لصورته ترك الأهم بلا مزاحم، وهذا معنى اشتراطه بترك الأهم.

فيكون هذا الاشتراط مدلولاً لدليلي الأمرين معا بضميمة حكم العقل، ولكن هذه الدلالة من نوع دلالة الإشارة (راجع عن معنى دلالة الإشارة الجزء الأول ص ١٨٧).

هذه خلاصه " فكره الترتب " على علاتها. وهناك فيها جوانب تحتاج إلى مناقشه وإيضاح تركناها إلى المطولات. وقد وضع لها شيخنا المحقق النائنى خمس مقدمات لسد ثغورها، راجع عنها تقارير تلامذته (١).

\* \* \*

ص: ٣٧٥

---

١- راجع فوائد الأصول ١: ٣٣٦ - ٣٥٢.

تحرير محل النزاع

واختلف الأصوليون من القديم في أنه هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في واحد أو لا يجوز؟ ذهب إلى الجواز أغلب الأشاعره وجمله من أصحابنا أولهم الفضل ابن شاذان على ما هو المعروف عنه، وعليه جماعه من محققى المتأخرين (١). وذهب إلى الامتناع أكثر المعتزله وأكثر أصحابنا (٢).

ص: ٣٧٦

١- قال المحقق القمي (قدس سره): إن القول بجواز الاجتماع هو مذهب أكثر الأشاعره والفضل بن شاذان (رحمه الله) من قدمائنا، وهو الظاهر من كلام السيد (رحمه الله) في الذريعة، وذهب إليه جله من فحول متأخرينا كمولانا المحقق الأردبيلي وسلطان العلماء والمحقق الخوانسارى وولده المحقق والفاضل المحقق الشيروانى والفاضل الكاشانى، والسيد الفاضل صدر الدين، وأمثالهم - رحمهم الله تعالى - بل ويظهر من الكليني - حيث نقل كلام الفضل بن شاذان فى كتاب الطلاق ولم يطعن عليه - رضاؤه بذلك، بل ويظهر من كلام الفضل أن ذلك كان من مسلمات الشيعة وإنما المخالف فيه كان من العامه، كما أشار إلى ذلك العلامة المجلسى (رحمه الله) فى كتاب بحار الأنوار أيضا، وانتصر هذا المذهب أيضا جماعه من أفاضل المعاصرين، قوانين الأصول: ج ١ ص ١٤٠.

٢- فى تقريرات الشيخ الأعظم الأنصارى: فذهب أكثر أصحابنا وجمهور المعتزله وبعض الأشاعره - كالباقلانى - إلى الامتناع، بل عن جماعه - منهم العلامة والسيد الجليل فى إحقاق الحق والعميدى وصاحبى المعالم والمدارك وصاحب التجريد - الإجماع عليه، بل ادعى بعضهم الضروره، وليس بذلك البعيد، مطارح الأنظار: ص ١٢٩.

وكأن المسأله - فيما يبدو من عنوانها - من الأبحاث التافهه، إذ لا يمكن أن نتصور النزاع فى إمكان اجتماع الأمر والنهى فى واحد حتى لو قلنا بعدم امتناع التكليف بالمحال - كما تقوله الأشاعره - لأن التكليف هنا نفسه محال، وهو الأمر والنهى بشئ واحد. وامتناع ذلك من أوضح الواضحات، وهو محل وفاق بين الجميع.

إذا، فكيف صح هذا النزاع من القوم؟ وما معناه؟ والجواب: أن التعبير باجتماع الأمر والنهى من خداع العناوين، فلا بد من توضيح مقصودهم من البحث بتوضيح الكلمات الوارده فى هذا العنوان، وهى كلمه: " الاجتماع "، " الواحد "، " الجواز ". ثم ينبغى أن نبحت أيضا عن قيد آخر لتصحيح النزاع، وهو قيد " المندوحه " الذى أضافه بعض المؤلفين (1) وهو على حق. وعليه نقول:

١ - الاجتماع: والمقصود منه هو الالتقاء الاتفاقى بين المأمور به والمنهى عنه فى شئ واحد. ولا يفرض ذلك إلا حيث يفرض تعلق الأمر بعنوان وتعلق النهى بعنوان آخر لاربط له بالعنوان الأول. ولكن قد يتفق نادرا أن يلتقى العنوانان فى شئ واحد ويجتمعا فيه، وحينئذ يجتمع - أى يلتقى - الأمر والنهى.

ولكن هذا الاجتماع والالتقاء بين العناوين على نحوين:

١ - أن يكون اجتماعا مورديا، يعنى أنه لا يكون هنا فعل واحد مطابقا لكل من العناوين، بل يكون هنا فعلا تشاركا وتجاوزا فى وقت واحد، أحدهما يكون مطابقا لعنوان " الواجب " وثانيهما مطابقا لعنوان

ص: ٣٧٧

١- الفصول الغرويه: ص ١٢٤.

" المحرم " مثل النظر إلى الأجنبيه في أثناء الصلاة، فلا النظر هو مطابق عنوان " الصلاة " ولا الصلاة مطابق عنوان " النظر إلى الأجنبيه " ولاهما ينطبقان على فعل واحد.

فإن مثل هذا الاجتماع الموردي لم يقل أحد بامتناعه، وليس هو داخلا في مسأله الاجتماع هذه. فلو جمع المكلف بينهما بأن نظر إلى الأجنبيه في أثناء الصلاة فقد عصى وأطاع في آن واحد ولا تفسد صلاته.

٢ - أن يكون اجتماعا حقيقيا وإن كان ذلك في النظر العرفي وفي بادئ الرأي، يعني أنه فعل واحد يكون مطابقا لكل من العنوانين كالمثال المعروف: الصلاة في المكان المغصوب.

فإن مثل هذا المثال هو محل النزاع في مسألتنا، المفروض فيه أنه لا يربط لعنوان " الصلاة " المأمور به بعنوان " الغصب " المنهى عنه، ولكن قد يتفق للمكلف صدفة أن يجمع بينهما بأن يصلى في مكان مغصوب، فيلتقى العنوان المأمور به وهو " الصلاة " مع العنوان المنهى عنه وهو " الغصب " وذلك في الصلاة المأتمى بها في مكان مغصوب، فيكون هذا الفعل الواحد مطابقا لعنوان " الصلاة " ولعنوان " الغصب " معا. وحينئذ إذا اتفق ذلك للمكلف فإنه يكون هذا الفعل الواحد داخلا فيما هو مأمور به من جهه فيقتضى أن يكون المكلف مطيعا للأمر ممثلا، وداخلا فيما هو منهى عنه من جهه أخرى فيقتضى أن يكون المكلف عاصيا به مخالفا.

٢ - الواحد: والمقصود منه الفعل الواحد باعتبار أن له وجودا واحدا يكون ملتقى ومجمعا للعنوانين، في مقابل المتعدد بحسب الوجود، كالنظر إلى الأجنبيه والصلاه، فإن وجود أحدهما غير وجود الآخر، فإن الاجتماع في مثل هذا يسمى " الاجتماع الموردي " كما تقدم.

والفعل الواحد بما له من الوجود الواحد إذا كان ملتقى للعنوانين، فإن التقاء العناوين فيه لا يخلو من حالتين: إحداهما أن يكون الالتقاء بسبب

ماهيته الشخصية. وثانيتها أن يكون الالتقاء بسبب ماهيته الكلية كأن يكون الكلي نفسه مجمعا للعنوانين كالكون الكلي الذي ينطبق عليه أنه صلاه وغصب.

وعليه، فالمقصود من " الواحد " في المقام: الواحد في الوجود. فلا معنى لتخصيص النزاع بالواحد الشخصي.

وبما ذكرنا يظهر خروج الواحد بالجنس عن محل الكلام، والمراد به ما إذا كان المأمور به والمنهى عنه متغايرين وجودا، ولكنهما يدخلان تحت ماهية واحده، كالسجود لله والسجود للصنم، فإنهما واحد بالجنس باعتبار أن كلا منهما داخل تحت عنوان " السجود " ولا شك في خروج ذلك عن محل النزاع.

٣ - الجواز: والمقصود منه الجواز العقلي، أي الإمكان المقابل للامتناع، وهو واضح. ويصح أن يراد منه الجواز العقلي المقابل للقبح العقلي وهو قد يرجع إلى الأول باعتبار أن القبيح ممتنع على الله تعالى.

والجواز له معان اخر، كالجواز المقابل للوجوب والحرمة الشرعيين، والجواز بمعنى الاحتمال. وكلها غير مراده قطعاً.

إذا عرفت تفسير هذه الكلمات الثلاث الواردة في عنوان المسألة يتضح لك جيدا تحرير النزاع فيها، فإن حاصل النزاع في المسألة يكون أنه في مورد التقاء عنواني " المأمور به " و " المنهى عنه " في واحد وجودا هل يجوز اجتماع الأمر والنهي؟ ومعنى ذلك: إنه هل يصح أن يبقى الأمر متعلقا بذلك العنوان المنطبق على ذلك الواحد ويبقى النهي كذلك متعلقا بالعنوان (١) المنطبق على ذلك الواحد،

ص: ٣٧٩

١- في ط الأولى: بعنوانه.

فيكون المكلف مطيعا وعاصيا معا في الفعل الواحد.

أو أنه يمتنع ذلك ولا يجوز، فيكون ذلك المجتمع للعنوانين إما مأمورا به فقط أو منهيًا عنه فقط، أي أنه إما أن يبقى الأمر على فعليته فقط فيكون المكلف مطيعا لا غير، أو يبقى النهي على فعليته فقط فيكون المكلف عاصيا لا غير.

والقائل بالجواز لابد أن يستند في قوله إلى أحد رأيين:

١ - أن يرى أن العنوان بنفسه هو متعلق التكليف ولا يسرى الحكم إلى المعنون، فانطبق عنوانين على فعل واحد لا يلزم منه أن يكون ذلك الواحد متعلقا للحكمين، فلا يمتنع الاجتماع - أي اجتماع عنوان المأمور به مع عنوان المنهي عنه في واحد - لأنه لا يلزم منه اجتماع نفس الأمر والنهي في واحد.

٢ - أن يرى أن المعنون - على تقدير تسليم أنه هو متعلق الحكم حقيقه لا- العنوان - يكون متعددا واقعا إذا تعدد العنوان، لأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون بالنظر الدقيق الفلسفي، ففي الحقيقة - وإن كان فعل واحد في ظاهر الحال صار مطابقا للعنوانين - هناك معنونان كل واحد منهما مطابق لأحد العنوانين، فيرجع اجتماع الوجوب والحرمة بالدقه العقليه إلى الاجتماع الموردي الذي قلنا: إنه لا بأس فيه من الاجتماع.

وعلى هذا فليس هناك واحد بحسب الوجود يكون مجمعا بين العنوانين في الحقيقة، بل ما هو مأمور به في وجوده غير ما هو منهي عنه في وجوده. ولا تلزم سرايه الأمر إلى ما تعلق به النهي ولا سرايه النهي إلى ما تعلق به الأمر، فيكون المكلف في جمعه بين العنوانين مطيعا وعاصيا في آن واحد، كالناظر إلى الأجنبية في أثناء الصلاة.

وبهذا يتضح معنى القول بجواز اجتماع الأمر والنهي، وفي الحقيقة



ليس هو قولاً- باجتماع الأمر والنهى فى واحد، بل إما أنه يرجع إلى القول باجتماع عنوان المأمور به والمنهى عنه فى واحد من دون أن يكون هناك اجتماع بين الأمر والنهى، وإما أن يرجع إلى القول بالاجتماع الموردي فقط، فلا يكون اجتماع بين الأمر والنهى ولا بين المأمور به والمنهى عنه.

وأما القائل بالامتناع، فلا بد أن يذهب إلى أن الحكم يسرى من العنوان إلى المعنون وأن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون، فإنه لا- يمكن حيثئذ بقاء الأمر والنهى معا وتوجههما متعلقين بذلك المعنون الواحد بحسب الوجود، لأنه يلزم اجتماع نفس الأمر والنهى فى واحد، وهو مستحيل، فإما أن يبقى الأمر ولا نهى، أو يبقى النهى ولا أمر.

ولقد أحسن صاحب المعالم فى تحرير النزاع، إذ عبر بكلمه " التوجه " بدلا عن كلمه " الاجتماع " فقال: الحق امتناع توجه الأمر والنهى إلى شئ واحد... (1)

### المسألة من الملازمات العقلية غير المستقلة

ومن التقرير المتقدم لبيان محل النزاع يظهر كيف أن المسألة هذه ينبغي أن تدخل فى الملازمات العقلية غير المستقلة، فإن معنى القول بالامتناع هو: تنقيح صغرى الكبرى العقلية القائلة بامتناع اجتماع الأمر والنهى فى شئ واحد حقيقى.

توضيح ذلك: أنه إذا قلنا بأن الحكم يسرى من العنوان إلى المعنون وأن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون، فإنه يتنقح عندنا موضوع اجتماع الأمر والنهى فى واحد الثابتين شرعا، فيقال على نهج القياس الاستثنائى هكذا:

ص: ٣٨١

إذا التقى عنوان المأمور به والمنهى عنه فى واحد بسوء الاختيار فإن بقى الأمر والنهى فعليين معا فقد اجتمع الأمر والنهى فى واحد (وهذه هى الصغرى).

ومستند هذه الملازمه فى الصغرى هو سرايه الحكم من العنوان إلى المعنون وأن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون. وإنما تفرض هذه الملازمه حيث يفرض ثبوت الأمر والنهى شرعا بعنوانيهما.

ثم نقول: ولكنه يستحيل اجتماع الأمر والنهى فى واحد. (وهذه هى الكبرى).

وهذه الكبرى عقليه تثبت فى غير هذه المسأله.

وهذا القياس استثنائى قد استثنى فيه نقيض التالى، فيثبت به نقيض المقدم، وهو عدم بقاء الأمر والنهى فعليين معا.

وأما بناء على الجواز، فيخرج هذا المورد - مورد الالتقاء - عن أن يكون صغرى لتلك الكبرى العقليه.

ولا- يجب فى كون المسأله أصوليه من المستقلات العقليه وغيرها أن تقع صغرى للكبرى العقليه على تقدير جميع الأقوال، بل يكفى أن تقع صغرى على أحد الأقوال فقط، فإن هذا شأن جميع المسائل الأصوليه المتقدمه - اللفظيه والعقليه - ألا ترى أن المباحث اللفظيه كلها لتتقيد صغرى أصاله الظهور، مع أن المسأله لا تقع صغرى لأصاله الظهور على جميع الأقوال فيها، كمسأله دلالة صيغه " افعل " على الوجوب، فإنه على القول بالاشتراك اللفظى أو المعنوى لا يبقى لها ظهور فى الوجوب أو غيره.

ولاوجه لتوهم كون هذه المسأله فقهيه أو كلاميه أو أصوليه لفظيه.

وهو واضح بعد ما قدمناه من شرح تحرير النزاع، وبعد ما ذكرناه سابقا

فى أول هذا الجزء (١) من مناط كون المسأله الأصوليه من باب غير المستقلات العقليه.

### مناقشه الكفايه فى تحرير النزاع

وبعد ما حررناه من بيان النزاع فى المسأله يتضح ابتناء القول بالجواز فيها على أحد رأيين: إما القول بأن متعلق الأحكام هى نفس العنوانات دون معنوياتها، وإما القول بأن تعدد العنوان يستدعى تعدد المعنون.

فتكون مسأله تعدد المعنون بتعدد العنوان وعدم تعدده حيثه تعليليه فى مسألتنا ومن المبادئ التصديقيه لها على أحد احتمالين، لا أنها هى نفس محل النزاع فى الباب، فإن البحث هنا ليس إلا عن نفس الجواز وعدمه، كما عبر بذلك كل من بحث هذه المسأله من القديم.

ومن هنا تتجلى المناقشه فيما أفاده فى " كفايه الأصول " فى رجوع محل البحث هنا إلى البحث عن استدعاء تعدد العنوان لتعدد المعنون وعدمه (٢).

فإنه فرق عظيم بين ما هو محل النزاع وبين ما يبتنى عليه النزاع فى أحد احتمالين. فلا وجه للخلط بينهما وإرجاع أحدهما إلى الآخر، وإن كان فى هذه المسأله لابد للأصولى من البحث عن أن تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون، باعتبار أن هذا البحث ليس مما يذكر فى موضع آخر.

### قيد المندوحه

ذكرنا فيما سبق (٣) أن بعضهم قيد النزاع هنا بأن تكون هناك مندوحه فى مقام الامتثال. ومعنى المندوحه: أن يكون المكلف متمكنا من امتثال الأمر فى مورد آخر غير مورد الاجتماع.

ص: ٣٨٣

١- راجع ص ٢٦٦.

٢- كفايه الأصول: ص ١٩٣.

٣- راجع ص ٣٧٧.

ونظر إلى ذلك كل من قيد موضع النزاع بما إذا كان الجمع بين العنوانين بسوء اختيار المكلف.

وإنما قيد بها موضع النزاع، للاتفاق بين الطرفين على عدم جواز الاجتماع في صورته عدم وجود المندوحه، وذلك فيما إذا انحصر امتثال الأمر في مورد الاجتماع لا بسوء اختيار المكلف.

والسر واضح، فإنه عند الانحصار تستحيل فعلية التكليفين لاستحالة امتثالهما معاً، لأنه إن فعل ما هو مأمور به فقد عصى النهي، وإن تركه فقد عصى الأمر، فيقع التزاحم حينئذ بين الأمر والنهي.

وظاهر أن اعتبار قيد " المندوحه " لائزم لما ذكرناه، إذ ليس النزاع جهتياً كما ذهب إليه صاحب الكفايه (1) - أي من جهه كفايه تعدد العنوان في تعدد المعنون وعدمه وإن لم يجز الاجتماع من جهه أخرى - حتى لا نحتاج إلى هذا القيد.

بل النزاع - كما تقدم - هو في جواز الاجتماع وعدمه من أيه جهه فرضت وليس جهتياً. وعليه، فما دام النزاع غير واقع في الجواز في صورته عدم المندوحه، فهذه الصوره لا تدخل في محل النزاع في مسألتنا.

فوجب - إذا - تقييد عنوان المسأله بقيد " المندوحه " كما صنع بعضهم.

### الفرق بين بابي التعارض و التزاحم و مسأله الاجتماع

من المسائل العويصه: مشكله التفرقه بين باب التعارض و باب التزاحم، ثم بينهما وبين مسأله الاجتماع. ولا بد من بيان الفرق بينها لتتكشف جيداً حقيقه النزاع في مسألتنا - مسأله الاجتماع -.

وجه الإشكال في التفرقه: أنه لا شبهه في أن من موارد التعارض بين

ص: ٣٨٤

١- راجع كفايه الأصول: ص ١٨٧.

الدليلين ما إذا كان بين دليلي الأمر والنهي عموم وخصوص من وجه، وذلك من أجل العموم من وجه بين متعلقى الأمر والنهي، أى العموم من وجه الذى يقع بين عنوان "المأمور به" وعنوان "المنهى عنه" بينما أن التراحم بين الوجوب والحرمة من موارد أيضا العموم من وجه بين الأمر والنهي من هذه الجهة. وكذلك مسأله الاجتماع موردها منحصر فيما إذا كان بين عنواني "المأمور به" و "المنهى عنه" عموم من وجه.

فيتضح أنه مورد واحد - وهو مورد العموم من وجه بين متعلقى الأمر والنهي - يصح أن يكون موردا للتعارض وباب التراحم ومسأله الاجتماع، فما المائز والفارق؟ فنقول: إن العموم من وجه إنما يفرض بين متعلقى الأمر والنهي فيما إذا كان العنوانان يلتقيان فى فعل واحد، سواء كان العنوان بالنسبه إلى الفعل من قبيل العنوان ومعنونه، أو من قبيل الكلى وفرده (1). وهذا بديهي.

ص: ٣٨٥

١- إنما يفرض العموم من وجه بين العنوانين إذا لم يكن الاجتماع بينهما اجتماعا مورديا، بل كان اجتماعا حقيقيا، ونعنى بالاجتماع الحقيقى أن يكون فعل واحد ينطبق عليه العنوانان على وجه يصح فى كل منهما أن يكون حاكيا عنه ومرآه له وإن كان منشأ كل من العنوانين مباينا فى وجوده بالدقه العقلية لمنشأ العنوان الآخر. ولكن انطباق العناوين على فرد واحد لا يجب فيه ان يكون من قبيل انطباق الكلى على فرد، أى لا- يجب أن يكون المعنون فردا للعنوان ومن حقيقته، لأن المعنون كما يجوز أن يكون من حقيقه العنوان يجوز ان يكون من حقيقه أخرى، وإنما الذهن يجعل من العنوان حاكيا ومرآه عن ذلك المعنون، كمفهوم الوجود الذى هو عنوان لحقيقه الوجود، مع أنه ليس من حقيقته، ومثله مفهوم الجزئى الذى عنوان للجزئى الحقيقى وليس هو بجزئى بل كلى، وكذا مفهوم الحرف والنسبه... وهكذا. ولأجل هذا عممنا العنوان إلى قسمين. وهذا التعميم سينفعك فيما يأتى فى بيان المختار فى المسأله، فكن على ذكر منه. ولقد أحسن المولى صدر المحققين فى تعبيره للتفرقه بين القسمين، إذ قال فى الجزء الأول من الأسفار " وفرق بين كون الذات مصدوقا عليه بصدق مفهوم، وكونها مصدقا لصدقه ". وقد أراد المصداق النحو الثانى، وهو المعنون الصرف بالنسبه إلى معنونه وأراد بالمصداق فرد الكلى، ويا ليت! أن يعمم هذا الاصطلاح المخترع منه للتفرقه بين القسمين.

ولكن العنوان المأخوذ في متعلق الخطاب من جهه عمومه على نحوين:

١ - أن يكون ملحوظا في الخطاب فانيا في مصاديقه على وجه يسع جميع الأفراد بما لها من الكثرات والمميزات، فيكون شاملا في سعته لموضع الالتقاء مع العنوان المحكوم بالحكم الآخر، فيعد في حكم المتعرض لحكم خصوص موضع الالتقاء، ولو من جهه كون موضع الالتقاء متوقع الحدوث على وجه يكون من شأنه أن ينبه عليه المتكلم في خطابه، فيكون أخذ العنوان على وجه يسع جميع الأفراد بما لها من الكثرات والمميزات لهذا الغرض من التنبيه ونحوه. ولا- نضائقك أن تسمى مثل هذا العموم " العموم الاستغراقي " كما صنع بعضهم.

والمقصود: أن العنوان إذا اخذ في الخطاب على وجه يسع جميع الأفراد بما لها من الكثرات والمميزات يكون في حكم المتعرض لحكم كل فرد من أفرادها، فيكون نافيا بالدلاله الالتزاميه لكل حكم مناف لحكمه.

٢ - أن يكون العنوان ملحوظا في الخطاب فانيا في مطلق الوجود المضاف إلى طبيعه العنوان من دون ملا-حظه كونه على وجه يسع جميع الأفراد، أي لم تلحظ فيه الكثرات والمميزات في مقام الأمر بوجود الطبيعه ولا- في مقام النهي عن وجود الطبيعه الأخرى، فيكون المطلوب في الأمر والمنهى عنه في النهي صرف وجود الطبيعه. ولتسم مثل هذا العموم " العموم البدلي " كما صنع بعضهم.

فإن كان العنوان مأخوذا في الخطاب على النحو الأول، فإن موضع

الالتقاء يكون العام حجه فيه كسائر الأفراد الأخرى، بمعنى أن يكون متعرضا بالدلاله الالتزاميه لنفى أى حكم آخر مناف لحكم العام بالنسبه إلى الأفراد وخصوصيات المصاديق.

وفى هذه الصوره لابد أن يقع التعارض بين دليلى الأمر والنهى فى مقام الجعل والتشريع، لأنهما يتكاذبان بالنسبه إلى موضع الالتقاء من جهه الدلاله الالتزاميه فى كل منهما على نفى الحكم الآخر بالنسبه إلى موضع الالتقاء.

والتحقيق أن التعارض بين العامين من وجه إنما يقع بسبب دلاله كل منهما بالدلاله الالتزاميه على انتفاء حكم الآخر، ومن أجلها يتكاذبان.

وإلا- فالدالتان المطابقيتان بأنفسهما فى العامين من وجه لا يتكاذبان، فلا يتعارضان مالم يلزم من ثبوت مدلول إحداهما نفى مدلول الأخرى، فليس التنافى بين المدلولين المطابقيين إلا تنافيا بالعرض لا بالذات.

ومن هنا يعلم أن هذا الفرض - وهو فرض كون العنوان مأخوذا فى الخطاب على النحو الأول - ينحصر فى كونه موردا للتعارض بين الدليلين، ولا- تصل النوبه إلى فرض التزاحم بين الحكمين فيه، ولا- إلى النزاع فى جواز اجتماع الأمر والنهى وعدمه، لأن مقتضى القاعده فى باب التعارض هو تساقط الدليلين عن حجيتهما بالنسبه إلى مورد الالتقاء، فلا يحرز (1) فيه الوجوب ولا الحرمة. ولا- يفرض التزاحم أو مسأله النزاع فى جواز الاجتماع إلا- حيث يفرض شمول الدليلين لمورد الالتقاء وبقاء حجيتهما بالنسبه إليه. أى أنه لم يكن تعارض بين الدليلين فى مقام الجعل والتشريع.

وإن كان العنوان مأخوذا على النحو الثانى، فهو مورد التزاحم

ص: ٣٨٧

١- فى ط ٢: فلا يجوز.

أو مسأله الاجتماع، ولا يقع بين الدليلين تعارض حينئذ، وذلك مثل قوله: " صل " وقوله: " لا تغضب " باعتبار أنه لم يلحظ فى كل من خطاب الأمر والنهى الكثرات والمميزات على وجه يسع العنوان جميع الأفراد وإن كان نفس العنوان فى حد ذاته وإطلاقه شاملا- لجميع الأفراد، فإنه فى مثله يكون الأمر متعلقا بصرف وجود طبيعه للصلاه، وامثاله يكون بفعل أى فرد من الأفراد، فلم يكن ظاهرا فى وجوب الصلاه حتى فى مورد الغضب على وجه يكون دالا- بالدلاله الالتزاميه على انتفاء حكم آخر فى هذا المورد ليكون نافيا لحرمة الغضب فى المورد. وكذلك النهى يكون متعلقا بصرف طبيعه الغضب، فلم يكن ظاهرا فى حرمة الغضب حتى فى مورد الصلاه على وجه يكون دالا بالدلاله الالتزاميه على انتفاء حكم آخر فى هذا المورد ليكون نافيا لوجوب الصلاه.

وفى مثل هذين الدليلين إذا كانا على هذا النحو يكون كل منهما أجنبيا فى عموم عنوان متعلق الحكم فيه عن عنوان متعلق الحكم الآخر، أى أنه غير متعرض بدلالته الالتزاميه لنفى الحكم الآخر، فلا يتكاذبان فى مقام الجعل والتشريع. فلا يقع التعارض بينهما، إذ لا دلاله التزاميه لكل منهما على نفي الحكم الآخر فى مورد الالتقاء، ولا تعارض بين الدالتين المطابقتين بما هما، لأن المفروض أن المدلول المطابقى من كل منهما هو الحكم المتعلق بعنوان أجنبى فى نفسه عن العنوان المتعلق للحكم الآخر.

وحيئنذ إذا صادف أن ابتلى المكلف بجمعهما على نحو الاتفاق فحاله لا يخلو عن أحد أمرين: إما أن تكون له مندوحه من الجمع بينهما، ولكنه هو الذى جمع بينهما بسوء اختياره وتصرفه. وإما أن لا تكون له مندوحه من الجمع بينهما.

فإن كان الأول: فإن المكلف حينئذ يكون قادرا على امثال كل من



التكليفين فيصلى ويترك الغضب، وقد يصلى ويغضب فى فعل آخر. فإذا جمع بينهما بسوء اختياره بأن صلى فى مكان مغصوب، فهنا يقع النزاع فى جواز الاجتماع بين الأمر والنهى. فإن قلنا بالجواز كان مطيعا وعاصيا فى آن واحد. وإن قلنا بعدم الجواز، فإنه إما أن يكون مطيعا لاغير إذا رجحنا جانب الأمر، أو عاصيا لاغير إذا رجحنا جانب النهى، لأن أنه حينئذ يقع التراحم بين التكليفين، فيرجع فيه إلى أقوى الملاكين.

وإن كان الثانى: فإنه لا- محاله يقع التراحم بين التكليفين الفعليين، لأن أنه - حسب الفرض - لا- معارضه بين الدليلين فى مقام الجعل والإنشاء، بل المنافاه وقعت من عدم قدره المكلف على التفريق بين الامتثالين، فيدور الأمر حينئذ بين امتثال الأمر وبين امتثال النهى، إذ لا يمكنه من امتثالهما معا من جهه عدم المندوحه.

هذا هو الحق الذى ينبغى أن يعول عليه فى سر التفريق بين بابى التعارض والتراحم، وبينهما وبين مسأله الاجتماع فى مورد العموم من وجه بين متعلقى الخطابين (خطاب الوجوب والحرمة). ولعله يمكن استفادته من مطاوى كلماتهم وإن كانت عباراتهم تضيق عن التصريح بذلك، بل اختلفت كلمات أعلام أساتذتنا - رضوان الله عليهم - فى وجه التفريق.

فقد ذهب صاحب الكفايه إلى: أنه لا يكون المورد من باب الاجتماع إلا إذا أحرز فى كل واحد من متعلقى الإيجاب والتحریم مناط حكمه مطلقا حتى فى مورد التصادق والاجتماع. وأما إذا لم يحرز مناط كل من الحكيمين فى مورد التصادق مع العلم بمناط أحد الحكيمين بلا تعيين، فالرورد يكون من باب التعارض (1) للعلم الإجمالى حينئذ بكذب أحد

ص: ٣٨٩

١- كفايه الأصول: ص ١٨٩.

الدليلين الموجب للتنافي بينهما عرضاً.

هذا خلاصه رأيه (رحمه الله). فجعل إحراز مناط الحكمين في مورد الاجتماع وعدمه هو المناط في التفرقة بين مسأله الاجتماع وباب التعارض. بينما أن المناط عندنا في التفرقة بينهما هو دلالة الدليلين بالدلالة الالتزاميه على نفي الحكم الآخر وعدمها، فمع هذه الدلالة يحصل التكاذب بين الدليلين فيتعارضان، وبدونها لا تعارض فيدخل المورد في مسأله الاجتماع.

ويمكن دعوى التلازم بين المسلكين في الجملة، لأنه مع تكاذب الدليلين من ناحيه دلالتهمما الالتزاميه لا- يحرز وجود مناط الحكمين في مورد الاجتماع، كما أنه مع عدم تكاذبهما يمكن إحراز وجود المناط لكل من الحكمين في مورد الاجتماع، بل لابد من إحراز مناط الحكمين بمقتضى إطلاق الدليلين في مدلولهما المطابقى.

وأما شيخنا النائنى - أعلى الله في الخلد مقامه - فقد ذهب إلى: أن مناط دخول المورد في باب التعارض: أن تكون الحثيتان في العامين من وجه حثيتين تعليليتين، لأ- أنه حينئذ يتعلق الحكم في كل منهما بنفس ما يتعلق به فيتكاذبان. وأما إذا كانتا تقيديتين فلا يقع التعارض بينهما، ويدخلان حينئذ في مسأله الاجتماع مع المندوحه، وفي باب التراحم مع عدم المندوحه (1).

ونحن نقول: في الحثيتين التقيديتين إذا كان بين الدلالتين تكاذب من أجل دلالتهمما الالتزاميه على نفي الحكم الآخر - على نحو ما فصلناه - فإن التعارض بينهما لا محاله واقع، ولا تصل النوبه في هذا المورد للدخول في مسأله الاجتماع.

ص: ٣٩٠

---

١- راجع أجود التقريرات: ج ١ ص ٣٣١.

ولنا مناقشه معه فى صورته الحثيه التعليليه يطول شرحها ولا- يهمل التعرض لها الآن. وفيما ذكرناه الكفايه وفوق الكفايه للطالب المبتدئ.

## الحق فى المسأله

بعد ما قدمنا من توضيح تحرير النزاع وبيان موضع النزاع نقول: إن الحق فى المسأله هو الجواز.

وقد ذهب إلى ذلك جمع من المحققين المتأخرين (١).

وسندنا بيتنى على توضيح واختيار ثلاثه أمور مترتبه: أولاً: أن متعلق التكليف سواء كان أمراً أو نهياً ليس هو المعنون، - أى الفرد الخارجى للعنوان بما له من الوجود الخارجى - فإنه يستحيل ذلك، بل متعلق التكليف دائماً وأبداً هو العنوان، على ما سيأتى توضيحه.

واعتبر ذلك بالشوق، فإن الشوق يستحيل أن يتعلق بالمعنون، لأنه إما أن يتعلق به حال عدمه أو حال وجوده، وكل منهما لا يكون. أما الأول فيلزم تقوم الوجود بالمعدوم وتحقق المعدوم بما هو معدوم - لأن المشتاق إليه له نوع من التحقق بالشوق إليه - وهو محال واضح. وأما الثانى فلا أنه يكون الاشتياق إليه تحصيلاً للحاصل، وهو محال.

فإن لا يتعلق الشوق بالمعنون لا حال وجوده ولا حال عدمه.

مضافاً إلى أن الشوق من الأمور النفسيه، ولا يعقل أن يتشخص ما فى النفس بدون متعلق ما، كجميع الأمور النفسيه - كالعلم والخيال والوهم والإرادته ونحوها - ولا يعقل أن يتشخص بما هو خارج عن أفق النفس من الأمور العينيه، فلا بد أن يتشخص بالشئ المشتاق إليه بما له من

ص: ٣٩١

---

١- كمولانا المحقق الأردبيلى وسليمان العلماء والمحقق الخوانسارى وولده المحقق والفاضل المدقق الشيروانى. والفاضل الكاشانى والسيد الفاضل صدر الدين، قوانين الأصول: ج ١ ص ١٤٠.

الوجود العنوانى الفرضى، وهو المشتاق إليه أولا- وبالذات، وهو الموجود بوجود الشوق لا- بوجود آخر وراء الشوق. ولكن لما كان يؤخذ العنوان بما هو حاك ومرآه عما فى الخارج - أى عن المعنون - فإن المعنون يكون مشتاقا إليه ثانيا وبالعرض، نظير العلم، فإنه لا- يعقل أن يتشخص بالأمر الخارجى، والمعلوم بالذات دائما وأبدا هو العنوان الموجود بوجود العلم ولكن بما هو حاك ومرآه عن المعنون، وأما المعنون لذلك العنوان فهو معلوم بالعرض باعتبار فناء العنوان فيه.

وفى الحقيقة إنما يتعلق الشوق بشئ إذا كان له جهة وجدان وجهه فقدان، فلا يتعلق بالمعدوم من جميع الجهات ولا بالموجود من جميع الجهات. وجهه الوجدان فى المشتاق إليه هو العنوان الموجود بوجود الشوق فى أفق النفس باعتبار ماله من وجود عنوانى فرضى، وجهه فقدان فى المشتاق إليه هو عدمه الحقيقى فى الخارج، ومعنى الشوق إليه هو الرغبة فى إخراجه من حد الفرض والتقدير إلى حد الفعلية والتحقيق.

وإذا كان الشوق على هذا النحو، فكذلك حال الطلب والبعث بلا فرق، فيكون حقيقه طلب الشئ هو تعلقه بالعنوان لإخراجه من حد الفرض والتقدير إلى حد الفعلية والتحقيق.

ثانيا: أنا لما قلنا بأن متعلق التكليف هو العنوان لا المعنون لا نعنى: أن العنوان بما له من الوجود الذهنى يكون متعلقا للطلب، فإن ذلك باطل بالضرورة، لأن مثار الآثار ومتعلق الغرض والذى تترتب عليه المصلحه والمفسده هو المعنون لا العنوان.

بل نعنى: أن المتعلق هو العنوان حال وجوده الذهنى، لا- أنه بما له من الوجود الذهنى أو بما هو مفهوم. ومعنى تعلقه بالعنوان حال وجوده الذهنى: أنه يتعلق به نفسه باعتبار أنه مرآه عن المعنون وفان فيه، فتكون

التخليه فيه عن الوجود الذهني عين التحليه به.

ثالثا: أنا إذ نقول: إن المتعلق للتكليف هو العنوان بما هو مرآه عن المعنون وفان فيه، لا نعى: أن المتعلق الحقيقي للتكليف هو المعنون وأن التكليف يسرى من العنوان إلى المعنون باعتبار فنائه فيه - كما قيل (١) - فإن ذلك باطل بالضروره أيضا، لما تقدم أن المعنون يستحيل أن يكون متعلقا للتكليف بأى حال من الأحوال، وهو محال حتى لو كان بتوسط العنوان، فإن توسط العنوان لا يخرجه عن استحاله تعلق التكليف به.

بل نعى ونقول: إن الصحيح أن متعلق التكليف هو العنوان بما هو مرآه وفان فى المعنون على أن يكون فناؤه فى المعنون هو المصحح لتعلق التكليف به فقط، إذ أن الغرض إنما يقوم بالمعنون المفنى فيه، لا- أن الفناء يجعل التكليف ساريا إلى المعنون ومتعلقا به.

وفرق كبير بين ما هو مصحح لتعلق التكليف بشئ وبين ما هو بنفسه متعلق التكليف. وعدم التفرقه بينهما هو الذى أوهم القائلين بأن التكليف يسرى إلى المعنون باعتبار فناء العنوان فيه. ولا- يزال هذا الخلط بين ما هو بالذات وما هو بالعرض مثار كثير من الاشتباهات التى تقع فى علمى الأصول والفلسفه. والفناء والآليه فى الملاحظه هو الذى يوقع الاشتباه والخلط، فيعطى ما للعنوان للمعنون وبالعكس.

وإذا عسر عليك تفهم ما نرمى إليه فاعتبر ذلك فى مثال " الحرف " حينما نحكم عليه بأنه لا يخبر عنه، فإن عنوان " الحرف " ومفهومه اسم يخبر عنه، كيف! وقد أخبر عنه بأنه لا يخبر عنه، ولكن إنما صح الإخبار عنه بذلك فباعتبار فنائه فى المعنون، لأنه هو الذى له هذه الخاصيه ويقوم به الغرض من الحكم، ومع ذلك لا يجعل ذلك كون المعنون - وهو الحرف

ص: ٣٩٣

---

١- لم نتحقق القائل، انظر نهايه الأفكار (تقرير أبحاث المحقق العراقى) ج ٢ ص ٤٢٠.

الحقيقى - موضوعا للحكم حقيقه أولا وبالذات، فإن الحرف الحقيقى يستحيل أن يكون موضوعا للحكم وطرفا للنسبه بأى حال من الأحوال ولو بتوسط شئ، كيف! وحقيقته: النسبه والربط، وخاصته: أنه لا- يخبر عنه. وعليه، فالمخبر عنه أولا وبالذات هو عنوان " الحرف " لكن لا بما هو مفهوم موجود فى الذهن، فإنه بهذا الاعتبار يخبر عنه، بل بما هو فان فى المعنون وحاك عنه، فالمصحح للإخبار عنه بأن لا يخبر عنه هو فناؤه فى معنونه، فيكون الحرف الحقيقى المعنون مخبرا عنه ثانيا وبالعرض، وإن كان الغرض من الحكم إنما يقوم بالمنفى فيه، وهو الحرف الحقيقى.

وعلى هذا، يتضح جليا كيف أن دعوى سرايه الحكم أولا وبالذات من العنوان إلى المعنون منشؤها الغفله بين ما هو المصحح للحكم على موضوع باعتبار قيام الغرض بذلك المصحح فيجعل الموضوع عنوانا حاكيا عنه، وبين ما هو الموضوع للحكم القائم به الغرض، فالمصحح للحكم شئ والمحكوم عليه والمجعول موضوعا شئ آخر. ومن العجيب! أن تصدر مثل هذه الغفله من بعض أهل الفن فى المعقول.

نعم، إذا كان القائل بالسرايه يقصد أن العنوان يؤخذ فانيا فى المعنون وحاكيا عنه وأن الغرض إنما يقوم بالمعنون، فذلك حق ونحن نقول به.

ولكن ذلك لا- ينفعه فى الغرض الذى يهدف إليه، لأ- نا نقول بذلك من دون أن نجعل متعلق التكليف نفس المعنون، وإنما يكون متعلقا له ثانيا وبالعرض، كالمعلوم بالعرض - كما أشرنا إليه فيما سبق - فإن العلم إنما يتعلق بالمعلوم بالذات ويتقوم به، وليس هو إلا- العنوان الموجود بوجود علمى ولكن باعتبار فنائه فى معنونه، يقال للمعنون: إنه معلوم ولكنه فى الحقيقه هو معلوم بالعرض لا بالذات، وهذا الفناء هو الذى يخيل للناظر أن المتعلق الحقيقى للعلم هو المعنون. ولقد أحسنوا فى تعريف العلم بأنه

" حصول صورته لدى العقل " لا حصول نفس الشيء، فالمعلوم بالذات هو صورته، والمعلوم بالعرض نفس الشيء الذى حصلت صورته لدى العقل.

وإذا ثبت ما تقدم واتضح ما رمينا إليه: من أن متعلق التكليف أولا وبالذات هو العنوان وأن المعنون متعلق له بالعرض، يتضح لك الحق جليا فى مسائلنا (مسألة اجتماع الأمر والنهى) وهو: أن الحق جواز الاجتماع.

ومعنى جواز الاجتماع: أنه لا- مانع من أن يتعلق الإيجاب بعنوان ويتعلق التحريم بعنوان آخر، وإذا جمع المكلف بينهما صدفة بسوء اختياره، فإن ذلك لا يجعل الفعل الواحد المعنون لكل من العنوانين متعلقا للإيجاب والتحريم إلا بالعرض. وليس ذلك بمحال، فإن المحال إنما هو أن يكون الشيء الواحد بذاته متعلقا للإيجاب والتحريم.

وعليه، فيصح أن يقع الفعل الواحد امتثالا- للأمر من جهة باعتبار انطباق العنوان المأمور به عليه، وعصيانا للنهى من جهة أخرى باعتبار انطباق عنوان المنهى عنه. ولا- محذور فى ذلك ما دام أن ذلك الفعل الواحد ليس بنفسه وبذاته يكون متعلقا للأمر وللنهى ليكون ذلك محالا- بل العنوانان الفانيان هما المتعلقان للأمر والنهى. غايه الأمر أن تطبيق العنوان المأمور به على هذا الفعل يكون هو الداعى إلى إتيان الفعل، ولا فرق بين فرد وفرد فى انطباق العنوان عليه، فالفرد الذى ينطبق عليه العنوان المنهى عنه كالفرد الخالى من ذلك فى كون كل منهما ينطبق عليه العنوان المأمور به بلا جهة خلل فى الانطباق.

ولا- فرق فى ذلك بين أن يكون تعدد العنوان موجبا لتعدد المعنون أو لم يكن، ما دام أن المعنون ليس هو متعلق التكليف بالذات.

نعم، لو كان العنوان مأخوذا فى المأمور به والمنهى عنه على وجه

يسع جميع الأفراد حتى موضع الاجتماع - وهو الفرد الذى ينطبق عليه العنوانان ولو كان ذلك من جهة إطلاق الدليل - فإنه حينئذ تكون لكل من الدليلين الدلالة الالتزامية على نفي حكم الآخر فى موضع الالتقاء فيتكاذبان، وعليه يقع التعارض بينهما ويخرج المورد عن مسأله الاجتماع، كما سبق بيان ذلك مفصلا.

كما أنه لو كانت القدره على الفعل مأخوذه فى متعلق الأمر على وجه يكون الواجب هو العنوان المقذور بما هو مقذور، فإن عنوان المأمور به حينئذ لا يسع ولا يعم الفرد غير المقذور، فلا ينطبق عنوان المأمور به بما هو مأمور به على موضع الاجتماع، ولا يكون هذا الفرد غير المقذور شرعا من أفراد الطبيعه بما هي مأمور بها.

بخلاف ما إذا كانت القدره مصححه فقط لتعلق التكليف بالعنوان، فإن عنوان المأمور به يكون مقدورا عليه ولو بالقدره على فرد واحد من أفراد. ولهذا قلنا: إنه لو انحصر تطبيق المأمور به فى خصوص موضع الاجتماع - كما فى مورد عدم المندوحه - يقع التزاحم بين الحكيمين فى موضع الاجتماع، لأ- أنه لا يصح تطبيق المأمور به على هذا الفرد وهو موضع الاجتماع إلا إذا لم يكن النهى فعليا، كما لا يصح تطبيق عنوان المنهى عنه عليه إلا إذا لم يكن الأمر فعليا، فلا بد من رفع اليد عن فعليه أحد الحكيمين وتقديم الأهم منهما.

ولقد ذهب بعض أعلام أساتذتنا إلى أن القدره مأخوذه فى متعلق التكليف باعتبار أن الخطاب بالتكليف نفسه يقتضى ذلك، لأن الأمر إنما هو لتحريك المكلف نحو الفعل على أن يصدر منه بالاختيار، وهذا نفسه يقتضى كون متعلقه مقدورا لامتناع جعل الداعى نحو الممتنع وإن كان الامتناع من ناحيه شرعيه (1).

ص: ٣٩٦



ولكننا لم نتحقق صحه هذه الدعوى، لأن صحه التكليف بطبيعته الفعل لا تتوقف على أكثر من قدره على صرف وجود طبيعته ولو بالقدره على فرد من أفرادها، فالعقل هو الذى يحكم بلزوم القدره فى متعلق التكليف، وذلك لا يقتضى القدره على كل فرد من أفراد الطبيعته إلا إذا قلنا بأن التكليف يتعلق بالأفراد أولا وبالذات. وقد تقدم توضيح فساد هذا الوهم.

### تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون

بعد ما تقدم من البيان من أن التكليف إنما يتعلق بالعنوان بما هو مرآه عن أفراده لا بنفس الأفراد، فإن القول بالجواز لا يتوقف على القول بأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون - كما أشرنا إليه فيما سبق - لأ أنه سواء كان المعنون متعددًا بتعدد العنوان أو غير متعدد، فإن ذلك لا يرتبط بمسألتنا نفيًا وإثباتًا ما دام أن المعنون ليس متعلقًا للتكليف أبدًا. وعلى كل حال، فالحق هو الجواز تعدد المعنون أو لم يتعدد.

ولو سلمنا جدلاً بأن التكليف يتعلق بالمعنون باعتبار سرايه التكليف من العنوان إلى المعنون - كما هو المعروف - فإن الحق أنه لا يجب تعدد المعنون بتعدد العنوان، فقد يتعدد وقد لا يتعدد.

فليس هناك قاعده عامه تقضى بأن نحكم بأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون، كما تكلف بتنقيحها بعض أعظم مشايخنا (١) - قدس الله نفسه الزكيه - وكأن نظره الشريف يرمى إلى أن العامين من وجه يمتنع صدقهما على شئ واحد من جهه واحده وإلا لما كانا عامين من وجه، فلا بد أن يفرض هناك جهتان موجودتان فى المجمع: إحداهما هو الواجب، وثانيتها هو المحرم، فيكون التركيب بين الحثيتين تركيباً

ص: ٣٩٧

---

١- الظاهر، المراد به المحقق النائيني (قدس سره) انظر فوائد الأصول: ج ١ - ٢ ص ٤١١.

انضماميا لا- اتحاديا، إلا إذا كانت الحثيتان المفروضتان تعليليتين لا تقييديتين، فإن الواجب والمحرم على هذا الفرض يكونان شيئا واحدا وهو ذات المحيـث بهاتين الحثيتين، وحينئذ يقع التعارض بين دليلي العامين ويخرج المورد عن مسألتنا.

وفى هذا التقرير مالا يخفى على الفطن أما أولا: فإن العنوان بالنسبة إلى معنونه تاره يكون منتزعا منه باعتبار ضم حثيه زائده على الذات مباينه لها ماهيه ووجودا، كالأبيض بالقياس إلى الجسم، فإن صدق الأبيض عليه باعتبار عروض صفه البياض عليه الخارجه عن مقام ذاته. واخرى يكون منتزعا منه باعتبار نفس ذاته بلا ضم حثيه زائده على الذات، كالأبيض بالقياس إلى نفس البياض، فإن نفس البياض ذاته بذاته منشأ لانتزاع الأبيض منه بلا حاجه إلى ضم بياض آخر إليه، لأنه بنفس ذاته أبيض لا بياض آخر. ومثل ذلك صفات الكمال لذات واجب الوجود، فإنها منتزعه من مقام نفس الذات لا بضم حثيه أخرى زائده على الذات.

وعليه، فلا يجب في كل عنوان منتزع أن يكون انتزاعه من الذات باعتبار ضم حثيه زائده على الذات.

وأما ثانيا: فإن العنوان لا- يجب فيه أن يكون كاشفا عن حقيقه متأصله على وجه يكون انطباق العنوان أو مبدئه عليه من باب انطباق الكلى على فرده، بل من العناوين ما هو مجعول ومعتبر لدى العقل لصرف الحكايه والكشف عن المعنونه من دون أن يكون يازائه فى الخارج حقيقه متأصله، مثل عنوان "العدم" و "الممتنع" بل مثل عنوان "الحرف" و "النسبه" فإنه لا يجب فى مثله فرض حثيه متأصله ينتزع منها العنوان.

ومثل هذا العنوان المعتبر قد يكون عاما يصح انطباقه على حقائق متعدده

من دون أن يكون بإزائه حيثيه واقعيه غير تلك الحقائق المتأصله، ولعل عنوان " الغضب " من هذا الباب في انطباقه على " الصلاه " - التي تتألف من حقائق متبائنه - وعلى غيرها من سائر التصرفات، فكل تصرف في مال الغير بدون رضاه غضب، مهما كانت حقيقه ذلك التصرف ومن أياه مقوله كانت.

### ثمره المسأله

من الواضح ظهور ثمره النزاع فيما إذا كان المأمور به عباده، فإنه بناء على القول بالامتناع وترجيح جانب النهي - كما هو المعروف - تقع العباده فاسده مع العلم بالحرمة والعمد بالجمع بين المأمور به والمنهى عنه - كما هو المفروض في المسأله - لأنه لا- أمر مع ترجيح جانب النهي، وليس هناك في ذات المأتي به ما يصلح للتقرب به مع فرض النهي الفعلى، لامتناع التقرب بالمبعد وإن كان ذات المأتي به مشتملا على المصلحه الذاتيه وقلنا بكفايه قصد المصلحه الذاتيه في صحه العباده.

نعم، إذا وقع الجمع بين المأمور به والمنهى عنه عن جهل بالحرمة - قصورا لا تقصيرا - أو عن نسيان وكان قد أتى بالفعل على وجه القربه، فالمشهور أن العباده تقع صحيحه. ولعل الوجه فيه هو القول بكفايه رجحانها الذاتى واشتمالها على المصلحه الذاتيه في التقرب بها مع قصد ذلك وإن لم يكن الأمر فعليا.

وقيل: إنه لا- يبقى مصحح في هذه الصوره للعباده فتقع فاسده (1) نظرا إلى أن دليلى الوجوب والحرمة على القول بالامتناع يصبحان متعارضين وإن لم يكونا في حد أنفسهما متعارضين، فإذا قدم جانب النهي، فكما لا يبقى أمر كذلك لا يحرز وجود المقتضى له وهو المصلحه الذاتيه في

ص: ٣٩٩

١- راجع فوائد الأصول: ج ١ - ٢ ص ٤٣٤.

المجمع، إذ تخصيص دليل الأمر بما عدا المجمع يجوز أن يكون لوجود المانع في المجمع عن شمول الأمر له، ويجوز أن يكون لانتفاء المقتضى للأمر، فلا يحرز وجود المقتضى.

هذا بناء على الامتناع وتقديم جانب النهي.

وأما بناء على الامتناع وتقديم جانب الأمر، فلا شبهه في وقوع العبادة صحيحه، إذ لا نهى حتى يمنع من صحتها، لا سيما إذا قلنا بتعارض الدليلين بناء على الامتناع، فإنه لا يحرز معه المفسده الذاتيه في المجمع.

وكذلك الحق هو صحة العبادة إذا قلنا بالجواز، فإنه كما جاز توجيه الأمر والنهي إلى عنوانين مختلفين مع التقائهما في المجمع فقلنا بجواز الاجتماع في مقام التشريع، فكذلك نقول: لا مانع من الاجتماع في مقام الامتثال أيضا - كما أشرنا إليه في تحرير محل النزاع - حتى لو كان المعنون للعنوانين واحدا وجودا ولم يوجب تعدد العنوان تعدده، لما عرفت سابقا: من أن المعنون لا يقع بنفسه متعلقا للتكليف لا قبل وجوده ولا بعد وجوده وإنما يكون الداعى إلى إتيان الفعل هو تطبيق العنوان المأمور به عليه الذى ليس بمنهى عنه، لا أن الداعى إلى إتيانه تعلق الأمر به ذاته، فيكون المكلف فى فعل واحد بالجمع بين عنوانى الأمر والنهى مطيعا للأمر من جهة انطباق العنوان المأمور به، وعاصيا من جهة انطباق العنوان المنهى عنه، نظير الاجتماع الموردي، كما تقدم توضيحه فى تحرير محل النزاع.

وقيل: إن الثمره فى مسألتنا هو إجراء أحكام المتعارضين على دليلى الأمر والنهى بناء على الامتناع، وإجراء أحكام التزاحم بينهما بناء على الجواز (1).

ص: ٤٠٠

---

١- قاله المحقق النائيني، راجع فوائد الأصول: ج ١ - ٢ ص ٤٢٩.

ولكن إجراء أحكام التراحم بينهما بناء على الجواز إنما يلزم إذا كان القائل بالجواز إنما يقول بالجواز في مقام الجعل والإنشاء دون مقام الامتثال، بل يمتنع الاجتماع في مقام الامتثال، وحينئذ لا محاله يقع التراحم بين الأمر والنهي. أما إذا قلنا بالجواز في مقام الامتثال أيضا - كما أوضحناه - فلا- موجب للتراحم بين الحكمين مع وجود المندوحه، بل يكون مطيعا عاصيا في فعل واحد، كالاجتماع الموردي بلا فرق، إذ لا دوران حينئذ بين امتثال الأمر وامتثال النهي.

### اجتماع الأمر و النهى مع عدم المندوحه

[أى مع الاضطرار] (١) تقدم الكلام كله فى اجتماع الأمر والنهى فيما إذا كانت هناك مندوحه من الجمع بين المأمور به والمنهى عنه، وقد جمع المكلف بينهما فى فعل واحد بسوء اختياره. ويلحق به ما كان الجمع بينهما عن غفله أو جهل.

وقد ذهبنا إلى جواز الاجتماع فى مقامى الجعل والامتثال.

وبقى الكلام فى اجتماعهما مع عدم المندوحه، وذلك بأن يكون المكلف مضطرا إلى هذا الجمع بينهما. والاضطرار على نحوين: الأول: أن يكون بدون سبق اختيار للمكلف فى الجمع، كمن اضطر لإنقاذ غريق إلى التصرف فى أرض مغصوبه، فيكون تصرفه فى الأرض واجبا من جهه إنقاذ الغريق وحراما من جهه التصرف فى المغصوب.

فإنه فى هذا الفرض لابد أن يقع التراحم بين الواجب والحرام فى مقام الامتثال، إذ لا مندوحه للمكلف حسب الفرض، فلا بد فى مقام إطاعه الأمر بإنقاذ الغريق من الجمع، لانحصار امتثال الواجب فى هذا الفرد المحرم، فيدور الأمر بين أن يعصى الأمر أو يعصى النهى.

ص: ٤٠١

١- لم يرد فى ط ٢.

وفى مثله يرجع إلى أقوى الملاكين، فإن كان ملاك الأمر أقوى - كما فى المثال المذكور - قدم جانب الأمر ويسقط النهى عن الفعلية، وإن كان ملاك النهى أقوى قدم جانب النهى، كمن انحصر عنده إنقاذ حيوان محترم من الهلكة بهلاك إنسان.

تنبيه: مما يلحق بهذا الباب ويتفرع عليه ما لو اضطر إلى ارتكاب فعل محرم لا بسوء اختياره، ثم اضطر إلى الإتيان بالعبادة على وجه يكون ذلك فعل المحرم مصداقاً لتلك العبادة، بمعنى أنه اضطر إلى الإتيان بالعبادة مجتمعاً مع فعل الحرام الذى قد اضطر إليه.

ومثاله: المحبوس فى مكان مغصوب فيضيق عليه وقت الصلاة ولا يسعه الإتيان بها خارج المكان المغصوب. فهل فى هذا الفرض يجب عليه الإتيان بالعبادة وتقع صحيحه، أو لا؟ نقول: لا ينبغى الشك فى أن عبادته على هذا التقدير تقع صحيحه، لأن أنه مع الاضطرار إلى فعل الحرام لا- تبقى فعلية للنهى، لاشتراط قدره فى التكليف، فالأمر لا مزاحم لفعليته، فيجب عليه أداء الصلاة، ولا بد أن تقع حينئذ صحيحه.

نعم، يستثنى من ذلك ما لو كان دليل الأمر ودليل النهى متعارضين بأنفسهما من أول الأمر وقد رجحنا جانب النهى بأحد مرجحات باب التعارض، فإنه فى هذه الصورة لاوجه لوقوع العبادة صحيحه، لأن العبادة لا تقع صحيحه إلا إذا قصد بها امتثال الأمر الفعلية بها - إن كان - أو قصد بها الرجحان الذاتى قربه إلى الله تعالى، والمفروض أنه هنا لا أمر فعلية، لعدم شمول دليله بما هو حجه لمورد الاجتماع، لأن المفروض تقديم جانب النهى.

وقيل: إن النهى إذا زالت فعليته من جهة الاضطرار لم يبق مانع من التمسك بعموم الأمر (١).

وهذه غفلة ظاهره، فإن دليل الأمر بما هو حجه لا- يكون شاملا لمورد الاجتماع، لمكان التعارض بين الدليلين وتقديم دليل النهى، فإذا اضطر المكلف إلى فعل المنهى عنه لا- يلزم منه أن يعود دليل الأمر حجه في مورد الاجتماع مرة ثانية. وإنما يتصور أن يعود الأمر فعليا إذا كان تقديم النهى من باب التزاحم، فإذا زال التزاحم عاد الأمر فعليا.

وأما الرجحان الذاتى، فإنه بعد فرض التعارض بين الدليلين وتقديم جانب النهى لا يكون الرجحان محرزا في مورد الاجتماع، لأن عدم شمول دليل الأمر بما هو حجه لمورد الاجتماع يحتمل فيه وجهان: وجود المانع مع بقاء الملاك، وانتفاء المقتضى وهو الملاك، فلا يحرز وجود الملاك حتى يصح قصده متقربا به إلى الله تعالى.

الثانى: أن يكون الاضطرار بسوء الاختيار، كمن دخل منزلا مغضوبا متعمدا، فبادر إلى الخروج تخلصا من استمرار الغضب، فإن هذا التصرف بالمنزل لا شك في أنه تصرف غصبى أيضا، وهو مضطر إلى ارتكابه للتخلص من استمرار فعل الحرام، وكان اضطراره إليه بمحض اختياره إذ دخل المنزل غاصبا باختياره.

وتعرف هذه المسألة في لسان المتأخرين بمسألة "التوسط فى المغصوب" والكلام يقع فيها من ناحيتين:

١- فى حرمه هذا التصرف الخروجى أو وجوبه.

٢- فى صحه الصلاه المأتى بها حال الخروج.

ص: ٤٠٣

---

١- لم نظفر على شخص القائل، ذكره فى تقرير أبحاث السيد الخوئى بلفظ: قد استدلل للمشهور، راجع المحاضرات: ج ٤ ص ٣٤٠.

أما الناحية الأولى: فقد تعددت الأقوال فيها، فقول: بحرمه التصرف الخروجي فقط (١). وقيل: بوجوبه فقط ولكن يعاقب فاعله (٢). وقيل: بوجوبه فقط ولا يعاقب فاعله (٣). وقيل: بحرمته ووجوبه معا (٤). وقيل: لا هذا ولا ذاك ومع ذلك يعاقب عليه (٥).

فينبغي أن نبحث عن وجه القول بالحرمه، وعن وجه القول بالوجوب ليتضح الحق في المسألة (وهو القول الأول).

أما وجه الحرمة: فمبنى على أن التصرف بالغصب بأي نحو من أنحاء التصرف - دخولا وبقاء وخروجا - محرم من أول الأمر قبل الإبتلاء بالدخول، فهو قبل أن يدخل منهى عن كل تصرف في المغصوب حتى هذا التصرف الخروجي، لأنه كان متمكنا من تركه بترك الدخول.

ومن يقول بعدم حرمة، فإنه يقول به لأنه يجد أن هذا المقدار من التصرف مضطر إليه سواء خرج الغاصب أو بقي، فيمتنع عليه تركه، ومع فرض امتناع تركه كيف يبقى على صفه الحرمة؟ ولكننا نقول له: إن هذا الامتناع هو الذي أوقع نفسه فيه بسوء اختياره وكان متمكنا من تركه بترك الدخول، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فهو مخاطب من أول الأمر بترك التصرف حتى يخرج، فالخروج في نفسه بما هو تصرف داخل من أول الأمر في أفراد العنوان

ص: ٤٠٤

- ١- نسبه في التقريرات إلى ظاهر بعض الأفاضل في الإشارات، مطرح الأنظار: ص ١٥٥.
- ٢- اختاره صاحب الفصول ثم قال: وكان ما عزي إلى الفخر الرازي من القول بأنه مأمور بالخروج وحكم المعصية جار عليه راجع إلى ما ذكرناه، الفصول الغرويه: ص ١٣٨.
- ٣- قال به الشيخ الأنصاري على ما في مطرح الأنظار: ١٥٣.
- ٤- هذا القول منسوب إلى أبي هاشم، واستقره المحقق القمي، قوانين الأصول: ص ١٥٣.
- ٥- اختاره المحقق الخراساني في كفايه الأصول: ص ٢٠٤.



المنهى عنه، أى أن العنوان المنهى عنه - وهو التصرف بمال الغير بدون رضاه - يسع فى عمومته كل تصرف متمكن من تركه حتى الخروج، وامتناع ترك هذا التصرف بسوء اختياره لا يخرج عن عموم العنوان.

ونحن لا نقول - كما سبق - إن المعنون بنفسه هو متعلق الخطاب حتى يقال لنا: إنه يمتنع تعلق الخطاب بالمتنع تركه وإن كان الامتناع بسوء الاختيار.

وأما وجه الوجوب: فقد قيل: إن الخروج واجب نفسى باعتبار أن الخروج معنون بعنوان التخلص عن الحرام، والتخلص عن الحرام فى نفسه عنوان حسن عقلا وواجب شرعا. وقد نسب هذا الوجه إلى الشيخ الأعظم الأنصارى - أعلى الله تعالى مقامه - على ما يظهر من تقارير درسه (١).

وقيل: إن الخروج واجب غيرى - كما يظهر من بعض التعبيرات فى تقارير الشيخ أيضا (٢) - باعتبار أنه مقدمه للتخلص من الحرام، وهو الغصب الزائد الذى كان يتحقق لو لم يخرج.

والحق: أنه ليس بواجب نفسى ولا غيرى.

أما أنه ليس بواجب نفسى، فلا - أنه: أولا: أن التخلص عن الشئ - بأى معنى فرض - عنوان مقابل لعنوان الابتلاء به بديل له لا يجتمعان، وهما من قبيل الملكة وعدمها. وهذا واضح.

وحينئذ نقول له: ما مرادك من التخلص الذى حكمت عليه بأنه عنوان حسن؟ إن كان المراد به "التخلص من أصل الغصب" فهو بالخروج - أى

ص: ٤٠٥

---

١- راجع مطارح الأنظار: ص ١٥٣ - ١٥٦.

٢- راجع مطارح الأنظار: ص ١٥٣ - ١٥٦.

الحركات الخروجه - مبتل بالغصب، لا أنه متخلص منه، لأ أنه تصرف بالمغصوب.

وإن كان المراد به "التخلص من الغصب الزائد الذى يقع لو لم يخرج" فهو لا- ينطبق على الحركات الخروجه، وذلك لأن التخلص لما كان مقابلا للابتلاء بديلا له - كما قدمنا - فالزمان الذى يصلح أن يكون زمانا للابتلاء لا بد أن يكون هو الذى يصدق عليه عنوان "التخلص" مع أن زمان الحركات الخروجه سابق على زمان الغصب الزائد عليها لو لم يخرج، فهو فى حال الحركات الخروجه لا مبتل بالغصب الزائد ولا متخلص منه، بل الغاصب مبتل بالغصب من حين دخوله إلى حين خروجه، وبعد خروجه يصدق عليه أنه متخلص من الغصب.

وثانيا: أن التخلص لو كان عنوانا يصدق على الخروج، فلا ينبغى أن يراد من الخروج نفس الحركات الخروجه، بل على تقديره ينبغى أن يراد منه ما تكون الحركات الخروجه مقدمه له أو بمنزله المقدمه. فلا- ينطبق إذا عنوان "التخلص" على التصرف بالمغصوب المحرم كما يريد أن يحققه هذا القائل.

والسر واضح، فإن الخروج يقابل الدخول، ولما كان الدخول عنوانا للكون داخل الدار المسبوق بالعدم، فلا بد أن يكون الخروج - بمقتضى المقابله - عنوانا للكون خارج الدار المسبوق بالعدم. أما نفس التصرف بالمغصوب بالحركات الخروجه التى منها يكون الخروج فهو مقدمه أو شبه المقدمه للخروج لا نفسه.

وثالثا: لو سلمنا أن التخلص عنوان ينطبق على الحركات الخروجه فلا نسلم بوجوده النفسى، لأن التخلص عن الحرام ليس هو إلا عباره أخرى عن ترك الحرام، وترك الحرام ليس واجبا نفسيا على وجه يكون

ذا مصلحه نفسيه فى مقابل المفسده النفسيه فى الفعل. نعم، هو مطلوب بتبع النهى عن الفعل، وقد تقدم ذلك فى مبحث النواهى فى الجزء الأول (١) وفى مسأله الضد فى الجزء الثانى (٢). فكما أن الأمر بالشئ لا يقتضى النهى عن ضده العام - أى نقيضه وهو الترك - كذلك أن النهى عن الشئ لا يقتضى الأمر بوضده العام - أى نقيضه وهو الترك -، ولذا قلنا فى مبحث النواهى: إن تفسير النهى بطلب الترك - كما وقع للقوم - ليس فى محله وإنما هو تفسير للشئ بلازم المعنى العقلى، فإن مقتضى الزجر عن الفعل طلب تركه عقلاً لا - على أن يكون الترك ذا مصلحه نفسيه فى مقابل مفسده الفعل. وكذلك فى الأمر، فإن مقتضى الدعوه إلى الفعل الزجر عن تركه عقلاً لا على أن يكون الترك ذا مفسده نفسيه فى مقابل مصلحه الفعل، بل ليس فى النهى إلا مفسده الفعل، وليس فى الأمر إلا مصلحه الفعل.

وأما أن الخروج ليس بواجب غيرى، فلا - أنه: أولاً - قد تقدم أن مقدمه الواجب ليست بواجبه على تقدير القول بأن التخلص واجب نفسى.

وثانياً: أن الخروج الذى هو عبارته عن الحركات الخروجه فى مقصود هذا القائل ليس مقدمه لنفس التخلص عن الحرام، بل على التحقيق إنما هو مقدمه للكون فى خارج الدار، والكون فى خارج الدار ملازم لعنوان التخلص عن الحرام لا نفسه، ولا يلزم من فرض وجوب التخلص فرض وجوب لانزمه، فإن المتلازمين لا يجب أن يشتركا فى الحكم، كما تقدم فى مسأله الضد (٣) وإذا لم يجب الكون خارج الدار كيف تجب مقدمته؟

ص: ٤٠٧

١- راجع ص ١٤٩.

٢- راجع ص ٣٥٦.

٣- راجع ص ٣٦١.

وثالثا: لو سلمنا أن التخلص واجب نفسى وأنه نفس الكون خارج الدار فتكون الحركات الخروجيه مقدمه له وأن مقدمه الواجب واجبه، لو سلمنا كل ذلك، فإن مقدمه الواجب إنما تكون واجبه حيث لا- مانع من ذلك، كما لو كانت محرمة فى نفسها - كركوب المركب الحرام فى طريق الحج - فإنه لا يقع على صفه الوجوب وإن توصل به إلى الواجب. وهنا الحركات الخروجيه تقع على صفه الحرمة - كما قدمنا - باعتبار أنها من أفراد الحرام وهو التصرف بالمغصوب، فلا تقع على صفه الوجوب من باب المقدمه.

فإن قلت: إن المقدمه المحرمه إنما لا تقع على صفه الوجوب حيث لا تكون منحصره، وأما مع انحصار التوصل بها إلى الواجب، فإنه يقع التزاحم بين حرمتها ووجوب ذيها، لأن الأمر يدور حينئذ بين امتثال الوجوب وبين امتثال الحرمة، فلو كان الوجوب أهم قدم على حرمة المقدمه فتسقط حرمتها. وهنا الأمر كذلك، فإن المقدمه منحصره، والواجب - وهو ترك الغصب الزائد - أهم.

قلت: هذا صحيح لو كان الدوران لم يقع بسوء اختيار المكلف، فإنه حينئذ يكون الدوران فى مقام التشريع. وأما لو كان الدوران واقعا بسوء اختيار المكلف - كما هو مفروض فى المقام - فإن المولى فى مقام التشريع قد استوفى غرضه من أول الأمر بالنهى عن الغصب مطلقا ولا- دوران فيه حتى يقال: يقبح من المولى تفويت غرضه الأهم. وإنما الدوران وقع فى مقام استيفاء الغرض استيفاء خارجيا بسبب سوء اختيار المكلف بعد فرض أن المولى من أول الأمر - قبل أن يدخل المكلف فى المحل المغصوب - قد استوفى كل غرضه فى مقام التشريع إذ نهى عن كل تصرف بالمغصوب.

فليس هناك تراحم في مقام التشريع، فالمكلف يجب عليه أن يترك الغضب الزائد بالخروج عن المغصوب، ونفس الحركات الخروجه تكون أيضا محرمة يستحق عليها العقاب، لأنهي من أفراد ما هو منهي عنه، وقد وقع في هذا المحذور والدوران بسوء اختياره.

### صححة الصلاة حال الخروج

وأما الناحية الثانية - وهي صححة الصلاة حال الخروج - فإنها تبنت على اختيار أحد الأقوال في الناحية الأولى.

فإن قلنا بأن الخروج يقع على صفه الوجوب فقط، فإنه لا مانع من الإتيان بالصلاة حالته، سواء ضاق وقتها أم لم يضق، ولكن بشرط ألا يستلزم أداء الصلاة تصرفا زائدا على الحركات الخروجه، فإن هذا التصرف الزائد حينئذ يقع محرما منها عنه. فإذا استلزم أداء الصلاة تصرفا زائدا، فإن كان الوقت ضيقا، فلا بد أن يؤدي الصلاة حال الخروج ولا بد أن يقتصر منها على أقل الواجب فيصلى إيماء بدل الركوع والسجود. وإن كان الوقت متسعا لأدائها بعد الخروج وجب أن ينتظر بها إلى ما بعد الخروج.

وإن قلنا بوقوع الخروج على صفه الحرمة، فإنه مع سعة الوقت لا بد أن يؤديها بعد الخروج سواء استلزم تصرفا زائدا أم لم تستلزم. ومع ضيق الوقت يقع التراحم بين الحرام الغصبي والصلاة الواجبه، والصلاة لا تترك بحال، فيجب أداؤها مع ترك ما يستلزم منها تصرفا زائدا، فيصلى إيماء للركوع والسجود، ويقرأ ماشيا، فيترك الاطمئنان الواجب... وهكذا.

وإن قلنا بعدم وقوع الخروج على صفه الحرمة ولا صفه الوجوب فلا مانع من أداء الصلاة حال الخروج إذا لم تستلزم تصرفا زائدا حتى مع سعة الوقت على النحو الذي تقدم.

**تحرير محل النزاع**

هذه المسأله من أمهات المسائل الأصوليه التي بحثت من القديم.

ولأجل تحرير محل النزاع فيها وتوضيحه، علينا أن نشرح الألفاظ الوارده في عنوانه وهي كلمه: الدلاله، النهى، الفساد.

ولابد من ذكر المراد من الشئ المنهى عنه أيضاً، لأنه مدلول عليه بكلمه " النهى " إذ النهى لابد له من متعلق.

إذن ينبغي البحث عن أربعة أمور:

**١ - الدلاله**

فإن ظاهر اللفظه يعطى أن المراد منها الدلاله اللفظيه.

ولعله لأجل هذا الظهور البدوى أدرج بعضهم هذه المسأله في مباحث الألفاظ (١). ولكن المعروف أن مرادهم منها ما يؤدي إليه لفظ " الاقتضاء "

ص: ٤١٠

---

١- لم نظفر بمن بحث عنها قبل مبحثى الأوامر والنواهي، فإن كان البحث عنهما من مباحث الألفاظ فهو الطريقه الدارجه بين الأصوليين. قال المحقق الخراسانى: لا يخفى أن عد هذه المسأله من مباحث الألفاظ إنما هو لأجل أنه في الأقوال قول بدلالته على الفساد فى المعاملات مع إنكار الملازمه بينه وبين الحرمة التي هي مفاده فيها، كفايه الأصول: ص ٢١٧. وراجع فوائد الأصول: ج ١ - ٢ ص ٤٥٥.

حسبما يفهم من بحثهم المسأله وجمله من الأقوال فيها، لا سيما المتأخرون من الأصوليين.

وعليه، فيكون المراد من "الدلاله" خصوص الدلاله العقلية. وحينئذ يكون المقصود من النزاع: البحث عن اقتضاء طبيعه النهى عن الشئ فساد المنهى عنه عقلا- ومن هنا يعلم أنه لا- يشترط فى النهى أن يكون مستفادا من دليل لفظى. وفى الحقيقة يكون النزاع هنا عن ثبوت الملازمه العقلية بين النهى عن الشئ وفساده، أو عن الممانعه والمنافره عقلا بين النهى عن الشئ وصحته. لا فرق بين التعبيرين.

ولأجل هذا أدرجنا نحن هذه المسأله فى قسم الملازمات العقلية.

نعم، قد يدعى بعضهم: أن هذه الملازمه - على تقدير ثبوتها - من نوع الملازمات البينه بالمعنى الأخص (١). وحينئذ يكون اللفظ الدال بالمطابقه على النهى دالا- بالدلاله الالتزامية على فساد المنهى عنه، فيصح أن يراد من "الدلاله" ما هو أعم من الدلاله اللفظية والعقلية.

ونحن نقول: هذا صحيح على هذا القول، ولا بأس بتعميم الدلاله إلى (٢) اللفظية والعقلية فى العنوان حينئذ. ولكن النزاع مع هذا القائل أيضا يقع فى الملازمه العقلية قبل فرض الدلاله اللفظية الالتزامية، فالبحث معه أيضا يرجع إلى البحث عن الاقتضاء العقلية. فالأولى أن يراد من "الدلاله" فى العنوان الاقتضاء العقلية، فإنه يجمع جميع الأقوال والاحتمالات، لا سيما أن البحث يشمل كل نهى وإن لم يكن مستفادا من دليل لفظى.

والعبارة تكون أكثر استقامه لو عبر عن عنوان المسأله بما عبر به صاحب الكفايه (قدس سره) بقوله: "اقتضاء النهى الفساد" (٣) فأبدل كلمه "الدلاله"

ص: ٤١١

١- لم نظفر بمن صرح به.

٢- لم ترد "إلى" فى ط الأولى.

٣- كفايه الأصول: ص ٢١٧.

بكلمه "الاقضاء" ولكن نحن عبرنا بما جرت عليه عادة القدمات في عنوان المسأله متابعه لهم.

## ٢ - النهى

إن كلمه " النهى " ظاهره - كما تقدم فى الجزء الأول ص ١٤٩ - فى خصوص الحرمه، وقلنا هناك: إن هذا الظهور ليس من جهه الوضع، بل بمقتضى حكم العقل. أما نفس الكلمه من جهه الوضع فهى تشمل النهى التحريمى والنهى التنزيهى - أى الكراهه -. ولعل كلمه " النهى " فى مثل عنوان المسأله ليس فيها ما يقتضى عقلا- ظهورها فى الحرمه، فلا بأس من تعميم " النهى " فى العنوان لكل من القسمين بعد أن كان النزاع قد وقع فى كل منهما.

وكذلك كلمه " النهى " بإطلاقتها ظاهره فى خصوص الحرمه النفسيه دون الغيريه. ولكن النزاع أيضا وقع فى كل منهما، فإذن ينبغى تعميم كلمه " النهى " فى العنوان للتحريمى والتنزيهى وللنفسى والغيرى، كما صنع صاحب الكفايه (قدس سره). وشيخنا النائينى (قدس سره) جزم باختصاص النهى فى عنوان المسأله بخصوص التحريمى النفسى (١) لأنه يجزم بأن التنزيهى لا يقتضى الفساد وكذا الغيرى.

والذى ينبغى أن يقال له: إن الاختيار شئ وعموم النزاع فى المسأله شئ آخر، فإن اختياركم بأن النهى التنزيهى والغيرى لا يقتضيان الفساد ليس معناه اتفاق الكل على ذلك حتى يكون النزاع فى المسأله مختصا بما عداهما، والمفروض أن هناك من يقول بأن النهى التنزيهى والغيرى يقتضيان الفساد.

فتعميم كلمه " النهى " فى العنوان هو الأولى.

## ٣ - الفساد

إن " الفساد " كلمه ظاهره المعنى، والمراد منها ما يقابل

ص: ٤١٢

---

١- راجع فوائد الأصول: ج ١ - ٢ ص ٤٥٦.



"الصحة" تقابل العدم والملكه على الأصح، لا تقابل النقيضين ولا تقابل الضدين. وعليه، فما له قابليه أن يكون صحيحا يصح أن يتصف بالفساد، وما ليس له ذلك لا يصح وصفه بالفساد.

وصحة كل شئ بحسبه، فمعنى صحة العباده مطابقتها لما هو المأمور به من جهه تمام أجزائها وجميع ما هو معتبر فيها (1). ومعنى فسادها عدم مطابقتها له من جهه نقصان فيها. ولازم عدم مطابقتها لما هو مأمور به عدم سقوط الامر وعدم سقوط الأداء والقضاء.

ومعنى صحة المعامله مطابقتها لما هو المعتبر فيها من أجزاء وشرائط ونحوها. ومعنى فسادها عدم مطابقتها لما هو معتبر فيها، ولازم عدم مطابقتها عدم ترتب أثرها المرغوب فيه عليها: من نحو النقل والانتقال فى عقد البيع والإجاره، ومن نحو العلقه الزوجيه فى عقد النكاح...

وهكذا.

#### ٤ - متعلق النهى

لاشك فى أن متعلق النهى - هنا - يجب أن يكون مما يصح أن يتصف بالصحة والفساد ليصح النزاع فيه، وإلا فلا معنى لأن يقال - مثلا -: إن النهى عن شرب الخمر يقتضى الفساد أولا يقتضى.

وعليه، فليس كل ما هو متعلق للنهى يقع موضعا للنزاع فى هذه المسأله، بل خصوص ما يقبل وصفى الصحة والفساد. وهذا واضح.

ثم إن متعلق النهى يعم العباده والمعامله اللتين يصح وصفهما بالفساد، فلا اختصاص للمسأله بالعباده، كما ربما ينسب إلى بعضهم (2).

ص: ٤١٣

١- هذا بناء على اعتبار الأمر فى عباديه العباده. أما إذا قلنا بكفايه الرجحان الذاتى فى عباديتها إذا قصدنا متقربا بها إلى الله تعالى - كما هو الصحيح - فيكون معنى صحة العباده ما هو أعم من مطابقتها لما هو مأمور به ومن مطابقتها لما هو راجح ذاتا وإن لم يكن هناك أمر.

٢- لم نظفر بالناسب ولا بالمنسوب إليه.

وإذا اتضح المقصود من الكلمات التي وردت في العنوان يتضح المقصود من النزاع ومحلها هنا، فإنه يرجع إلى النزاع في الملازمه العقليه بين النهى عن الشئ وفساده. فمن يقول بالاقضاء فإنما يقول بأن النهى يستلزم عقلا فساد متعلقه، وقد يقول مع ذلك بأن اللفظ الدال على النهى دال على فساد المنهى عنه بالدلاله الالتزاميه. ومن يقول بعدمه إنما يقول بأن النهى عن الشئ لا يستلزم عقلا فساد.

أو قل: إن النزاع هنا يرجع إلى النزاع في وجود الممانعه والمنافره عقلا بين كون الشئ صحيحا وبين كونه منهيًا عنه، أى أنه هل هناك مانعه جمع بين صحه الشئ والنهى عنه أولا؟ ولأجل هذا تدخل هذه المسأله فى بحث الملازمات العقليه كما صنعنا.

ولما كان البحث يختلف اختلافا كثيرا فى كل واحده من العباده والمعامله عقدوا البحث فى موضعين: العباده، والمعامله. فينبغى البحث عن كل منهما مستقلا فى مبحثين:

### **المبحث الأول: النهى عن العباده**

المقصود من "العباده" التى هى محل النزاع فى المقام: العباده بالمعنى الأخص، أى خصوص ما يشترط فى صحتها قصد القربه، أو فقل هى خصوص الوظيفه التى شرعها الله تعالى لأجل التقرب بها إليه.

ولا- يشمل النزاع العباده بالمعنى الأعم، مثل غسل الثوب من النجاسه، لأنه وإن صح أن يقع عباده متقربا به إلى الله تعالى لا يتوقف حصول أثره المرغوب فيه - وهو زوال النجاسه - على وقوعه قريبا، فلو فرض وقوعه

منهيا عنه - كالغسل بالماء المغصوب - فإنه يقع به الامتثال ويسقط الأمر به، فلا يتصور وقوعه فاسدا من أجل تعلق النهى به.

نعم، إذا وقع محرما منهيا عنه، فإنه لا يقع عباده متقربا به إلى الله تعالى. فإذا قصد من الفساد هذا المعنى فلا بأس فى أن يقال: إن النهى عن العبادة بالمعنى الأعم يقتضى الفساد، فإن من يدعى الممانعه بين الصحه والنهى يمكن أن يدعى الممانعه بين وقوع غسل الثوب صحيحا - أى عباده متقربا به إلى الله تعالى - وبين النهى عنه.

وليس معنى العباده هنا: أنها ما كانت متعلقه للأمر فعلا، لأنّه مع فرض تعلق النهى بها فعلا لا يعقل فرض تعلق الأمر بها أيضا. وليس ذلك كباب اجتماع الأمر والنهى الذى فرض فيه تعلق النهى بعنوان غير العنوان الذى تعلق به الأمر، فإنه إن جاز هناك اجتماع الأمر والنهى فلا يجوز هنا، لعدم تعدد العنوان، وإنما العنوان الذى تعلق به الأمر هو نفسه صار متعلقا للنهى.

وعلى هذا، فلا بد أن يراد بالعباده المنهى عنها ما كانت طبيعتها متعلقه للأمر وإن لم تكن شامله - بما هي مأمور بها - لما هو متعلق النهى، أو ما كانت من شأنها أن يتقرب بها لو تعلق بها أمر. وبعبارة أخرى جامعها أن يقال: إن المقصود بالعباده هنا هي الوظيفة التي لو شرعها الشارع لشرعها لأجل التعبد بها وإن لم يتعلق بها أمر فعلى لخصوصيه المورد.

ثم إن النهى عن العباده يتصور على أنحاء: أحدها: أن يتعلق النهى بأصل العباده، كالنهى عن صوم العيدين، وصوم الوصال، وصلاه الحائض والنفساء.

وثانيها: أن يتعلق بجزئها، كالنهى عن قراءة سوره من سور العزائم فى الصلاه.

وثالثها: أن يتعلق بشرطها أو بشرط جزئها، كالنهي عن الصلاة باللباس المغصوب أو المتنجس.

ورابعها: أن يتعلق بوصف ملازم لها أو لجزئها، كالنهي عن الجهر بالقراءة في موضع الإخفات، والنهي عن الإخفات في موضع الجهر.

والحق: أن النهي عن العبادة يقتضى الفساد، سواء كان نهيا عن أصلها أو جزئها أو شرطها أو وصفها، للتمانع الظاهر بين العبادة التي يراد بها التقرب إلى الله تعالى ومرضاته، وبين النهي عنها المبعد عصيانه عن الله والمثير لسخطه، فيستحيل التقرب بالمبعد والرضا بما يسخطه. ويستحيل أيضا التقرب بما يشتمل على المبعد المبعوض المسخط له، أو بما هو متقيد بالمبعد، أو بما هو موصوف بالمبعد.

ومن الواضح: أن المقصود من القرب والبعد من المولى القرب والبعد المعنويان، وهما يشبهان القرب والبعد المكانيين، فكما يستحيل التقرب المكاني بما هو مبعد مكانا كذلك يستحيل التقرب المعنوي بما هو مبعد معنى.

ونحن إذ نقول ذلك في النهي عن الجزء والشرط والوصف، نقول به لا لأجل أن النهي عن هذه الأمور يسرى إلى أصل العبادة وأن ذلك واسطه في الثبوت أو واسطه في العروض كما قيل (١) ولا- لأجل أن جزء العبادة وشرطها عباده فإذا فسد الجزء والشرط استلزم فسادهما فساد المركب والمشروط.

بل نحن لا نستند في قولنا في الجزء والشرط والوصف إلى ذلك، لأنه لا حاجة إلى مثل هذه التعليلات، ولا تصل النوبة إليها بعد ما قلناه: من أنه يستحيل التقرب بما يشتمل على المبعد أو بما هو مقيد أو موصوف

ص: ٤١٦

---

١- انظر فوائد الأصول: ج ١ - ٢ ص ٤٦٣.

بالمبعد، كما يستحيل التقرب بنفس المبعد بلا فرق.

على أن في هذه التعليقات من المناقشه ما لا يسعه هذا المختصر، ولا حازه إلى مناقشتها بعدما ذكرناه.

هذا كله في النهى النفسى.

أما النهى الغيرى المقدمى: فحكمه حكم النفسى بلا فرق، كما أشرنا إلى ذلك فى ما تقدم ص ٤١٢.

فإنه أشرنا هناك إلى الوجه الذى ذكره بعض أعظم مشايخنا (قدس سره) للفرق بينهما، بأن النهى الغيرى لا يكشف عن وجود مفسده وحزازه فى المنهى عنه، فيبقى المنهى عنه على ما كان عليه من المصلحه الذاتيه بلا مزاحم لها من مفسده للنهى، فيمكن التقرب به بقصد تلك المصلحه الذاتيه المفروضه. بخلاف النهى النفسى الكاشف عن المفسده والحزازه فى المنهى عنه المانع من التقرب به.

وقد ناقشناه هناك بأن التقرب والابتعاد ليسا يدوران مدار المصلحه والمفسده الذاتيتين حتى يتم هذا الكلام، بل - كما ذكرناه هناك - أن الفعل المبعد عن المولى فى حال كونه مبعدا لا يعقل أن يكون متقربا به إليه - كالتقرب والابتعاد المكانيين - والنهى وإن كان غيرا يوجب البعد ومبغوضيه المنهى عنه وإن لم يشتمل على مفسده نفسيه.

ويبقى الكلام فى النهى التنزيهى - أى الكراهه - فالحق أيضا أنه يقتضى الفساد كالنهى التحريمى، لنفس التعليل السابق من استحاله التقرب بما هو مبعد بلا فرق، غايه الأمر أن مرتبه البعد فى التحريمى أشد وأكثر منها فى التنزيهى، كاختلاف مرتبه القرب فى موافقه الأمر الوجوبى والاستجابى. وهذا الفرق لا يوجب تفاوتا فى استحاله التقرب بالمبعد.

ولأجل هذا حمل الأصحاب الكراهه فى العباده على أقلية الثواب مع

ثبوت صحتها شرعا لو أتى بها المكلف، لا الكراهه الحكيمه الشرعيه.

ومعنى حمل الكراهه على أقلية الثواب: أن النهى الوارد فيها يكون مسوقا لبيان هذا المعنى وبداعى الإرشاد إلى أقلية الثواب، وليس مسوقا لبيان الحكم التكليفي المقابل للأحكام الأربعة الباقية بداعى الزجر عن الفعل والردع عنه.

وعليه، فلو أحرز بدليل خاص أن النهى بداعى الزجر التنزيهى، أولم يحرز من دليل خاص صحه العباده المكروهه، فلا محاله لا نقول بصحه العباده المنهى عنها بالنهى التنزيهى.

هذا فيما إذا كان النهى التنزيهى عن نفس عنوان العباده أو جزئها أو شرطها أو وصفها. أما لو كان النهى عن عنوان آخر غير عنوان المأمور به، كما لو كان بين المنهى عنه والمأمور به عموم وخصوص من وجه، فإن هذا المورد يدخل فى باب الاجتماع، وقد قلنا هناك بجواز الاجتماع فى الأمر والنهى التحريمى فضلا عن الأمر والنهى التنزيهى. وليس هو من باب النهى عن العباده إلا إذا ذهبنا إلى امتناع الاجتماع، فيدخل فى مسألتنا.

تنبيه: إن النهى الذى هو موضع النزاع - وقلنا باقتضائه الفساد فى العباده - هو النهى بالمعنى الظاهر من مادته وصيغته، أعنى ما يتضمن حكما تحريما أو تنزيها بان يكون إنشاؤه بداعى الردع والزجر.

أما النهى بداع آخر - كداعى بيان أقلية الثواب، أو داعى الإرشاد إلى مانعيه الشئ مثل النهى عن لبس جلد الميتة فى الصلاه، أو نحو ذلك من الدواعى - فإنه ليس موضع النزاع فى مسألتنا، ولا- يقتضى الفساد بما هو نهى. إلا أن يتضمن اعتبار شئ فى المأمور به، فمع فقد ذلك الشئ لا ينطبق المأتى به على المأمور به فيقع فاسدا، كالنهى بداعى الإرشاد

إلى مانع شئ، فيستفاد منه أن عدم ذلك الشئ يكون شرطاً في الأمور به. ولكن هذا شئ آخر لا يرتبط بمسألتنا، فإن هذا يجرى حتى في الواجبات التوصليه، فإن فقد أحد شروطها يوجب فسادها.

### المبحث الثاني : النهى عن المعامله

إن النهى فى المعامله على نحوين - كالنهى عن العباده - فإنه تاره يكون النهى بداعى بيان مانع الشئ المنهى عنه أو بداع آخر مشابه له، واخرى يكون بداعى الردع والزجر من أجل مبعوضيه ما تعلق به النهى ووجود الحزازه فيه.

فإن كان الأول: فهو خارج عن مسألتنا - كما تقدم فى التنبيه السابق - إذ لا شك فى أنه لو كان النهى بداعى الإرشاد إلى مانع الشئ فى المعامله، فإنه يكون دالاً على فسادها عند الإخلال، لدلاله النهى على اعتبار عدم المانع فيها، فتخلفه تخلف للشرط المعترف فى صحتها. وهذا لا ينبغى أن يختلف فيه اثنان.

وإن كان الثانى: فإن النهى إما أن يكون عن ذات السبب، أى عن العقد الإنشائى - أو فقل: عن التسبب به لإيجاد المعامله - كالنهى عن السبع وقت النداء لصلاه الجمعه فى قوله تعالى: \* (إذا نودى للصلاه من يوم الجمعه فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع...) \* (١). وإما أن يكون عن ذات المسبب، أى عن نفس وجود المعامله، كالنهى عن بيع الآبق وبيع المصحف.

فإن كان النهى على النحو الأول - أى عن ذات السبب - فالمعروف

ص: ٤١٩

١- الجمعه: ٩.

أنه لا يدل على فساد المعامله، إذ لم تثبت المنافاه لا عقلا ولا عرفا بين مبغوضيه العقد والتسيب به وبين إمضاء الشارع له بعد أن كان العقد مستوفيا لجميع الشروط المعتمره فيه، بل ثبت خلافها كحرمه الظهار التي لم تناف ترتب الأثر عليه من الفراق.

وإن كان النهى على النحو الثانى - أى عن المسبب - فقد ذهب جماعه من العلماء إلى أن النهى فى هذا القسم يقتضى الفساد (١).

وأقصى ما يمكن تعليل ذلك بما ذكره بعض أعظم مشايخنا: من أن صحه كل معامله مشروطه بأن يكون العاقد مسلطا على المعامله فى حكم الشارع غير محجور عليه من قبله من التصرف فى العين التي تجرى عليها المعامله، ونفس النهى عن المسبب يكون معجزا مولويا للمكلف عن الفعل ورافعا لسلطنته عليه، فيختل به ذلك الشرط المعتمبر فى صحه المعامله، فلا محاله يترتب على ذلك فسادها (٢).

هذا غاية ما يمكن أن يقال فى بيان اقتضاء النهى عن المسبب لفساد المعامله. ولكن التحقيق أن يقال: إن استناد الفساد إلى النهى إنما يصح أن يفرض ويتنازع فيه فيما إذا كان العقد بشرائطه موجودا حتى بشرائط المتعاقدين وشرائط العوضين، وأنه ليس فى البين إلا المبغوضيه الصرفه المستفاده من النهى. وحينئذ يقع البحث فى أن هذه المبغوضيه هل تنافى صحه المعامله أو لا تنافىها؟ أما إذا كان النهى دالا على اعتبار شئ فى المتعاقدين والعوضين أو العقد - مثل النهى عن أن يبيع السفيه والمجنون والصغير الدال على اعتبار العقل والبلوغ فى الباع، وكان النهى عن بيع الخمر والميته والآبق ونحوها

ص: ٤٢٠

١- لم نجده إلا فى كلام النائينى، راجع فوائد الأصول: ج ١ - ٢ ص ٤٧١.

٢- أجود التقريرات: ج ١ ص ٤٠٤.



البدال - على اعتبار إباحه المبيع والتمكن من التصرف منه، وكانهى عن العقد بغير العريه مثلا البادل على اعتبارها فى العقد - فإن هذا النهى فى كل ذلك لا شك فى كونه دالا على فساد المعامله، لأن هذا النهى فى الحقيقه يرجع إلى القسم الأول الذى ذكرناه، وهو ما كان النهى بداعى الإرشاد إلى اعتبار شئ فى المعامله. وقد تقدم أن هذا ليس موضع الكلام: من منافاه نفس النهى بداعى الردع والزجر لصحه المعامله.

فالعمده هو الكلام فى هذه المنافاه، وليس من دليل عليها حتى تثبت الملازمه بين النهى وفساد المعامله وكون النهى عن المسبب يكون معجزا مولويا للمكلف عن الفعل ورافعا لسلطنته عليه، فإن معنى ذلك: أن النهى فى المعامله شأنه أن يدل على اختلال شرط فى المعامله بارتكاب المنهى عنه. وهذا لا كلام لنا فيه.

وفى هذا القدر من البحث فى هذه المسأله الكفايه وفقنا الله تعالى لمراضيه \* \* \*

























المجلد ٢

اشاره

ص: ١



## الجزء الثالث

### إشاره

أصول الفقه

الجزء الثالث

مجموعه المحاضرات التي القيت في كليه منتدى النشر بالنجف الأشرف ابتداء من سنه ١٣٦٠ هـ. ق

بقلم الشيخ محمد رضا المظفر (قدس سره)

ص: ٣





اشاره

ص: ٥



إن مقصودنا من هذا البحث - وهو مباحث الحجج - تنقيح ما يصلح أن يكون دليلاً وحججه على الأحكام الشرعية، لتتوصل إلى الواقع من أحكام الله تعالى.

فإن أصبنا بالدليل ذلك الواقع كما أردنا، فذلك هو الغاية القصوى (١) وإن أخطأناه، فنحن نكون معذورين غير معاقبين في مخالفته الواقع.

والسر في كوننا معذورين عند الخطأ: هو لأجل أننا قد بذلنا جهدنا وقصارى وسعنا في البحث عن الطرق الموصلة إلى الواقع من أحكام الله تعالى، حتى ثبت لدينا - على سبيل القطع - أن هذا الدليل الكذائي (٢) - كخبر الواحد مثلاً - قد ارتضاه الشارع لنا طريقاً إلى أحكامه وجعله حجه عليها. فالخطأ الذي نقع فيه إنما جاء من الدليل الذي نصبه وارتضاه لنا، لا من قبلنا.

وسيأتي بيان كيف نكون معذورين، وكيف يصح وقوع الخطأ في الدليل المنسوب حجه مع أن الشارع هو الذي نصبه وجعله حجه.

ص: ٧

---

١- في ط الأولى زياده: والمقصد الأعلى.

٢- في ط ٢ بدل " الكذائي ": المعين.

ولا- شك في أن هذا المقصد هو غاية الغايات من مباحث علم أصول الفقه، وهو العمده فيها، لأنه هو الذى يحصل كبريات مسائل المقصدين السابقين - الأول والثانى - فإنه لما كان يبحث فى المقصد الأول عن تشخيص صغريات الظواهر اللفظية (1) فإنه فى هذا المقصد يبحث عن حجيه مطلق الظواهر اللفظية بنحو العموم، فتألف الصغرى من نتيجة المقصد الأول والكبرى من نتيجة هذا المقصد، ليستنتج من ذلك الحكم الشرعى، فيقال مثلاً: صيغه " افعل " ظاهره فى الوجوب (الصغرى) وكل ظاهر حجه (الكبرى) فينتج: صيغه افعل حجه فى الوجوب (النتيجة) فإذا وردت صيغه " افعل " فى آيه أو حديث استنتج من ذلك وجوب متعلقها.

وهكذا يقال فى المقصد الثانى، إذ يبحث فيه عن تشخيص صغريات أحكام العقل، وفى هذا المقصد يبحث عن حجيه حكم العقل، فتألف منهما صغرى وكبرى.

وقد أوضحنا كل ذلك فى تمهيد المقصدين، فراجع.

وعليه، فلا بد أن نستقصى فى بحثنا عن كل ما قيل أو يمكن أن يقال باعتباره وحجيته، لنستوفى البحث، ولنعذر عند الله تعالى فى اتباع

ص: ٨

---

١- \*إن بعض مشايخنا الأعاضم (قدس سره) التزم فى المسألة الأصولية أنها يجب أن تقع كبرى فى القياس الذى يستنبط منه الحكم الشرعى وجعل ذلك مناطاً فى كون المسألة أصولية، ووجه المسائل الأصولية على هذا النحو. وهو فى الحقيقة لزوم مالا يلزم وقد أوضحنا الحقيقة هنا وفيما سبق.

ما يصح اتباعه وطرح مالا يثبت اعتباره.

وينبغي لنا أيضا - من باب التمهيد والمقدمه - أن نبحث عن موضوع هذا المقصد وعن معنى الحجية وخصائصها والمناطق فيها وكيفيه اعتبارها وما يتعلق بذلك، فنضع المقدمه في عده مباحث، كما نضع المقصد في عده أبواب.

\* \* \*

ص: ٩

وفيها مباحث:

### ١- موضوع المقصد الثالث

من التمهيد المتقدم في بيان المقصود من "مباحث الحجج" يتبين لنا أن الموضوع لهذا المقصد الذي يبحث فيه عن لواحق ذلك الموضوع ومحمولاته هو: "كل شئ يصلح أن يدعى ثبوت الحكم الشرعي به، ليكون دليلاً وحججه عليه".

فإن استطعنا في هذا المقصد أن نثبت بدليل قطعي (١) أن هذا الطريق الكذائي (٢) حجه أخذنا به ورجعنا إليه لإثبات الأحكام الشرعية، وإلا طرحناه ونبذناه (٣) وبصريح العبارة نقول: إن الموضوع لهذا المقصد في الحقيقة هو "ذات الدليل" بما هو في نفسه، لا بما هو دليل.

ص: ١٠

- 
- ١- \*سيأتي في المبحث السادس بيان أنه لماذا يجب أن يكون ثبوت حججه الدليل بالدليل القطعي، ولا يكفي الدليل الظني.
  - ٢- في ط ٢ بدل "الكذائي": مثلاً.
  - ٣- في ط ٢: أهملناه.

وأما محمولاته ولواحقه - التي نفحصها ونبحث عنها لإثباتها له - فهي كون ذلك الشيء دليلاً وحججه، فيما أن نثبت ذلك أو ننفيه.

ولا يصح أن نجعل موضوعه "الدليل بما هو دليل" أو "الحجة بما هي حجة" أي بصفه كونه دليلاً وحججه، كما نسب ذلك إلى المحقق القمي - أعلى الله مقامه - في قوانينه (١) إذ جعل موضوع أصل علم الأصول "الأدلة الأربعة بما هي أدلة".

ولو كان الأمر كما ذهب إليه (رحمه الله) لوجب أن تخرج مسائل هذا المقصد كلها عن علم الأصول، لأن نهى تكون حينئذ من مبادئه التصوريه، لا من مسائله. وذلك واضح، لأن البحث عن حججه الدليل يكون بحثاً عن أصل وجود الموضوع وثبوته الذي هو مفاد "كان التامه" لا بحثاً عن لواحق الموضوع الذي هو مفاد "كان الناقصه". والمعروف عند أهل الفن أن البحث عن وجود الموضوع - أي موضوع كان سواء كان موضوع العلم أو موضوع أحد أبوابه ومسائله - معدود من مبادئ العلم التصوريه، لا من مسائله.

ولكن هنا نكتة (٢) ينبغي التنبيه عليها في هذا الصدد، وهي: إن تخصيص موضوع علم الأصول بالأدلة الأربعة - كما صنع (٣) الكثير من مؤلفينا - يستدعي أن يلتزموا بأن الموضوع هو الدليل بما هو دليل، كما صنع (٤) صاحب القوانين، وذلك لأن هؤلاء لما خصصوا الموضوع بهذه الأربعة فإنما خصصوه بها فلأجل أنها (٥) معلومه الحججه عندهم، فلا بد أنهم لاحظوها موضوعاً للعلم بما هي أدلة، لا بما هي هي،

ص: ١١

١- راجع القوانين المحكمه: ج ١ ص ٩.

٢- في ط ٢: ملاحظه.

٣- في ط ٢: فعل.

٤- في ط ٢: فعل.

٥- في ط ٢: لأنها.

وإلا لجعلوا الموضوع شاملا لها ولغيرها مما هو غير معتبر عندهم - كالتقياس والاستحسان ونحوهما - وما كان وجه لتخصيصها بالأدلة الأربعة.

وحينئذ لا مخرج لهم من الإشكال المتقدم، وهو لزوم خروج عمده مسائل علم الأصول عنه.

وعلى هذا يتضح أن مناقشه صاحب الفصول لصاحب القوانين ليست في محلها، لأن دعواه هذه لا بد من الالتزام بها بعد الالتزام بأن الموضوع خصوص الأدلة الأربعة وإن لزم عليه إشكال خروج أهم المسائل عنه.

ولو كان الموضوع هي الأدلة بما هي هي - كما ذهب إليه صاحب الفصول (1) - لما كان معنى لتخصيصه بخصوص الأربعة، ولوجب تعميمه لكل ما يصلح أن يبحث عن دليته وإن ثبت بعد البحث أنه ليس بدليل.

والخلاصه: أنه إما أن نخصص الموضوع بالأدلة الأربعة فيجب أن نلتزم بما التزم به صاحب القوانين فتخرج مباحث هذا المقصد الثالث عن علم الأصول، وإما أن نعمم الموضوع - كما هو الصحيح - لكل ما يصلح أن يدعى أنه دليل، فلا يختص بالأربعة. وحينئذ يصح أن نلتزم بما التزم به صاحب الفصول وتدخل مباحث هذا المقصد في مسائل العلم.

فالالتزام بأن الموضوع هي الأربعة فقط ثم الالتزام بأنها بما هي هي لا يجتمعان.

وهذا أحد الشواهد على تعميم موضوع علم الأصول لغير الأدلة الأربعة، وهو الذي نريد إثباته هنا. وقد سبقت الإشارة إلى ذلك ص ٥١ من الجزء الأول.

ص: ١٢



والنتيجة (١): أن الموضوع الذي يبحث عنه في هذا المقصد هو: "كل شيء يصلح أن يدعى أنه دليل وحجه".

فيعم البحث كل ما يقال: إنه حجه، فيدخل فيه البحث عن حجه خبر الواحد والظواهر والشهرة والإجماع المنقول والقياس والاستحسان ونحو ذلك، بالإضافة إلى البحث عن أصل الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

فما ثبت أنه حجه من هذه الأمور أخذنا به، وما لم يثبت طرحناه.

كما يدخل فيه أيضا البحث عن مسأله التعادل والتراجيح، لأن البحث فيها - في الحقيقة - عن تعيين ما هو حجه ودليل من بين المتعارضين، فتكون المسأله من مسائل مباحث الحجه.

ونحن جعلناها في الجزء الأول (ص ٥٢) خاتمه لعلم الأصول اتباعا لمنهج القوم، ورأينا الآن العدول عن ذلك، رعايه لواقعها وللإختصار.

## ٢- معنى الحجه

١ - الحجه لغه: " كل شيء يصلح أن يحتج به على الغير ".

وذلك بأن يكون به الظفر على الغير عند الخصومه معه. والظفر على الغير على نحوين: إما بإسكاته وقطع عذره وإبطاله.

وإما بأن يلجئه على عذر صاحب الحجه فتكون الحجه معذره له لدى الغير.

٢ - وأما الحجه في الاصطلاح العلمى فلها معنيان أو اصطلاحان: أ - ما عند المناطقه، ومعناها: " كل ما يتألف من قضايا تنتج مطلوبا "

ص: ١٣

١- في ط الأولى: وزبده المخض.

أى مجموع القضايا المترابطة التي يتوصل بتأليفها وترابطها إلى العلم بالمجهول، سواء كان فى مقام الخصومه مع أحد أم لم يكن. وقد يطلقون الحججه أيضا على نفس " الحد الأوسط " فى القياس.

ب - ما عند الأصوليين، ومعناها عندهم حسب تتبع استعمالها: " كل شئ يثبت متعلقه ولا يبلغ درجه القطع " أى لا يكون سببا للقطع بمتعلقه، وإلا فمع القطع يكون القطع هو الحججه ولكن هو حججه بمعناها اللغوى. أو قل بتعبير آخر: الحججه: كل شئ يكشف عن شئ آخر ويحكى عنه على وجه يكون مثبتا له.

ونعنى بكونه مثبتا له: أن إثباته يكون (١) بحسب الجعل من الشارع، لا- بحسب ذاته، فىكون معنى إثباته له حينئذ: أنه يثبت الحكم الفعلى فى حق المكلف بعنوان أنه هو الواقع. وإنما يصح ذلك ويكون مثبتا له فبضميمه (٢) الدليل على اعتبار ذلك الشئ الكاشف الحاكى وعلى أنه حججه من قبل الشارع.

وسياتى - إن شاء الله تعالى - تحقيق معنى الجعل للحججه وكيف يثبت الحكم بالحججه.

وعلى هذا، فالحججه بهذا الاصطلاح لا تشمل القطع، أى أن القطع لا يسمى حججه بهذا المعنى بل بالمعنى اللغوى، لأن طريقه القطع - كما سياتى - ذاته غير مجعوله من قبل أحد.

وتكون الحججه بهذا المعنى الأصولى مرادفه لكلمه " الأماره " .

ص: ١٤

---

١- فى ط الأولى: أنه يكون إثباته له.

٢- كذا، والظاهر: بضميمه.

كما أن كلمة "الدليل" وكلمه "الطريق" تستعملان في هذا المعنى، فيكونان مرادفتين لكلمه "الأماره" و "الحجه" أو كالمرادفتين.

وعليه، فلك أن تقول في عنوان هذا المقصد بدل كلمه "مباحث الحجه": "مباحث الأمارات".

أو "مباحث الأدله".

أو "مباحث الطرق" وكلها تؤدي معنى واحدا.

ومما ينبغي التنبيه عليه في هذا الصدد أن استعمال كلمه "الحجه" في المعنى الذي تؤديه كلمه "الأماره" مأخوذ من المعنى اللغوي من باب تسميه الخاص باسم العام، نظرا إلى أن الأماره مما يصح أن يحتج المكلف بها إذا عمل بها وصادفت مخالفه الواقع فتكون معذره له، كما أنه مما يصح أن يحتج بها المولى على المكلف إذا لم يعمل بها ووقع في مخالفه الحكم الواقعي فيستحق العقاب على المخالفه.

### ٣- مدلول كلمه الأماره و الظن المعتبر

بعد أن قلنا: إن الأماره مرادفه لكلمه "الحجه" باصطلاح الأصوليين، ينبغي أن ننقل الكلام إلى كلمه "الأماره" لتسقط بعض استعمالاتها، كما سنستعملها بدل كلمه "الحجه" في المباحث الآتية، فنقول: إنه كثيرا ما يجري على ألسنه الأصوليين إطلاق كلمه "الأماره" على معنى ما تؤديه كلمه "الظن" ويقصدون من الظن "الظن المعتبر"، أي الذي اعتبره الشارع وجعله حجه. ويوهم ذلك أن الأماره والظن المعتبر لفظان مترادفان يؤديان معنى واحدا. مع أنهما ليسا كذلك.

وفى الحقيقه أن هذا تسامح فى التعبير منهم على نحو المجاز فى الاستعمال، لا أنه وضع آخر لكلمه " الأماره ". وإنما مدلول الأماره الحقيقى هو كل شئ اعتبره الشارع لأجل أنه يكون سببا للظن، كخبر الواحد والظواهر.

والمجاز هنا: إما من جهة إطلاق السبب على سببه، فيسمى الظن المسبب " أماره " .

وإما من جهة إطلاق المسبب على سببه، فتسمى الأماره التى هى سبب للظن " ظنا " فيقولون: " الظن المعتبر " و " الظن الخاص " والاعتبار والخصوصيه إنما هما لسبب الظن.

ومنشأ هذا التسامح فى الإطلاق هو: أن السر فى اعتبار الأماره وجعلها حجه وطريقا هو إفادتها للظن دائما أو على الأغلب. ويقولون للثانى الذى يفيد الظن على الأغلب: " الظن النوعى " على ما سيأتى بيانه.

#### ٤- الظن النوعى

ومعنى " الظن النوعى ": أن الأماره تكون من شأنها أن تفيد الظن عند غالب الناس ونوعهم. واعتبارها عند الشارع إنما يكون من هذه الجبهه، فلا يضر فى اعتبارها وحجيتها ألا يحصل منها ظن فعلى للشخص الذى قامت عنده الأماره، بل تكون حجه عند هذا الشخص أيضا، حيث إن دليل اعتبارها دل على أن الشارع إنما اعتبرها حجه ورضى بها طريقا لأن من شأنها أن تفيد الظن وإن لم يحصل الظن الفعلى منها لدى بعض الأشخاص.

ثم لا يخفى عليك: أنا قد نعبّر فيما يأتى تبعا للأصوليين، فنقول: " الظن الخاص " أو " الظن المعتبر " أو " الظن الحجه " وأمثال هذه

التعبيرات. والمقصود منها دائما سبب الظن، أعنى الأماره المعتمره وإن لم تفد ظنا فعليا. فلا يشتبه عليك الحال.

## ٥- الأماره و الأصل العملى

واصطلاح " الأماره " لا يشمل " الأصل العملى " كالبراءه والاحتياط والتخير والاستصحاب، بل هذه الأصول تقع فى جانب والأماره فى جانب آخر مقابل له، فإن المكلف إنما يرجع إلى الأصول إذا افتقد الأماره، أى إذا لم تقم عنده الحججه على الحكم الشرعى الواقعى، على ما سيأتى توضيحه وبيان السر فيه.

ولا- ينافى ذلك أن هذه الأصول أيضا قد يطلق عليها أنها حججه، فإن إطلاق الحججه عليها ليس بمعنى الحججه فى باب الأمارات، بل بالمعنى اللغوى باعتبار أنها معذره للمكلف إذا عمل بها وأخطأ الواقع، ويحتج بها المولى على المكلف إذا خالفها ولم يعمل بها ففوت الواقع المطلوب.

ولأجل هذا جعلنا باب " الأصول العمليه " بابا آخر مقابل باب " مباحث الحججه " .

وقد أشير فى تعريف الأماره إلى خروج الأصول العمليه بقولهم: " يثبت متعلقه " لأن الأصول العمليه لا تثبت متعلقاتها، لأنه ليس لسانها لسان إثبات الواقع والحكايه عنه، وإنما هى فى حقيقتها مرجع للمكلف فى مقام العمل عند الحيره والشك فى الواقع وعدم ثبوت حججه عليه، وغايه شأنها أنها تكون معذره للمكلف.

ومن هنا اختلفوا فى " الاستصحاب " أنه أماره أو أصل؟ باعتبار أن له شأن الحكايه عن الواقع وإحرازه فى الجملة، لأن اليقين السابق غالبا

ما يورث الظن ببقاء المتيقن في الزمان اللاحق، ولأن حقيقته - كما سيأتي في موضعه - البناء على اليقين السابق بعد الشك كأن المتيقن السابق لم يزل ولم يشك في بقاءه. ولأجل هذا سمي الاستصحاب عند من يراه أصلاً " أصلاً محرزاً " .

فمن لاحظ في الاستصحاب جهه ما له من إحراز وأنه يوجب الظن واعتبر حجيته من هذه الجهه عده من الأمارات. ومن لاحظ فيه أن الشارع إنما جعله مرجعاً للمكلف عند الشك والحيره واعتبر حجيته من جهه دلالة الأخبار عليه عده من جمله الأصول. وسيأتي - إن شاء الله تعالى - شرح ذلك في محله مع بيان الحق فيه.

## ٦- المناط في إثبات حجيه الأماره

مما يجب أن نعرفه - قبل البحث والتفتيش عن الأمارات التي هي حجه - المناط في إثبات حجيه الأماره وأنه بأى شئ يثبت لنا أنها حجه يعول عليها. وهذا هو أهم شئ تجب معرفته قبل الدخول في المقصود.

فنقول: إنه لا- شك في أن الظن بما هو ظن لا- يصح أن يكون هو المناط في حجيه الأماره ولا يجوز أن يعول عليه في إثبات الواقع، لقوله تعالى: \* (إن الظن لا- يغنى من الحق شيئاً) \* (١) وقد ذم الله تعالى في كتابه المجيد من يتبع الظن بما هو ظن كقوله: \* (إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون) \* (٢). وقال تعالى: \* (قل أالله أذن لكم أم على الله تفترون) \* (٣).

ص: ١٨

١- يونس: ٣٦.

٢- يونس: ٦٦.

٣- يونس: ٥٩.

وفى هذه الآيه الأخيره بالخصوص قد جعل ما أذن به أمرا مقابلا للافتراء عليه، فما لم يأذن به لا بد أن يكون افتراء بحكم المقابله بينهما، فلو نسبنا الحكم إلى الله تعالى من دون إذن منه فلا- محاله يكون افتراء محرما مذموما بمقتضى الآيه. ولا شك فى أن العمل بالظن والالتزام به على أنه من الله ومثبت لأحكامه يكون من نوع نسبه الحكم إليه من دون إذن منه، فيدخل فى قسم الافتراء المحرم.

وعلى هذا التقرير، فالقاعده تقتضى أن الظن - بما هو ظن - لا يجوز العمل على مقتضاه ولا الأخذ به لإثبات أحكام الله مهما كان سببه، لأن أنه لا يغنى من الحق شيئا، فيكون خرصا باطلا وافتراء محرما.

هذا مقتضى القاعده الأوليه فى الظن بمقتضى هذه الآيات الكريمه.

ولكن لو ثبت بدليل قطعى وحجه يقينيه أن الشارع قد جعل ظنا خاصا من سبب مخصوص طريقا لأحكامه واعتبره حجه عليها وارتضاه أماره يرجع إليها وجوز لنا الأخذ بذلك السبب المحقق للظن، فإن هذا الظن يخرج عن مقتضى تلك القاعده الأوليه، إذ لا يكون خرصا وتخمينيا ولا افتراء.

وخروجه من القاعده يكون تخصيصا بالنسبه إلى آيه النهى عن اتباع الظن، ويكون تخصصا بالنسبه إلى آيه الافتراء، لأنه يكون حينئذ من قسم ما أذن الله تعالى به، وما أذن به ليس افتراء.

وفى الحقيقه إن الأخذ بالظن المعتبر الذى ثبت على سبيل القطع بأنه (1) حجه لا يكون أخذا بالظن بما هو ظن وإن كان اعتباره عند الشارع من جهه كونه ظنا، بل يكون أخذا بالقطع واليقين، ذلك القطع

ص: ١٩

١- أنه، ظ.

الذى قام على اعتبار ذلك السبب للظن. وسيأتى أن القطع حجه بذاته لا يحتاج إلى جعل من أحد.

ومن هنا يظهر الجواب عما شنع به جماعه من الأخباريين على الأصوليين من أخذهم ببعض الأمارات الظنيه الخاصه - كخبر الواحد ونحوه - إذ شنعوا عليهم بأنهم أخذوا بالظن الذى لا يغنى من الحق شيئاً.

وقد فاتهم أن الأصوليين إذ أخذوا بالظنون الخاصه لم يأخذوا بها من جهه أنها ظنون فقط، بل أخذوا بها من جهه أنها معلومه الاعتبار على سبيل القطع بحجيتها، فكان أخذهم بها فى الحقيقه أخذاً بالقطع واليقين، لا بالظن والخرص والتخمين.

ولأجل هذا سميت الأمارات المعتره بـ " الطرق العلميه " نسبة إلى العلم القائم على اعتبارها وحجيتها، لأن حجيتها ثابتة بالعلم.

إلى هنا يتضح ما أردنا أن نرمى إليه، وهو أن المناط فى إثبات حجه الأمارات ومرجع اعتبارها وقوامه ما هو؟ إنه " العلم القائم على اعتبارها وحجيتها " فإذا لم يحصل العلم بحجيتها واليقين بإذن الشارع بالتعويل عليها والأخذ بها لا يجوز الأخذ بها وإن أفادت ظناً غالباً، لأن الأخذ بها يكون حينئذ خرصاً وافتراءً على الله تعالى.

ولأجل هذا قالوا: يكفى فى طرح الأماره أن يقع الشك فى اعتبارها، أو فقل على الأصح: يكفى ألا يحصل العلم باعتبارها، فإن نفس عدم العلم بذلك كاف فى حصول العلم بعدم اعتبارها، أى بعدم جواز التعويل عليها والاستناد إليها. وذلك كالقياس والاستحسان وما إليهما وإن أفادت ظناً قوياً.



ولا نحتاج في مثل هذه الأمور إلى الدليل على عدم اعتبارها وعدم حجيتها، بل بمجرد عدم حصول القطع بحجيه الشيء يحصل القطع بعدم جواز الاستناد إليه في مقام العمل وبعدم صحه التعويل عليه. فيكون القطع مأخوذاً في موضوع حجيه الأماره.

ويتحصل من ذلك كله: أن أماريه الأماره وحجيه الحججه إنما تحصل وتتحقق بوصول علمها إلى المكلف، وبدون العلم بالحجيه لا معنى لفرض كون الشيء أماره وحجه، ولذا قلنا: إن مناط إثبات الحججه وقوامها " العلم ". فهو مأخوذ في موضوع الحجيه، فإن العلم تنتهي إليه حجيه كل حججه.

ولزياده الإيضاح لهذا الأمر، ولتمكين النفوس المبتدئه من الاقتناع بهذه الحقيقه البديهيه، نقول من طريق آخر لإثباتها: أولاً - إن الظن بما هو ظن ليس بحججه بذاته.

وهذه مقدمه واضحه قطعيه، وإلا- لو كان الظن حججه بذاته لما جاز النهي عن اتباعه والعمل به ولو في بعض الموارد على نحو الموجه الجزئيه، لأن ما هو بذاته حججه يستحيل النهي عن الأخذ به، كما سيأتي في حجيه القطع - المبحث الآتي - ولا شك في وقوع النهي عن اتباع الظن في الشريعه الإسلاميه المطهره. ويكفي في إثبات ذلك قوله تعالى: \* (إن يتبعون إلا الظن...) \* (١).

ثانياً - إذا لم يكن الظن حججه بذاته، فحجتيه تكون عرضيه، أي أنها تكون مستفاده من الغير. فننقل الكلام إلى ذلك الغير المستفاده منه حجيه الظن.

ص: ٢١

فإن كان هو القطع، فذلك هو المطلوب.

وإن لم يكن قطعاً، فما هو؟ وليس يمكن فرض شيء آخر غير نفس الظن، فإنه لا ثالث لهما يمكن فرض حجته.

ولكن الظن الثانى القائم على حجيه الظن الأول أيضا ليس حجه بذاته، إذ لا فرق بين ظن وظن من هذه الناحيه. فننقل الكلام إلى هذا الظن الثانى، ولا بد أن تكون حجته أيضا مستفاده من الغير، فما هو ذلك الغير؟ فإن كان هو القطع، فذلك هو المطلوب.

وإن لم يكن قطعاً، فظن ثالث.

فننقل الكلام إلى هذا الظن الثالث، فيحتاج إلى ظن رابع... وهكذا إلى غير النهايه، ولا ينقطع التسلسل إلا بالانتهاء إلى ما هو حجه بذاته، وليس هو إلا العلم.

ثالثاً - فانتهى الأمر بالأخير إلى العلم، فتم المطلوب.

وبعبارة أسد وأخصر، نقول: إن الظن لما كانت حجته ليست ذاتيه فلا تكون إلا بالعرض، وكل ما بالعرض لابد أن ينتهى إلى ما هو بالذات، ولا مجاز بلا حقيقه. وما هو حجه بالذات ليس إلا العلم، فانتهى الأمر بالأخير إلى العلم.

وهذا ما أردنا إثباته، وهو أن قوام الأماره والمناط فى إثبات حجيتها هو العلم، فإنه تنتهى إليه حجيه كل حجه، لأن حجته ذاتيه.

## ٧- حجيه العلم ذاتيه

كررنا فى البحث السابق القول بأن " حجيه العلم ذاتيه " ووعدنا ببيانها، وقد حل هنا الوفاء بالوعد، فنقول:

قد ظهر مما سبق معنى كون الشيء حجتيه ذاتيه، فإن معناه: أن حجتيه منبعثه من نفس طبيعه ذاته، فليست مستفاده من الغير ولا تحتاج إلى جعل من الشارع ولا إلى صدور أمر منه باتباعه، بل العقل هو الذى يكون حاكما بوجوب اتباع ذلك الشيء.

وما هذا شأنه ليس هو إلا العلم.

ولقد أحسن الشيخ العظيم الأنصارى (قدس سره) مجلى هذه الأبحاث فى تعليل وجوب متابعه القطع (١) فإنه بعد أن ذكر أنه " لا- إشكال فى وجوب متابعه القطع والعمل عليه ما دام موجودا " علل ذلك بقوله: " لا- أنه بنفسه طريق إلى الواقع، وليست طريقته قابله لجعل الشارع إثباتا أو نفيًا " (٢).

وهذا الكلام فيه شئ من الغموض بعد أن اختلفت تعبيرات الأصوليين من بعده، فنقول لبيان: إن هنا شيئين أو تعبيرين: أحدهما: وجوب متابعه القطع والأخذ به.

ثانيهما: طريقه القطع للواقع.

فما المراد من كون القطع حجه بذاته؟ هل المراد أن وجوب متابعته أمر ذاتى له - كما وقع فى تعبيرات بعض الأصوليين المتأخرين (٣) - أم أن المراد أن طريقته ذاتيه؟

ص: ٢٣

١- \*مما يجب التنبيه عليه: أن المراد من " العلم " هنا هو " القطع " أى الجزم الذى لا يحتمل الخلاف. ولا يعتبر فيه أن يكون مطابقا للواقع فى نفسه وإن كان فى نظر القاطع لا- يراه إلا- مطابقا للواقع، فالقطع الذى هو الحجه تجب متابعته أعم من اليقين والجهل المركب، يعنى أن المبحوث عنه هو العلم من جهه أنه جزم لا يحتمل الخلاف عند القاطع.

٢- فرائد الأصول: ج ١ ص ٤.

٣- لم نظفر على من عبر بعين التعبير المذكور، راجع نهايه الدرايه للمحقق الإصفهاني (قدس سره): ج ٣ ص ١٧ - ١٨، ونهايه الأفكار (تقرير أبحاث المحقق العراقي (قدس سره)): ج ٣ ص ٦ - ٩.

وإنما صح أن يسأل هذا السؤال فمن (١) أجل قياسه على الظن حينما نقول: إنه حجه، فإن فيه جهتين:

١ - جهه طريقيته للواقع، فحينما نقول: إن حجيته مجعوله، نقصد أن طريقيته مجعوله، لأ- نهى ليست ذاتيه له، لوجود احتمال الخلاف. فالشارع يجعله طريقا إلى الواقع بإلغاء احتمال الخلاف كأنه لم يكن، فتم بذلك طريقيته الناقصه ليكون كالقطع فى الإيصال إلى الواقع. وهذا المعنى هو المجعول للشارع.

٢ - جهه وجوب متابعتة، فحينما نقول: إنه حجه، نقصد أن الشارع أمر بوجوب متابعه ذلك الظن والأخذ به أمرا مولويا، فينتزع من هذا الأمر أن هذا الظن موصل إلى الواقع ومنجز له. فيكون المجعول هذا الوجوب، ويكون هذا معنى حجيه الظن.

وإذا كان هذا حال الظن، فالقطع ينبغى أن يكون له أيضا هاتان الجهتان، فنلاحظهما حينما نقول مثلا: "إن حجيته ذاتيه" إما من جهه كونه طريقا بذاته، وإما من جهه وجوب متابعه لذاته.

ولكن - فى الحقيقه - إن التعبير بوجوب متابعه القطع لا- يخلو عن مسامحه ظاهره، منشؤها ضيق العبارة عن المقصود إذ يقاس على الظن.

والسر فى ذلك واضح، لأ أنه ليس للقطع متابعه مستقلة غير الأخذ بالواقع المقطوع به، فضلا عن أن يكون لهذه المتابعه وجوب مستقل غير نفس وجوب الأخذ بالواقع المقطوع به، أى وجوب طاعه الواقع المنكشف بالقطع من وجوب أو حرمة أو نحوهما. إذ ليس وراء انكشاف الواقع شئ ينتظره الإنسان، فإذا انكشف الواقع له فلا بد أن يأخذ به.

ص: ٢٤

١- من، ظ.

وهذه اللابديه لابديه عقليه (١) منشؤها إن القطع بنفسه طريق إلى الواقع. وعليه، فيرجع التعبير بوجوب متابعه القطع إلى معنى كون القطع بنفسه طريقا إلى الواقع وأن نفسه نفس انكشاف الواقع. فالجهتان في جهة واحده في الحقيقه.

وهذا هو السر في تعليل الشيخ الأعظم (رحمه الله) لوجوب متابعتة بكونه طريقا بذاته (٢) ولم يتعرض في التعليل لنفس الوجوب. ومن أجل هذا ركز البحث كله على طريقته الذاتيه.

ويظهر لنا حينئذ أنه لا معنى لأن يقال في تعليل حجيتة الذاتيه: أن وجوب متابعتة أمر ذاتي له.

وإذا اتضح ما تقدم، وجب علينا توضيح معنى كون القطع طريقا ذاتيا، وهو كل البحث عن حجية القطع وما وراءه من الكلام فكله فضول.

وعليه، فنقول: تقدم أن القطع حقيقته انكشاف الواقع، لأ- أنه حقيقه نوريه محضه لا غطش فيها ولا احتمال للخطأ يرافقها. فالعلم نور لذاته نور لغيره، فذاته نفس الانكشاف، لا أنه شئ له الانكشاف.

وقد عرفتم في مباحث الفلسفه: أن الذات والذاتي يستحيل جعله بالجعل التأليفي، لأن جعل شئ لشيء إنما يصح أن يفرض فيما يمكن فيه التفكيك بين المجعول والمجعول له، وواضح أنه يستحيل التفكيك بين الشئ وذاته - أي بين الشئ ونفسه - ولا بينه وبين ذاتياته.

ص: ٢٥

---

١- \*هذه اللابديه العقليه هي نفس وجوب الطاعه الذي هو وجوب عقلي، لأ- أنه داخل في "الأراء المحموده" التي تتطابق عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء، كما شرحناه في الجزء الثاني.

٢- تقدم كلامه في ص ٢٣.

وهذا معنى قولهم المشهور: "الذاتي لا يعقل" (١).

وإنما المعقول من جعل القطع هو جعله بالجعل البسيط، أي خلقه وإيجاده.

وعليه، فلا معنى لفرض جعل الطريقيه للقطع جعلاً تأليفياً بأي نحو فرض للجعل، سواء كان جعلاً تكوينياً أم جعلاً تشريعياً، فإن ذلك مساوق لجعل القطع لنفس القطع، وجعل الطريق لذات الطريق.

وعلى تقدير التنزل عن هذا وقلنا مع من قال: إن القطع شيء له الطريقيه والكاشفيه عن الواقع - كما وقع في تعبيرات بعض الأصوليين المتأخرين عن الشيخ (٢) - فعلى الأقل تكون الطريقيه من لوازم ذاته التي لا تنفك عنه، كالزوجيه بالنسبه إلى الأربعة.

ولوازم الذات كالذات يستحيل أيضاً جعلها بالجعل التألفي على ما هو الحق، وإنما يكون جعلها بنفس جعل الذات جعلاً بسيطاً لا بجعل آخر وراء جعل الذات. وقد أوضحنا ذلك في مباحث الفلسفه.

وإذا استحال جعل الطريقيه للقطع استحال نفيها عنه، لأنه كما يستحيل جعل الذات ولوازمها يستحيل نفي الذات ولوازمها عنها وسلبها بالسلب التألفي.

بل نحن إنما نعرف استحاله جعل الذات والذاتي ولوازم الذات بالجعل

ص: ٢٦

---

١- قال الحكيم السبزواري في أرجوزه المنطق: ذاتي شيء لم يكن معللاً\* وكان ما يسبقه تعقلاً وفي أرجوزه الحكمة: وعندنا الحدوث ذاتي ولا\* شيء من الذاتى جا معللاً

٢- لم نقف على من عبر بعين التعبير المذكور، راجع فوائد الأصول: ج ٣ ص ٦، ونهايه الأفكار: ج ٣ ص ٦.

التأليفي، لأننا نعرف أولاً امتناع انفكاك الذات عن نفسها وامتناع انفكاك لوازمها عنها، كما تقدم بيانه.

على أن نفى الطريقيه عن القطع يلزم منه التناقض بالنسبه إلى القاطع وفي نظره، فإنه - مثلاً - حينما يقطع بأن هذا الشيء واجب يستحيل عليه أن يقطع ثانياً بأن هذا القطع ليس طريقاً موصلًا إلى الواقع، فإن معنى هذا أن يقطع ثانياً بأن ما قطع بأنه واجب ليس بواجب مع فرض بقاء قطعه الأول على حاله.

وهذا تناقض بحسب نظر القاطع ووجدانه، يستحيل أن يقع منه حتى لو كان في الواقع على خطأ في قطعه الأول، ولا يصح هذا إلا إذا تبدل قطعه وزال. وهذا شيء آخر غير ما نحن في صدده.

والحاصل: أن اجتماع القطعين بالنفي والإثبات محال كاجتماع النفي والإثبات، بل يستحيل في حقه حتى احتمال أن قطعه ليس طريقاً إلى الواقع فإن هذا الاحتمال مساوق لانسلاخ القطع عنده وانقلابه إلى الظن.

فما فرض أنه قطع لا يكون قطعاً، وهو خلف محال.

وهذا الكلام لا ينافي أن يحتمل الإنسان أو يقطع أن بعض علومه على الإجمال غير المعين في نوع خاص ولا في زمن من الأزمنة كان على خطأ، فإنه بالنسبه إلى كل قطع فعلى بشخصه لا يتطرق إليه الاحتمال بخطأه، وإلا لو اتفق له ذلك لا نسلخ عن كونه قطعاً جازماً.

نعم، لو احتمال خطأ أحد علوم محصوره ومعينه في وقت واحد، فإنه لا بد أن تنسلخ كلها عن كونها اعتقاداً جازماً، فإن بقاء قطعه في جميعها مع تطرق احتمال خطأ واحد منها لا على التعيين لا يجتمعان.

والخلاصه: أن القطع يستحيل جعل الطريقيه له تكويناً وتشريعاً،

ويستحيل نفيها عنه، مهما كان السبب الموجب له [ولو كان حصوله من خفقان جناح أو مرور هواء] (١).

وعليه، فلا يعقل التصرف بأسبابه، كما نسب ذلك إلى بعض الأخباريين من حكمهم بعدم تجويز الأخذ بالقطع إذا كان سببه من مقدمات عقلية (٢). وقد أشرنا إلى ذلك في الجزء الثاني ص ٢٦٩.

وكذلك لا يمكن التصرف فيه من جهه الأشخاص بأن يعتبر قطع شخص ولا يعتبر قطع آخر، كما قيل بعدم الاعتبار بقطع القطاع (٣) قياسا على كثير الشك الذي حكم شرعا بعدم الاعتبار بشك في ترتب أحكام الشك.

وكذلك لا يمكن التصرف فيه من جهه الأزمنة ولا من جهه متعلقه، بأن يفرق في اعتباره بين ما إذا كان متعلقه الحكم فلا يعتبر، وبين ما إذا كان متعلقه موضوع الحكم أو متعلقه فيعتبر.

فإن القطع في كل ذلك طريقيته ذاته غير قابله للتصرف فيها بوجه من الوجوه وغير قابله لتعلق الجعل بها نفيًا وإثباتًا. وإنما الذي يصح ويمكن أن يقع في الباب هو إلفات (٤) نظر الخاطيء في قطعه إلى الخلل في مقدمات قطعه، فإذا تنبه إلى الخلل في سبب قطعه فلا محاله أن قطعه سيتبدل إما إلى احتمال الخلاف أو إلى القطع بالخلاف. ولا ضير في ذلك، وهذا واضح.

ص: ٢٨

- 
- ١- لم يرد في ط ٢.
  - ٢- راجع فرائد الأصول: ج ١ ص ١٥ ولاحظ ما حكاه عن الأمين الأسترابادى والمحدث الجزائرى والمحدث البحرانى (صاحب الحدائق) (قدس سرهم).
  - ٣- قال الشيخ الأعظم (قدس سره): ولعل الأصل في ذلك ما صرح به كاشف الغطاء (قدس سره) راجع فرائد الأصول: ج ١ ص ٢٢، كشف الغطاء: ص ٦٤ س ٢٢.
  - ٤- في ط الأولى: أن يلفت.



قد أشرنا في مبحث الإجزاء (الجزء الثاني ص ٣٠٩ السطر الأخير) إلى أن جعل الطرق والأمارات يكون في فرض التمكن من تحصيل العلم، وأحلنا بيانه إلى محله. وهذا هو محله، فنقول: إن غرضنا من ذلك القول هو أننا إذ نقول: إن أماره حجه - كخبر الواحد - مثلا - فإنما نعني أن تلك الأماره مجعوله حجه مطلقا، أي أنها في نفسها حجه مع قطع النظر عن كون الشخص الذي قامت عنده تلك الأماره متمكنا من تحصيل العلم بالواقع أو غير متمكن منه، فهي حجه يجوز الرجوع إليها لتحصيل الأحكام مطلقا حتى في موطن يمكن فيه أن يحصل القطع بالحكم لمن قامت عنده الأماره، أي كان باب العلم بالنسبه إليه مفتوحا.

فمثلا، إذا قلنا بحجيه خبر الواحد فإننا نقول: إنه حجه حتى في زمان يسع المكلف أن يرجع إلى المعصوم رأسا فيأخذ الحكم منه مشافهه على سبيل اليقين، فإنه في هذا الحال لو كان خبر الواحد حجه يجوز للمكلف أن يرجع إليه، ولا يجب عليه أن يرجع إلى المعصوم.

وعلى هذا، فلا يكون موطن حجيه الإمارات في خصوص مورد تعذر حصول العلم أو امتناعه، أي ليس في خصوص مورد انسداد باب العلم، بل الأعم من ذلك، فيشمل حتى موطن التمكن من تحصيل العلم وانفتاح بابه.

نعم، مع حصول العلم بالواقع فعلا لا يبقى موضع للرجوع إلى الأماره، بل لا معنى لحجيتها حينئذ، لا سيما مع مخالفتها للعلم، لأن معنى ذلك انكشاف خطأها.

ومن هنا كان هذا الأمر موضع حيره الأصوليين وبحثهم، إذ للسائل - كما سيأتي - أن يسأل: كيف جاز أن تفرضوا صحة الرجوع إلى الأمارات الظنية مع انفتاح باب العلم بالأحكام؟ إذ قد يوجب سلوكها تفويت الواقع عند خطأها، ولا يحسن من الشارع أن يأذن بتفويت الواقع مع التمكن من تحصيله، بل ذلك قبيح يستحيل في حقه.

ولأجل هذا السؤال المخرج سلك الأصوليون عده طرق للجواب عنه وتصحيح جعل حجيه الأمارات. وسيأتي بيان هذه الطرق والصحيح منها في البحث ١٢ ص ٤٠.

وغرضنا من ذكر هذا التنبيه هو أن هذا التصحيح شاهد على ما أردنا الإشارة إليه هنا: من أن موطن حجيه الأمارات وموردها ما هو أعم من فرض التمكن من تحصيل العلم وانفتاح بابه ومن فرض انسداد بابه.

ومن هنا نعرف وجه المناقشه في استدلال بعضهم على حجيه خبر الواحد بالخصوص بدليل انسداد باب العلم، كما صنع صاحب المعالم (١) فإنه لما كان المقصود إثبات حجيه خبر الواحد في نفسه حتى مع فرض انفتاح باب العلم لا يبقى معنى للاستدلال على حجيته بدليل الانسداد.

على أن دليل الانسداد إنما يثبت فيه حجيه مطلق الظن من حيث هو ظن - كما سيأتي بيانه - فلا يثبت به حجيه ظن خاص بما هو ظن خاص.

نعم، استدلال بعضهم على حجيه خبر الواحد بدليل الانسداد الصغير (٢).

ولا يبعد صحة ذلك. ويعنون به انسداد باب العلم في خصوص الأخبار

ص: ٣٠

١- معالم الدين: ١٩٢.

٢- إن شئت توضيح المراد من "الانسداد الصغير" وتفصيل الكلام فيه راجع فوائد الأصول (تقرير أبحاث المحقق النائيني (قدس سره)) ج ٣ ص ١٩٦.

التي بأيدينا التي نعلم على الإجمال بأن بعضها موصل إلى الواقع ومحصل له، ولا يتميز الموصل إلى الواقع من غيره، مع انحصار السنه في هذه الأخبار التي بأيدينا.

وحينئذ نلتجئ إلى الاكتفاء بما يفيد الظن والاطمئنان من هذه الأخبار. وهذا ما نعنيه بخبر الواحد.

والفرق بين دليل الانسداد الكبير والصغير: أن الكبير هو انسداد باب العلم في جميع الأحكام من جهه السنه وغيرها، والصغير هو انسداد باب العلم بالسنه مع انفتاح باب العلم في الطرق الأخرى، والمفروض أنه ليس لدينا إلا هذه الأخبار التي لا يفيد أكثرها العلم، وبعضها حجه قطعاً وموصل إلى الواقع.

## ٩- الظن الخاص و الظن المطلق

تكرر منا التعبير بالظن الخاص والظن المطلق، وهو اصطلاح للأصوليين المتأخرين، فينبغي بيان ما يعنون بهما، فنقول:

١ - يراد من " الظن الخاص " : كل ظن قام دليل قطعى على حجيته واعتباره بخصوصه غير دليل الانسداد الكبير.

وعليه، فيكون المراد منه الأماره التي هي حجه مطلقاً حتى مع انفتاح باب العلم، ويسمى أيضاً " الطريق العلمى " نسبة إلى العلم باعتبار قيام العلم على حجيته كما تقدم.

٢ - يراد من " الظن المطلق " : كل ظن قام دليل الانسداد الكبير على حجيته واعتباره.

فيكون المراد منه الأماره التي هي حجه في خصوص حاله انسداد

باب العلم والعلمى، أى انسداد باب نفس العلم بالأحكام وباب الطرق العلميه المؤديه إليها.

ونحن فى هذا المختصر لا- نبحث إلا- عن الظنون الخاصه فقط. أما الظنون المطلقه فلا- نتعرض لها، لثبوت حجيه جمله من الأمارات المغنيه عندنا عن فرض انسداد باب العلم والعلمى. فلا- تصل النوبه إلى هذا الفرض حتى نبحث عن دليل الانسداد لإثبات حجيه مطلق الظن.

ولكن بعد أن انتهينا إلى هنا ينبغى ألا- يخلو هذا المختصر من الإشاره إلى مقدمات دليل الانسداد على نحو الاختصار تنويراً لذهن الطالب، فنقول:

#### ١٠- مقدمات دليل الانسداد

إن الدليل المعروف بـ " دليل الانسداد " يتألف من مقدمات أربع إذا تمت يترتب عليها حكم العقل بلزوم العمل بما قام عليه الظن فى الأحكام أى ظن كان، عدا الظن الثابت فيه - على نحو القطع - عدم جواز العمل به، كالقياس مثلاً.

ونحن نذكر بالاختصار هذه المقدمات:

١ - المقدمه الأولى: دعوى انسداد باب العلم والعلمى فى معظم أبواب الفقه فى عصورنا المتأخره عن عصر أئمتنا (عليهم السلام). وقد علمت أن أساس المقدمات كلها هى هذه المقدمه وهى دعوى قد ثبت عندنا عدم صحتها، لثبوت انفتاح باب الظن الخاص بل العلم فى معظم أبواب الفقه.

فانهار هذا الدليل من أساسه.

٢ - المقدمه الثانيه: أنه لا يجوز إهمال امثال الأحكام الواقعيه المعلومه إجمالاً، ولا يجوز طرحها فى مقام العمل.

وإهمالها وطرحها يقع بفرضين: إما بأن نعتبر أنفسنا كالبهائم والأطفال لا تكليف علينا.

وإما بأن نرجع إلى أصالة البراءة وأصالة عدم التكليف في كل موضع لا يعلم وجوبه وحرمة. وكلا الفرضين ضروري البطلان.

٣ - المقدمه الثالثه: أنه بعد فرض وجوب التعرض للأحكام المعلومه إجمالاً فإن الأمر لتحصيل فراغ الذمه منها يدور بين حالات أربع لا خامسه لها: أ - تقليد من يرى انفتاح باب العلم.

ب - الأخذ بالاحتياط في كل مسأله.

ج - الرجوع إلى الأصل العملي الجاري في كل مسأله: من نحو البراءة والاحتياط والتخير والاستصحاب، حسبما يقتضيه حال المسأله.

د - الرجوع إلى الظن في كل مسأله فيها ظن بالحكم، وفيما عداها يرجع إلى الأصول العمليه.

ولا يصح الأخذ بالحالات الثلاث الأولى، فتتبعين الرابعه.

أما الأولى - وهى تقليد الغير فى انفتاح باب العلم - فلا يجوز، لأن المفروض أن المكلف يعتقد بالانسداد، فكيف يصح له الرجوع إلى من يعتقد بخطأه وأنه على جهل.

وأما الثانيه - وهى الأخذ بالاحتياط - فإنه يلزم منه العسر والحرغ الشديدان، بل يلزم اختلال النظام لو كلف جميع المكلفين بذلك.

وأما الثالثه - وهى الأخذ بالأصل الجارى - فلا يصح أيضاً، لوجود العلم الإجمالى بالتكاليف، ولا يمكن ملاحظه كل مسأله على حده غير منظمه إلى غيرها من المسائل الأخرى المجهوله الحكم. والحاصل:

أن وجود العلم الإجمالي بوجود المحرمات والواجبات فى جميع المسائل المشكوكه الحكم يمنع من إجراء أصل البراءه والاستصحاب، ولو فى بعضها.

٤ - المقدمه الرابعه: أنه بعد أن أبطلنا الرجوع إلى الحالات الثلاث ينحصر الأمر فى الرجوع إلى الحاله الرابعه فى المسائل التى يقوم فيها الظن، وفيها يدور الأمر بين الرجوع إلى الطرف الراجح فى الظن وبين الرجوع إلى الطرف المرجوح - أى الموهوم - ولا شك فى أن الأخذ بطرف المرجوح ترجيح للمرجوح على الراجح، وهو قبيح عقلاً. وعليه، فيتعين الأخذ بالظن مالم يقطع بعدم جواز الأخذ به - كالقياس - وهو المطلوب.

وفى فرض الظن المقطوع بعدم حجته يرجع إلى الأصول العمليه، كما يرجع إليها فى المسائل المشكوكه التى لا يقوم فيها ظن أصلاً.

ولا- ضمير حينئذ بالرجوع إلى الأصول العمليه، لانحلال العلم الإجمالى بقيام الظن فى معظم المسائل الفقهيّه إلى علم تفصيلى بالأحكام التى قامت عليها الحجه وشكك بدوى فى الموارد الأخرى، فتجرى فيها الأصول.

هذه خلاصه "مقدمات دليل الانسداد" وفيها أبحاث دقيقه طويله الذيل لا حاجه لنا بها، ويكفى ما ذكرناه عنها بالاختصار.

## ١١- اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل

قام إجماع الإماميه على أن أحكام الله تعالى مشتركه بين العالم والجاهل بها، أى أن حكم الله ثابت لموضوعه فى الواقع، سواء علم به

المكلف أم لم يعلم، فإنه مكلف به على كل حال.

فالصلاه - مثلا - واجبه على جميع المكلفين سواء علموا بوجوبها أم جهلوه، فلا يكون العلم دخيلا في ثبوت الحكم أصلا.

وغايه ما نقوله في دخاله العلم في التكليف دخالته في تنجز الحكم التكليفي، بمعنى أنه لا ينتجز على المكلف على وجه يستحق على مخالفته العقاب إلا إذا علم به، سواء كان العلم تفصيليا أو إجماليا (١) أو قامت لديه حجه معتبره على الحكم تقوم مقام العلم.

فالعلم وما يقوم مقامه يكون - على ما هو التحقيق - شرطا لتنجز التكليف لا عله تامه - خلافا للشيخ الآخوند صاحب الكفايه (قدس سره) (٢) - فإذا لم يحصل العلم ولا - ما يقوم مقامه بعد الفحص واليأس لا ينتجز عليه التكليف الواقعي، يعني لا يعاقب المكلف لو وقع في مخالفته عن جهل، وإلا لكان العقاب عليه عقابا بلا بيان، وهو قبيح عقلا. وسيأتي - إن شاء الله تعالى - في أصل البراءه شرح ذلك.

وفي قبال هذا القول زعم من يرى أن الأحكام إنما تثبت لخصوص العالم بها أو من قامت عنده الحجه، فمن لم يعلم بالحكم ولم تقم لديه الحجه عليه لا حكم في حقه حقيقه وفي الواقع (٣).

ومن هؤلاء من يذهب إلى تصويب المجتهد، إذ يقول: " إن كل مجتهد مصيب " (٤) وسيأتي بيانه في محله - إن شاء الله تعالى - في هذا الجزء.

ص: ٣٥

١- \*سيأتي في الجزء الرابع - إن شاء الله تعالى - مدى تأثير العلم الإجمالي في تنجز الأحكام الواقعيه.

٢- راجع كفايه الأصول: ص ٢٩٧ و ٤٠٦، ودرر الفوائد (الحاشيه على الفوائد): ص ٢٥.

٣- قال به الأشعري وجمهور المتكلمين، راجع تمهيد القواعد للشهيد الثاني ص ٣٢١.

٤- قال به الأشعري وجمهور المتكلمين، راجع تمهيد القواعد للشهيد الثاني ص ٣٢١.

وعن الشيخ الأنصاري - أعلى الله مقامه - وعن غيره أيضا كصاحب الفصول (رحمه الله): أن أخبارنا متواتره معنى في اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل (١). وهو كذلك.

والدليل على هذا الاشتراك - مع قطع النظر عن الإجماع وتواتر الأخبار (٢) - واضح، وهو أن نقول:

١ - إن الحكم لو لم يكن مشتركا لكان مختصا بالعالم به، إذ لا يجوز أن يكون مختصا بالجاهل به، وهو واضح.

٢ - وإذا ثبت أنه مختص بالعالم، فإن معناه تعليق الحكم على العلم به.

٣ - ولكن تعليق الحكم على العلم به محال، لأنه يلزم منه الخلف.

٤ - إذن يتعين أن يكون مشتركا بين العالم والجاهل.

بيان لزوم الخلف: أنه لو كان الحكم معلقا على العلم به كوجوب الصلاة مثلا فإنه يلزمه - بل هو نفس معنى التعليق - عدم الوجوب لطبيعي الصلاة، إذ الوجوب يكون حسب الفرض للصلاة المعلومه الوجوب بما هي معلومه الوجوب، بينما أن تعلق العلم بوجوب الصلاة

ص: ٣٦

١- فرائد الأصول: ج ١ ص ٤٤. وأما صاحب الفصول فما عثرنا عليه من كلامه هو ادعاء تواتر الأخبار عن الأئمة الأطهار (عليهم السلام) على أن الله تعالى في كل واقعه حكما معينا، راجع الفصول: ص ٤٠٦ س ٣٨.

٢- لم نقف على خبر صريح في اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، نعم يستفاد ذلك من روايات وردت في أبواب مختلفه بألفاظ متفاوتة: منها: ما وردت في بيان ثبوت حكم خاص لكل شئ في نفس الأمر، راجع أصول الكافي ج ١ ص ٥٩ باب الرد إلى الكتاب والسنه. ومنها: ما وردت في التخطيط والتصويب، مثل ما عن النبي (صلى الله عليه وآله): "إذا حكم الحاكم فأجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فأخطأ فله أجر" مسند أحمد بن حنبل: ج ٤ ص ١٩٨. ومنها ما ورد في عدم قبول اعتذار غير العامل بالتكليف بأنه كان جاهلا به، راجع بحار الأنوار: ج ١ ص ١٧٨ ح ٥٨.



لا- يمكن فرضه إلا- إذا كان الوجوب متعلقا بطبيعي الصلاة. فما فرضناه متعلقا بطبيعي الصلاة لم يكن متعلقا بطبيعيها، بل بخصوص معلوم الوجوب. وهذا هو الخلف المحال.

وبيان آخر في وجه استحاله تعليق الحكم على العلم به نقول: إن تعليق الحكم على العلم به يستلزم منه (١) المحال، وهو استحاله العلم بالحكم، والذي يستلزم منه (٢) المحال محال، فيستحيل نفس الحكم.

وذلك لأنه قبل حصول العلم لا حكم - حسب الفرض - فإذا أراد أن يعلم يعلم بماذا؟ فلا يعقل حصول العلم لديه بغير متعلق مفروض الحصول.

وإذا استحال حصول العلم استحال حصول الحكم المعلق عليه، لاستحاله ثبوت الحكم بدون موضوعه. وهو واضح.

وعلى هذا، فيستحيل تقييد الحكم بالعلم به. وإذا استحال ذلك تعين أن يكون الحكم مشتركاً بين العالم والجاهل، أي بثبوته واقعا في صورتى العلم والجهل وإن كان الجاهل القاصر معذورا، أي أنه لا يعاقب على المخالفه. وهذا شئ آخر غير نفس عدم ثبوت الحكم فى حقه.

ولكنه قد يستشكل فى استكشاف اشتراك الأحكام فى هذا الدليل بما تقدم منا (فى الجزء الأول ص ١٢١ و ٢٢٥) من أن الإطلاق والتقييد متلازمان فى مقام الإثبات، لأنهما من قبيل العدم والملكه، فإذا استحال التقييد فى مورد استحال معه الإطلاق أيضا. فكيف - إذن - نستكشف اشتراك الأحكام من إطلاق أدلتها؟ لامتناع تقييدها بالعلم، والإطلاق كالتقييد محال بالنسبه إلى قيد العلم فى أدله الأحكام.

ص: ٣٧

١- الأولى فى العبارة حذف " منه " .

٢- الأولى فى العبارة حذف " منه " .

وقد أصر شيخنا النائبي - أعلى الله مقامه - على امتناع الإطلاق في ذلك، وقال بما حصله: إنه لا يمكن أن نحكم بالاشتراك من نفس أدله الأحكام، بل لا بد لإثباته من دليل آخر (١) سماه " متمم الجعل " على أن يكون الاشتراك من باب " نتیجه الإطلاق " كاستفاده تقييد الأمر العبادي بقصد الامتثال من دليل ثان متمم للجعل، على أن يكون ذلك من باب نتیجه التقييد. وكاستفاده تقييد وجوب الجهر والإخفات والقصر والإتمام بالعلم بالوجوب من دليل آخر متمم للجعل على أن يكون ذلك أيضا من باب نتیجه التقييد.

وقال بما خلاصته: يمكن استفاده الإطلاق في المقام من الأدله التي ادعى الشيخ الأنصاري تواترها (٢) فتكون هي المتممه للجعل.

أقول: ويمكن الجواب عن الإشكال المذكور بما حصله: إن هذا الكلام صحيح لو كانت استفاده اشتراك الأحكام متوقفه على إثبات إطلاق أدلتها بالنسبه إلى العالم بها، غير أن المطلوب الذي ينفعنا هو نفس عدم اختصاص الأحكام بالعالم على نحو السالبه المحصله، فيكون التقابل بين اشتراك الأحكام واختصاصها بالعالم من قبيل تقابل السلب والإيجاب، لا من باب تقابل العدم والملكه، لأن المراد من الاشتراك نفس عدم الاختصاص بالعالم.

وهذا السلب يكفي في استفادته من أدله الأحكام نفس إثبات امتناع الاختصاص، ولا يحتاج إلى مؤنه زائده لإثبات الإطلاق أو إثبات نتیجه الإطلاق بتمام الجعل من إجماع أو أدله أخرى، لأنه من نفس امتناع التقييد نعلم أن الحكم مشترك لا يختص بالعالم.

ص: ٣٨

- 
- ١- راجع فوائد الأصول: ج ٣ ص ١١.
  - ٢- فوائد الأصول: ج ١ ص ٤٤.

نعم، يتم ذلك الإشكال لو كان امتناع التقييد ليس إلا من جهه بيانيه وفي مرحله الإنشاء فى دليل نفس الحكم وإن كان واقعه يمكن أن يكون مقيدا أو مطلقا مع قطع النظر عن أدائه باللفظ، فإنه حينئذ لا يمكن بيانه بنفس دليله الأول فنحتاج إلى استكشاف الواقع المراد من دليل آخر نسميه "متمم الجعل" ولأجل ذلك نسميه بالمتمم للجعل، فتحصل لنا نتيجة الإطلاق أو نتيجة التقييد من دون أن يحصل تقييد أو إطلاق المفروض أنهما مستحيلان، كما كان الحال فى تقييد الوجوب بقصد الامتثال فى الواجب التعبدى.

أما لو كان نفس الحكم واقعا مع قطع النظر عن أدائه بأيه عباره كانت - كما فيما نحن فيه - يستحيل تقييده سواء أدى ذلك بيان واحد أو بيانين أو بألف بيان، فإن واقعه لا محاله ينحصر فى حاله واحده، وهو أن يكون فى نفسه شاملا لحالتي وجود القيد المفروض وعدمه.

وعليه، فلا حاجة فى مثله إلى استكشاف الاشتراك من نفس إطلاق دليله الأول ولا من دليل ثان متمم للجعل. ولا نمانع أن نسمى ذلك "نتيجة الإطلاق" إذا حلا لكم هذا التعبير.

ويبقى الكلام حينئذ فى وجه تقييد وجوب الجهر والإخفات والقصر والإتمام بالعلم مع فرض امتناعه حتى يتمم الجعل، والمفروض أن هذا التقييد ثابت فى الشريعة، فكيف تصححون ذلك؟ فنقول: إنه لما امتنع تقييد الحكم بالعلم فلا بد أن نلتمس توجيهها لهذا الظاهر من الأدله. وينحصر التوجيه فى أن نفرض أن يكون هذا التقييد من باب إعفاء الجاهل بالحكم فى هذين الموردين عن الإعاده والقضاء وإسقاطهما عنه اكتفاء بما وقع كإعفاء الناسى وإن كان الوجوب واقعا

غير مقيد بالعلم. والإعادة والقضاء بيد الشارع رفعهما ووضعهما.

ويشهد لهذا التوجيه أن بعض الروايات في البابين عبرت بسقوط الإعادة عنه، كالرواية عن أبي جعفر (عليه السلام) في من صلى في السفر أربعاً: " إن كان قرئت عليه آية التقصير وفسرت له فصلى أربعاً أعاد، وإن لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادته " (١).

## ١٢- تصحيح جعل الأماره

بعدما ثبت أن جعل الأماره يشمل فرض انفتاح باب العلم - مع ما ثبت من اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل - تنشأ شبهه عويصه في صحه جعل الأماره قد أشرنا إليها فيما سبق (ص ٢٩) وهي: أنه في فرض التمكن من تحصيل الواقع والوصول إليه كيف جاز أن يأذن الشارع باتباع الأماره الظنيه، وهي - حسب الفرض - تحتل الخطأ المفوت للواقع؟ والإذن في تفويته قبيح عقلاً لأن الأماره لو كانت داله على جواز الفعل - مثلاً - وكان الواقع هو الوجوب أو الحرمة، فإن الاذن باتباع الأماره في هذا الفرض يكون إذنا بترك الواجب أو فعل الحرام، مع أن الفعل لا يزال باقياً على وجوبه الواقعي أو حرمة الواقعيه، مع تمكن المكلف من الوصول إلى معرفه الواقع حسب الفرض. ولا شك في قبح ذلك من الحكيم.

وهذه شبهه هي التي ألجأت بعض الأصوليين (٢) إلى القول بأن

ص: ٤٠

١- الوسائل: ج ٥ ص ٥٣١، الباب ١٧ من أبواب صلاه المسافر، ح ٤.

٢- لم نتحقق من أراده بهذا البعض، لأن سببه الأماره لحدوث المصلحه تتصور على وجوه. ولكل وجه قائل يخصصه، راجع فرائد الأصول: ج ١ ص ٤٣، فوائد الأصول: ج ٣ ص ٩٥.

الأماره مجعوله على نحو " السببيه " إذ عجزوا عن تصحيح جعل الأماره على نحو " الطريقيه " التى هى الأصل فى الأماره، على ما سيأتى من شرح ذلك قريبا.

والحق معهم إذا نحن عجزنا عن تصحيح جعل الأماره على نحو الطريقيه، لأن المفروض أن الأماره قد ثبتت حجيتها قطعا فلا بد أن يفرض - حينئذ - فى قيام الأماره أو فى اتباعها مصلحه يتدارك بها ما يفوت من مصلحه الواقع على تقدير خطأها حتى لا يكون إذن الشارع بتفويت الواقع قبيحا، ما دام أن تفويته له يكون لمصلحه أقوى وأجدى أو مساويه لمصلحه الواقع، فينشأ على طبق مؤدى الأماره حكم ظاهرى بعنوان أنه الواقع، إما أن يكون مماثلا للواقع عند الإصابه أو مخالفا له عند الخطأ.

ونحن - بحمد الله تعالى - نرى أن الشبهه يمكن دفعها على تقدير الطريقيه، فلا حاجه إلى فرض السببيه.

والوجه فى دفع الشبهه: أنه بعد أن فرضنا أن القطع قام على أن الأماره الكذائيه - كخبر الواحد - حجه يجوز اتباعها مع التمكن من تحصيل العلم، فلا بد أن يكون الإذن من الشارع العالم بالحقائق الواقعيه لأمر علم به وغاب عنا علمه. ولا يخرج هذا الأمر عن أحد شيئين لا ثالث لهما، وكل منهما جائز عقلا لا مانع منه:

١ - أن يكون قد علم بأن إصابه الأماره للواقع مساويه لإصابه العلوم التى تتفق للمكلفين أو أكثر منها، بمعنى أن العلوم التى يتمكن المكلفون من تحصيلها يعلم الشارع بأن خطأها سيكون مساويا لخطأ الأماره المجعوله أو أكثر خطأ منها.

٢ - أن يكون قد علم بأن في عدم جعل أمارات خاصه لتحصيل الأحكام والاقتصار على العلم تضييقا على المكلفين ومشقه عليهم، لا سيما بعد أن كانت تلك الأمارات قد اعتادوا سلوكها والأخذ بها في شؤونهم الخاصه وأمورهم الدنيويه وبناء العقلاء كلهم كان عليها.

وهذا الاحتمال الثانى قريب إلى التصديق جدا، فإنه لا- نشك في أن تكليف كل واحد من الناس بالرجوع إلى المعصوم أو الأخبار المتواتره فى تحصيل جميع الأحكام أمر فيه ما لا يوصف من الضيق والمشقه، لا سيما أن ذلك على خلاف ما جرت عليه طريقتهم فى معرفه ما يتعلق بشؤونهم الدنيويه.

وعليه، فمن القريب جدا أن الشارع إنما رخص فى اتباع الأمارات الخاصه فلغرض تسهيل الأخذ بأحكامه والوصول إليها. ومصلحه التسهيل من المصالح النوعيه المتقدمه فى نظر الشارع على المصالح الشخصيه التى قد تفوت أحيانا على بعض المكلفين عند العمل بالأماره لو أخطأت. وهذا أمر معلوم من طريقه الشريعه الإسلاميه التى بنيت فى تشريعها على التيسير والتسهيل.

وعلى التقديرين والاحتمالين، فإن الشارع فى إذنه باتباع الأماره طريقا إلى الوصول إلى الواقع من أحكامه لا بد أن يفرض فيه أنه قد تسامح فى التكاليف الواقعيه عند خطأ الأماره، أى أن الأماره تكون معذره للمكلف، فلا يستحق العقاب فى مخالفه الحكم كما لا يستحق ذلك عند المخالفه فى خطأ القطع، لا أنه بقيام الأماره يحدث حكم آخر ثانوى، بل شأنها فى هذه الجبهه شأن القطع بلا فرق.

ولذا أن الشارع فى الموارد التى يريد فيها المحافظه على تحصيل

الواقع على كل حال أمر باتباع الاحتياط ولم يكتف بالظنون فيها، وذلك كموارد الدماء والفروج (١).

### ١٣- الأماره طريق أو سبب

قد أشرنا فى البحث السابق إلى مذهبي السببيه والطريقيه فى الأماره وقد عقدنا هذا البحث لبيان هذا الخلاف.

فإن ذلك من الأمور التي وقعت أخيراً موضع البحث والرد والبدل عند الأصوليين، فاختلفوا فى أن الأماره هل هى حجه مجعوله على نحو "الطريقيه" أو أنها حجه مجعوله على نحو "السببيه" أى أنها طريق أو سبب.

والمقصود من كونها طريقاً: أنها مجعوله لتكون موصله فقط إلى الواقع للكشف عنه، فإن أصابته فإنه يكون منجزاً بها وهى منجزه له، وإن أخطأته فإنها حينئذ تكون صرف معذر للمكلف فى مخالفه الواقع.

والمقصود من كونها سبباً: أنها تكون سبباً لحدوث مصلحه فى مؤداها تقاوم تفويت مصلحه الأحكام الواقعيه على تقدير الخطأ، فينشئ الشارع حكماً ظاهرياً على طبق ما أدت إليه الأماره.

والحق أنها مأخوذه على نحو "الطريقيه".

والسر فى ذلك واضح بعدما تقدم، فإن القول بالسببيه - كما قلنا - مترتب على القول بالطريقيه، يعنى أن منشأ قول من قال بالسببيه هو العجز عن تصحيح جعل الطرق على نحو الطريقيه، فيلتجئ إلى فرض السببيه.

ص: ٤٣

١- لم نقف على نص خاص يأمر بالاحتياط فى الموردین، والظاهر أنه مستفاد من اهتمام الشرع بهما فى مختلف أبواب الفقه، مضافاً إلى حكم العقل.

أما إذا أمكن تصحيح الطريقيه فلا يبقى دليل على السببيه ويتعين كون الأماره طريقا محضا، لأن الطريقيه هى الأصل فيها.

ومعنى أن الطريقيه هى الأصل: أن طبع الأماره لو خليت ونفسها يقتضى أن تكون طريقا محضا إلى مؤداها، لأن لسانها التعبير عن الواقع والحكايه والكشف عنه.

على أن العقلاء إنما يعتبرونها ويستقر بناؤهم عليها فلأجل (1) كشفها عن الواقع، ولا- معنى لأن يفرض فى بناء العقلاء أنه على نحو السببيه، وبناء العقلاء هو الأساس الأول فى حجيه الأماره، كما سيأتى.

نعم، إذا منع مانع عقلى من فرض الأماره طريقا من جهه الشبهه المتقدمه أو نحوها، فلا بد أن تخرج على خلاف طبعها وتلتجئ إلى فرض السببيه.

ولما كنا دفعنا الشبهه فى جعلها على نحو الطريقيه فلا تصل النوبه إلى التماس دليل على سببيتها أو طريقيتها، إذ لا موضع للترديد والاحتمال لنحتاج إلى الدليل.

هذا، وقد يلتمس الدليل على السببيه من نفس دليل حجيه الأماره بأن يقال: إن دليل الحجيه - لا شك - يدل على وجوب اتباع الأماره، ولما كانت الأحكام تابعه لمصالح ومفاسد فى متعلقاتها، فلا بد أن يكون فى اتباع الأماره مصلحه تقتضى وجوب اتباعها وإن كانت على خطأ فى الواقع. وهذه هى السببيه بعينها.

أقول: والجواب عن ذلك واضح، فإننا نسلم أن الأحكام تابعه للمصالح والمفاسد، ولكن لا يلزم فى المقام أن يكون فى نفس اتباع الأماره مصلحه، بل يكفى أن ينبعث الوجوب من نفس مصلحه الواقع، فيكون

ص: ٤٤

١- لأجل، ظ.



جعل وجوب اتباع الأماره لغرض تحصيل مصلحه الواقع. بل يجب أن يكون الحال فيها كذلك، لأن أنه لا شك أن الغرض من جعل الأماره هي (١) الوصول بها إلى الواقع، فالمحافظه على الواقع والوصول إليه هو الباعث على جعل الأماره لغرض تنجيزه وتحصيله، فيكون الأمر باتباع الأماره طريقاً إلى تحصيل الواقع.

ولذا نقول: إذا لم تصب الواقع لا تكليف هناك ولا تدارك لما فات من الواقع، وما هي إلا المعذريه في مخالفته ورفع العقاب على المخالفه، لا أكثر. وهذه المعذريه تقتضيها نفس الرخصه في اتباع الأماره التي قد تخطئ.

وعلى هذا، فليس لهذا الأمر الطريقي المتعلق باتباع الأماره بما هو أمر طريقي مخالفه ولا موافقه، لأن أنه في الحقيقه ليس فيه جعل للداعي إلى الفعل الذي هو مؤدى الأماره مستقلاً عن الأمر الواقعي، وإنما هو جعل للأماره منجزه للأمر الواقعي، فهو موجب لدعوه الأمر الواقعي، فلا بعث حقيقي في مقابل البعث الواقعي، فلا تكون له مصلحه إلا مصلحه الواقع، ولا طاعه غير طاعه الواقع، إذ لا بعث فيه إلا بعث الواقع.

#### ١٤- المصلحه السلوكيه

ذهب الشيخ الأنصاري (قدس سره) إلى فرض المصلحه السلوكيه في الأمارات لتصحيح جعلها (٢) - كما تقدمت الإشارة إلى ذلك في مبحث الإجزاء الجزء الثاني ص ٣٠٩ - وحمل عليه كلام الشيخ الطوسي في العده (٣)

ص: ٤٥

١- هو، ظ.

٢- راجع فرائد الأصول: ج ١ ص ٤٢.

٣- العده: ج ١ ص ١٠٣.

وإنما ذهب إلى هذا الفرض لأنه لم يتم عنده تصحيح جعل الأماره على نحو الطريقيه المحضه، ووجد أيضا أن القول بالسببيه المحضه يستلزم القول بالتصويب المجمع على بطلانه عند الإماميه فسلك طريقا وسطا لا يذهب به إلى الطريقيه المحضه ولا إلى السببيه المحضه، وهو أن يفرض المصلحه فى نفس سلوك الأماره وتطبيق العمل على ما أدت إليه.

وبهذه المصلحه يتدارك ما يفوت من مصلحه الواقع عند الخطأ، فتكون الأماره من ناحيه لها شأن الطريقيه إلى الواقع، ومن ناحيه أخرى لها شأن السببيه.

وغيره من فرض المصلحه السلوكيه أن نفس سلوك طريق الأماره والاستناد إليها فى العمل بمؤداها فيه مصلحه تعود لشخص المكلف يتدارك بها ما يفوته من مصلحه الواقع عند الخطأ، من دون أن يحدث فى نفس المؤدى - أى فى ذات الفعل والعمل - مصلحه حتى تستلزم إنشاء حكم آخر غير الحكم الواقعى على طبق ما أدت إليه الأماره الذى هو نوع من التصويب (٢).

ص: ٤٤

١- نهايه الوصول (مخطوط) الورقه ١٣٦.

٢- \* إن التصويب الباطل على ما بينه الشيخ على نحوين: الأول: ما ينسب إلى الأشاعره وهو أن يفرض أن لا حكم ثابتا فى نفسه يشترك فيه العالم والجاهل، بل الشارع ينشئ أحكامه على طبق ما تؤدي إليه آراء المجتهدين. الثانى: ما ينسب إلى المعتزله وهو أن تكون هناك أحكام واقعيه ثابتة فى نفسها يشترك فيها العالم والجاهل، ولكن لرأى المجتهد أثرا فى تبدل عنوان موضوع الحكم أو متعلقه، فتحدث على وفق ما أدى إليه رأيه مصلحه غالبه على مصلحه الواقع، فينشئ الشارع أحكاما ظاهريه ثانويه غير الأحكام الواقعيه. وهذا المعنى من التصويب ترجع إليه السببيه المحضه. وإنما كان هذا تصويبا باطلا لأن معناه خلو الواقع عن الحكم حين قيام الأماره على خلافه.

قال (رحمه الله) في رسائله فيما قال: ومعنى وجوب العمل على طبق الأماره وجوب ترتيب أحكام الواقع على مؤداها من دون أن تحدث في الفعل مصلحه على تقدير مخالفه الواقع (١).

ولا- ينبغي أن يتوهم أن القول بالمصلحه السلوكيه هي نفس ما ذكرناه في أحد وجهي تصحيح الطريقيه من فرض مصلحه التسهيل، لأن الغرض من القول بالمصلحه السلوكيه أن تحدث مصلحه في سلوك الأماره تعود تلك المصلحه لشخص المكلف لتدارك ما يفوته من مصلحه الواقع. بينما أن غرضنا من مصلحه التسهيل مصلحه نوعيه قد لا تعود لشخص من قامت عنده الأماره، وتلك المصلحه النوعيه مقدمه في مقام المزاحمه عند الشارع على مصلحه الواقع التي قد تفوت على شخص المكلف.

وإذا اتضح الفرق بينهما نقول: إن القول بالمصلحه السلوكيه وفرضها يأتي بالمرتب الثاني للقول بمصلحه التسهيل، يعني أنه إذا لم تثبت عندنا مصلحه التسهيل، أو قلنا بعدم تقديم المصلحه النوعيه على المصلحه الشخصيه، ولم يصح عندنا أيضا احتمال مساواه خطأ الأمارات للعلوم، فإننا نلتجئ إلى ما سلكه الشيخ من المصلحه السلوكيه إذا استطعنا تصحيحها، فرارا من الوقوع في التصويب الباطل.

وأما نحن فإذا ثبت عندنا أن هناك مصلحه التسهيل في جعل الأماره تفوق المصالح الشخصيه ومقدمه عليها عند الشارع، أصبحنا في غنى عن فرض المصلحه السلوكيه.

على أن المصلحه السلوكيه إلى الآن لم نتحقق مراد الشيخ منها ولم نجد الوجه لتصحيحها في نفسها، فإن في عبارته شيئا من الاضطراب

ص: ٤٧

والإبهام، وكفى أن يقع فى بعض النسخ زياده كلمه " الأمر " على قوله: " إلا أن العمل على طبق تلك الأماره " فتصير العبارة هكذا: " إلا- أن الأمر بالعمل... " فلا- يدرى مقصوده هل أنه فى نفس العمل مصلحه سلوكيه أو فى الأمر به. وقيل: إن هذا التصحيح وقع من بعض تلامذته إذ أوكل إليه أمر تصحيح العبارة بعد مناقشات تلاميذه لها فى مجلس البحث (١).

وعلى كل حال، فإن الظاهر أن الفارق عنده بين السببيه المحضه وبين المصلحه السلوكيه بمقتضى عبارته قبل التصحيح المذكور أن المصلحه على الأول تكون قائمه بذات الفعل، وعلى الثانى قائمه بعنوان آخر هو السلوك، فلا تزاحم مصلحته مصلحه الفعل.

ولكننا لم نتعقل هذا الفارق المذكور، لأنه إنما يتم إذا استطعنا أن نتعقل لعنوان السلوك عنوانا مستقلا فى وجوده عن ذات الفعل لا ينطبق عليه ولا يتحد معه حتى لا تزاحم مصلحته مصلحه الفعل، وتصوير هذا فى غايه الإشكال. ولعل هذا هو السر فى مناقشه تلاميذه له فحمل بعضهم على إضافه كلمه " الأمر " ليجعل المصلحه تعود إلى نفس الأمر لا إلى متعلقه فلا يقع التزاحم بين المصلحتين.

وجه الإشكال: أولا: أننا لا نفهم من عنوان السلوك والاستناد إلى الأماره إلا عنوانا للفعل الذى تؤدى إليه الأماره بأى معنى فسرنا السلوك والاستناد، إذ ليس للسلوك ومتابعه الأماره وجود آخر مستقل غير نفس وجود الفعل المستند إلى الأماره.

نعم، إذا أردنا من الاستناد إلى الأماره معنى آخر - وهو الفعل القصدى من النفس - فإن له وجودا آخر غير وجود الفعل، لأنه فعل قلبى جوانحى

ص: ٤٨

لا وجود له إلا وجودا قصديا. ولكنه من البعيد جدا أن يكون ذلك غرض الشيخ من السلوك، لأن هذا الفعل القلبي إنما يصح أن يفرض وجوبه في خصوص الأمور العبادية، ولا- معنى للالتزام بوجوب القصد في جميع أفعال الإنسان المستند فعلها إلى الأماره.

ثانيا: على تقدير تسليم اختلافهما وجودا، فإن قيام المصلحه بشئ إنما يدعو إلى تعلق الأمر به، لا بشئ آخر غيره وجودا وإن كانا متلازمين في الوجود. فمهما فرضنا من معنى للسلوك - وإن كان بمعنى الفعل القلبي - فإنه إذا كانت المصلحه المقتضيه للأمر قائمه به فكيف يصح توجيه الأمر إلى ذات الفعل والمفروض أن له وجودا آخر لم تقم به المصلحه؟ وأما إضافه كلمه " الأمر " على عباره الشيخ فهي بعيده جدا عن مراده وعباراته الأخرى.

### ١٥- الحجيه أمر اعتبارى أو انتزاعى؟

من الأمور التى وقعت موضع البحث أيضا عند المتأخرين مسأله أن الحجيه هل هى من الأمور الاعتباريه المجعل له بنفسها ذاتها، أو أنها من الانتزاعيات التى تنتزع من المجعلولات؟ وهذا النزاع فى الحجيه فرع - فى الحقيقه - عن النزاع فى أصل الأحكام الوضعيه. وهذا النزاع فى خصوص الحجيه - على الأقل - لم أجد له ثمره عمليه فى الأصول.

على أن هذا النزاع فى أصله غير محقق ولا مفهوم لأن لكلمتى " الاعتباريه " و " الانتزاعيه " مصطلحات كثيره، فى بعضها تكون الكلمتان

متقابلتين، وفي البعض الآخر متداخلتين. وتفصيل ذلك يخرجنا عن وضع الرساله.

ونكتفى أن نقول على سبيل الاختصار: إن الذى يظهر من أكثر كلمات المتنازعين فى المسأله أن المراد من الأمر الانتزاعى هو المجمعول ثانيا وبالعرض فى مقابل المجمعول أولا وبالذات، بمعنى أن الإيجاب والجعل الاعتبارى ينسب أولا وبالذات إلى شئ هو المجمعول حقيقه، ثم ينسب الجعل ثانيا وبالعرض إلى شئ آخر.

فالمجمعول الأول هو " الأمر الاعتبارى " والثانى هو " الأمر الانتزاعى ".

فيكون هناك جعل واحد ينسب إلى الأول بالذات وإلى الثانى بالعرض، لا أنه هناك جعلان واعتباران: ينسب أحدهما إلى شئ ابتداء وينسب ثانيهما إلى آخر بتبع الأول، فإن هذا ليس مراد المتنازعين قطعا.

فيقال فى الملكيه - مثلا - التى هى من جمله موارد النزاع: إن المجمعول أولا- وبالذات هو إباحه تصرف الشخص بالشئ المملوك، فينتزع منها أنه مالك، أى أن الجعل ينسب ثانيا وبالعرض إلى الملكيه.

فالملكيه يقال لها: إنها مجعوله بالعرض، ويقال لها: إنها منتزعه من الإباحه. هذا إذا قيل: إن الملكيه انتزاعيه. أما إذا قيل: إنها اعتباريه فتكون عندهم هى المجمعوله أولا وبالذات للشارع أو العرف.

وعلى هذا، فإذا أريد من " الانتزاعى " هذا المعنى فالحق أن الحجيه أمر اعتبارى، وكذلك الملكيه والزوجيه ونحوها من الأحكام الوضعيه.

وشأنها فى ذلك شأن الأحكام التكليفيه المسلم فيها أنها من الاعتباريات الشرعيه.

توضيح ذلك: أن حقيقه الجعل هو الإيجاد. والإيجاد على نحوين:

١ - ما يراد منه إيجاد الشيء حقيقه في الخارج. ويسمى "الجعل التكويني"، أو "الخلق".

٢ - ما يراد منه إيجاد الشيء اعتبارا وتنزيلا وذلك بتنزيله منزله الشيء الخارجى الواقعى من جهه ترتيب أثر من آثاره أو لخصوصيه فيه من خصوصيات الأمر الواقعى. ويسمى "الجعل الاعتبارى" أو "التنزيلى".

وليس له واقع إلا الاعتبار والتنزيل، وإن كان نفس الاعتبار أمرا واقعا حقيقيا لا اعتباريا.

مثلا حينما يقال: "زيد أسد" فإن الأسد مطابقه الحقيقى هو الحيوان المفترس المخصوص، وهو طبعاً مجعول ومخلوق بالجعل والخلق التكويني، ولكن العرف يعتبرون الشجاع أسداً، فزيد أسد اعتبارا وتنزيلا من قبل العرف من جهه ما فيه من خصوصيه الشجاعه كالأسد الحقيقى.

ومن هذا المثل يظهر كيف أن الأحكام التكليفية اعتبارات شرعيه، لأن الأمر حينما يريد من شخص أن يفعل فعلا ما فبدلاً أن يدفعه بيده - مثلاً - ليحركه نحو العمل ينشئ الأمر بداعى جعل الداعى فى دخيله نفس المأمور، فيكون هذا الإنشاء للأمر دفعا وتحريكاً اعتبارياً تنزيلاً له منزله الدفع الخارجى باليد مثلاً. وكذلك النهى زجر اعتبارى تنزيلاً له منزله الردع والزجر الخارجى باليد مثلاً.

وكذلك يقال فى حجيه الأماره المجعوله، فإن القطع لما كان موصلاً إلى الواقع حقيقه وطريقاً بنفسه إليه، فالشارع يعتبر الأماره الظنيه طريقاً إلى الواقع تنزيلاً لها منزله القطع بالواقع بإلغاء احتمال الخلاف، فتكون الأماره قطعاً اعتبارياً وطريقاً تنزيلاً.

ومتى صح وأمكن أن تكون الحجية هي المعتبره أولا- وبالذات فما الذى يدعو إلى فرضها مجعوله ثانيا وبالعرض حتى تكون أمرا انتزاعيا؟ إلا أن يريدوا من "الانتزاعى" معنى آخر، وهو ما يستفاد من دليل الحكم على نحو الدلالة الالتزامية كأن تستفاد الحجية للأماره من الأمر باتباعها، مثل ما لو قال الإمام (عليه السلام): "صدق العادل" الذى يدل بالدلالة الالتزامية على حجيه خير العادل واعتباره عند الشارع.

وهذا المعنى للانتزاعى صحيح، ولا- مانع من أن يقال للحجيه: إنها أمر انتزاعى بهذا المعنى. ولكنه بعيد عن مرامهم، لأن هذا المعنى من الانتزاعيه لا يقابل الاعتباريه بالمعنى الذى شرحناه.

وعلى كل حال: فدعوى انتزاعيه الحجيه - بأى معنى للانتزاعى - لا موجب لها، لا سيما أنه لم يتفق ورود أمر من الشارع باتباع أماره من الأمارات فى جميع ما بأيدينا من الآيات والروايات حتى يفرض أن الحجيه منتزعه من ذلك الأمر.

هذا كل ما أردنا بيانه من المقدمات قبل الدخول فى المقصود. والآن نشرع فى البحث عن المقصود، وهو تشخيص الأدله التى هى حجه على الأحكام الشرعيه من قبل الشارع المقدس. ونضعها فى أبواب: \* \* \*





إن القرآن الكريم هو المعجزه الخالده لنبينا محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) والموجود بأيدي الناس بين الدفتين هو الكتاب المنزل إلى الرسول بالحق، لا ريب فيه هدى ورحمه \* (وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله) \* (١).

فهو - إذا - الحجه القاطعه بيننا وبينه تعالى، التي لا- شك ولا- ريب فيها، وهو المصدر الأول لأحكام الشريعة الإسلاميه بما تضمنته آياته من بيان ما شرعه الله للبشر. وأما ما سواه من سنه أو إجماع أو عقل فإليه ينتهى ومن منبعه يستقى.

ولكن الذى يجب أن يعلم أنه قطعى الحجه من ناحيه الصدور فقط لتواتره عند المسلمين جيلا بعد جيل. وأما من ناحيه الدلاله فليس قطعيا كله، لأن فيه متشابها ومحكما.

ثم " المحكم " منه ما هو نص، أى قطعى الدلاله.

ومنه ما هو ظاهر تتوقف حججه على القول بحجيه الظواهر.

ومن الناس من لم يقل بحجيه ظاهره خاصه وإن كانت الظواهر حجه.

ص: ٥٤

ثم إن فيه ناسخا ومنسوخا، وعاما وخاصا، ومطلقا ومقيدا، ومجملا ومبينا. وكل ذلك لا يجعله قطعي الدلالة في كثير من آياته.

ومن أجل ذلك وجب البحث عن هذه النواحي لتكميل حجته. وأهم ما يجب البحث عنه من ناحيه أصوليه في أمور ثلاثه:

١ - في حجيته ظواهره. وهذا بحث ينبغي أن يلحق بمباحث الظواهر الآتية، فلنرجئه إلى هناك.

٢ - في جواز تخصيصه وتقييده بحجه أخرى، كخبر الواحد ونحوه.

وقد تقدم البحث عنه في الجزء الأول (ص ٢١٦).

٣ - في جواز نسخه. والبحث عن ذلك ليس فيه كثير فائده في الفقه - كما ستعرف - ومع ذلك ينبغي ألا يخلو كتابنا من

الإشارة إليه بالاختصار، فنقول:

## نسخ الكتاب العزيز

### حقيقه النسخ

النسخ اصطلاحا: رفع ما هو ثابت في الشريعة من الأحكام ونحوها.

والمراد من " الثبوت في الشريعة " : الثبوت الواقعي الحقيقي، في مقابل الثبوت الظاهري بسبب الظهور اللفظي، ولذلك فرفع الحكم الثابت بظهور العموم أو الإطلاق بالدليل المخصص أو المقيد لا يسمى نسخا، بل يقال له: تخصيص أو تقييد أو نحوهما، باعتبار أن هذا الدليل الثاني المقدم على ظهور الدليل الأول يكون قرينه عليه وكاشفا عن المراد الواقعي للشارع، فلا يكون رافعا للحكم إلا ظاهرا، ولا رفع فيه للحكم حقيقه. بخلاف النسخ.

ومن هنا يظهر الفرق الحقيقي بين النسخ وبين التخصيص والتقييد.

وسياتى مزيد إيضاح لهذه الناحیه فی جواب الاعتراضات علی النسخ.

وقولنا: " من الأحكام ونحوها " فليبان تعميم النسخ للأحكام التكليفية والوضعية ولكل أمر بيد الشارع رفعه ووضعها بالجعل التشريعي بما هو شارع.

وعليه، فلا يشمل النسخ الاصطلاحى المجعولات التكوينية التى بيده رفعها ووضعها بما هو خالق الكائنات.

وبهذا التعبير يشمل " النسخ " نسخ تلاوه القرآن الكريم على القول به، باعتبار أن القرآن من المجعولات الشرعية التى ينشئها الشارع بما هو شارع، وإن كان لنا كلام فى دعوى نسخ التلاوه من القرآن ليس هذا موضع تفصيله. ولكن باختصار نقول: إن نسخ التلاوه فى الحقيقة يرجع إلى القول بالتحريف، لعدم ثبوت نسخ التلاوه بالدليل القطعى، سواء كان نسخاً لأصل التلاوه أو نسخاً لها ولما تضمنته من حكم معاً، وإن كان فى القرآن الكريم ما يشعر بوقوع نسخ التلاوه كقوله تعالى: \* (وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر) \* (١) وقوله تعالى: \* (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها) \* (٢). ولكن ليستا صريحتين بوقوع ذلك، ولا ظاهرتين، وإنما أكثر ما تدل الآيتان على إمكان وقوعه.

### إمكان نسخ القرآن

قد وقعت عند بعض الناس شبهات فى إمكان أصل النسخ ثم فى إمكان نسخ القرآن خاصة. وتويراً للأذهان نشير إلى أهم الشبه ودفعها، فنقول:

ص: ٥٦

١- النحل: ١٠١.

٢- البقره: ١٠٦.

١ - قيل: إن المرفوع في النسخ إما حكم ثابت أو ما لاثبات له، والثابت يستحيل رفعه، وما لاثبات له لا حاجة إلى رفعه. وعلى هذا فلا بد أن يؤول النسخ بمعنى رفع مثل الحكم لا رفع عينه، أو بمعنى انتهاء أمد الحكم (١).

والجواب: أنا نختار الشق الأول، وهو أن المرفوع ما هو ثابت، ولكن ليس معنى رفع الثابت رفعه بما هو عليه من حاله الثبوت وحين فرض ثبوته حتى يكون ذلك مستحيلا، بل هو من باب إعدام الموجود [وكسر الصحيح] (٢) وليس إعدام الموجود بمستحيل.

والأحكام لما كانت مجعولة على نحو القضايا الحقيقية، فإن قوام الحكم يكون بفرض الموضوع موجودا، ولا يتوقف على ثبوته خارجا تحقيقا، فإذا أنشئ الحكم كذلك فهو ثابت في عالم التشريع والاعتبار بثبوت الموضوع فرضا، ولا يرتفع إلا برفعه تشريعا. وهذا هو معنى رفع الحكم الثابت، وهو النسخ.

٢ - وقيل: إن ما أثبته الله من الأحكام لا بد أن يكون لمصلحه أو مفسده في متعلق الحكم، وما له مصلحه في ذاته لا ينقلب فيكون ذا مفسده - وكذلك العكس - وإلا لزم انقلاب الحسن قبيحا والقبيح حسنا، وهو محال (٣). وحينئذ يستحيل النسخ، لأنه يلزم منه هذا الانقلاب المستحيل، أو عدم حكمه الناسخ أو جهله بوجه الحكمه. والأخيران مستحيلان بالنسبه إلى الشارع المقدس.

ص: ٥٧

---

١- أورده الغزالي بلفظ " فإن قيل " وأجاب عنه، راجع المستصفى: ج ١ ص ١٠٨.

٢- لم يرد في ط ٢.

٣- ذكره الغزالي وأجاب عنه، راجع المستصفى: ج ١ ص ١٠٨.

والجواب واضح، بعد معرفه ما ذكرناه فى الجزء الثانى فى المباحث العقليه من معانى الحسن والقبيح، فإن المستحيل انقلاب الحسن والقبيح الذاتيين. ولا معنى لقياسهما على المصالح والمفاسد التى تتبدل وتتغير بحسب اختلاف الأحوال والأزمان. ولا يبعد أن يكون الشئ ذا مصلحه فى زمان ذا مفسده فى زمان آخر، وإن كان لا- يعلم ذلك إلا من قبل الشارع العالم المحيط بحقائق الأشياء. وهذا غير معنى الحسن والقبح اللذين نقول فيها: إنه يستحيل فيهما الانقلاب.

مضافا إلى أن الأشياء تختلف فيها وجوه الحسن والقبح باختلاف الأحوال مما لم يكن الحسن والقبح فيه ذاتيين، كما تقدم هناك.

وإذا كان الأمر كذلك فمن الجائز أن (١) الحكم المنسوخ كان ذا مصلحه ثم زالت فى الزمان الثانى فنسخ، أو كان ينطبق عليه عنوان حسن ثم زال عنه العنوان فى الزمان الثانى فنسخ. فهذه هى الحكمة فى النسخ.

٣- وقيل: إذا كان النسخ - كما قلتم - لأجل انتهاء أمد المصلحه، فينتهى أمد الحكم بانتهائها، فإنه - والحال هذه - إما أن يكون الشارع الناسخ قد علم بانتهاء أمد المصلحه من أول الأمر، وإما أن يكون جاهلا به.

لا- مجال للثانى، لأن ذلك مستحيل فى حقه تعالى، وهو البداء الباطل المستحيل، فيتعين الأول. وعليه، فيكون الحكم فى الواقع موقتا وإن أنشأه الناسخ مطلقا فى الظاهر، ويكون الدليل على النسخ فى الحقيقة مبينا وكاشفا عن مراد الناسخ.

وهذا هو معنى التخصيص، غايه الأمر يكون تخصيصا بحسب الأوقات

ص: ٥٨

١- فى ط ٢: أن يكون.

لا الأحوال، فلا يكون فرق بين النسخ والتخصيص إلا بالتسميه (١).

والجواب: نحن نسلم أن الحكم المنسوخ ينتهى أمده فى الواقع والله عالم بانتهائه، ولكن ليس معنى ذلك أنه موقت - أى مقيد بإنشاء بالوقت - بل هو قد أنشئ على طبق المصلحه مطلقا على نحو القضايا الحقيقيه، فهو ثابت ما دامت المصلحه كسائر الأحكام المنشأه على طبق مصالحها، فلو قدر للمصلحه أن تستمر لبقى الحكم مستمرا، غير أن الشارع لما علم بانتهاء أمد المصلحه رفع الحكم ونسخه.

وهذا نظير أن يخلق الله الشئ ثم يرفعه بإعدامه، وليس معنى ذلك أن يخلقه موقتا على وجه يكون التوقيت قيذا للخلق والمخلوق بما هو مخلوق وإن علم به من الأول أن أمده ينتهى.

ومن هنا يظهر الفرق جليا بين النسخ والتخصيص، فإنه فى التخصيص يكون الحكم من أول الأمر أنشئ مقيدا ومخصصا، ولكن اللفظ كان عاما بحسب الظاهر، فيأتى الدليل المخصص فيكون كاشفا عن المراد، لا أنه مزيل ورافع لما هو ثابت فى الواقع. وأما فى النسخ فإنه لما أنشئ الحكم مطلقا فمقتضاه أن يدوم لو لم يرفعه النسخ، فالنسخ يكون محوا لما هو ثابت \* (يمحو الله ما يشاء ويثبت...) \* (٢) لا أن الدوام والاستمرار مدلول لظاهر الدليل بحسب إطلاقه وعمومه والمنشأ فى الواقع الحكم الموقت ثم يأتى الدليل الناسخ فيكشف عن المراد من الدليل الأول ويفسره، بل الدوام من اقتضاء نفس ثبوت الحكم من دون أن يكون لفظ دليل الحكم دالا عليه بعموم أو إطلاق.

ص: ٥٩

---

١- لم نظفر به بالتقرير المذكور، راجع المستصفى: ج ١ ص ١١١، ونهايه الوصول فى علم الأصول، الورقه ٩٧، والفصول

الغرويه: ص ٢٣٨.

٢- الرعد: ٣٩.

يعنى أن الحكم المنشأ لو خلى وطبعه مع قطع النظر عن دلالة دليله لدام واستمر مالم يأت ما يزيله ويرفعه، كسائر الموجودات التى تقتضى بطبيعتها الاستمرار والدوام.

٤ - وقيل: إن كلام الله تعالى قديم، والقديم لا يتصور رفعه (١).

والجواب: بعد تسليم هذا الفرض وهو قدم كلام الله (٢) فإن هذا يختص بنسخ التلاوه، فلا يكون دليلا على بطلان أصل النسخ. مع أنه قد تقدم من نص القرآن الكريم ما يدل على إمكان نسخ التلاوه وإن لم يكن صريحا فى وقوعه كقوله تعالى: \* (وإذا بدلنا آيه مكان آيه...) \* (٣) فهو إما أن يدل على أن كلامه تعالى غير قديم، أو أن القديم يمكن رفعه.

مضافا إلى أنه ليس معنى نسخ التلاوه رفع أصل الكلام، بل رفع تبليغه وقطع علاقه المكلفين بتلاوته.

### وقوع نسخ القرآن و أصله عدم النسخ

هذا هو الأمر الذى يهمنى إثباته من ناحيه أصوليه. ولا شك فى أنه قد أجمع علماء الأمة الإسلاميه على أنه لا يصح الحكم بنسخ آيه من القرآن إلا بدليل قطعى، سواء كان النسخ بقرآن أيضا أو بسنه أو بإجماع.

كما أنه مما أجمع عليه العلماء أيضا: أن فى القرآن الكريم ناسخا ومنسوخا. وكل هذا قطعى لا شك فيه.

ولكن الذى هو موضع البحث والنظر تشخيص موارد النسخ

ص: ٦٠

١- ذكره الغزالي وأجاب عنه، راجع المستصفى: ج ١ ص ١٠٨.

٢- \* إن قدم الكلام فى الله يرتبط بمسأله الكلام النفسى وأن من صفات الله تعالى الذاتيه أنه متكلم. والحق الثابت عندنا بطلان هذا الرأى فى أصله وما يتفرع عليه من فروع. وهذا أمر موكول لإثباته إلى الفلسفه وعلم الكلام.

٣- النحل: ١٠١.



والمسوخ في القرآن. وإذا لم يحصل القطع بالنسخ بطل موضع الاستدلال عليه بالأدلة الظنية للإجماع المتقدم.

وأما ما ثبت فيه النسخ منه على سبيل الجزم فهو موارد قليلة جدا لاتهمنا كثيرا من ناحيه فقهيه استدلاليه، لمكان القطع فيها.

وعلى هذا، فالقاعده الأصوليه التي ننتفع بها ونستخلصها هنا هي: إن النسخ إن كان قطعيا أخذنا به واتبعناه، وإن كان ظنيا فلا حجه فيه ولا يصح الأخذ به، لما تقدم من الإجماع على عدم جواز الحكم بالنسخ إلا بدليل قطعي.

ولذا أجمع الفقهاء من جميع طوائف المسلمين على أن "الأصل عدم النسخ عند الشك في النسخ". وإجماعهم هذا ليس من جهه ذهابهم إلى حجه الاستصحاب - كما ربما يتوهمه بعضهم - بل حتى من لا يذهب إلى حجه الاستصحاب يقول بأصالة عدم النسخ، وما ذلك إلا من جهه هذا الإجماع على اشتراط العلم في ثبوت النسخ.

\* \* \*

ص: ٦١



الباب الثاني : السنّه

اشاره

ص: ٦٣

السنة فى اصطلاح الفقهاء: " قول النبى أو فعله أو تقريره " ومنشأ هذا الاصطلاح أمر النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) باتباع سنته، فغلبت كلمه " السنة " حينما تطلق مجردة عن نسبتها إلى أحد على خصوص ما يتضمن بيان حكم من الأحكام من النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) سواء كان ذلك بقول أو فعل أو تقرير، على ما سيأتى من ذكر مدى ما يدل الفعل والتقرير على بيان الأحكام.

أما فقهاء الإماميه بالخصوص فلما ثبت لديهم أن المعصوم من آل البيت يجرى قوله مجرى قول النبى من كونه حجه على العباد واجب الاتباع فقد توسعوا فى اصطلاح " السنة " إلى ما يشمل قول كل واحد من المعصومين أو فعله أو تقريره، فكانت السنة باصطلاحهم: " قول المعصوم أو فعله أو تقريره " .

والسر فى ذلك: أن الأئمة من آل البيت (عليهم السلام) ليسوا هم من قبيل الرواه عن النبى والمحدثين عنه ليكون قولهم حجه من جهه أنهم ثقات فى روايه، بل لأ- نهم هم المنصوبون من الله تعالى على لسان النبى لتبليغ الأحكام الواقعيه، فلا يحكون إلا عن الأحكام الواقعيه عند الله تعالى

كما هي، وذلك من طريق الإلهام كالنبي من طريق الوحي، أو من طريق التلقى من المعصوم قبله، كما قال مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام) " علمنى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ألف باب من العلم يفتح لى من كل باب ألف باب " (١).

وعليه، فليس بيانهم للأحكام من نوع روايه السنه وحكايتها، ولا من نوع الاجتهاد فى الرأى والاستنباط من مصادر التشريع، بل هم أنفسهم مصدر للتشريع، فقولهم سنه لا حكايه السنه.

وأما ما يجىء على لسانهم أحيانا من روايات وأحاديث عن نفس النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فهى إما لأجل نقل النص عنه كما يتفق فى نقلهم لجوامع كلمه، وإما لأجل إقامه الحجه على الغير، وإما لغير ذلك من الدواعى.

وأما إثبات إمامتهم وأن قولهم يجرى مجرى قول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) فهو بحث يتكفل به علم الكلام.

وإذا ثبت أن السنه بما لها من المعنى الواسع الذى عندنا هى مصدر من مصادر التشريع الإسلامى، فإن حصل عليها الإنسان بنفسه بالسماع من نفس المعصوم ومشاهدته فقد أخذ الحكم الواقعى من مصدره الأصلى على سبيل الجزم واليقين من ناحيه السند، كالأخذ من القرآن الكريم ثقل الله الأكبر، والأئمه من آل البيت ثقله الأصغر.

أما إذا لم يحصل ذلك لطالب الحكم الواقعى - كما فى العهود المتأخره عن عصرهم - فإنه لابد له فى أخذ الأحكام من أن يرجع - بعد القرآن الكريم - إلى الأحاديث التى تنقل السنه، إما من طريق التواتر أو من طريق أخبار الآحاد على الخلاف الذى سيأتى فى مدى حجيه أخبار الآحاد.

ص: ٦٥

---

١- بحار الأنوار: ج ٢٦ ص ٢٩ ح ٣٦، بلفظ: لقد علمنى رسول الله (صلى الله عليه وآله) ألف باب يفتح كل باب ألف باب.

وعلى هذا، فالأحاديث ليست هي السنه بل هي الناقله لها والحاكيه عنها ولكن قد تسمى بالسنه توسعا من أجل كونها مثبتة لها.

ومن أجل هذا يلزمنا البحث عن الأخبار في باب السنه، لأنه يتعلق ذلك بإثباتها. ونعقد الفصل في مباحث أربعه:

## ١ - دلالة فعل المعصوم

لا- شك في أن فعل المعصوم - بحكم كونه معصوما - يدل على إباحه الفعل على الأقل، كما أن تركه لفعل يدل على عدم وجوبه على الأقل.

ولا شك في أن هذه الدلاله بهذا الحد أمر قطعي ليس موضعا للشبهه بعد ثبوت عصمته.

ثم نقول بعد هذا: إنه قد يكون لفعل المعصوم من الدلاله ما هو أوسع من ذلك، وذلك فيما إذا صدر منه الفعل محفوفا بالقرينه كأن يحرز أنه في مقام بيان حكم من الأحكام أو عباده من العبادات كالوضوء والصلاه ونحوهما، فإنه حينئذ يكون لفعله ظهور في وجه الفعل من كونه واجبا أو مستحبا أو غير ذلك حسبما تقتضيه القرينه.

ولا شبهه في أن هذا الظهور حجه كظواهر الألفاظ بمناط واحد، وكم استدل الفقهاء على حكم أفعال الوضوء والصلاه والحج وغيرها وكيفياتها بحكاية فعل النبي أو الإمام في هذه الأمور. كل هذا لا كلام ولا خلاف لأحد فيه.

وإنما وقع الكلام للقوم في موضعين:

١ - في دلالة فعل المعصوم المجرد عن القرائن على أكثر من إباحه الفعل. فقد قال بعضهم: إنه يدل بمجردة على وجوب الفعل بالنسبه إلينا.

وقيل: يدل على استحبابه. وقيل: لا دلالة له على شيء منهما (١) أى أنه لا يدل على أكثر من إباحه الفعل فى حقنا.

والحق هو الأخير، لعدم ما يصلح أن يجعل له مثل هذه الدلالة.

وقد يظن ظان أن قوله تعالى فى سورة الأحزاب ٢١: \* (لقد كان لكم فى رسول الله أسوه حسنه لمن كان يرجو الله واليوم الآخر) \* يدل على وجوب التأسى والاعتداء برسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فى أفعاله. ووجوب الاقتداء بفعله يلزم منه وجوب كل فعل يفعله فى حقنا وإن كان بالنسبه إليه لم يكن واجبا، إلا ما دل الدليل الخاص على عدم وجوبه فى حقنا.

وقيل: إنه إن لم تدل الآيه على وجوب الاقتداء فعلى الأقل تدل على حسن الاقتداء به واستحبابه.

وقد أجاب العلامة الحلبي عن هذا الوهم فأحسن - كما نقل عنه - إذ قال: إن الأسوه عباره عن الإتيان بفعل الغير لأ أنه فعله على الوجه الذى فعله، فإن كان واجبا تعبدنا بإيقاعه واجبا، وإن كان مندوبا تعبدنا بإيقاعه مندوبا، وإن كان مباحا تعبدنا باعتقاد إباحته (٢).

وغرضه (قدس سره) من التعبد باعتقاد إباحته فيما إذا كان مباحا ليس مجرد الاعتقاد حتى يرد عليه - كما فى الفصول - بأن ذلك أسوه فى الاعتقاد لا الفعل (٣) بل يريد - كما هو الظاهر من صدر كلامه - أن معنى الأسوه فى المباح هو أن نتخير فى الفعل والترك، أى لا نلتزم بالفعل ولا بالترك،

ص: ٦٧

١- قال المحقق الحلبي (قدس سره) فى مسأله أفعال النبي (صلى الله عليه وآله): " قال ابن سريج: تدل على الوجوب فى حقنا، وقال الشافعي: تدل على الندب، وقال مالک: على الإباحه، والأولى التوقف " معارج الأصول: ص ١١٨. وإن شئت التفصيل راجع مفاتيح الأصول: باب الأفعال والتأسى ص ٢٧٩.

٢- راجع نهايه الوصول: الورقه ٩٤.

٣- الفصول الغرويه: ٣١٣.

إذ الأسوه فى كل شئ بحسب ما له من الحكم، فلا تتحقق الأسوه فى المباح بالنسبه إلى الإتيان بفعل الغير إلا بالاعتقاد بالإباحه.

ثم نزيد على ما ذكره العلامه فنقول: إن الآيه الكريمة لا دلالة لها على أكثر من رجحان الأسوه وحسنها، فلا نسلم دلالتها على وجوب التأسى. مضافا إلى أن الآيه نزلت فى واقعه الأحزاب فهى وارده مورد الحث على التأسى به فى الصبر على القتال وتحمل مصائب الجهاد فى سبيل الله، فلا عموم لها بلزوم التأسى أو حسنه فى كل فعل حتى الأفعال العاديه. وليس معنى هذا أننا نقول: بأن المورد يقيد المطلق أو يخصص العام، بل إنما نقول: إنه يكون عقبه فى إتمام مقدمات الحكمه للتمسك بالإطلاق. فهو يضر بالإطلاق من دون أن يكون له ظهور فى التقييد، كما نبهنا على ذلك فى أكثر من مناسبة.

والخلاصه: أن دعوى دلالة هذه الآيه الكريمة على وجوب فعل ما يفعله النبى مطلقا أو استحبابه مطلقا بالنسبه إلينا بعيده كل البعد عن التحقيق.

وكذلك دعوى دلالة الآيات الآمره بإطاعه الرسول أو باتباعه على وجوب كل ما يفعله فى حقنا، فإنها أوهن من أن نذكرها لردّها.

٢ - فى حجيه فعل المعصوم بالنسبه إلينا. فإنه قد وقع كلام للأصوليين فى أن فعله إذا ظهر وجهه أنه على نحو الإباحه أو الوجوب أو الاستحباب مثلا هل هو حجه بالنسبه إلينا؟ أى أنه هل يدل على اشتراكنا معه وتعديه إلينا فيكون مباحا لنا كما كان مباحا له أو واجبا علينا كما كان واجبا عليه... وهكذا؟ ومنتشأ الخلاف: أن النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) اختص بأحكام لا تتعدى إلى غيره



ولا يشترك معه باقى المسلمين، مثل وجوب التهجد فى الليل، وجواز العقد على أكثر من أربع زوجات. وكذلك له من الأحكام ما يختص بمنصب الولاية العامه، فلا تكون لغير النبى أو الإمام باعتبار أنه أولى بالمؤمنين من أنفسهم.

فإن علم أن الفعل الذى وقع من المعصوم أنه من مختصات فلاشك فى أنه لا- مجال لتوهم تعديده إلى غيره. وإن علم عدم اختصاصه به بأى نحو من أنحاء الاختصاص فلاشك فى أنه يعم جميع المسلمين، فيكون فعله حجه علينا. هذا كله ليس موضع الكلام.

وإنما موضع الشبهه فى الفعل الذى لم يظهر حاله فى كونه من مختصاته أو ليس من مختصاته ولا قرينه تعين أحدهما، فهل هذا بمجرد كفاي للحكم بأنه من مختصاته، أو للحكم بعمومه للجميع، أو أنه غير كاف فلا- ظهور له أصلا فى كل من النحويين؟ وجوه، بل أقوال.

والأقرب هو الوجه الثانى.

والوجه فى ذلك: أن النبى بشر مثلنا، له ما لنا وعليه ما علينا، وهو مكلف من الله تعالى بما كلف به الناس إلا ما قام الدليل الخاص على اختصاصه ببعض الأحكام إما من جهه شخصه بذاته وإما من جهه منصب الولاية، فما لم يخرج الدليل فهو كسائر الناس فى التكليف.

هذا مقتضى عموم أدله اشتراكه معنا فى التكليف. فإذا صدر منه فعل ولم يعلم اختصاصه به، فالظاهر فى فعله أن حكمه فيه حكم سائر الناس، فيكون فعله حجه علينا وحجه لنا، لا سيما مع ما دل على عموم حسن التأسى به.

ولا نقول ذلك من جهه قاعده الحمل على الأعم الأغلب، فإننا لا نرى

حجيه مثل هذه القاعده فى كل مجالاتها، وإنما ذلك من باب التمسك بالعام فى الدوران فى التخصيص بين الأقل والأكثر.

## ٢- دلالة تقرير المعصوم

المقصود من " تقرير المعصوم " أن يفعل شخص بمشهد المعصوم وحضوره فعلا، فيسكت المعصوم عنه مع توجهه إليه وعلمه بفعله، وكان المعصوم بحاله يسعه تنبيه الفاعل لو كان مخطئا. والسعه تكون من جهه عدم ضيق الوقت عن البيان، ومن جهه عدم المانع، منه، كالخوف والتقيه واليأس من تأثير الإرشاد والتنبيه ونحو ذلك.

فإن سكوت المعصوم عن ردع الفاعل أو عن بيان شئ حول الموضوع لتصحيحه يسمى تقريرا للفعل، أو إقرارا عليه، أو إمضاء له، ما شئت فعبر.

وهذا التقرير - إذا تحقق بشروطه المتقدمه - فلا شك فى أنه يكون ظاهرا فى كون الفعل جائزا فيما إذا كان محتمل الحرمة. كما أنه يكون ظاهرا فى كون الفعل مشروعا صحيحا فيما إذا كان عباده أو معاملته، لأ أنه لو كان فى الواقع محرما أو كان فيه خلل لكان على المعصوم نهيه عنه وردعه إذا كان الفاعل عالما عارفا بما يفعل، وذلك من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولكان عليه بيان الحكم ووجه الفعل إذا كان الفاعل جاهلا بالحكم، وذلك من باب وجوب تعليم الجاهل.

ويلحق بتقرير الفعل التقرير لبيان الحكم، كما لو بين شخص بمحضر المعصوم حكما أو كيفية عباده أو معاملته، وكان بوسع المعصوم البيان، فإن

سكوت الإمام يكون ظاهرا في كونه إقرارا على قوله وتصحيحا وإمضاء له.

وهذا كله واضح، ليس فيه موضع للخلاف.

### ٣- الخبر المتواتر

إن الخبر على قسمين رئيسين (١): خبر متواتر، وخبر واحد.

و " المتواتر " : ما أفاد سكون النفس سكونا يزول معه الشك ويحصل الجزم القاطع من أجل إخبار جماعه يمتنع تواطؤهم على الكذب. ويقابله " خبر الواحد " في اصطلاح الأصوليين، وإن كان المخبر أكثر من واحد ولكن لم يبلغ المخبرون حد التواتر.

وقد شرحنا حقيقه التواتر في كتاب المنطق (الجزء الثالث ص ١٠) (٢) فراجع.

والذى ينبغى ذكره هنا: أن الخبر قد يكون له وسائط كثيره فى النقل، كالأخبار التى تصلنا عن الحوادث القديمه، فإنه يجب - ليكون الخبر متواترا موجبا للعلم - أن تتحقق شروط التواتر فى كل طبقه طبقه من وسائط الخبر، وإلا فلا يكون الخبر متواترا فى الوسائط المتأخره، لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمات.

والسر فى ذلك واضح، لأن الخبر ذو الوسائط يتضمن فى الحقيقه عدده أخبار متتابعه، إذ أن كل طبقه تخبر عن خبر طبقه السابقيه عليها، فحينما يقول جماعه: " حدثنا جماعه عن كذا " بواسطه واحده مثلا، فإن خبر طبقه الأولى الناقله لنا يكون فى الحقيقه خبرها ليس عن نفس الحادثه،

ص: ٧١

١- فى ط الأولى: رئيسيين.

٢- الصفحه ٣٣٣ من طبعتنا الحديثه.

بل عن خبر الطبقة الثانية عن الحادثه. وكذلك إذا تعددت الوسائط إلى أكثر من واحده. فهذه الوسائط هي خبر عن خبر حتى تنتهى إلى الواسطه الأخيره التى تنقل عن نفس الحادثه، فلا بد أن تكون الجماعه الأولى خبرها متواترا عن خبر متواتر عن متواتر... وهكذا، إذ كل خبر من هذه الأخبار له حكمه فى نفسه. ومتى اختل شرط التواتر فى طبقه واحده خرج الخبر جملة عن كونه متواترا وصار من أخبار الآحاد.

وهكذا الحال فى أخبار الآحاد، فإن الخبر الصحيح ذا الوسائط إنما يكون صحيحا إذا توفرت شروط الصحة فى كل واسطه من وسائطه، وإلا فالنتيجه تتبع أخس المقدمات.

#### ٤- خبر الواحد

##### إشاره

إن خبر الواحد - وهو مالا- يبلغ حد التواتر من الأخبار - قد يفيد علما وإن كان المخبر شخصا واحدا، وذلك فيما إذا احتف خبره بقرائن توجب العلم بصدقه، ولا- شك فى أن مثل هذا الخبر حجه. وهذا لا بحث لنا فيه، لأنه مع حصول العلم تحصل الغايه القصوى، إذ ليس وراء العلم غايه فى الحجيه وإليه تنتهى حجيه كل حجه كما تقدم.

وأما إذا لم يحتف بالقرائن الموجهه للعلم بصدقه - وإن احتف بالقرائن الموجهه للاطمئنان إليه دون مرتبه العلم - فقد وقع الخلاف العظيم فى حجيته وشروط حجيته. والخلاف فى الحقيقه - عند الإماميه بالخصوص - يرجع إلى الخلاف فى قيام الدليل القطعى على حجيه خبر الواحد وعدم قيامه، وإلا فمن المتفق عليه عندهم أن خبر الواحد بما هو

خبر مفيد (١) للظن الشخصى أو النوعى لا- عبره به، لأن الظن فى نفسه ليس حجه عندهم قطعاً، فالشأن كل الشأن عندهم فى حصول هذا الدليل القطعى ومدى دلالتة.

فمن ينكر حجه خبر الواحد - كالسيد الشريف المرتضى (٢) ومن اتبعه - إنما ينكر وجود هذا الدليل القطعى. ومن يقول بحجيته - كالشيخ الطوسى (٣) وباقى العلماء - يرى وجود الدليل القاطع.

ولأجل أن يتضح ما نقول ننقل نص أقوال الطرفين فى ذلك: قال الشيخ الطوسى فى العده (ج ١ ص ٤٤): من عمل بخبر الواحد فإنما يعمل به إذا دل دليل على وجوب العمل به إما من الكتاب أو السنه أو الإجماع، فلا يكون قد عمل بغير علم (٤).

وصرح بذلك السيد المرتضى فى الموصليات - حسبما نقله عنه الشيخ ابن إدريس فى مقدمه كتابه السرائر - فقال: لا بد فى الأحكام الشرعيه من طريق يوصل إلى العلم - إلى أن قال - ولذلك أبطلنا فى الشريعة العمل بأخبار الآحاد، لأن نهى لا توجب علماً ولا- عملاً وأوجبنا أن يكون العمل تابعا للعلم، لأن خبر الواحد إذا كان عدلاً فغايه ما يقتضيه الظن بصدقه، ومن ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذباً (٥).

وأصرح منه قوله بعد ذلك: والعقل لا يمنع من العباده بالقياس والعمل بخبر الواحد، ولو تعبد الله تعالى بذلك لساغ ولدخل فى باب الصحه،

ص: ٧٣

١- فى ط الأولى: مفيداً.

٢- الذريعة إلى أصول الشريعة: ج ٢ ص ٥٣٠ - ٥٣١.

٣- العده: ج ١ ص ١٠٠.

٤- العده: ج ١ ص ١٠٦ (ط الحديثه).

٥- السرائر: ج ١ ص ٤٦، انظر رسائل الشريف المرتضى، المجموعه الأولى: ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

لأن عبادته بذلك توجب العلم الذى لا بد أن يكون العمل تابعا له (١).

وعلى هذا فيتضح أن المسلم فيه عند الجميع أن خبر الواحد لو خلى ونفسه لا يجوز الاعتماد عليه، لأنه لا يفيد إلا الظن الذى لا يغنى من الحق شيئا. وإنما موضع النزاع هو قيام الدليل القطعى على حجيته.

وعلى هذا فقد وقع الخلاف فى ذلك على أقوال كثيرة: فمنهم من أنكر حجيته مطلقا، وقد حكى هذا القول عن السيد المرتضى والقاضى وابن زهره والطبرسى وابن إدريس (٢) وادعوا فى ذلك الإجماع. ولكن هذا القول منقطع الآخر، فإنه لم يعرف موافق لهم بعد عصر ابن إدريس إلى يومنا هذا.

ومنهم من قال: "إن الأخبار المدونه فى الكتب المعروفة - لا سيما الكتب الأربعة - مقطوعه الصدق". وهذا ما ينسب إلى شردمه (٣) من متأخري الأخباريين. قال الشيخ الأنصارى تعقيبا على ذلك: وهذا قول لا فائده فى بيانه والجواب عنه إلا التحرز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم، وإلا فمدعى القطع لا يلزم بذكر ضعف مبنى قطعه... (٤).

وأما القائلون بحجيه خبر الواحد فقد اختلفوا أيضا: فبعضهم يرى أن المعبر من الأخبار هو كل ما فى الكتب الأربعة بعد استثناء ما كان فيها مخالفا للمشهور. وبعضهم يرى أن المعبر بعضها والمناطق فى الاعتبار عمل الأصحاب، كما يظهر ذلك من المنقول عن المحقق فى المعارج (٥).

ص: ٧٤

- 
- ١- السرائر: ج ١ ص ٤٧.
  - ٢- الذريعة: ج ٢ ص ٥٢٨، المهذب: ج ٢ ص ٥٩٨، الغنيه: ج ٢ ص ٣٥٦، مجمع البيان: ذيل الآيه ٦ من سوره الحجرات، السرائر: ج ١ ص ٤٧.
  - ٣- فى ط ٢: جماعه.
  - ٤- فرائد الأصول: ج ١ ص ١٠٩.
  - ٥- معارج الأصول: ص ١٤٧.

وقيل: المناط فيه عداله الراوى أو مطلق وثاقته، أو مجرد الظن بالصدور من غير اعتبار صفه فى الراوى... إلى غير ذلك من التفصيلات (١).

والمقصود لنا الآن بيان إثبات حجيته بالخصوص فى الجملة فى مقابل السلب الكلى، ثم ننظر فى مدى دلالة الأدله على ذلك. فالعمده أن ننظر أولاً فى الأدله التى ذكروها من الكتاب والسنة والإجماع وبناء العقلاء، ثم فى مدى دلالتها:

### أ- أدله حجيه خبر الواحد من الكتاب العزيز

#### تمهيد

لا يخفى أن من يستدل على حجيه خبر الواحد بالآيات الكريمة لا يدعى بأنها نص قطعى الدلاله على المطلوب، وإنما أقصى ما يدعيه أنها ظاهره فيه.

وإذا كان الأمر كذلك فقد يشكل الخصم بأن الدليل على حجيه الحجه يجب أن يكون قطعياً - كما تقدم - فلا يصح الاستدلال بالآيات التى هى ظنيه الدلاله، لأن ذلك استدلال بالظن على حجيه الظن. ولا ينفع كونها قطعيه الصدور.

ولكن الجواب عن هذا الوهم واضح، لأنه قد ثبت بالدليل القطعى حجيه ظواهر الكتاب العزيز - كما سيأتى - فالاستدلال بها ينتهى بالأخير إلى العلم، فلا يكون استدلالاً بالظن على حجيه الظن.

ونحن على هذا المبني نذكر الآيات التى ذكروها على حجيه خبر الواحد، فنكتفى بإثبات ظهورها فى المطلوب:

ص: ٧٥

---

١- إن شئت التفصيل راجع مفاتيح الأصول للسيد المجاهد (قدس سره): ص ٣٢٨.

وهي قوله تعالى في سورة الحجرات ٤: \* (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين) \* .  
وقد استدل بهذه الآية الكريمه من جهه مفهوم الوصف ومن جهه مفهوم الشرط. والذي يبدو أن الاستدلال بها من جهه مفهوم الشرط كاف في المطلوب.

وتقريب الاستدلال يتوقف على شرح ألفاظ الآية أولاً، فنقول:

١ - " التبين " إن لهذه الماده معنيين: الأول: بمعنى الظهور، فيكون فعلها لازماً، فنقول: " تبين الشيء " إذا ظهر وبان. ومنه قوله تعالى: \* (حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود) \* (١) \* (حتى يتبين لهم أنه الحق) \* (٢).

والثاني: بمعنى الظهور عليه - يعنى العلم به واستكشافه، أو التصدى للعلم به وطلبه - فيكون فعلها متعدياً، فنقول: " تبينت الشيء " إذا علمته، أو إذا تصديت للعلم به وطلبته.

وعلى المعنى الثانى - وهو التصدى للعلم به - يتضمن معنى الثبوت فيه والتأنى فيه لكشفه وإظهاره والعلم به. ومنه قوله تعالى في سورة النساء ٩٤: \* (إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا) \* ومن أجل هذا قرئ بدل " فتبينوا " : " فتثبتوا " (٣) ومنه كذلك هذه الآية التي نحن بصددھا

ص: ٧٦

١- البقره: ١٨٧.

٢- فصلت: ٥٣.

٣- قراءه حمزه والكسائى راجع كتاب السبعه فى القراءات لابن مجاهد: ص ٢٣٦، والكشف عن وجوه القراءات للقيسى: ج ١ ص ٣٩٤، وتفسير القرطبي: ج ٥ ص ٣٣٧، وفى التبيان: ج ٣ ص ٢٩٧: وهى قراءه أهل الكوفه إلا عاصم، كنز الدقائق: ج ٩ ص ٥٨٩.



\* (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) \* وكذلك قرئ فيها " فتثبتوا " (١) فإن هذه القراءة مما تدل على أن المعنيين - وهما التبين والتثبت - متقاربان.

٢ - " أن تصيبوا قوما بجهاله " يظهر من كثير من التفاسير أن هذا المقطع من الآية كلام مستأنف جاء لتعليل وجوب التبين (٢). وتبعهم على ذلك بعض الأصوليين (٣) الذين بحثوا هذه الآية هنا.

ولأجل ذلك قدروا لكلمه " فتبينوا " مفعولا، فقالوا مثلا: معناه: " فتبينوا صدقه من كذبه ". كما قدروا لتحقيق نظم الآية وربطها - لتصلح هذه الفقرة أن تكون تعليلا - كلمه تدل على التعليل بأن قالوا: معناها: " خشيه أن تصيبوا قوما بجهاله " أو " حذار أن تصيبوا " أو " لئلا تصيبوا قوما "... ونحو ذلك.

وهذه التقديرات كلها تكلف وتمحل لا تساعد عليها قرينه ولا قاعده عربيه. ومن العجيب! أن يؤخذ ذلك بنظر الاعتبار ويرسل إرسال المسلمات.

والذى أرجحه: أن مقتضى سياق الكلام والاتساق مع أصول القواعد العربيه أن يكون قوله: \* (أن تصيبوا قوما...) \* مفعولا ل " تبينوا " فيكون معناه: " فتثبتوا واحذروا إصابه قوم بجهاله ".

والظاهر أن قوله تعالى: \* (فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهاله) \* يكون كناية عن لازم معناه، وهو عدم حجه خبر الفاسق، لأنه لو كان حجه لما دعا إلى الحذر من إصابه قوم بجهاله عند العمل به ثم من الندم على العمل به.

ص: ٧٧

- 
- ١- كتاب السبعه فى القراءات لابن مجاهد: ص ٢٣٦، وتفسير القرطبي: ج ١٦ ص ٣١٢.
  - ٢- راجع التبيان ومجمع البيان ذيل الآية ٦ من سورة الحجرات، والميزان: ج ١٨ ص ٣١٢.
  - ٣- انظر فرائد الأصول: ج ١ ص ١١٧.

٣ - " الجهاله ": اسم مأخوذ من الجهل أو مصدر ثان له، قال عنها أهل اللغة: " الجهاله: أن تفعل فعلا بغير العلم " ثم هم [الذين] (١) فسروا الجهل بأنه المقابل للعلم عبروا عنه تارة بتقابل التضاد، واخرى بتقابل النقيض. وإن كان الأصح في التعبير العلمى أنه من تقابل العدم والملكه.

والذى يبدو لى من تتبع استعمال كلمه " الجهل " ومشتقاتها فى أصول اللغة العربيه: أن إعطاء لفظ " الجهل " معنى يقابل " العلم " بهذا التحديد الضيق لمعناه جاء مصطلحا جديدا عند المسلمين فى عهدهم لنقل الفلسفه اليونانيه إلى العربيه الذى استدعى تحديد معانى كثير من الألفاظ وكسبها إطارا يناسب الأفكار الفلسفيه، وإلا فالجهل فى أصل اللغة كان يعطى معنى يقابل الحكمه والتعقل والرويه، فهو يؤدى تقريبا معنى السفه أو الفعل السفهى عندما يكون عن غضب مثلا وحماقه وعدم بصيره وعلم.

وعلى كل حال، هو بمعناه الواسع اللغوى يلتقى مع معنى الجهل المقابل، للعلم الذى صار مصطلحا علميا بعد ذلك. ولكنه ليس هو إياه.

وعليه، فيكون معنى " الجهاله " أن تفعل فعلا بغير حكمه وتعقل ورويه الذى لازمه عادة إصابه عدم الواقع والحق.

إذا عرفت هذه الشروح لمفردات الآيه الكريمه يتضح لك معناها وما تؤدى إليه من دلالة على المقصود فى المقام: إنها تعطى أن النبأ من شأنه أن يصدق به عند الناس ويؤخذ به من جهه أن ذلك من سيرتهم، وإلا فلماذا نهى عن الأخذ بخبر الفاسق من جهه أنه فاسق؟ فأراد تعالى أن يلفت أنظار المؤمنين إلى أنه لا ينبغى أن يعتمدوا كل خبر من أى مصدر كان، بل إذا جاء به فاسق ينبغى ألا يؤخذ

ص: ٧٨

١- أثبتناه لاقتضاء السياق.

به بلا ترو وإنما يجب فيه أن يتثبتوا أن يصيبوا قوما بجهاله، أى بفعل ما فيه سفه وعدم حكمه قد يضر بالقوم. والسر فى ذلك: أن المتوقع من الفاسق ألا يصدق فى خبره، فلا ينبغى أن يصدق ويعمل بخبره.

فتدل الآيه بحسب المفهوم على أن خبر العادل يتوقع منه الصدق، فلا- يجب فيه الحذر والتثبت من إصابه قوم بجهاله. ولازم ذلك أنه حجه.

والذى نقوله ونستفيده وله دخل فى استفاده المطلوب من الآيه: أن " النبأ " فى مفروض الآيه مما يعتمد عليه عند الناس وتعارفوا الأخذ به بلا تثبت. وإلا لما كانت حاجه للأمر فيه بالتبين فى خبر الفاسق إذا كان " النبأ " من جهه ما هو نبأ لا يعمل به الناس.

ولما عقلت الآيه وجوب التبين والتثبت على مجئ الفاسق يظهر منه - بمقتضى مفهوم الشرط - أن خبر العادل ليس له هذا الشأن، بل الناس لهم أن ييقوا فيه على سجيتهم من الأخذ به وتصديقه من دون تثبت وتبين لمعرفة صدقه من كذبه من جهه خوف إصابه قوم بجهاله. وطبعاً لا يكون ذلك إلا من جهه اعتبار خبر العادل وحجيته، لأن المترقب منه الصدق.

فيكشف ذلك عن حجيه قول العادل عند الشارع وإلغاء احتمال الخلاف فيه.

والظاهر أن بهذا البيان للآيه يرتفع كثير من الشكوك التى قيلت على الاستدلال بها على المطلوب (١). فلا- تطيل فى ذكرها وردها.

## الآيه الثانيه : آيه النشر

### إشاره

وهى قوله تعالى فى سوره التوبه ١٢٣: \* (وما كان المؤمنون لينفروا

ص: ٧٩

---

١- قال الشيخ الأعظم الأنصارى: فقد اورد على الآيه إيرادات كثيره ربما تبلغ إلى نيف وعشرين، فرائد الأصول: ج ١ ص ١١٧.

كافه، فلولا نفر من كل فرقه منهم طائفه ليتفقوها فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون) \*.

إن الاستدلال بهذه الآيه الكريمه على المطلوب يتم بمرحلتين من البيان:

١ - الكلام فى صدر الآيه: \* (وما كان المؤمنون لينفروا كافه) \* تمهيدا للاستدلال، فإن الظاهر من هذه الفقره نفي وجوب النفر على المؤمنين كافه (١) والمراد من النفر - بقرينه باقى الآيه - النفر إلى الرسول للتفقه فى الدين، لا النفر إلى الجهاد وإن كانت الآيات التى قبلها وارده فى الجهاد، فإن ذلك وحده غير كاف ليكون قرينه مع ظهور باقى الآيه فى النفر إلى التعلم والتفقه. إن الكلام الواحد يفسر بعضه بعضا.

وهذه الفقره إما جملة خبريه يراد بها إنشاء نفي الوجوب، فتكون فى الحقيقه جملة إنشائية. وإما جملة خبريه يراد بها الإخبار جدا عن عدم وقوعه من الجميع إما لاستحاله عاده أو لتعذره اللازم له عدم وجوب النفر عليهم جميعا، فتكون داله بالدلاله الالتزاميه على عدم جعل مثل هذا الوجوب من الشارع. وعلى كلا الحالين فهى تدل على عدم تشريع وجوب النفر على كل واحد واحد إما إنشاء أو إخبارا.

ولكن ليس من شأن الشارع بما هو شارع أن ينفي وجوب شئ إنشاء أو إخبارا إلا إذا كان فى مقام رفع توهم الوجوب لذلك الشئ أو اعتقاده. واعتقاد وجوب النفر أمر متوقع لدى العقلاء، لأن التعلم واجب عقلى على كل أحد وتحصيل اليقين فيه المنحصر عاده فى مشافهه

ص: ٨٠

١- يستفيد بعضهم من الآيه النهى عن نفر الكافه. وهى استفاده بعيده جدا، وليست كلمه " ما " من أدوات النهى. إذا ليس لهذه الآيه أكثر من الدلاله على نفي الوجوب.

الرسول أيضا واجب عقلي. فحق أن يعتقد المؤمنون بوجوب النفر إلى الرسول شرعا لتحصيل المعرفة بالأحكام.

ومن جهة أخرى، فإنه مما لا شبهه فيه أن نفر جميع المؤمنين في جميع أقطار الإسلام إلى الرسول لأخذ الأحكام منه بلا واسطه كلما عنت حاجه وعرضت لهم مسأله أمر ليس عمليا من جهات كثيره، فضلا عما فيه من مشقه عظيمه لا توصف، بل هو مستحيل عادة.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن الله تعالى أراد بهذه الفقره - والله العالم - أن يرفع عنهم هذه الكلفه والمشقه برفع وجوب النفر رحمه بالمؤمنين. ولكن هذا التخفيف ليس معناه أن يستلزم رفع أصل وجوب التفقه، بل الضرورات تقدر بقدرها. ولا شك أن التخفيف يحصل برفع الوجوب على كل واحد واحد، فلا بد من علاج لهذا الأمر اللازم تحقيقه على كل حال - وهو التعلم - بتشريع طريقه أخرى للتعلم غير طريقه التعلم اليقيني من نفس لسان الرسول. وقد بينت بقيه الآيه هذا العلاج وهذه الطريقه وهو قوله تعالى: \* (فلولا نفر من كل فرقه...) \* والتفريع بالفاء شاهد على أن هذا علاج متفرع على نفى وجوب النفر على الجميع.

ومن هذا البيان يظهر أن هذه الفقره (صدر الآيه) لها الدخل الكبير في فهم الباقي من الآيه الذي هو موضع الاستدلال على حجيه خبر الواحد.

وقد أغفل هذه الناحيه المستدلون بهذه الآيه على المطلوب، فلم يوجهوا الارتباط بين صدر الآيه وبقيتها للاستدلال بها، على نحو ما يأتي.

٢ - الكلام عن نفس موقع الاستدلال من الآيه على حجيه خبر الواحد المتفرع هذا الموقع على صدرها، لمكان فاء التفريع.

إنه تعالى بعد أن بين عدم وجوب النفر على كل واحد واحد تخفيفا

عليهم حرصهم على اتباع طريقه أخرى بدلاله " لولا " التي هي للتخصيص، والطريقه هي أن ينفر قسم من كل قوم ليرجعوا إلى قومهم فيبلغونهم الأحكام بعد أن يتفقهوا في الدين ويتعلموا الأحكام. وهو في الواقع خير علاج لتحصيل التعليم بل الأمر منحصر فيه.

فالآية الكريمة بمجموعها تقرر أمرا عقليا وهو وجوب المعرفة والتعلم، وإذ تعذرت المعرفة اليقينية بنفر كل واحد إلى النبي ليتفقه في الدين فلم يجب، رخص الله تعالى لهم لتحصيل تلك الغايه - أعنى التعلم - بأن ينفر طائفه من كل فرقه. والطائفه المتفقهه هي التي تتولى حينئذ تعليم الباقيين من قومهم، بل ليس (١) قد رخصهم فقط بذلك وإنما أوجب عليهم أن ينفر طائفه من كل قوم. ويستفاد الوجوب من " لولا " التخصيصيه ومن الغايه من النفر، وهو التفقه لإنذار القوم الباقيين لأجل أن يحذروا من العقاب، مضافا إلى أن أصل التعلم واجب عقلي كما قررنا.

كل ذلك شواهد ظاهره على وجوب تفقه جماعه من كل قوم لأجل تعليم قومهم الحلال والحرام. ويكون ذلك - طبعا - وجوبا كفايا.

وإذا استفدنا وجوب تفقه كل طائفه من كل قوم أو تشريع ذلك بالترخيص فيه على الأقل لغرض إنذار قومهم إذا رجعوا إليهم، فلا بد أن نستفيد من ذلك أن نقلهم للأحكام قد جعله الله تعالى حجه على الآخريين وإلا- لكان تشريع هذا النفر على نحو الوجوب أو الترخيص لغوا بلا- فائده بعد أن نفى وجوب النفر على الجميع. بل لو لم يكن نقل الأحكام حجه لما بقيت طريقه لتعلم الأحكام تكون معذره للمكلف وحجه له أو عليه.

ص: ٨٢

---

١- في ط ٢ بدل " ليس ": إنه لم يكن.

والحاصل: أن رفع وجوب النفر على الجميع والاكتفاء بنفر قسم منهم ليتفقوا في الدين ويعلموا الآخريين (١) بمجموعه دليل واضح على حجيه نقل الأحكام في الجملة وإن لم يستلزم العلم اليقيني، لأن الآيه من ناحيه اشتراط الإنذار بما يوجب العلم مطلقه، فكذلك تكون مطلقه من ناحيه قبول الإنذار والتعليم، وإلا كان هذا التدبير الذي شرعه الله لغوا وبلا فائده وغير محصل للغرض الذي من أجله كان النفر وتشريعه.

هكذا ينبغي أن تفهم الآيه الكريمة في الاستدلال على المطلوب [والله أعلم بأسرار آياته] (٢) وبهذا البيان يندفع كثير مما اورد على الاستدلال بها للمطلوب.

وينبغي ألا يخفى (٣): أنه لا يتوقف الاستدلال بها على أن يكون نفر الطائفة من كل قوم واجبا، بل يكفي ثبوت أن هذه الطريقة مشرعه من قبل الله وإن كان بنحو الترخيص بها، لأن نفس تشريعها يستلزم تشريع حجيه نقل الأحكام من المتفقه، فلذلك لا تبقى حاجه إلى التطويل في استفاده الوجوب.

كما أن الاستدلال بها لا يتوقف على كون الحذر عند إنذار النافرين المتفقهين واجبا واستفاده ذلك من " لعل " أو من أصل حسن الحذر، بل الأمر بالعكس، فإن نفس جعل حجيه قول النافرين المتفقهين المستفاد من الآيه يكون دليلا على وجوب الحذر.

نعم يبقى شيء، وهو أن الواجب أن ينفر من كل فرقه طائفه، والطائفة ثلاثه فأكثر، أو أكثر من ثلاثه، وحينئذ لا تشمل الآيه خبر الشخص

ص: ٨٣

١- في ط زياده: هو.

٢- لم يرد في ط ٢.

٣- في ط ٢ زياده: عليكم.

الواحد أو الاثنين. ولكن يمكن دفع ذلك بأنه لا- دلالة في الآية على أنه يجب في الطائفة أن يندروا قومهم إذا رجعوا إليهم مجتمعين بشرط الاجتماع، فالآية من هذه الناحية مطلقه، وبمقتضى إطلاقها يكون خبر الواحد لو انفرد بالإخبار حجه أيضا، يعنى أن العموم فيها أفرادى لا مجموعى.

### تنبيه مهم

(١): إن هذه الآية الكريمة تدل أيضا على وجوب قبول فتوى المجتهد بالنسبة إلى العامى، كما دلت على وجوب قبول خبر الواحد. وذلك ظاهر، لأن كلمه " التفقه " عامه للطرفين. وقد أفاد ذلك شيخنا النائنى (قدس سره) - كما فى تقريرات بعض الأساطين من تلامذته - فإنه قال: إن التفقه فى العصور المتأخره وإن كان هو استنباط الحكم الشرعى بتنقيح جهات ثلاث: الصدور وجهه الصدور والدلاله، ومن المعلوم: أن تنقيح الجهتين الأخيرتين مما يحتاج إلى إعمال النظر والدقه، إلا أن التفقه فى الصدر الأول لم يكن محتاجا إلا إلى إثبات الصدور ليس إلا، لكن اختلاف محقق التفقه باختلاف الأزمنه لا يوجب اختلافا فى مفهومه، فكما أن العارف بالأحكام الشرعيه بإعمال النظر والفكر يصدق عليه " الفقيه " كذلك العارف بها من دون إعمال النظر والفكر يصدق عليه " الفقيه " حقيقه (٢).

وبمقتضى عموم " التفقه " فإن الآية الكريمة أيضا تدل على وجوب الاجتهاد فى العصور المتأخره عن عصور المعصومين وجوبا كفايئا،

ص: ٨٤

١- لم يرد " مهم " فى ط ٢.

٢- أجود التقريرات: ج ٢ ص ١١٠.



بمعنى أنه يجب على كل قوم أن ينفر منهم طائفه فيرحلوا لتحصيل التفقه - وهو الاجتهاد - لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم. كما تدل أيضا بالملازمه التي سبق ذكرها على حجيه قول المجتهد على الناس الآخرين ووجوب قبول فتواه عليهم.

### الآيه الثالثه : آيه حرمه الكتمان

وهي قوله تعالى في سورة البقره ١٥٩: \* (إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله...) \*.

وجه الاستدلال بها يشبه الاستدلال بآيه النفر، فإنه لما حرم الله تعالى كتمان البينات والهدى وجب أن يقبل قول من يظهر البينات والهدى ويبينه للناس وإن كان ذلك المظهر والمبين واحدا لا يوجب قوله العلم، وإلا لكان تحريم الكتمان لغوا وبلا فائده لو لم يكن قوله حجه مطلقا.

والحاصل: أن هناك ملازمه عقليه بين وجوب الإظهار ووجوب القبول، وإلا- لكان وجوب الإظهار لغوا وبلا فائده. ولما كان وجوب الإظهار لم يشترط فيه أن يكون الإظهار موجبا للعلم فكذلك لازمه وهو وجوب القبول لابد أن يكون مطلقا من هذه الناحيه غير مشترط فيه بما يوجب العلم. وعلى هذا الأساس من الملازمه قلنا بدلاله آيه النفر على حجيه خبر الواحد وحجيه فتوى المجتهد.

ولكن الإنصاف: أن الاستدلال لا- يتم بهذه الآيه الكريمه، بل هي أجنيه جدا عما نحن فيه، لأن ما نحن فيه - وهو حجيه خبر الواحد - أن يظهر المخبر شيئا لم يكن ظاهرا ويعلم ما تعلم من أحكام غير معلومه للآخرين كما في آيه النفر، فإذا وجب التعليم والإظهار وجب قبوله على

الآخرين، وإلا- كان وجوب التعليم والإظهار لغوا، وأما هذه الآيه فهي وارده في مورد كتمان ما هو ظاهر وبين للناس جميعا، بدليل قوله تعالى: \* (من بعد ما بيناه للناس في الكتاب) \* لا إظهار ما هو خفى على الآخرين.

والغرض: أن هذه الآيه وارده في مورد ما هو بين واجب القبول سواء كنتم أم أظهر، لا- في مورد يكون قبوله من جهة الإظهار حتى تكون ملازمه بين وجوب القبول وحرمة الكتمان، فيقال: " لو لم يقبل لما حرم الكتمان ". وبهذا يظهر الفرق بين هذه الآيه وآيه النفر.

وينسق على هذه الآيه باقى الآيات الأخر التى ذكرت للاستدلال بها على المطلوب، فلا نطيل بذكرها.

### ب- دليل حجية خبر الواحد من السنّه

من البديهي أنه لا يصح الاستدلال على حجية خبر الواحد بنفس خبر الواحد، فإنه دور ظاهر، بل لابد أن تكون الأخبار المستدل بها على حجيتها معلومه الصدور من المعصومين، إما بتواتر أو قرينه قطعيه.

ولا- شك في أنه ليس في أيدينا من الأخبار ما هو متواتر بلفظه في هذا المضمون وإنما كل ما قيل هو تواتر الأخبار معنى في حجية خبر الواحد إذا كان ثقّه مؤتمنا في الروايه، كما رآه الشيخ الحر صاحب الوسائل (1). وهذه دعوى غير بعيدة، فإن المتتبع يكاد يقطع جازما بتواتر الأخبار في هذا المعنى، بل هي بالفعل متواتره لا ينبغي أن يعترى فيها

ص: ٨٦

---

١- انظر الوسائل: ج ٢٠ ص ٩٨، الفائده التاسعه.

وقد ذكر الشيخ الأنصاري - قدس الله نفسه الزكية - طوائف من الأخبار، يحصل بانضمام بعضها إلى بعض العلم بحججه خبر الواحد الثقة المأمون من الكذب في الشريعة، وأن هذا أمر مفروغ عنه عند آل البيت (عليهم السلام).

ونحن نشير إلى هذه الطوائف على الإجمال وعلى الطالب أن يرجع إلى الوسائل (كتاب القضاء) (٢) وإلى رسائل الشيخ في حججه خبر الواحد (٣) للاطلاع على تفاصيلها.

الطائفة الأولى: ما ورد في الخبرين المتعارضين في الأخذ بالمرجح، كالأعدل والأصدق والمشهور ثم التخيير عند التساوي (٤).

وسياتى ذكر بعضها في باب التعادل والتراجيح. ولولا أن خبر الواحد الثقة حجه لما كان معنى لفرض التعارض بين الخبرين، ولا معنى للتراجيح بالمرجح المذكوره والتخيير عند عدم المرجح، كما هو واضح.

الطائفة الثانية: ما ورد في إرجاع آحاد الرواه إلى آحاد أصحاب الأئمة (عليهم السلام) على وجه يظهر فيه عدم الفرق في الإرجاع بين الفتوى والرواية، مثل إرجاعه (عليه السلام) إلى زواره بقوله: "إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس" (٥).

ص: ٨٧

---

١- \*إن الشيخ صاحب الكفايه لم يتضح له تواتر الأخبار معنى، وإنما أقصى ما اعترف به "أنها متواتره إجمالاً" وغرضه من التواتر الإجمالي هو العلم بصدور بعضها عنهم (عليهم السلام) يقينا. وتسميه ذلك بالتواتر مسامحه ظاهره.

٢- راجع الوسائل: ج ١٨ ص ٩٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي.

٣- راجع فرائد الأصول: ج ١ ص ١٣٧ - ١٤٤.

٤- راجع الوسائل: ج ١٨ ص ٧٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي.

٥- الكشي: ص ١٣٦، ح ٢١٦.

يشير بذلك إلى زرارته. ومثل قوله (عليه السلام) لما قال له عبد العزيز بن المهتدي: ربما أحتاج ولست ألقاك في كل وقت، أفيونس بن عبد الرحمن ثقه آخذ عنه معالم ديني؟ قال: نعم (١).

قال الشيخ الأعظم: وظاهر هذه الرواية أن قبول قول الثقة كان أمرا مفروغا عنه عند الراوي، فسأل عن وثاقه يونس ليرتب عليه أخذ المعالم منه (٢).

إلى غير ذلك من الروايات التي تنسق على هذا المضمون ونحوه.

الطائفة الثالثة: ما دل على وجوب الرجوع إلى الرواه والثقات والعلماء، مثل قوله (عليه السلام): "وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم" (٣)... إلى ما شاء الله من الروايات في أمثال هذا المعنى.

الطائفة الرابعة: ما دل على الترغيب في الرواية والحث عليها وكتابتها وإبلاغها، مثل الحديث النبوي المستفيض بل المتواتر: "من حفظ على أمتي أربعين حديثا بعثه الله فقيها عالما يوم القيامة" (٤) الذي لأجله صنف كثير من العلماء الأربعينيات. ومثل قوله (عليه السلام) للراوي: "اكتب وبث علمك في بني عمك، فإنه يأتي زمان هرج لا يأنسون إلا بكتبهم" (٥) إلى غير ذلك من الأحاديث.

ص: ٨٨

١- الوسائل: ج ١٨ ص ١٠٧ باب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٣٣.

٢- فرائد الأصول: ج ١ ص ١٣٩.

٣- الوسائل: ج ١٨ ص ١٠١، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٩.

٤- الوسائل: ج ١٨ ص ٥٤، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ٥، ٦ و...

٥- الوسائل: ج ١٨ ص ٥٦، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ١٨، وفيه بدل "بني عمك": إخوانك.

الطائفه الخامسه: ما دل على ذم الكذب عليهم والتحذير من الكذابين عليهم (١) فإنه لو لم يكن الأخذ بأخبار الآحاد أمراً معروفاً بين المسلمين لما كان مجالاً للكذب عليهم، ولما كان مورد الخوف من الكذب عليهم ولا التحذير من الكذابين، لأنه لا أثر للكذب لو كان خبر الواحد على كل حال غير مقبول عند المسلمين.

قال الشيخ الأعظم بعد نقله لهذه الطوائف من الأخبار - وهو على حق فيما قال [ولقد أجاد فيما أفاد] (٢) -: إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد من مجموعها رضى الأئمة بالعمل بالخبر وإن لم يفد القطع، وقد ادعى فى الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة، إلا أن القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذى يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتنى به العقلاء ويقبحون التوقف فيه لأجل ذلك الاحتمال، كما دل عليه ألفاظ "الثقة" و "المأمون" و "الصادق" وغيرها الواردة فى الأخبار المتقدمه، وهى أيضاً منصرف إطلاق غيرها (٣).

وأضاف (٤): وأما "العدالة" فأكثر الأخبار المتقدمه خاليه عنها، بل وفى كثير منها التصريح بخلافه (٥).

### ج- دليل حجه خبر الواحد من الإجماع

حكى جماعه كبيره تصريحاً وتلويحاً بالإجماع من قبل علماء الإماميه على حجه خبر الواحد إذا كان ثقة مأموناً فى نقله وإن لم يفد

ص: ٨٩

١- الوسائل: ج ١٨ ص ٩٥، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضى، ح ٢٠.

٢- لم يرد فى ط ٢.

٣- فرائد الأصول: ج ١ ص ١٤٤.

٤- فى ط الأولى بدل "وأضاف": ثم قال ونعم ما قال.

٥- فرائد الأصول: ج ١ ص ١٤٤.

خبره العلم. وعلى رأس الحاكين للإجماع شيخ الطائفة الطوسى - أعلى الله مقامه - فى كتابه العده (ج ١ ص ٤٧) (١) لكنه اشترط فيما اختاره من الرأى وحكى عليه الإجماع: أن يكون خبر الواحد واردا من طريق أصحابنا القائلين بالإمامه، وكان ذلك مرويا عن النبى أو عن الواحد من الأئمه، وكان ممن لا يطعن فى روايته ويكون سديدا فى نقله. وتبعه على ذلك فى التصريح بالإجماع السيد رضى الدين بن طاووس (٢) والعلامه الحلى فى النهايه (٣) والمحدث المجلسى فى بعض رسائله (٤) كما حكى ذلك عنهم الشيخ الأعظم فى الرسائل (٥).

وفى مقابل ذلك حكى جماعه أخرى إجماع الإماميه على عدم الحجيه. وعلى رأسهم السيد الشريف المرتضى - أعلى الله درجته - وجعله بمنزله القياس فى كون ترك العمل به معروفا من مذهب الشيعة (٦).

وتبعه على ذلك الشيخ ابن إدريس فى السرائر ونقل كلاما للسيد المرتضى فى مقدمه، وانتقد فى أكثر من موضع فى كتابه (٧) الشيخ الطوسى فى عمله بخبر الواحد، وكرر تبعا للسيد قوله: "إن خبر الواحد لا يوجب علما ولا عملا" (٨) وكذلك نقل عن الطبرسى - صاحب مجمع البيان - تصريحه فى نقل الإجماع على عدم العمل بخبر الواحد (٩).

ص: ٩٠

- ١- الصفحه ١٢٦ من الطبعة الحديثه.
- ٢- لم نقف على مأخذه فى غير فرائد الأصول.
- ٣- نهايه الوصول: الورقه ١٣٩.
- ٤- لم نظفر بالرساله، قال فى البحار (ج ٢ ص ٢٤٥): وعمل أصحاب الأئمه (عليهم السلام) على أخبار الآحاد التى لا تفيد العلم فى أعصارهم متواتر بالمعنى لا يمكن إنكاره.
- ٥- فرائد الأصول: ج ١ ص ١٥٦ - ١٥٧.
- ٦- رسائل الشريف المرتضى (المجموعه الأولى): ص ٢١١.
- ٧- فى ط الأولى: وشنع... على الشيخ الطوسى.
- ٨- راجع السرائر: ج ١ ص ٤٧، ٥٠، ١٢٧، ٢٦٧.
- ٩- مجمع البيان ذيل الآيه ٦ من سوره الحجرات.

والغريب فى الباب! وقوع مثل هذا التدافع بين نقل الشيخ والسيد عن إجماع الإماميه، مع أنهما متعاصران بل الأول تلمذ على الثانى، وهما الخيران العالمان بمذهب الإماميه، وليس من شأنهما أن يحكما مثل هذا الأمر بدون تثبت وخبره كامله.

فلذلك وقع الباحثون فى حيره عظيمه من أجل التوفيق بين نقليهما.

وقد حكى الشيخ الأعظم فى الرسائل وجوها للجمع: مثل أن يكون مراد السيد المرتضى من " خبر الواحد " - الذى حكى الإجماع على عدم العمل به - هو خبر الواحد الذى يرويه مخالفونا (١) والشيخ يتفق معه على ذلك. وقيل: يجوز أن يكون مراده من " خبر الواحد " ما يقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ فى الأصول المعمول بها عند جميع خواص الطائفة (٢) وحينئذ يتقارب مع الشيخ فى الحكايه عن الإجماع. وقيل: يجوز أن يكون مراد الشيخ من " خبر الواحد " خبر الواحد المحفوظ بالقرائن المفيده للعلم بصدقه (٣) فيتفق حينئذ نقله مع نقل السيد.

وهذه الوجوه من التوجيهات قد استحسنتها الشيخ الأعظم منها الأول ثم الثانى. ولكنه يرى أن الأرجح من الجميع ما ذكره هو من الوجه (٤) وأكد عليه أكثر من مره، فقال: ويمكن الجمع بينهما بوجه أحسن، وهو أن مراد السيد من " العلم " الذى أدعاه فى صدق الأخبار هو مجرد الاطمئنان، فإن المحكى عنه فى تعريف العلم أنه " ما اقتضى سكون النفس " وهو الذى ادعى بعض

ص: ٩١

١- راجع فرائد الأصول: ج ١ ص ١١٢ و ١٥٦.

٢- راجع فرائد الأصول: ج ١ ص ١١٢ و ١٥٦.

٣- راجع فرائد الأصول: ج ١ ص ١١٢ و ١٥٦.

٤- \*ذكر المحقق الآشتياني فى حاشيته على الرسائل فى هذا الموقع: أن هذا الوجه من التوجيه سبق إليه بعض أفاضل المتأخرين، وهو المحقق النراقى - صاحب المناهج - ونقل نص عبارته.

الأخباريين أن مرادنا من العلم بصدور الأخبار هو هذا المعنى، لا اليقين الذى لا يقبل الاحتمال رأسا. فمراد الشيخ من مجرد هذه الأخبار عن القرائن تجردها عن القرائن الأربع التى ذكرها أولا، وهى: موافقه الكتاب والسنة والإجماع والدليل العقلى. ومراد السيد من القرائن التى ادعى فى عبارته المتقدمه (١) احتفاف أكثر الأخبار بها، هى الأمور الموجبه للوثوق بالراوى أو بالروايه، بمعنى سكون النفس بهما وركونها إليهما.

ثم قال: ولعل هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بين كلامى الشيخ والسيد، خصوصا مع ملاحظه تصريح السيد فى كلامه بأن أكثر الأخبار متواتره أو محفوفه، وتصريح الشيخ فى كلامه المتقدم بإنكار ذلك (٢).

هذا ما أفاده الشيخ الأنصارى فى توجيه كلام هذين العلمين. ولكنى لا أحسب أن السيد المرتضى يرتضى بهذا الجمع، لأنه صرح فى عبارته - المنقوله فى مقدمه السرائر - بأن مراده من " العلم " القطع الجازم، قال: اعلم أنه لا بد فى الأحكام الشرعيه من طريق يوصل إلى العلم بها، لأنه متى لم نعلم الحكم ونقطع بالعلم على أنه مصلحه جوزنا كونه مفسده.

وأصرح منه (٣) قوله بعد ذلك: ولذلك أبطلنا فى الشريعة العمل بأخبار الآحاد لأنهم لا توجب علما ولا عملا، وأوجبنا أن يكون العمل تابعا للعلم لأن خبر الواحد إذا كان عدلا فغايه ما يقتضيه الظن لصدقه (٤) ومن

ص: ٩٢

---

١- \*غرضه من " عبارته المتقدمه " عبارته التى نقلها فى السرائر عن السيد، وقد نقلها الشيخ الأعظم فى الرسائل.

٢- فرائد الأصول: ج ١ ص ١٥٦.

٣- \*\* إنما قلت: " أصرح منه " لأنه يحتمل فى العبارة المتقدمه أنه يريد من " العلم " ما يعم العلم بالحكم والعلم بمشروعيه الطريق إليه وإن كان الطريق فى نفسه ظنيا. وهذا الاحتمال لا يتطرق إلى عبارته الثانيه.

٤- بصدقه، ظ.



ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذبا وإن ظننت به الصدق، فإن الظن لا يمنع من التجويز، فعاد الأمر في العمل بأخبار الآحاد إلى أنه إقدام على ما لا نأمن من كونه فسادا أو غير صلاح (١).

هذا، ويحتمل احتمالا بعيدا: أن السيد لم يرد من "التجويز" - الذي قال عنه: إنه لا يمنع منه الظن - كل تجويز حتى الضعيف الذي لا يعتنى به العقلاء ويجتمع مع اطمئنان النفس، بل أراد منه التجويز الذي لا يجتمع مع اطمئنان النفس ويرفع الأمان بصدق الخبر.

وإنما قلنا: إن هذا الاحتمال بعيد، لأنه يدفعه: أن السيد حصر في بعض عباراته ما يثبت الأحكام عند من نأى عن المعصومين أو وجد بعدهم، حصره في خصوص الخبر المتواتر المفضى إلى العلم وإجماع الفرقه المحقه لا غيرهما.

وأما تفسيره للعلم بسكون النفس فهذا تفسير شائع في عبارات المتقدمين ومنهم الشيخ نفسه في العده. والظاهر أنهم يريدون من سكون النفس "الجزم القاطع" لا مجرد الاطمئنان وإن لم يبلغ القطع كما هو متعارف التعبير به في لسان المتأخرين.

نعم، لقد عمل السيد المرتضى على خلاف ما أصله هنا - وكذلك ابن إدريس الذي تابعه في هذا القول - لأنه كان كثيرا ما يأخذ بأخبار الآحاد الموثوقه المرويّه في كتب أصحابنا. ومن العسير عليه وعلى غيره أن يدعى تواترها جميعا أو احتفافها بقرائن توجب القطع بصدورها. وعلى ذلك جرت استنباطاته الفقيهيه. وكذلك ابن إدريس في السرائر. ولعل عمله

ص: ٩٣

هذا يكون قرينه على مراده من ذلك الكلام ومفسرا له على نحو ما احتمله الشيخ الأنصارى.

وعلى كل حال، سواء استطعنا تأويل كلام السيد بما يوافق كلام الشيخ أو لم نستطع، فإن دعوى الشيخ إجماع الطائفة على اعتبار "خبر الواحد الموثوق به المأمون من الكذب وإن لم يكن عادلا بالمعنى الخاص ولم يوجب قوله العلم القاطع" دعوى مقبولة ومؤيدة، يؤيدها عمل جميع العلماء من لدن الصدر الأول إلى اليوم حتى نفس السيد وابن إدريس كما ذكرنا، بل السيد نفسه اعترف فى بعض كلامه بعمل الطائفة بأخبار الآحاد.

إلا أنه ادعى أنه لما كان من المعلوم عدم عملهم بالأخبار المجردة - كعدم عملهم بالقياس - فلا بد من حمل موارد عملهم على الأخبار المحفوفة بالقرائن، قائلا: ليس ينبغى أن يرجع عن الأمور المعلومه المشهوره المقطوع عليها (ويقصد بالأمور المعلومه عدم عملهم بالظنون) إلى ما هو مشتبه وملتبس ومجمل (١) (ويقصد بالمشتبه المجمل وجه عملهم بأخبار الآحاد) وقد علم كل موافق ومخالف أن الشيعة الإماميه تبطل القياس فى الشريعة حيث لا يؤدى إلى العلم، وكذلك نقول فى أخبار الآحاد (٢).

ونحن نقول للسيد - أعلى الله درجته -: صحيح أن المعلوم من طريقه الشيعة الإماميه عدم عملهم بالظنون بما هى ظنون. ولكن خبر الواحد الثقة المأمون وما سواه من الظنون المعتره - كالظواهر - إذا كانوا قد عملوا بها فإنهم لم يعملوا بها إلا لانهى ظنون قام الدليل القاطع على

ص: ٩٤

١- فى المصدر: بما هو مشتبه ملتبس محتمل.

٢- رسائل الشريف المرتضى (المجموعه الأولى): ص ٢١١.

اعتبارها وحجيتها، فلم يكن العمل بها عملاً بالظن، بل يكون - بالأخير - عملاً بالعلم.

وعليه، فنحن نقول معه: " إنه لا بد في الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم بها، لأنه متى لم نعلم الحكم ونقطع بالعلم على أنه مصلحه جوزنا كونه مفسده " وخبر الواحد الثقة المأمون لما ثبت اعتباره فهو طريق يوصل إلى العلم بالأحكام، ونقطع بالعلم - على حد تعبيره - على أنه مصلحه لا نجوز كونه مفسده.

ويؤيد أيضا دعوى الشيخ للإجماع قرائن كثيرة، ذكر جملة منها الشيخ الأعظم في الرسائل: (١) منها: ما أدعاه الكشي من إجماع العصابه على تصحيح ما يصح عن جماعه (٢) فإنه من المعلوم أن معنى التصحيح المجمع عليه هو عد خبره صحيحا بمعنى عملهم به، لا القطع بصدوره، إذ الإجماع وقع على " التصحيح " لا على " الصحه " .

ومنها: دعوى النجاشي أن مراسيل ابن أبي عمير مقبولة عند الأصحاب (٣). وهذه العبارة من النجاشي تدل دلالة صريحة على عمل الأصحاب بمراسيل مثل ابن أبي عمير لا من أجل القطع بالصدور، بل لعلمهم أنه لا يروى - أو لا يرسل - إلا عن ثقة. إلى غير ذلك من القرائن التي ذكرها الشيخ الأعظم من هذا القبيل.

وعليك بمراجعته الرسائل في هذا الموضوع، فقد استوفت البحث أحسن استيفاء، وأجاد فيها الشيخ فيما أفاد، وألمت بالموضوع من جميع

ص: ٩٥

١- فرائد الأصول: ج ١ ص ١٥٨.

٢- رجال الكشي: ص ٥٥٦، الرقم ١٠٥٠.

٣- رجال النجاشي: ٣٢٦، الرقم ٨٨٧.

أطرافه، كعادته فى جميع أبحاثه. وقد ختم البحث بقوله السديد: والإنصاف: أنه لم يحصل فى مسأله يدعى فيها الإجماع من الإجماعات المنقوله والشهره العظيمة والأمارات الكثيره الداله على العمل ما حصل فى هذه المسأله، فالشاك فى تحقق الإجماع فى هذه المسأله لا أراه يحصل له الإجماع فى مسأله من المسائل الفقهيّه، اللهم إلا فى ضروريات المذهب.

وأضاف (١) لكن الإنصاف: أن المتيقن من هذا كله الخبر المفيد للاطمئنان لا مطلق الظن (٢).

ونحن له من المؤيدين. جزاه الله خير ما يجزى العلماء العاملين.

#### د- دليل حجيّه خبر الواحد من بناء العقلاء

إنه من المعلوم قطعاً الذى لا يعتريه الريب استقرار بناء العقلاء طراً واتفق سيرتهم العمليه - على اختلاف مشاربهم وأذواقهم - على الأخذ بخبر من يثقون بقوله ويطمنون إلى صدقه ويؤمنون كذبه، وعلى اعتمادهم فى تبليغ مقاصدهم على الثقات. وهذه السيره العمليه جاريه حتى فى الأوامر الصادره من ملوكهم وحكامهم وذوى الأمر منهم.

وسر هذه السيره: أن الاحتمالات الضعيفه المقابله ملغيه (٣) بنظرهم لا- يعتنون بها، فلا يلتفتون إلى احتمال تعمد الكذب من الثقة، كما لا يلتفتون إلى احتمال خطأه واشتباهاه أو غفلته.

ص: ٩٦

---

١- فى ط الأولى بدل " وأضاف ": ثم قال ونعم ما قال.

٢- فرائد الأصول: ج ١ ص ١٦١.

٣- كذا، والقياس: ملغاه.

وكذلك أخذهم بظواهر الكلام وظواهر الأفعال، فإن بناءهم العملي على إلغاء الاحتمالات الضعيفه المقابله. وذلك من كل مله ونحله.

وعلى هذه السيره العمليه قامت معايش الناس وانتظمت حياه البشر، ولولاها لاختل نظامهم الاجتماعى ولسادهم الهرج والمرج (١) لقله ما يوجب العلم القطعى من الأخبار المتعارفه سندا ومتنا.

والمسلمون بالخصوص كسائر الناس جرت سيرتهم العمليه على مثل ذلك فى استفاده الأحكام الشرعيه من القديم إلى يوم الناس هذا، لأنهم متحدوا المسلك والطريقه مع سائر البشر، كما جرت سيرتهم بما هم عقلاء على ذلك فى غير الأحكام الشرعيه.

ألا ترى هل كان يتوقف المسلمون من أخذ أحكامهم الدينيه من أصحاب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أو من أصحاب الأئمه (عليهم السلام) الموثوقين عندهم؟ وهل ترى هل يتوقف المقلدون اليوم وقبل اليوم فى العمل بما يخبرهم الثقات عن رأى المجتهد الذى يرجعون إليه؟ وهل ترى تتوقف الزوجه فى العمل بما يحكيه لها زوجها الذى تطمئن إلى خبره عن رأى المجتهد فى المسائل التى تخصها كالحيض مثلا؟ وإذا ثبتت سيره العقلاء من الناس بما فيهم المسلمون على الأخذ بخبر الواحد الثقه، فإن الشارع المقدس متحد المسلك معهم، لأن أنه منهم، بل هو رئيسهم، فلا بد أن نعلم بأنه متخذ لهذه الطريقه العقلانيه كسائر الناس ما دام أنه لم يثبت لنا أن له فى تبليغ الأحكام طريقا خاصا مخترعا منه غير طريق العقلاء. ولو كان له طريق خاص قد اخترعه غير مسلك العقلاء لأذاعه وبينه للناس ولظهر واشتهر، ولما جرت سيره المسلمين على طبق سيره باقى البشر.

ص: ٩٧

١- فى ط ٢: لسادهم الاضطراب.

وهذا الدليل قطعى لا يداخله الشك، لأن مركب من مقدمتين قطعيتين:

١ - ثبوت بناء العقلاء على الاعتماد على خبر الثقة والأخذ به.

٢ - كشف هذا البناء منهم عن موافقه الشارع لهم واشتراكه معهم، لأن متحد المسلك معهم.

قال شيخنا النائنى (قدس سره) كما فى تقريرات تلميذه الكاظمى (قدس سره) (ج ٣ ص ٦٩): وأما طريقه العقلاء فهى عمده أدله الباب بحيث لو فرض أنه كان سبيل إلى المناقشه فى بقيه الأدله فلا- سبيل إلى المناقشه فى الطريقه العقلائيه القائمه على الاعتماد على خبر الثقة والاتكال عليه فى محاوراتهم (١).

وأقصى ما قيل فى الشك فى هذا الاستدلال هو: إن الشارع لئن كان متحد المسلك مع العقلاء فإنما يستكشف موافقته لهم ورضاه بطريقتهم إذا لم يثبت الردع منه عنها. ويكفى فى الردع الآيات الناهيه عن اتباع الظن وما وراء العلم التى ذكرناها سابقا فى البحث السادس من المقدمه (٢) لأن نهى بعمومها تشمل خبر الواحد غير المفيد للعلم.

وقد عالجتنا هذا الأمر فيما يتعلق بشمول هذه الآيات الناهيه للاستصحاب فى الجزء الرابع (مبحث الاستصحاب) فقلنا: إن هذه الآيات غير صالحه للردع عن الاستصحاب الذى جرت سيره العقلاء على الأخذ به، لأن المقصود من النهى عن اتباع غير العلم النهى عنه إذ يراد به إثبات الواقع، كقوله تعالى: \* (إن الظن لا- يغنى من الحق شيئا) \* (٣) بينما أنه ليس المقصود من الاستصحاب إثبات الواقع والحق، بل هو أصل وقاعده

ص: ٩٨

١- فوائد الأصول: ج ٣ ص ١٩٤ (ط - مؤسسه النشر الإسلامى).

٢- راجع ص ١٨ - ٢٢.

٣- النجم: ٢٨.

عملية يرجع إليها في مقام العمل عند الشك في الواقع والحق، فيخرج الاستصحاب عن عموم هذه الآيات موضوعاً.

وهذا العلاج - طبعا - لا يجرى في مثل خبر الواحد، لأن المقصود به كسائر الأمارات الأخرى إثبات الواقع وتحصيل الحق.

ولكن مع ذلك نقول: إن خبر الواحد خارج عن عموم هذه الآيات تخصصاً، كالظواهر التي أيضاً حجيتها مستنده إلى بناء العقلاء على ما سيأتي.

وذلك بأن يقال، حسبما أفاده استاذنا المحقق الأصفهاني (قدس سره) في حاشيته على الكفاية (ج ٣ ص ١٤) قال: إن لسان النهي عن اتباع الظن وأنه لا يغني من الحق شيئاً ليس لسان التعبد بأمر على خلاف الطريقه العقلية، بل من باب إيكال الأمر إلى عقل المكلف من جهة أن الظن بما هو ظن لا مسوغ للاعتماد عليه والركون إليه. فلا نظر في - الآيات الناهية - إلى ما استقرت عليه سيره العقلاء بما هم عقلاء على اتباعه من أجل كونه خبر الثقة، ولذا كان الرواه يسألون عن وثاقه الراوى للفراغ عن لزوم اتباع روايته بعد فرض وثاقته (١).

أو يقال - حسبما أفاده شيخنا النائيني (قدس سره) على ما في تقريرات الكاظمي (قدس سره) ج ٣ ص ٦٩ - قال: إن الآيات الناهية عن العمل بالظن لا- تشمل خبر الثقة، لأن العمل بخبر الثقة في طريقه العقلاء ليس من العمل بما وراء العلم، بل هو من أفراد العلم، لعدم التفات العقلاء إلى مخالفه الخبر للواقع، لما قد جرت على ذلك طباعهم واستقرت عليه عادتهم. فهو خارج عن العمل بالظن موضوعاً، فلا تصلح أن تكون الآيات الناهية عن العمل

ص: ٩٩

١- نهاية الدراية، ج ٥ ص ٣٤.

بما وراء العلم رادعه عن العمل بخبر الثقة، بل الردع يحتاج إلى قيام الدليل عليه بالخصوص (١).

وعلى كل حال، لو كانت هذه الآيات صالحه للردع عن مثل خبر الواحد والظواهر التي جرت سيره العقلاء على العمل بها - ومنهم المسلمون - لعرف ذلك بين المسلمين وانكشف لهم ولما أطبقوا على العمل بها وجرت سيرتهم عليه.

فهذا دليل قطعى على عدم صلاحية هذه الآيات للردع عن العمل بخبر الواحد، فلا نطيل بذكر الدور الذى أشكلوا به فى المقام، والجواب عنه. وإن شئت الاطلاع، فراجع الرسائل (٢) وكفايه الأصول (٣).

\*\*\*

ص: ١٠٠

---

١- فوائد الأصول: ج ٣ ص ١٩٥ (ط - مؤسسه النشر الإسلامى).

٢- لم نظفر بذكر الدور فى الرسائل، راجع ج ١ ص ١٦٤.

٣- كفايه الأصول: ٣٤٨.





الإجماع أحد معانيه فى اللغة: الاتفاق.

والمراد منه فى الاصطلاح: اتفاق خاص.

وهو: إما اتفاق الفقهاء من المسلمين على حكم شرعى.

أو اتفاق أهل الحل والعقد من المسلمين على الحكم.

أو اتفاق أمه محمد [(صلى الله عليه وآله وسلم)] على الحكم.

على اختلاف التعريفات عندهم.

ومهما اختلفت هذه التعبيرات، فإنها - على ما يظهر - ترمى إلى معنى جامع بينها، وهو: " اتفاق جماعه لاتفاقهم شأن فى إثبات الحكم الشرعى ".

ولذا استثنوا من المسلمين سواد الناس وعوامهم، لأ- نهم لا- شأن لآرائهم فى استكشاف الحكم الشرعى، وإنما هم تبع للعلماء ولأهل الحل والعقد.

وعلى كل حال، فإن هذا " الإجماع " بما له من هذا المعنى قد جعله الأصوليون من أهل السنه أحد الأدله الأربعة - أو الثلاثة - على الحكم الشرعى، فى مقابل الكتاب والسنه.

أما الإمامية فقد جعلوه أيضا أحد الأدلة على الحكم الشرعي، ولكن من ناحيه شكلية واسميه فقط، مجاراه للنهج الدراسي في أصول الفقه عند السنين، أى أنهم لا يعتبرونه دليلا مستقلا في مقابل الكتاب والسنة، بل إنما يعتبرونه إذا كان كاشفا عن السنه، أى عن قول المعصوم. فالحجيه والعصمه ليستا للإجماع، بل الحججه فى الحقيقه هو قول المعصوم الذى يكشف عنه الإجماع عندما تكون له أهليه هذا الكشف.

ولذا توسع الإماميه فى إطلاق كلمه "الإجماع" على اتفاق جماعه قليله لا يسمى اتفاقهم فى الاصطلاح إجماعا، باعتبار أن اتفاقهم يكشف كاشفا قطعيا عن قول المعصوم، فيكون له حكم الإجماع، بينما لا- يعتبرون الإجماع الذى لا يكشف عن قول المعصوم وإن سمي إجماعا بالاصطلاح. وهذه نقطه خلاف جوهريه فى الإجماع، ينبغى أن نجليها ونلتمس الحق فيها، فإن لها كل الأثر فى تقييم الإجماع من جهه حجيته.

ولأجل أن نتوصل إلى الغرض المقصود لابد من توجيه بعض الأسئلة لأنفسنا لنلتمس الجواب عليها.

أولا: من أين انبثق للأصوليين القول بالإجماع، فجعلوه حجه ودليلا مستقلا على الحكم الشرعي فى مقابل الكتاب والسنة؟ ثانيا: هل المعتبر عند من يقول بالإجماع اتفاق جميع الأمه، أو اتفاق جميع العلماء فى عصر من العصور، أو بعض منهم يعتد به؟ ومن هم الذين يعتد بأقوالهم؟

### السؤال عن سبب القول بحجّيه الإجماع

أما السؤال الأول: فإن الذى يثيره فى النفس ويجعلها فى موضع الشك فيه أن إجماع الناس جميعا على شئ أو إجماع أمه من الأمم بما هو إجماع واتفاق

لاقيمه علميه له فى استكشاف حكم الله، لأ- أنه لا- ملازمه بينه وبين حكم الله، فالعلم به لا يستلزم العلم بحكم الله بأى وجه من وجوه الملازمه.

نعم، الشئ الذى يجب ألا يفوتنا التنبيه عليه فى الباب أنا قد قلنا فيما سبق - فى الجزء الثانى، وسيأتى - إن تطابق آراء العقلاء بما هم عقلاء فى القضايا المشهوره العمليه التى نسميها " الآراء المحموده " والتي تتعلق بحفظ النظام والنوع يستكشف به الحكم الشرعى، لأن الشارع من العقلاء - بل رئيسهم وهو خالق العقل - فلا بد أن يحكم بحكمهم.

ولكن هذا التطابق ليس من نوع الإجماع المقصود، بل هو نفس الدليل العقلى الذى نقول بحجته فى مقابل الكتاب والسنة والإجماع.

وهو من باب التحسين والتقيح العقليين الذى ينكره هؤلاء الذاهبون إلى حجه الإجماع.

أما إجماع الناس - الذى لا يدخل فى تطابق آراء العقلاء بما هم عقلاء - فلا سبيل إلى اتخاذه دليلا على الحكم الشرعى، لأن اتفاقهم قد يكون بدافع العاده أو العقيدة أو الانفعال النفسى أو الشبهه أو نحو ذلك.

وكل هذه الدوافع من خصائص البشر لا يشاركهم الشارع فيها لتنزهه عنها، فإذا حكموا بشئ بأحد هذه الدوافع لا يجب أن يحكم الشارع بحكمهم، فلا يستكشف من اتفاقهم على حكم بما هو اتفاق أن هذا الحكم واقعا هو حكم الشارع.

ولو أن إجماع الناس بما هو إجماع - كيف ما كان وبأى دافع كان - هو حجه ودليل، لوجب أن يكون إجماع الأمم الأخرى غير المسلمه أيضا حجه ودليلا. ولا يقول بذلك واحد ممن يرى حجه الإجماع.

إذا! كيف اتخذ الأصوليون إجماع المسلمين بالخصوص حجه؟

وما الدليل لهم على ذلك؟ وللجواب عن هذا السؤال علينا أن نرجع القهقري إلى أول إجماع اتخذ دليلاً في تاريخ المسلمين، إنه الإجماع المدعى على بيعه أبي بكر خليفه للمسلمين. فإنه إذ وقعت البيعه له - والمفروض أنه لا - سند لها من طريق النص القرآني والسنة النبويه - اضطروا إلى تصحيح شرعيتها من طريق الإجماع فقالوا: أولاً: إن المسلمين من أهل المدينة أو أهل الحل والعقد منهم أجمعوا على بيعته.

وثانياً: إن الإمامه من الفروع، لا من الأصول.

وثالثاً: إن الإجماع حجه في مقابل الكتاب والسنة، أي أنه دليل ثالث غير الكتاب والسنة.

ثم منه توسعوا فاعتبروه دليلاً في جميع المسائل الشرعيه الفرعيه.

وسلكوا لإثبات حججه ثلاثه مسالك: الكتاب والسنة والعقل. ومن الطبيعي ألا يجعلوا الإجماع من مسالكه، لأ أنه يؤدي إلى إثبات الشيء بنفسه، وهو دور باطل.

أما مسلك الكتاب: فأيات استدلوها بها، لا تنهض دليلاً على مقصودهم، وأولها بالذكر آيه " سبيل المؤمنين " وهي قوله تعالى (سوره النساء ١١٤): \* (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً) \* فإنها توجب اتباع سبيل المؤمنين، فإذا أجمع المؤمنون على حكم فهو سبيلهم فيجب اتباعه. وبهذه الآيه تمسك الشافعي، على ما نقل عنه (١).

ويكفيها في رد الاستدلال بها ما استظهره الشيخ الغزالي منها، إذ قال:

ص: ١٠٥

١- نقله عنه الغزالي في المستصفى: ج ١ ص ١٧٥.

الظاهر أن المراد بها أن من يقاتل الرسول ويشاقه ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته ونصرته ودفح الأعداء عنه نوله ما تولى. فكأنه لم يكتف بترك المشاقه حتى تنضم إليه متابعه سبيل المؤمنين من نصرته والذب عنه والانقياد له فيما يأمر وينهى. ثم قال: وهذا هو الظاهر السابق إلى الفهم (١).

وهو كذلك كما استظهره. أما الآيات الأخرى فقد اعترف الغزالي - كغيره - في عدم ظهورها في حجيه الإجماع، فلا نطيل بذكرها ومناقشه الاستدلال بها.

وأما مسلك السنه: فهي أحاديث رواها بما يؤدي مضمون الحديث " لا تجتمع أمتي على الخطأ " (٢) وقد ادعوا تواترها معنى، فاستنبطوا منها عصمه الأئمة الإسلاميه من الخطأ والضلاله (٣) فيكون إجماعها كقول المعصوم حجه ومصدرا مستقلا لمعرفه حكم الله.

وهذه الأحاديث - على تقدير التسليم بصحتها وأنها توجب العلم لتواترها معنى - لا تنفع في تصحيح دعواهم، لأن المفهوم من اجتماع الأئمة كل الأئمة، لا بعضها، فلا يثبت بهذه الأحاديث عصمه البعض من الأئمة، بينما أن مقصودهم (٤) من الإجماع إجماع خصوص الفقهاء أو أهل الحل والعقد في عصر من العصور، بل خصوص الفقهاء المعروفين، بل خصوص المعروفين من فقهاء طائفه خاصه وهي طائفه أهل السنه، بل يكتفون باتفاق جماعه يطمثون إليهم، كما هو الواقع في بيعه السقيفه.

ص: ١٠٦

١- المستصفي: ج ١ ص ١٧٥.

٢- سنن ابن ماجه: ج ٢ ص ١٣٠٣ باب السواد الأعظم، بلفظ: إن أمتي لا تجتمع على ضلاله.

٣- راجع المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري: ج ٢ ص ١٦.

٤- في ط الأولى: قصودهم.

فأنى لنا أن نحصل على إجماع جميع الأمم بجميع طوائفها وأشخاصها فى جميع العصور! إلا فى ضروريات الدين، مثل وجوب الصلاة والزكاه ونحوهما. وهذه ضروريات الدين ليست من نوع الإجماع المبحوث عنه، ولا تحتاج فى إثبات الحكم بها إلى القول بحجيه الإجماع.

وأما مسلك العقل: الذى عبر عنه بعضهم بالطريق المعنوى، فغايه ما يقال فى توجيهه: إن الصحابه إذا قضوا بقضيه وزعموا أنهم قاطعون بها فلا يقطعون بها إلا عن مستند قاطع، وإذا كثروا كثره تنتهى إلى حد التواتر فالعاده تحيل عليهم قصد الكذب وتحيل عليهم الغلط، فقطعهم فى غير محل القطع محال فى العاده. والتابعون وتابعو التابعين إذا قطعوا بما قطع به الصحابه فيستحيل فى العاده أن يشذ عن جميعهم الحق مع كثرتهم.

ومثل هذا الدليل يصح أن يناقش فيه: بأن إجماعهم هذا إن كان يعلم بسببه قول المعصوم فلاشك فى أن هذا علم قطعى بالحكم الواقعى، فيكون حجه لآ أنه قطع بالنسبه، ولا كلام لأحد فيه، لأن هذا الإجماع يكون من طرق إثبات السنه.

وأما إذا لم يعلم بسببه قول المعصوم - كما هو المقصود من فرض الإجماع حجه مستقله ودليلا فى مقابل الكتاب والسنه - فإن قطع المجمعين مهما كانوا لثن كان يستحيل فى العاده قصدهم الكذب فى ادعاء القطع - كما فى الخبر المتواتر - فإنه لا يستحيل فى حقهم الغفله أو الاشتباه أو الغلط، كما لا يستحيل أن يكون إجماعهم بدافع العاده أو العقيدته أو أى دافع من الدوافع الأخرى التى أشرنا إليها سابقا.

ولأجل ذلك اشترطنا فى التواتر الموجب للعلم ألا يتطرق إليه احتمال خطأ المخبرين فى فهم الحادته واشتباهم، كما شرحناه فى كتاب المنطق

ولا- عجب في تطرق احتمال الخطأ في اتفاق الناس على رأى، بل تطرق الاحتمال إلى ذلك أكثر من تطرقه إلى الاتفاق في النقل، لأن أسباب الاشتباه والغلط فيه أكثر.

ثم إن هذا الطريق العقلي أو المعنوي لو تم، فأى شئ يخصه بخصوص الصحابه أو المسلمين أو علماء طائفه خاصه من دون باقى الناس وسائر الأمم؟ إلا إذا ثبت من دليل آخر اختصاص المسلمين أو بعض منهم بمزبه خاصه ليست للأمم الأخرى وهى العصمه من الخطأ.

فإذا - على هذا التقدير - لا يكون الدليل على الإجماع إلا هذا الدليل الآخر الذى يثبت العصمه للأمم المسلمه أو بعضها، لا الطريق العقلي المدعى. وهذا رجوع إلى المسلك الأول والثانى، وليس هو مسلكا مستقلا عنها.

وبالختام نقول: إذا كانت هذه المسالك الثلاثه لم تتم لنا أدله على حجيه الإجماع من أصله من جهه أنه إجماع، فلا- يظهر للإجماع قيمه من ناحيه كونه حجه ومصدرا للتشريع الإسلامى، مهما بالغ الناس فى الاعتماد عليه. وإنما يصح الاعتماد عليه إذا كشف لنا عن قول المعصوم، فيكون حينئذ كالخبر المتواتر الذى تثبت به السنه. وسيأتى البحث عن ذلك.

### السؤال عن ضروره اتفاق الجميع أو كفايه البعض

وأما السؤال الثانى: فالذى يثيره أن ظاهر تلك المسالك الثلاثه المتقدمه يقضى بأن الحججه

ص: ١٠٨



إنما هو إجماع الأمة كلها أو جميع المؤمنين بدون استثناء، فمتى ما شذ واحد منهم - أى كان - فلا يتحقق الإجماع الذى قام الدليل على حجيته، فإنه مع وجود المخالف وإن كان واحدا لا- يحصل القطع بحجيه إجماع من عداه مهما كان شأنهم، لأن العصمه على تقدير ثبوتها بالأدلة المتقدمه إنما ثبتت لجميع الأمة لا لبعضها.

ولكن ما توقعوه من ذهابهم إلى حجيه الإجماع - وهو إثبات شرعيه بيعه أبى بكر - لم يحصل لهم، لأن أنه قد ثبت من طريق التواتر مخالفه على (عليه السلام) وجماعه كبيره من بنى هاشم وباقي المسلمين، ولئن التجأ أكثرهم بعد ذلك إلى البيعه، فإنه بقى منهم من لم يبايع حتى مات مثل " سعد بن عباده " قتيلا الجن! (١).

ولأجل هذه المفارقة بين أدله الإجماع وواقعه الذى أرادوا تصحيحه كثرت الأقوال فى هذا الباب لتوجيهها: فقال مالك - على ما نسب إليه -: إن الحججه هو إجماع أهل المدينه فقط (٢). وقال قوم: الحججه إجماع أهل الحرمين (مكه والمدينه) والمصريين (الكوفه والبصره) (٣). وقال قوم: المعتبر إجماع أهل الحل والعقد (٤). وقال بعض: المعتبر إجماع الفقهاء الأصوليين خاصه (٥). وقال بعض: الإعتبار بإجماع أكثر المسلمين

ص: ١٠٩

١- راجع أسد الغابه: ج ٢ ص ٢٨٤ - ٢٨٥.

٢- نسبه إليه الغزالي فى المستصفى: ج ١ ص ١٨٧.

٣- المصدر السابق.

٤- قاله العلامة فى تهذيب الوصول (مخطوط) المقصد الثامن فى الإجماع. وعزاه فى مفاتيح الأصول (ص ٤٩٤) إلى الزارى.

٥- قال فى مفاتيح الأصول: وعرفه الحاجبى: بأنه اتفاق المجتهدين من هذه الأمة فى عصر على أمر.

واشترط بعض في المجمعين أن يحققوا عدد التواتر (١). وقال آخرون: الاعتبار بإجماع الصحابه فقط دون غيرهم ممن جاؤوا بعد عصرهم كما نسب ذلك إلى داود وشيعته (٢)... إلى غير ذلك من الأقوال التي يطول ذكرها المنقوله في جمله من كتب الأصول.

وكل هذه الأقوال تحكيمات لا سند لها ولا دليل، ولا ترفع الغائله من تلك المفارقه الصارخه. والذي دفع أولئك القائلين بتلك المقالات أمور وقعت في تاريخ بيعه الخلفاء - يطول شرحها - أرادوا تصحيحها بالإجماع.

هذه هي الجذور العميقه للمسأله التي أوقعت القائلين بحجيه الإجماع في حيص وييص لتصحيحه وتوجيهه، وإلا فتلك المسالك الثلاثه - إن سلمت - لا تدل على أكثر من حجيه إجماع الكل بدون استثناء، فتخصيص حجيته ببعض الأمه دون بعض بلا مخصص.

نعم، المخصص هو الرغبه في إصلاح أصل المذهب والمحافظة عليه على كل حال.

### الإجماع عند الإماميه

إن الإجماع بما هو إجماع لاقيمه علميه له عند الإماميه مالم يكشف عن قول المعصوم، كما تقدم وجهه. فإذا كشف على نحو القطع عن قوله فالحججه في الحقيقه هو المنكشف لا الكاشف، فيدخل حينئذ في السنه، ولا يكون دليلا مستقلا في مقابلها.

وقد تقدم أنه لم تثبت عندنا عصمه الأمه عن الخطأ. وإنما أقصى

ص: ١١٠

١- راجع المستصفى: ج ١ ص ١٨٨.

٢- المصدر السابق: ص ١٨٩، ومعارض الأصول للمحقق الحلي: ص ١٣٠.

ما يثبت عندنا من اتفاق الأمة أنه يكشف عن رأى من له العصمه.

فالعصمه فى المنكشف لا فى الكاشف.

وعلى هذا، فىكون الإجماع منزلته منزله الخبر المتواتر الكاشف بنحو القطع عن قول المعصوم، فكما أن الخبر المتواتر لىس بنفسه دليلاً على الحكم الشرعى رأساً بل هو دليل على الدليل على الحكم، فكذلك الإجماع لىس بنفسه دليلاً بل هو دليل على الدليل.

غايه الأمر أن هناك فرقا بين الإجماع والخبر المتواتر: إن الخبر دليل لفظى على قول المعصوم، أى أنه يثبت به نفس كلام المعصوم ولفظه فيما إذا كان التواتر للفظ. أما الإجماع فهو دليل قطعى على نفس رأى المعصوم لاعلى لفظ خاص له، لأن أنه لا يثبت به - فى أى حال - أن المعصوم قد تلفظ بلفظ خاص معين فى بيانه للحكم.

ولأجل هذا يسمى الإجماع بـ "الدليل اللبى" نظير "الدليل العقلى"، يعنى أنه يثبت بهما نفس المعنى والمضمون من الحكم الشرعى الذى هو كالب بالنسبه إلى اللفظ الحاكى عنه الذى هو كالقشر له.

والثمره بين الدليل اللفظى واللبى تظهر فى المخصص إذا كان لبياً أو لفظياً على ما ذكره الشيخ الأعظم - كما تقدم فى الجزء الأول ص ٢٠٤ - لذهابه إلى جواز التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه إذا كان المخصص لبياً دون ما إذا كان لفظياً.

وإذا كان الإجماع حجه من جهه كشفه عن قول المعصوم فلا يجب فيه اتفاق الجميع بغير استثناء كما هو مصطلح أهل السنه على مبناهم، بل يكفى اتفاق كل من يستكشف من اتفاقهم قول المعصوم كثروا أم قلوا إذا كان العلم باتفاقهم يستلزم العلم بقول المعصوم، كما صرح بذلك جماعه من علمائنا.

ص: ١١١

قال المحقق فى المعتبر (ص ٦) بعد أن أناط حججه الإجماع بدخول المعصوم: فلو خلا المائة من فقهاءنا من قوله لما كان حججه، ولو حصل فى اثنين كان قولهما حجه (١).

وقال السيد المرتضى - على ما نقل عنه -: إذا كان عليه كون الإجماع حجه كون الإمام فيهم، فكل جماعه كثرت أو قلت كان [قول] الإمام فى أقوالها فإجماعها حجه (٢).

إلى غير ذلك من التصريحات المنقولة عن جماعه كثيره من علمائنا.

ولكن سيأتى أنه على بعض المسالك فى الإجماع لابد من إحراز اتفاق الجميع.

وعلى هذا، فيكون تسميه اتفاق جماعه من علماء الإماميه بالإجماع مسامحه ظاهره، فإن الإجماع حقيقه عرفيه فى اتفاق جميع العلماء من المسلمين على حكم شرعى، ولا يلزم من كون مثل اتفاق الجماعه القليله حجه أن يصح تسميتها بالإجماع. ولكن قد شاع هذا التسامح فى لسان الخاصه من علماء الإماميه على وجه أصبح لهم اصطلاح آخر فيه، فيراد من الإجماع عندهم كل اتفاق يستكشف منه قول المعصوم سواء كان اتفاق الجميع أو البعض، فيعم القسمين.

والخلاصه التى نريد أن ننص عليها وتعنيها من البحث: أن الإجماع إنما يكون حجه إذا علم بسببه - على سبيل القطع - قول المعصوم، فما لم يحصل العلم بقوله وإن حصل الظن منه فلا قيمه له عندنا، ولا دليل على حججه مثله.

أما كيف يستكشف من الإجماع على سبيل القطع قول المعصوم؟ فهذا

ص: ١١٢

---

١- المعتبر: ج ١ ص ٣١، ط الحديثه.

٢- الدرعيه إلى أصول الشريعه: ج ٢ ص ٦٣٠.

ما ينبغي البحث عنه. وقد ذكروا لذلك طرقاً أنهاها المحقق الشيخ أسد الله التستري في رسالته في الموسعة والمضايقة - على ما نقل عنه - إلى اثنتي عشرة طريقاً (١). ونحن نكتفي بذكر الطرق المعروفة وهي ثلاث، بل أربع:

١ - طريقه الحس: وبها يسمى الإجماع "الإجماع الدخولي" وتسمى "الطريقه التضمينية" وهي الطريقه المعروفة عند قدماء الأصحاب التي اختارها السيد المرتضى (٢) وجماعه سلكوا مسلكه (٣).

وحاصلها: أن يعلم بدخول الإمام في ضمن المجمعين على سبيل القطع من دون أن يعرف بشخصه من بينهم.

وهذه الطريقه إنما تتصور إذا استقصى الشخص المحصل للإجماع بنفسه وتتبع أقوال العلماء فعرف اتفاقهم ووجد من بينها أقوالاً متميزه معلومه لأشخاص مجهولين حتى حصل له العلم بأن الإمام من جمله أولئك المتفقين. أو يتواتر لديه النقل عن أهل بلد أو عصر فعلم أن الإمام كان من جملتهم ولم يعلم قوله بعينه من بينهم، فيكون من نوع الإجماع المنقول بالتواتر.

ومن الواضح: أن هذه الطريقه لا- تتحقق غالباً إلا- لمن كان موجوداً في عصر الإمام. أما بالنسبه إلى العصور المتأخره فبعيده التحقق، لا سيما في الصوره الأولى وهي السماع من نفس الإمام.

وقد ذكروا أنه لا يضر في حجيه الإجماع - على هذه الطريقه - مخالفه معلوم النسب وإن كثروا ممن يعلم أنه غير الإمام. بخلاف مجهول

ص: ١١٣

---

١- منهج التحقيق في التوسعه والتضييق (لا توجد عندنا هذه الرساله) راجع كشف القناع له (قدس سره): ص ٢٣٠.

٢- انظر الذريعه إلى أصول الشريعه: ج ٢ ص ٦٣٢.

٣- منهم المحقق في المعتبر: ج ١ ص ٣١ وصاحب المعالم في معالم الدين: ص ١٧٤.

النسب على وجه أنه الإمام، فإنه في هذه الصورة لا يتحقق العلم بدخول الإمام في المجمعين.

٢ - طريقه قاعده اللطف: وهي أن يستكشف عقلا رأى المعصوم من اتفاق من عداه من العلماء الموجودين في عصره خاصة أو في العصور المتأخره مع عدم ظهور ردع من قبله لهم بأحد وجوه الردع الممكنه خفيه أو ظاهره - إما بظهوره نفسه أو بإظهار من يبين الحق في المسأله - فإن "قاعده اللطف" كما اقتضت نصب الإمام وعصمته تقتضى أيضا أن يظهر الإمام الحق في المسأله التى يتفق المفتون فيها على خلاف الحق، وإلا للزم سقوط التكليف بذلك الحكم أو إخلال الامام بأعظم ما وجب عليه ونصب لأجله، وهو تبليغ الأحكام المنزله.

وهذه الطريقه هي التى اختارها الشيخ الطوسى (١) ومن تبعه، بل يرى انحصار استكشاف قول الإمام من الإجماع فيها. وربما يستظهر من كلام السيد المرتضى - المنقول فى العده عنه (٢) فى رد هذه الطريقه - كونها معروفه قبل الشيخ أيضا.

ولايزم هذه الطريقه عدم قدح المخالفه مطلقا سواء كان من معلوم النسب أو مجهوله مع العلم بعدم كونه الإمام ولم يكن معه برهان يدل على صحه فتواه.

ولايزم هذه الطريقه أيضا عدم كشف الإجماع إذا كان هناك آيه أو سنه قطعيه على خلاف المجمعين وإن لم يفهموا دلالتها على الخلاف، إذ يجوز أن يكون الإمام قد اعتمد عليها فى تبليغ الحق.

٣ - طريقه الحدس: وهي أن يقطع بكون ما اتفق عليه الفقهاء الإماميه

ص: ١١٤

---

١- العده: ج ٢ ص ٦٣٩ - ٦٤٢.

٢- راجع العده: ج ٢ ص ٦٣١ و ٦٤٣.

وصل إليهم من رئيسهم وإمامهم يدا بيد، فإن اتفاهم مع كثره اختلافهم فى أكثر المسائل يعلم منه أن الاتفاق كان مستندا إلى رأى إمامهم، لا عن اختراع للرأى من تلقاء أنفسهم اتباعا للأهواء أو استقلالا بالفهم. كما يكون ذلك فى اتفاق أتباع سائر ذوى الآراء والمذاهب، فإنه لا نشك فيها أنها مأخوذه من متبوعهم ورئيسهم الذى يرجعون إليه.

والذى يظهر أنه قد ذهب إلى هذه الطريفة أكثر المتأخرين (١). ولازمها أن الاتفاق ينبغى أن يقع فى جميع العصور من عصر الأئمة إلى العصر الذى نحن فيه، لأن اتفاق أهل عصر واحد مع مخالفه من تقدم يقدر فى حصول القطع، بل يقدر فيه مخالفه معلوم النسب ممن يعتد بقوله، فضلا عن مجهول النسب.

٤ - طريفة التقرير: وهى أن يتحقق الإجماع بمرأى ومسمع من المعصوم مع إمكان ردعهم ببيان الحق لهم ولو بإلقاء الخلاف بينهم، فإن اتفاق الفقهاء على حكم - والحال هذه - يكشف عن إقرار المعصوم لهم فيما رأوه وتقريرهم على ما ذهبوا إليه، فىكون ذلك دليلا على أن ما اتفقوا عليه هو حكم الله واقعا.

وهذه الطريفة لا تتم إلا مع إحراز جميع شروط التقرير التى قد تقدم الكلام عليها فى مبحث السنه (٢). ومع إحراز جميع الشروط لا شك فى استكشاف موافقه المعصوم، بل بيان الحكم من شخص واحد بمرأى ومسمع من المعصوم مع إمكان ردعه وسكوته عنه يكون سكوته تقريرا كاشفا عن موافقته. ولكن المهم أن يثبت لنا أن الإجماع فى عصر الغيبة

ص: ١١٥

---

١- قال المحقق الوحيد البهبهانى (قدس سره): واتفق كل المحققين فى أمثال هذه الأزمان على ذلك، الرسائل الأصولية: ص ٣٠٣.

٢- راجع ص ٧٠.

هل يتحقق فيه إمكان الردع من الإمام ولو بإلقاء الخلاف؟ أو هل يجب على الإمام بيان الحكم الواقعي والحال هذه؟ وسيأتي ما ينفع في المقام.

هذه خلاصه ما قيل من الوجوه المعروفة في استنتاج قول الإمام من الإجماع. وقد يحصل للإنسان المتبع لأقوال العلماء المحصل لإجماعهم بعض الوجوه دون البعض، أى لا- يجب فى كل إجماع أن يبتنى على وجه واحد من هذه الوجوه. وإن كان السيد المرتضى يرى انحصاره فى الطريقة الأولى (الطريقة التضمنية) أى الإجماع الدخولى والشيخ الطوسى يرى انحصاره (١) فى الطريقة الثانية (طريقه قاعده اللطف).

وعلى كل حال، فإن الإجماع إنما يكون حجه إذا كشف كشفًا قطعيًا عن قول المعصوم من أى سبب كان وعلى أية طريقه حصل. فليس من الضروري أن نفرض حصوله من طريقه مخصوصه من هذه الطرق أو نحوها، بل المناط حصول القطع بقول المعصوم.

والتحقيق: أنه يندر حصول القطع بقول المعصوم من الإجماع المحصل ندره لا تبقى معها قيمه لأكثر الإجماعات التى نحصلها، بل لجميعها بالنسبه إلى عصور الغيبه. وتفصيل ذلك أن نقول ببرهان السبر والتقسيم (٢): إن المجمعين إما أن يكون رأيهم الذى اتفقوا عليه بغير مستند ودليل أو عن مستند ودليل.

لا يصح الفرض الأول، لأن ذلك مستحيل عادة فى حقهم. ولو جاز ذلك فى حقهم فلا تبقى قيمه لأرائهم حتى يستكشف منها الحق.

ص: ١١٦

---

١- فى ط الأولى: وحصره الشيخ الطوسى.

٢- إن شئت مزيد الاطلاع على البرهان المذكور راجع المنطق للمؤلف (قدس سره): ج ١ ص ١٢٧ مبحث القسمه.



فيتعين الفرض الثانى، وهو أن يكون لهم مدرک خفى علينا وظهر لهم.

ومدارک الأحكام منحصره عند الإماميه فى أربعه: الكتاب والسنة والإجماع والدليل العقلى. ولا يصح أن يكون مدرکهم ما عدا السنة من هذه الأربعه: أما الكتاب: فإنما لا يصح أن يكون مدرکهم فلأجل أن القرآن الكريم بين أيدينا مقروء ومفهوم، فلا يمكن فرض آيه منه خفيت علينا وظهرت لهم. ولو فرض أنهم فهموا من آيه شيئاً خفى علينا وجهه فإن فهمهم ليس حجه علينا، فاجتماعهم لو استند إلى ذلك لا يكون موجبا للقطع بالحكم الواقعى أو موجبا لقيام الحجه علينا. فلا ينفع مثل هذا الإجماع.

وأما الإجماع: فواضح أنه لا يصح أن يكون مدرکا لهم، لأن هذا الإجماع الذى صار مدرکا للإجماع نقل الكلام إليه أيضا، فنسأل عن مدرکه. فلا بد أن ينتهى إلى غيره من المدارک الأخرى.

وأما الدليل العقلى: فأوضح، لأنه لا يتصور هناك قضيه عقليه يتوصل بها إلى حكم شرعى كانت مستوره علينا وظهرت لهم، ضروره أنه لا بد فى القضيه العقليه التى يتوصل بها إلى الحكم الشرعى أن تتطابق عليها جميع آراء العقلاء، وإلا- فلا- يصح التوصل بها إلى الحكم الشرعى. فلو أن المجمعين كانوا قد تمسكوا بقضيه عقليه ليست بهذه المثابه فلا تبقى قيمه لآرائهم حتى يستكشف منها الحق وموافقه الإمام، لأنهم يكونون كمن لا مدرک لهم.

فانحصر مدرکهم فى جميع الأحوال فى السنة.

والاستناد إلى السنة يتصور على وجهين:

١ - أن يسمع المجمعون أو بعضهم الحكم من المعصوم مشافهه أو يرون فعله أو تقريره. وهذا بالنسبه إلى عصرنا لا سبيل فيه حتى إلى

ص: ١١٧

الظن به فضلا عن القطع، وإن احتمل امكان مشافهه بعض الأبدال من العلماء للإمام.

بل الحال كذلك حتى بالنسبه إلى من هم في عصر المعصومين، أى أنه لا يحصل القطع فيه لنا بمشافهتهم للمعصوم، لاحتمال أنهم استندوا إلى روايه وثقوا بها، وإن كان احتمال المشافهه قريبا جدا، بل هي مظنونيه.

على أنه لا مجال بالنسبه إلينا لتحصيل إجماع الفقهاء الموجودين في تلك العصور، إذ ليست آراؤهم مدونه، وكل ما دونه هي الأحاديث التي ذكروها في أصولهم المعروفة بالأصول الأربعمائه.

٢ - أن يستند المجمعون إلى روايه عن المعصوم. ولا مجال في هذا الإجماع لإفادته القطع بالحكم أو كشفه عن الحجه الشرعيه من جهه السند والدلاله معا: أما من جهه السند: فلاحتمال أن المجمعين كانوا متفقين على اعتبار الخبر الموثق أو الحسن، فمن لا يرى حجيتها لا مجال له في الاستناد إلى مثله. فمن أين يحصل لنا العلم بأنهم استندوا إلى ما هو حجه باتفاق الجميع؟ وأما من جهه الدلاله: فلاحتمال أن يكون ذلك الخبر المفروض - لو فرض أنه حجه من جهه السند - ليس نصا في الحكم. ولا ينفع أن يكون ظاهرا عندهم في الحكم، فإن ظهور دليل عند قوم لا يستلزم أن يكون ظاهرا لدى كل أحد، وفهم قوم ليس حجه على غيرهم. ألا- ترى أن المتقدمين اشتهر عندهم استفاده النجاسه من أخبار البئر واشتهر عند المتأخرين عكس ذلك، ابتداء من العلامه الحلبي (١). فلعل الخبر الذي كان مدركا لهم ليس ظاهرا عندنا لو اطلعنا عليه.

ص: ١١٨

إذا عرفت ذلك ظهر لك أن الإجماع لا يستلزم القطع بقول المعصوم عدا الإجماع الدخولى وهو بالنسبه إلينا غير عملى.

وأما القول بأن "قاعده اللطف" تقتضى أن يكون الإمام موافقا لرأى المجمعين وإن استند المجمعون إلى خبر الواحد الذى ربما لا تثبت لنا حجيته من جهه السند أو الدلاله لو اطلعنا عليه، فإننا لم نتحقق جريان هذه القاعده فى المقام وفاقا لما ذهب إليه الشيخ الأعظم الأنصارى (1) وغيره بالرغم من تعويل الشيخ الطوسى وأتباعه عليها، لأن السبب الذى يدعو إلى اختفاء الإمام واحتجاب نفعه - مع ما فيه من تفويت لأعظم المصالح النوعيه للبشر - هو نفسه قد يدعو إلى احتجاب حكم الله عند إجماع العلماء على حكم مخالف للواقع، لا سيما إذا كان الإجماع من أهل عصر واحد. ولا يلزم من ذلك إخلال الإمام بالواجب عليه وهو تبليغ الأحكام، لأن الاحتجاب ليس من سببه.

وعلى هذا فمن أين يحصل لنا القطع بأنه لابد للإمام من إظهار الحق فى حال غيبته عند حصول إجماع مخالف للواقع؟ وللمشكك أن يزيد على ذلك فيقول: لماذا لا تقتضى هذه القاعده أن يظهر الإمام الحق حتى فى صورته الخلاف، لا سيما أن بعض المسائل الخلافيه قد يقع فيها أكثر الناس فى مخالفه الواقع؟ بل لو أحصينا المسائل الخلافيه فى الفقه التى هى الأكثر من مسائله لوجدنا أن كثيرا من الناس لا محاله واقعون فى مخالفه الواقع، فلماذا لا يجب على الإمام هنا تبليغ الأحكام ليقبل الخلاف أو يندم، وبه نجاه المؤمنين من الوقوع فى مخالفه الواقع.

ص: ١١٩

١- راجع فرائد الأصول: ج ١ ص ٨٤.

وإذا جاء الاحتمال لا يبقى مجال لاستلزام الإجماع القطع بقول المعصوم من جهة "قاعده اللطف".

وأما "مسلك الحدس" فإن عهده دعواه على مدعيها. وليس من السهل حصول القطع للإنسان في ذلك، إلا أن يبلغ الاتفاق درجة يكون الحكم فيه من ضروريات الدين أو المذهب - أو قريبا من ذلك - عندما يحرز اتفاق جميع العلماء في جميع العصور بغير استثناء، فإن مثل هذا الاتفاق يستلزم عادة موافقته لقول الإمام وإن كان مستند المجمعين خبر الواحد أو الأصل.

وكذلك يلحق بالحدس "مسلك التقرير" ونحوه مما هو من هذا القبيل.

وعلى كل حال لم تبق لنا ثقة بالإجماع فيما بعد عصر الإمام في استفادته قول الإمام على سبيل القطع واليقين.

### الإجماع المنقول

إن الإجماع - في الاصطلاح - ينقسم إلى قسمين:

١ - "الإجماع المحصل" والمقصود به الإجماع الذي يحصله الفقيه بنفسه بتتبع أقوال أهل الفتوى. وهو الذي تقدم البحث عنه.

٢ - "الإجماع المنقول" والمقصود به الإجماع الذي لم يحصله الفقيه بنفسه وإنما ينقله له من حصله من الفقهاء، سواء كان النقل له بواسطة أم بوسائط.

ثم النقل تارة: يقع على نحو التواتر. وهذا حكمه حكم المحصل من جهة الحجية.

ص: ١٢٠

واخرى: يقع على نحو خبر الواحد. وإذا اطلق قول "الإجماع المنقول" في لسان الأصوليين فالمراد منه هذا الأخير.

وقد وقع الخلاف بينهم في حجيته على أقوال.

ولكن الذى يظهر أنهم متفقون على حجية نقل "الإجماع الدخولى" وهو الإجماع الذى يعلم فيه من حال الناقل أنه تتبع فتاوى من نقل اتفاقهم حتى المعصوم، فيدخل المعصوم فى جملة المجمعين.

وينبغى أن يتفقوا على ذلك، لأنه لا يشترط فى حجية خبر الواحد معرفه المعصوم تفصيلا حين سماع الناقل منه، وهذا الناقل - حسب الفرض - قد نقل عن المعصوم بلا واسطه وإن لم يعرفه بالتفصيل.

غير أن "الإجماع الدخولى" مما يعلم عدم وقوع نقله، لا سيما فى العصور المتأخره عن عصر الأئمه، بل لم يعهد من الناقلين للإجماع من ينقله على هذا الوجه ويدعى ذلك.

وعليه، فموضع الخلاف منحصر فى حجية الإجماع المنقول غير "الإجماع الدخولى" وهو كما قلنا على أقوال:

١ - إنه حجه مطلقا، لأنه خبر واحد (١).

٢ - إنه ليس بحجه مطلقا، لأنه لا يدخل فى أفراد خبر الواحد من جهه كونه حجه (٢).

٣ - التفصيل بين نقل إجماع جميع الفقهاء فى جميع العصور الذى يعلم فيه من طريق الحدس قول المعصوم فيكون حجه، وبين غيره من

ص: ١٢١

---

١- قال به العلامة فى نهايه الوصول: الورقه ١٢٠، والشهيد فى الذكري: ج ١ ص ٥٠ وصاحب المعالم فى معالم الدين: ص ١٨٠.

٢- نسبه فى نهايه الوصول إلى جماعه من الحنفية والغزالي من الشافعية.

الإجماعات المنقولة الذي يستكشف منها بقاعده اللطف أو نحوها قول المعصوم فلا يكون حجه. وإلى هذا التفصيل مال الشيخ الأنصارى الأعظم (١).

وسر الخلاف في المسألة يكمن في أن أدله خبر الواحد من جهة أنها تدل على وجوب التعبد بالخبر لا تشمل كل خبر عن أى شئ كان، بل مختصه بالخبر الحاكي عن حكم شرعى أو عن ذى أثر شرعى، ليصح أن يتبعنا الشارع به. وإلا فالمحكى بالخبر إذا لم يكن حكما شرعيا أو ذا أثر شرعى لا معنى للتعبد به، فلا يكون مشمولا لأدله حجه خبر الواحد.

ومن المعلوم: أن الإجماع المنقول - غير الإجماع الدخولى - إنما المحكى به بالمطابقه نفس أقوال العلماء، وأقوال العلماء فى أنفسها بما هى أقوال علماء ليست حكما شرعيا ولا ذات أثر شرعى.

وعليه، فنقل أقوال العلماء من جهة كونها أقوال علماء لا يصح أن يكون مشمولا لأدله خبر الواحد، وإنما يصح أن يكون مشمولا لها إذا كشف هذا النقل عن الحكم الصادر عن المعصوم ليصح التعبد به.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إن ثبت لدينا: أنه يكفى فى صحه التعبد بالخبر هو كشفه - على أى نحو كان من الكشف - عن الحكم الصادر من المعصوم ولو باعتبار الناقل - نظرا إلى أنه لا- يعتبر فى حجه الخبر حكاية نص ألفاظ المعصوم، لأن المناط معرفه حكمه ولذا يجوز النقل بالمعنى - فالإجماع المنقول الذى هو موضع البحث يكون حجه مطلقا، لأ- أنه كاشف وحاك عن الحكم باعتقاد الناقل، فىكون مشمولا لأدله حجه الخبر.

ص: ١٢٢

١- فرائد الأصول: ج ١ ص ٩٥.

وأما إن ثبت لدينا: أن المناط في صحه التعبد بالخبر أن يكون حاكيا عن الحكم من طريق الحس، أى يجب أن يكون الناقل قد سمع بنفسه الحكم من المعصوم - ولذا لا- تشمل أدله حجيه الخبر فتوى المجتهد وإن كان قاطعا بالحكم، مع أن فتواه في الحقيقه حكاية عن الحكم بحسب اجتهاده - فالإجماع المنقول الذى هو موضع البحث ليس بحجه مطلقا.

وأما لو ثبت أن الإخبار عن حدس اللازم للإخبار عن حس يصح التعبد به - لأن حكمه حكم الإخبار عن حس بلا فرق - فإن التفصيل المتقدم فى القول الثالث يكون هو الأحق.

وإذا اتضح لدينا سر الخلاف فى المسألة، بقى علينا أن نفهم أى وجه من الوجوه المتقدمه هو الأولى بالتصديق والأحق بالاعتماد، فنقول: أولا: إن أدله خبر الواحد جميعها - من آيات وروايات وبناء عقلاء - أقصى دلالتها أنها تدل على وجوب تصديق الثقة وتصويبه فى نقله لغرض التعبد بما ينقل، ولكنها لا تدل على تصويبه فى اعتقاده.

بيان ذلك: أن معنى تصديق الثقة: هو البناء على واقعيه نقله، وواقعيه النقل تستلزم واقعيه المنقول، بل واقعيه النقل عين واقعيه المنقول، فالقطع بواقعيه النقل لا محاله يستلزم القطع بواقعيه المنقول، وكذلك البناء على واقعيه النقل يستلزم البناء على واقعيه المنقول.

وعليه، فإذا كان المنقول حكما أو ذا أثر شرعى صح البناء على الخبر والتعبد به بالنظر إلى هذا المنقول. أما إذا كان المنقول اعتقاد الناقل - كما لو أخبر شخص عن اعتقاده بحكم - فغايه ما يقتضى البناء على تصديق نقله هو البناء على واقعيه اعتقاده الذى هو المنقول، والاعتقاد فى نفسه ليس حكما ولا ذا أثر شرعى. أما صحه اعتقاده ومطابقتها للواقع فذلك

شئ آخر أجنبي عنه، لأن واقعيه الاعتقاد لا- تستلزم واقعيه المعتقد به، يعنى أننا قد نصدق المخبر عن اعتقاده فى أن هذا هو اعتقاده واقعا، لكن لا يلزمننا أن نصدق بأن ما اعتقده صحيح وله واقعيه.

ومن هنا نقول: إنه إذا أخبر شخص بأنه سمع الحكم من المعصوم صح أن نبني على واقعيه نقله تصديقا له بمقتضى أدله حجيه الخبر، لأن ذلك يستلزم واقعيه المنقول وهو الحكم، إذ لم يمكن التفكيك بين واقعيه النقل وواقعيه المنقول. أما إذا أخبر عن اعتقاده بأن المعصوم حكم بكذا فلا يصح البناء على واقعيه اعتقاده تصديقا له بمقتضى أدله حجيه الخبر، لأن البناء على واقعيه اعتقاده تصديقا له لا يستلزم البناء على واقعيه معتقده، فيجوز التفكيك بينهما.

فتحصل أن أدله خبر الواحد إنما تدل على أن الثقة مصدق ويجب تصويبه فى نقله، ولا- تدل على تصويبه فى رأيه واعتقاده وحدثه. وليس هناك أصل عقلائي يقول: إن الأصل فى الإنسان - أو الثقة خاصة - أن يكون مصيبا فى رأيه وحدثه واعتقاده.

ثانيا: بعد أن ثبت أن أدله حجيه الخبر لا- تدل على تصويب الناقل فى رأيه وحدثه، فنقول: لو أن ما أخبر به الناقل للإجماع يستلزم فى نظر المنقول إليه الحكم الصادر من المعصوم وإن لم يكن فى نظر الناقل مستلزما لذلك، فهل هذا أيضا غير مشمول لأدله حجيه الخبر؟ الحق أنه ينبغى أن يكون مشمولا لها، لأن الأخذ به حينئذ لا يكون من جهه تصديق الناقل فى رأيه وربما كان الناقل لا يرى الاستلزام، بل لا يكون الأخذ به إلا من جهه تصديقه فى نقله، لأنه لما كان المنقول - وهو الإجماع - يستلزم فى نظر المنقول إليه الحكم الصادر من المعصوم،



فالأخذ به والبناء على صحه نقله يستلزم البناء على صدور الحكم فيصح التعبد به بلحاظ هذه الجهه.

بل إن الخبر عن فتاوى الفقهاء يكون فى نظر المنقول إليه ملزوما للخبر عن رأى المعصوم. وحينئذ يكون هذا الخبر الثانى اللازم للخبر الأول هو المشمول لأدله حجه الخبر، لا سيما إذا كان فى نظر الناقل أيضا مستلزما. ولا نحتاج بعدئذ إلى تصحيح شمولها للخبر الأول الملزوم بلحاظ استلزامه للحكم، يعنى أن الخبر عن الإجماع يكون دالا- بالدلاله الالتزاميه على صدور الحكم من المعصوم، فيكون من ناحيه المدلول الالتزامى وهو الإخبار عن صدور الحكم حجه مشمولاً لأدله حجه الخبر وإن لم يكن من حجه المدلول المطابقى حجه مشمولاً لها، لأن الدلاله الالتزاميه غير تابعه للدلاله المطابقيه من ناحيه الحجيه وإن كانت تابعه لها ثبوتاً، إذ لا دلاله التزاميه إلا مع فرض الدلاله المطابقيه، ولكن لا تلازم بينهما فى الحجيه.

وإذا اتضح لك ما شرحناه يتضح لك أن الأولى التفصيل فى الإجماع المنقول بين ما إذا كان كاشفا عن الحكم فى نظر المنقول إليه لو كان هو المحصل له فيكون حجه، وبين ما إذا كان كاشفا عن الحكم فى نظر الناقل فقط دون المنقول إليه فلا يكون حجه، لما تقدم أن أدله خبر الواحد لا تدل على تصديق الناقل فى نظره ورأيه.

ولعله إلى هذا التفصيل يرمى الشيخ الأعظم فى تفصيله الذى أشرنا سابقا.





قد مضى فى الجزء الثانى البحث مستوفى عن الملازمات العقلية، لتشخيص صغريات حجيه العقل، أى لتعيين القضايا العقلية التى يتوصل بها إلى الحكم الشرعى وبيان ما هو الدليل العقلى الذى يكون حجه.

وقد حصرناها هناك فى قسمين رئيسين: الأول: حكم العقل بالحسن والقبح وهو قسم المستقلات العقلية.

والثانى: حكمه بالملازمه بين حكم الشرع وحكم آخر (1) وهو قسم غير المستقلات العقلية.

ووعدنا هناك ببيان وجه حجيه الدليل العقلى، والآن قد حل الوفاء بالوعد. ولكن قبل بيان وجه الحجيه لابد من الكره بأسلوب جديد إلى البحث عن تلك القضايا العقلية، لغرض بيان الآراء فيها وبيان وجه حصرها وتعيينها فيما ذكرناه، فنقول: إن علماءنا الأصوليين من المتقدمين حصروا الأدله على الأحكام الشرعيه فى الأربعة المعروفه التى رابعها "الدليل العقلى" بينما أن بعض علماء أهل السنه أضافوا إلى الأربعة المذكوره القياس ونحوه، على اختلاف آرائهم. ومن هنا نعرف أن المراد من "الدليل العقلى" ما لا يشمل

ص: ١٢٨

---

١- فى العبارة شئ من الإبهام.

مثل القياس، فمن ظن من الأخباريين فيهم (١) أنهم يريدون منه ما يشمل القياس [تشييعا عليهم] (٢) ليس في موضعه، وهو ظن تأباه تصريحاتهم في عدم الاعتبار بالقياس ونحوه.

ومع ذلك فإنه لم يظهر لى بالضبط ما كان يقصد المتقدمون من علمائنا بالدليل العقلي، حتى أن الكثير منهم لم يذكره من الأدلة، أو لم يفسره، أو فسره بما لا يصلح أن يكون دليلا في قبال الكتاب والسنة.

وأقدم نص وجدته ما ذكره الشيخ المفيد - المتوفى سنة ٤١٣ - في رسالته الأصولية التي لخصها الشيخ الكراجكي (٣) فإنه لم يذكر الدليل العقلي من جملة أدله الأحكام، وإنما ذكر أن أصول الأحكام ثلاثة: الكتاب والسنة النبوية وأقوال الأئمة (عليهم السلام). ثم ذكر أن الطرق الموصلة إلى ما في هذه الأصول ثلاثة: اللسان، والأخبار، وأولها العقل، وقال عنه: " وهو سبيل إلى معرفه حجيه القرآن ودلائل الأخبار ". وهذا التصريح كما ترى أجنبي عما نحن في صدده.

ثم يأتي بعده تلميذه الشيخ الطوسي - المتوفى سنة ٤٦٠ - في كتابه (العدة) الذي هو أول كتاب مبسط في الأصول، فلم يصرح بالدليل العقلي، فضلا عن أن يشرحه أو يفرد له بحثا. وكل ما جاء فيه في آخر فصل منه أنه بعد أن قسم المعلومات إلى ضروريه ومكتسبه والمكتسب إلى عقلي وسمعي، ذكر من جملة أمثله الضروري العلم بوجود رد الوديعه وشكر المنعم وقبح الظلم والكذب. ثم ذكر في معرض كلامه: أن القتل والظلم

ص: ١٢٩

١- في ط ٢: في الأصوليين.

٢- لم يرد في ط ٢. راجع تأليفه كنز الفوائد: ص ١٨٦ المطبوع على الحجر في إيران سنة ١٣٢٢ هـ [ج ٢ ص ١٥ من الطبعة الحديثه].

٣- \*راجع تأليفه كنز الفوائد: ص ١٨٦ المطبوع على الحجر في إيران سنة ١٣٢٢ هـ [ج ٢ ص ١٥ من الطبعة الحديثه].

معلوم بالعقل قبحه، ويريد من قبحه تحريمه. وذكر أيضا أن الأدلة الموجبه للعلم فبالعقل يعلم كونها أدله ولا مدخل للشرع في ذلك (١).

وأول من وجدته من الأصوليين يصرح بالدليل العقلي الشيخ ابن إدريس - المتوفى ٥٩٨ - فقال (في السرائر ص ٢): فإذا فقدت الثلاثه - يعنى الكتاب والسنة والإجماع - فالمعتمد عند المحققين التمسك بدليل العقل فيها (٢). ولكنه لم يذكر المراد منه.

ثم يأتى المحقق الحلى - المتوفى ٦٧٦ - فيشرح المراد منه فيقول فى كتابه (المعتبر ص ٦) بما ملخصه: وأما الدليل العقلي فقسمان: أحدهما ما يتوقف فيه على الخطاب، وهو ثلاثه: لحن الخطاب، وفحوى الخطاب، ودليل الخطاب. وثانيهما ما ينفرد العقل بالدلاله عليه (٣). ويحصره فى وجوه الحسن والقبح، بما لا يخلو من المناقشه فى أمثله.

ويزيد عليه الشهيد الأول - المتوفى ٧٨٦ - فى مقدمه كتابه (الذكرى) فيجعل القسم الأول ما يشمل الأنواع الثلاثه التى ذكرها المحقق، وثلاثه أخرى وهى: مقدمه الواجب، ومسأله الضد، وأصل الإباحه فى المنافع والحرمة فى المضار. ويجعل القسم الثانى ما يشمل ما ذكره المحقق، وأربعه أخرى وهى: البراءه الأصلية، وما لا دليل عليه، والأخذ بالأقل عند التردد بينه وبين الأكثر، والاستصحاب (٤).

وهكذا ينهج هذا النهج جماعه آخرون من المؤلفين، فى حين أن الكتب الدراسيه المتداوله - مثل المعالم والرسائل والكفایه - لم تبحث هذا

ص: ١٣٠

١- العده: ج ٢ ص ٧٥٩ - ٧٦٢.

٢- السرائر: ج ١ ص ٤٦.

٣- المعتبر: ج ١ ص ٣١.

٤- الذكرى: ج ١ ص ٥٢ - ٥٣.

الموضوع ولم تعرف الدليل العقلي. ولم تذكر مصاديقه، إلا إشارات عابره في ثنايا الكلام.

ومن تصريحات المحقق والشهيد الأول يظهر أنه لم تتجمل فكره الدليل العقلي في تلك العصور، فوسعوا في مفهومه إلى ما يشمل الظواهر اللفظية مثل " لحن الخطاب " وهو أن تدل قرينه عقليه على حذف لفظ، و " فحوى الخطاب " ويعنون به مفهوم الموافقه، و " دليل الخطاب "، ويعنون به مفهوم المخالفه. وهذه كلها تدخل في حجية الظهور، ولا- علاقه لها بدليل العقل المقابل للكتاب والسنة.

وكذلك الاستصحاب، فإنه أصل عملي قائم برأسه، كما بحثه المتقدمون في مقابل دليل العقل.

والغريب في الأمر! أنه حتى مثل المحقق القمي - المتوفى سنة ١٢٣١ - نسق على مثل هذا التفسير لدليل العقل فأدخل فيه الظواهر مثل المفاهيم، بينما هو نفسه عرفه بأنه " حكم عقلي يوصل به إلى الحكم الشرعي وينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي " (١).

وأحسن من رأيه قد بحث الموضوع بحثا مفيدا معاصره العلامة السيد محسن الكاظمي في كتابه (المحصول) (٢) وكذلك تلميذه المحقق - صاحب الحاشيه على المعالم - الشيخ محمد تقى الإصفهاني الذي نسج على منواله (٣) وإن كان فيما ذكره بعض الملاحظات (٤) لا مجال لذكرها ومناقشتها [هنا] (٥).

ص: ١٣١

١- القوانين: ج ٢ ص ٢.

٢- لا يحضرنا هذا الكتاب.

٣- راجع هدايه المسترشدين: ص ٤٣٢ س ٦.

٤- في ط الأولى: بعض الهنات.

٥- لم يرد في ط الأولى.

وعلى كل حال، فإن إدخال المفاهيم والاستصحاب ونحوها في مصاديق الدليل العقلي لا يناسب جعله دليلاً في مقابل الكتاب والسنة، ولا يناسب تعريفه بأنه " ما ينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي ".

وبسبب عدم وضوح المقصود من الدليل العقلي انتحى الأخباريون باللائمة على الأصوليين إذ يأخذون بالعقل حجه على الحكم الشرعي.

ولكنهم (١) أنفسهم أيضاً لم يتضح مقصودهم في الترهيد بالعقل، وهل تراهم يحكمون غير عقولهم في الترهيد بالعقول؟ ويتجلى لنا عدم وضوح المقصود من الدليل العقلي ما (٢) ذكره الشيخ المحدث البحراني في حداثته، وهذا نص عبارته: المقام الثالث في دليل العقل، وفسره بعض بالبراءة والاستصحاب، وآخرون قصره على الثاني، وثالث فسره بلحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب، ورابع بعد البراءة الأصلية والاستصحاب بالتلازم بين الحكمين المندرج فيه مقدمه الواجب واستلزام الأمر بالشئ النهي عن ضده الخاص، والدلالة الالتزامية (٣) ثم تكلم عن كل منها في مطالب عدا التلازم بين الحكمين لم يتحدث عنه. ولم يذكر من الأقوال حكم العقل في مسألة الحسن والقبح، بينما أن حكم العقل المقصود الذي ينبغي أن يجعل دليلاً هو خصوص التلازم بين الحكمين وحكم العقل في الحسن والقبح. وما نقله من الأقوال لم يكن دقيقاً كما سبق بيان بعضها.

ص: ١٣٢

١- في ط الأولى: ومع الأسف انهم.

٢- كذا، والظاهر: " مما " بملاحظه قوله: " ويتجلى " ولعل الأصل فيه يجلى.

٣- الحدائق الناضرة: ج ١ ص ٤٠.



وكيفما كان، فالذى يصلح أن يكون مرادا من الدليل العقلى المقابل للكتاب والسنة هو: " كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعى " وبعبارة ثانية هو: " كل قضيه عقليه يتوصل بها إلى العلم القطعى بالحكم الشرعى ". وقد صرح بهذا المعنى جماعه من المحققين المتأخرين (١).

وهذا أمر طبيعى، لأنه إذا كان الدليل العقلى مقابلا للكتاب والسنة لا بد ألا يعتبر حجه إلا إذا كان موجبا للقطع الذى هو حجه بذاته، فلذلك لا يصح أن يكون شاملا للظنون وما لا يصلح للقطع بالحكم من المقدمات العقليه.

ولكن هذا التحديد بهذا المقدار لا يزال مجملا، وقد وقع خلط وخبط عظيمان فى فهم هذا الأمر. ولأجل أن ترفع جميع الشكوك والمغالطات والأوهام لا بد لنا من توضيح الأمر بشئ من البسط، لوضع النقاط على الحروف كما يقولون، فنقول:

١ - إنه قد تقدم (ج ٢ ص ٢٧٧) أن العقل ينقسم إلى عقل نظرى وعقل عملى. وهذا التقسيم باعتبار ما يتعلق به الإدراك: فالمراد من " العقل النظرى ": إدراك ما ينبغى أن يعلم، أى إدراك الأمور التى لها واقع. والمراد من " العقل العملى ": إدراك ما ينبغى أن يعمل، أى حكمه بأن هذا الفعل ينبغى فعله أولا ينبغى فعله.

٢ - إنه ما المراد من العقل الذى نقول إنه حجه من هذين القسمين؟ إن كان المراد " العقل النظرى " فلا يمكن أن يستقل بإدراك الأحكام الشرعيه ابتداء، أى لا طريق للعقل أن يعلم من دون الاستعانه بالملازمه أن هذا الفعل حكمه كذا عند الشارع.

ص: ١٣٣

---

١- انظر القوانين: ج ٢ ص ٢، والفصول الغرويه: ص ٣١٦، ومطرح الأنظار: ص ٢٢٩.

والسر في ذلك واضح، لأن أحكام الله توقيفيه فلا يمكن العلم بها إلا من طريق السماع من مبلغ الأحكام المنصوب من قبله تعالى لتبليغها، ضروره أن أحكام الله ليست من القضايا الأولية وليست مما تنالها المشاهده بالبصر ونحوه من الحواس الظاهره بل الباطنه، وليست أيضا مما تنالها التجربه والحدس. وإذا كانت كذلك فكيف يمكن العلم بها من غير طريق السماع من مبلغها؟ وشأنها في ذلك شأن سائر المجعولات التي يضعها البشر كاللغات والخطوط والرموز ونحوها.

وكذلك ملاكات الأحكام - كنفس الأحكام - لا يمكن العلم بها إلا من طريق السماع من مبلغ الأحكام، لأنه ليس عندنا قاعده مضبوطه نعرف بها أسرار أحكام الله وملاكاتها التي أنيطت بها الأحكام عنده (١) والظن لا يغنى من الحق شيئا.

وعلى هذا، فمن نفى حجية العقل وقال: " إن الأحكام سمعيه لا تدرك بالعقول " فهو على حق إذا أراد من ذلك ما أشرنا إليه، وهو نفى استقلال العقل النظرى من إدراك الأحكام وملاكاتها. ولعل بعض منكرى الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع قصد هذا المعنى - كصاحب الفصول وجماعه من الأخباريين (٢) - ولكن خانه التعبير عن مقصوده. وإذا كان هذا مرادهم فهو أجنبي عما نحن بصدده من كون الدليل العقلي حجه يتوصل به إلى الحكم الشرعى.

إننا نقصد من الدليل العقلي حكم العقل النظرى بالملازمه بين الحكم الثابت شرعا أو عقلا وبين حكم شرعى آخر، كحكمه بالملازمه فى مسأله الإجزاء ومقدمه الواجب ونحوهما، وكحكمه باستحاله التكليف

ص: ١٣٤

١- راجع ما تقدم فى ج ٢ ص ٢٩٦.

٢- راجع ج ٢ ص ٢٦٩ و ٢٩٣.

بلا- بيان اللازم منه حكم الشارع بالبراءة، وكحكمه بتقديم الأهم في مورد التضاحم بين الحكمين المستنتج منه فعليه حكم الأهم عند الله، وكحكمه بوجوب مطابقه حكم الله لما حكم به العقلاء في الآراء المحموده.

فإن هذه الملازمات وأمثالها أمور حقيقه واقعيه يدركها العقل النظرى بالبدايه أو بالكسب، لكونها من الأوليات والفطريات التى قياساتها معها، أو لكونها تنتهى إليها فيعلم بها العقل على سبيل الجزم.

وإذا قطع العقل بالملازمه - والمفروض أنه قاطع بثبوت الملزوم - فإنه لا بد أن يقطع بثبوت اللازم، وهو - أى اللازم - حكم الشارع. ومع حصول القطع فإن القطع حجه يستحيل النهى عنه، بل به حجه كل حجه، كما سبق بيانه ص ٢٢.

وعليه، فهذه الملازمات العقليه هى كبريات القضايا العقليه التى بضمها إلى صغرياتها يتوصل بها إلى الحكم الشرعى. ولا أظن أحدا بعد التوجه إليها والالتفات إلى حقيقتها يستطيع إنكارها، إلا- السوفسطائيين الذين ينكرون الوثوق بكل معرفه حتى المحسوسات.

ولا- أظن أن هذه القضايا العقليه هى مقصود من أنكر حجيتها من الأخباريين وغيرهم وإن أوهمت بعض عباراتهم ذلك، لعدم التمييز بين نقاط البحث.

وإذا عرفت ذلك، تعرف أن الخلط فى المقصود من إدراك العقل النظرى وعدم التمييز بين ما يدركه من الأحكام ابتداء وما يدركه منها بتوسط الملازمه هو سبب المحنه فى هذا الاختلاف وسبب المغالطه التى وقع فيها بعضهم (١) إذ نفى مطلقا إدراك العقل لحكم الشارع وحجيته،

ص: ١٣٥

---

١- لم يتعين لنا هذا البعض، انظر الحقائق: ج ١ ص ١٣١.

قائلًا: " إن أحكام الله توقيفيه لا- مسرح للعقول فيها " وغفل عن أن هذا التعليل إنما يصلح لنفى إدراكه للحكم ابتداء وبالاستقلال، ولا يصلح لنفى إدراكه للملازمه المستتبع لعلمه بثبوت اللازم وهو الحكم.

٣- هذا كله إذا أريد من العقل " العقل النظرى " .

وأما لو أريد به " العقل العملى " فكذلك لا يمكن أن يستقل فى إدراك أن هذا ينبغى فعله عند الشارع أو لا ينبغى، بل لا معنى لذلك، لأن هذا الإدراك وظيفه العقل النظرى، باعتبار ان " كون هذا الفعل ينبغى فعله عند الشارع بالخصوص أو لا ينبغى " من الأمور الواقعيه التى تدرك بالعقل النظرى لا بالعقل العملى. وإنما كل ما للعقل العملى من وظيفه هو أن يستقل بإدراك أن هذا الفعل فى نفسه مما ينبغى فعله أو لا ينبغى مع قطع النظر عن نسبته إلى الشارع المقدس أو إلى أى حاكم آخر، يعنى أن العقل العملى يكون هو الحاكم فى الفعل، لا حاكيا عن حاكم آخر.

وإذا حصل للعقل العملى هذا الإدراك جاء العقل النظرى عقيبه، فقد يحكم بالملازمه بين حكم العقل العملى وحكم الشارع وقد لا- يحكم. ولا يحكم بالملازمه إلا فى خصوص مورد مسأله التحسين والتقييح العقلين، أى خصوص القضايا المشهورات التى تسمى " الآراء المحموده " والتى تطابقت عليها آراء العقلاء كافه بما هم عقلاء.

وحيث بعد حكم العقل النظرى بالملازمه يستكشف حكم الشارع على سبيل القطع، لأ أنه بضم المقدمه العقليه المشهوره التى هى من الآراء المحموده (التي يدركها العقل العملى) إلى المقدمه التى تتضمن الحكم بالملازمه (التي يدركها العقل النظرى) يحصل للعقل النظرى العلم بأن الشارع له هذا الحكم، لأ أنه حيثئذ يقطع باللازم - وهو الحكم - بعد فرض قطعه بثبوت الملزوم والملازمه.

ص: ١٣٦

ومن هنا قلنا سابقا: إن المستقلات العقلية تنحصر في مسأله واحده، وهى مسأله التحسين والتقييح العقليين، لأ أنه لا يشارك الشارع حكم العقل العملى إلا فيها، أى أن العقل النظرى لا يحكم بالملازمه إلا فى هذا المورد خاصه (1).

وجه حجيه العقل:

٤- إذا عرفت ما شرحناه، وهو أن العقل النظرى يقطع بالملازم - أعنى حكم الشارع - بعد قطعه بثبوت الملزوم الذى هو حكم الشرع أو العقل.

وبعد فرض قطعه بالملازمه نشرع فى بيان وجه حجيه العقل، فنقول: لقد انتهى الأمر بنا فى البحث السابق إلى أن الدليل العقلى ما أوجب القطع بحكم الشارع، وإذا كان الأمر كذلك فليس ما وراء القطع حجه، فإنه تنتهى إليه حجيه كل حجه، لأ أنه - كما تقدم ص ٢٢ - هو حجه بذاته، ولا يعقل سلخ الحجيه عنه.

وهل تثبت الشريعه إلا بالعقل؟ وهل يثبت التوحيد والنبوه إلا بالعقل؟ وإذا سلخنا أنفسنا عن حكم العقل فكيف نصدق برساله؟ وكيف نؤمن بشريعه؟ بل كيف نؤمن بأنفسنا واعتقاداتها؟ وهل العقل إلا- ما عبد به الرحمن؟ وهل يعبد الديان إلا به؟ إن التشكيك فى حكم العقل سفسطه ليس وراءها سفسطه! نعم، كل ما يمكن الشك فيه هو الصغريات، أعنى ثبوت الملازمات فى المستقلات العقلية أو فى غير المستقلات العقلية. ونحن إنما نتكلم فى حجيه العقل لإثبات الحكم الشرعى بعد ثبوت تلك الملازمات. وقد شرحنا فى الجزء

ص: ١٣٧

---

١- راجع البحث الرابع فى أسباب حكم العقل العملى ج ٢ ص ٢٧٩ فما بعدها لتعرف السر فى التخصيص بالأراء المحموده.

الثانى مواقع كثيره من تلك الملازمات، فأثبتنا بعضها فى مثل المستقلات العقلية، ونفيينا بعضا آخر فى مثل مقدمه الواجب ومسأله الضد. أما بعد ثبوت الملازمه وثبوت الملزوم فأى معنى للشك فى حجيه العقل؟ أو الشك فى ثبوت اللازم وهو حكم الشارع؟ ولكن مع كل هذا وقع الشك لبعض الأخباريين فى هذا الموضوع، فلا بد من تجليله لكشف المغالطه، فنقول: قد أشرنا فى الجزء الثانى (ص ٢٧٠) إلى هذا النزاع، وقلنا: إن مرجع هذا النزاع إلى ثلاث نواح، وذلك حسب اختلاف عباراتهم: الأولى: فى إمكان أن ينفى الشارع حجيه هذا القطع. وقد اتضح لنا ذلك بما شرحناه فى حجيه القطع الذاتيه (ص ٢٢) من هذا الجزء (١) فارجع إليه، لتعرف استحاله النهى عن اتباع القطع.

الثانيه: بعد فرض إمكان حجيه القطع هل نهى الشارع عن الأخذ بحكم العقل؟ وقد ادعى ذلك جملته من الأخباريين الذين وصل إلينا كلامهم (٢) مدعين أن الحكم الشرعى لا يتنجز ولا يجوز الأخذ به إلا إذا ثبت من طريق الكتاب والسنة.

أقول: ومرد هذه الدعوى فى الحقيقة إلى دعوى تقييد الأحكام الشرعيه بالعلم بها من طريق الكتاب والسنة. وهذا خير ما يوجه به كلامهم. ولكن قد سبق الكلام مفصلا فى مسأله اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل (ص ٣٤ من هذا الجزء) فقلنا: إنه يستحيل تعليق الأحكام

ص: ١٣٨

- 
- ١- العبارة فى ط الأولى: وقد استرحنا من هذا البحث بما شرحناه من هذا الجزء فى حجيه القطع الذاتيه ص ١٦.
  - ٢- منهم المحدث الاسترآبادى فى الفوائد المدنيه: ص ٢٩، والمحدث البحرانى فى الحقائق: ج ١ ص ١٣١.

على العلم بها مطلقا، فضلا عن تقييدها بالعلم الناشئ من سبب خاص.

وهذه الاستحالة ثابتة حتى لو قلنا بإمكان نفى حجيه القطع، لما قلناه من لزوم الخلف، كما شرحناه هناك.

وأما ما ورد عن آل البيت (عليهم السلام) من نحو قولهم: "إن دين الله لا يصاب بالعقول" (١) فقد ورد في قبالة مثل قولهم: "إن الله على الناس حجتين: حجه ظاهره وحجه باطنه، فأما الظاهر فالرسل والأنبياء والأئمة (عليهم السلام) وأما الباطن فالعقول" (٢).

والحل لهذا التعارض الظاهري بين الطائفتين، هو: أن المقصود من الطائفة الأولى بيان عدم استقلال العقل في إدراك الأحكام ومداركها، في قبال الاعتماد على القياس والاستحسان، لأن نهي وارده في هذا المقام، أي أن الأحكام ومدارك الأحكام لا تصاب بالعقول بالاستقلال. وهو حق كما شرحناه سابقا. ومن المعلوم أن مقصود من يعتمد على الاستحسان في بعض صورته هو دعوى أن للعقل أن يدرك الأحكام مستقلا ويدرك ملاكاتها. ومقصود من يعتمد على القياس هو دعوى أن للعقل أن يدرك ملاكات الأحكام في المقيس عليه لاستنتاج الحكم في المقيس. وهذا معنى "الاجتهاد بالرأى". وقد سبق أن هذه الإدراكات ليست من وظيفة العقل النظري ولا العقل العملي، لأن هذه أمور لا تصاب إلا من طريق السماع من مبلغ الأحكام.

وعليه فهذه الطائفة من الأخبار لا مانع من الأخذ بها على ظواهرها، لأن نهي وارده في مقام معارضه "الاجتهاد بالرأى" ولكنها أجنبيه عما نحن بصدده وعما نقوله في القضايا العقلية التي يتوصل بها إلى الحكم الشرعي.

ص: ١٣٩

١- بحار الأنوار: ج ٢ ص ٣٠٣.

٢- راجع كتاب العقل من أصول الكافي، وهو أول كتبه [ج ١ ص ١٦].

كما أنها أجنبيه عن الطائفة الثانيه من الأخبار التي تشن على العقل وتنص على أنه حجه الله الباطنه، لأنهى تشن على العقل فيما هو من وظيفته أن يدركه، لا على الظنون والأوهام، ولا على ادعاءات إدراك ما لا يدركه العقل بطبيعته.

الناحيه الثالثه: بعد فرض عدم إمكان نفى الشارع حجه القطع والنهي عنه، يجب أن نتساءل عن معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل؟ والجواب الصحيح عن هذا السؤال عند هؤلاء أن يقال: إن معناه إدراك الشارع وعلمه بأن هذا الفعل ينبغي فعله أو تركه لدى العقلاء، وهذا شئ آخر غير أمره ونهيه، والنافع هو أن نستكشف أمره ونهيه، فيحتاج إثبات أمره ونهيه إلى دليل آخر سمعى، ولا يكفى فيه ذلك الدليل العقلى الذى أقصى ما يستنتج منه أن الشارع عالم بحكم العقلاء، أو أنه حكم بنفس ما حكم به العقلاء، فلا يكون منه أمر مولوى أو نهى مولوى.

أقول: وهذه آخر مرحله لتوجيه مقاله منكرى حجه العقل، وهو توجيه يختص بالمستقلات العقلية. ولهذا التوجيه صورته ظاهريه يمكن أن تنطلى على المبتدئين أكثر من تلك التوجيهات فى المراحل السابقه.

وهذا التوجيه ينطوى على إحدى دعويين:

١ - دعوى إنكار الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع، وقد تقدم تفنيدها فى الجزء الثانى (ص ٢٩٣) فلا نعيد.

٢ - الدعوى التى أشرنا إليها هناك فى آخر ص ٢٩٤ من الجزء الثانى.

وتوضيحها: إن ما تطابقت عليها آراء العقلاء هو استحقاق المدح والذم فقط، والمدح والذم غير الثواب والعقاب، فاستحقاقهما لا يستلزم استحقاق

ص: ١٤٠



الثواب والعقاب من قبل المولى. والذي ينفع فى استكشاف حكم الشارع هو الثانى ولا يكفى الأول.

ولو فرض أنا صححنا الاستلزام للثواب والعقاب، فإن ذلك لا يدركه كل أحد. ولو فرض أنه أدركه كل أحد فإن ذلك ليس كافيا للدعوة إلى الفعل إلا عند الأوحى (١) من الناس. وعلى أى تقدير فرض فلا- يستغنى أكثر الناس عن توجيه الأمر من المولى أو النهى منه فى مقام الدعوة إلى الفعل أو الزجر عنه.

وإذا كان نفس إدراك الحسن والقبح غير كاف فى الدعوة - والمفروض لم يقم دليل سمعى على الحكم - فلا نستطيع أن نحكم بأن الشارع له أمر ونهى على طبق حكم العقل قد اكتفى عن بيانه اعتمادا على إدراك العقل ليكون حكم العقل كاشفا عن حكمه، لاحتمال ألا يكون للشارع حكم مولوى على طبق حكم العقل حينئذ. وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، لأن المدار على القطع فى المقام.

والجواب: أنه قد أشرنا فى الحاشية (ج ٢ ص ٢٩٤) إلى ما يفند الشق الأول من هذه الدعوى الثانية، إذ قلنا: الحق أن معنى استحقاق المدح ليس إلا استحقاق الثواب، ومعنى استحقاق الذم ليس إلا استحقاق العقاب، لا أنهما شيئا أحدهما يستلزم الآخر، لأن حقيقه المدح والمقصود منه هو المجازاه بالخير لا المدح باللسان، وحقيقه الذم والمقصود منه هو المجازاه بالشر لا الذم باللسان. وهذا المعنى هو الذى يحكم به العقل، ولذا قال المحققون من الفلاسفة: "إن مدح الشارع ثوابه وذمه عقابه" (٢). وأرادوا هذا المعنى.

ص: ١٤١

١- فى ط ٢ بدل "الأوحى": الفذ.

٢- لم نظفر به.

بل بالنسبة إلى الله تعالى لا معنى لفرض استحقاق المدح والذم اللسانيين عنده، بل ليست مجازاته بالخير إلا الثواب وليست مجازاته بالشر إلا العقاب.

وأما الشق الثاني من هذه الدعوى، فالجواب عنه: أنه لما كان المفروض أن المدح والذم من القضايا المشهورات التي تتطابق عليها آراء العقلاء كافة، فلا بد أن يفرض فيه أن يكون صالحا لدعوه كل واحد من الناس. ومن هنا نقول: إنه مع هذا الفرض يستحيل توجيه دعوه مولويه من الله تعالى ثانيا، لاستحاله جعل الداعي مع فرض وجود ما يصلح للدعوه عند المكلف، إلا من باب التأكيد ولفت النظر. ولذا ذهبنا هنا إلى أن الأوامر الشرعية الواردة في موارد حكم العقل مثل وجوب الطاعة ونحوها يستحيل فيها أن تكون أوامر تأسيسية (أي مولويه) بل هي أوامر تأكيدية (أي إرشادية).

وأما أن هذا الإدراك لا يدعو إلا الأوحدي (١) من الناس فقد يكون صحيحا، ولكن لا يضر في مقصودنا، لأنه لا نقصد من كون حكم العقل داعيا أنه داع بالفعل لكل أحد، بل إنما نقصد - وهو النافع لنا - أنه صالح للدعوه.

وهذا شأن كل داع حتى الأوامر المولويه، فإنه لا يترقب منها إلا صلاحيتها للدعوه لا فعلية الدعوه، لأنه ليس قوام كون الأمر أمرا من قبل الشارع أو من قبل غيره فعلية دعوته لجميع المكلفين، بل الأمر في حقيقته ليس هو إلا - جعل ما يصلح أن يكون داعيا، يعنى ليس المجعول في الأمر فعلية الدعوه. وعليه، فلا يضر في كونه صالحا للدعوه عدم امتثال أكثر الناس.

\*\*\*

ص: ١٤٢

١- في ط ٢ بدل "الأوحدي": الفذ.

اشاره

ص: ١٤٣

١ - تقدم فى الجزء الأول (ص ٩٣) أن الغرض من المقصد الأول تشخيص ظواهر بعض الألفاظ من ناحيه عامه، والغايه منه - كما ذكرنا - تنقيح صغريات أصاله الظهور. وطبعاً إنما يكون ذلك فى خصوص الموارد التى وقع فيها الخلاف بين الناس.

وقلنا: إنما سنبحث عن الكبرى - وهى حجيه أصاله الظهور - فى المقصد الثالث. وقد حل بحمد الله تعالى موضع البحث عنها.

٢ - إن البحث عن حجيه الظواهر من توابع البحث عن الكتاب والسنة، أعنى أن الظواهر ليست دليلاً قائماً بنفسه فى مقابل الكتاب والسنة، بل إنما نحتاج إلى إثبات حجيتها لغرض الأخذ بالكتاب والسنة، فهى من مميزات حجيتها، إذ من الواضح أنه لا مجال للأخذ بهما من دون أن تكون ظواهرهما حجه. والنصوص التى هى قطعيه الدلاله أقل القليل فيهما.

٣ - تقدم أن الأصل حرمة العمل بالظن ما لم يدل دليل قطعى على حجيته. والظواهر من جمله الظنون، فلا بد من التماس دليل قطعى على حجيتها ليصح التمسك بظواهر الآيات والأخبار. وسيأتى بيان هذا الدليل.

٤ - إن البحث عن الظهور يتم بمرحلتين: الأولى: فى أن هذا اللفظ المخصوص ظاهر فى هذا المعنى المخصوص أم غير ظاهر. والمقصد الأول كله متكفل بالبحث عن ظهور بعض الألفاظ التى وقع الخلاف فى ظهورها، كالأوامر والنواهى والعموم والخصوص والإطلاق والتقييد. وهى فى الحقيقة من بعض صغريات أصاله الظهور.

الثانية: فى أن اللفظ الذى قد أحرز ظهوره هل هو حجه عند الشارع فى ذلك المعنى، فىصح أن يحتج به المولى على المكلفين وفىصح أن يحتج به المكلفون؟ والبحث عن هذه المرحلة الثانية هو المقصد الذى عقد من أجله هذا الباب، وهو الكبرى التى إذا ضمناها إلى صغرياتها يتم لنا الأخذ بظواهر الآيات والروايات.

٥ - إن المرحلة الأولى - وهى تشخيص صغريات أصاله الظهور - تقع بصورة عامه فى موردين: الأول: فى وضع اللفظ للمعنى المبحوث عنه، فإنه إذا أحرز وضعه له لا محاله يكون ظاهراً فيه، نحو وضع صيغه " افعل " للوجوب والجمله الشرطيه لما يستلزم المفهوم... إلى غير ذلك.

الثانى: فى قيام قرينه عامه أو خاصه على إرادته المعنى من اللفظ.

والحاجه إلى القرينه: إما فى مورد إرادته غير ما وضع له اللفظ، وإما فى مورد اشتراك اللفظ فى أكثر من معنى. ومع فرض وجود القرينه لا محاله يكون اللفظ ظاهراً فيما قامت عليه القرينه، سواء كانت القرينه متصله أو منفصله.

وإذا اتضحت هذه التمهيدات، فينبغي أن نتحدث عما يهم من كل من المرحلتين في مباحث مفيدة في الباب.

## طرق إثبات الظواهر

إذا وقع الشك في الموردین السابقین، فهناك طرق لمعرفة وضع الألفاظ ومعرفة القرائن العامه: منها: أن يتتبع الباحث بنفسه استعمالات العرب ويعمل رأيه واجتهاده إذا كان من أهل الخبرة باللسان والمعرفة بالنكات البيانية. ونظير ذلك ما استنبطناه (ج ١ ص ١٠٦) من أن كلمه " الأمر " لفظ مشترك بين ما يفيد معنى الشئ والطلب، وذلك بدلاله اختلاف اشتقاق الكلمه بحسب المعنيين واختلاف الجمع فيها بحسبهما.

ومنها: أن يرجع إلى علامات الحقيقه والمجاز، كالتبادر وأخواته. وقد تقدم الكلام عن هذه العلامات (ج ١ ص ٦٨).

ومنها: أن يرجع إلى أقوال علماء اللغه. وسيأتى بيان قيمه أقوالهم.

وهناك أصول اتبعها بعض القدماء لتعيين وضع الألفاظ أو ظهوراتها في موارد تعارض أحوال اللفظ. والحق أنه لا أصل لها مطلقاً، لأنه لا دليل على اعتبارها. وقد أشرنا إلى ذلك فيما تقدم (ج ١ ص ٧٤).

وهي: مثل ما ذهبوا إليه من أصاله عدم الاشتراك في مورد الدوران بين الاشتراك وبين الحقيقه والمجاز، ومثل أصاله الحقيقه لإثبات وضع اللفظ عند الدوران بين كونه حقيقه أو مجازاً.

أما أنه لا دليل على اعتبارها، فلأن حجيه مثل هذه الأصول لا بد من استنادها إلى بناء العقلاء، والمسلم من بنائهم هو ثبوته في الأصول التي

تجرى لإثبات مرادات المتكلم دون ما يجرى لتعيين وضع الألفاظ والقرائن. ولا دليل آخر في مثلها غير بناء العقلاء.

## حجيه قول اللغوى

إن أقوال اللغويين لا عبره بأكثرها في مقام استكشاف وضع الألفاظ، لأن أكثر المدونين للغه همهم أن يذكروا المعانى التى شاع استعمال اللفظ فيها من دون كثير عنايه منهم بتمييز المعانى الحقيقيه من المجازيه إلا نادرا، عدا الزمخشري فى كتابه (أساس اللغه) وعدا بعض المؤلفات فى فقه اللغه (١).

وعلى تقدير أن ينص اللغويون على المعنى الحقيقى، فإن أفاد نصهم العلم بالوضع فهو، وإلا فلا بد من التماس الدليل على حجيه الظن الناشئ من قولهم. وقيل فى الاستدلال عليه وجوه من الأدله لا بأس بذكرها وما عندنا فيها: أولا - قيل: الدليل الإجماع (٢) وذلك لأنه قائم على الأخذ بقول اللغوى بلا نكير من أحد وإن كان اللغوى واحدا.

أقول: وأنى لنا بتحصيل هذا الإجماع العملى المدعى بالنسبه إلى جميع الفقهاء؟ وعلى تقدير تحصيله فأنى لنا من إثبات حجيه مثله؟ وقد تقدم البحث مفصلا عن منشأ حجيه الإجماع، وليس هو مما يشمل هذا المقام بما هو حجه، لأن المعصوم لا يرجع إلى نصوص أهل اللغه حتى

ص: ١٤٧

١- مثل فقه اللغه لابن الفارسى، وفقه اللغه وسر العرييه للثعالبي.

٢- نقله الشيخ الأعظم الأنصارى عن محكى السيد المرتضى، والمحقق الآشتيانى عن الفاضل النراقى، راجع فرائد الأصول: ج ١ ص ٧٤ وبحر الفوائد: ص ١١٢.

يستكشف من الإجماع موافقته في هذه المسأله، أى رجوعه إلى أهل اللغه عملا.

ثانيا - قيل: الدليل بناء العقلاء (١) لأن من (٢) سيره العقلاء وبنائهم العملى على الرجوع إلى أهل الخبره الموثوق بهم فى جميع الأمور التى يحتاج فى معرفتها إلى خبره وإعمال الرأى والاجتهاد، كالمشؤون الهندسيه والطبيه ومنها اللغات ودقائقها، ومن المعلوم: أن اللغوى معدود من أهل الخبره فى فنه. والشارع لم يثبت منه الردع عن هذه السيره العمليه، فيستكشف من ذلك موافقته لهم ورضاه بها.

أقول: إن بناء العقلاء إنما يكون حجه إذا كان يستكشف منه على نحو اليقين موافقه الشارع وإمضاؤه لطريقتهم، وهذا بديهي. ولكن نحن نناقش إطلاق المقدمه المتقدمه القائله: " إن موافقه الشارع لبناء العقلاء تستكشف من مجرد عدم ثبوت ردعه عن طريقتهم " بل لا يحصل هذا الاستكشاف إلا بأحد شروط ثلاثه كلها غير متوفره فى المقام:

١ - ألا يكون مانع من كون الشارع متحد المسلك مع العقلاء فى البناء والسيره، فإنه فى هذا الفرض لا بد أن يستكشف أنه متحد المسلك معهم بمجرد عدم ثبوت ردعه لأ أنه من العقلاء بل رئيسهم، ولو كان له مسلك ثان لبينه ولعرفناه. وليس هذا مما يخفى.

ومن هذا الباب الظواهر وخبر الواحد، فإن الأخذ بالظواهر والاعتماد عليها فى التفهيم مما جرت عليها سيره العقلاء، والشارع لا بد أن يكون متحد المسلك معهم، لأنه لا مانع من ذلك بالنسبه إليه وهو منهم بما هم

ص: ١٤٨

١- نقله الشيخ الأعظم الأنصارى عن محكى الفاضل السبزوارى، فرائد الأصول: ج ١ ص ٧٥.

٢- الظاهر كلمه " من " زائده، ولك أن تجعل كلمه " على " زائده.



عقلاء ولم يثبت منه ردع. وكذلك يقال في خبر الواحد الثقة، فإنه لا مانع من أن يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في الاعتماد عليه في تبليغ الأحكام ولم يثبت منه الردع.

أما الرجوع إلى أهل الخبره فلا معنى لفرض أن يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في ذلك، لأنه لا معنى لفرض حاجته إلى أهل الخبره في شأن من الشؤون حتى يمكن فرض أن تكون له سيره عمليه في ذلك، لا سيما في اللغة العربيه.

٢ - إذا كان هناك مانع من أن يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء فلا بد أن يثبت لدينا جريان السيره العمليه حتى في الأمور الشرعيه بمراى ومسمع من الشارع، فإذا لم يثبت حينئذ الردع منه يكون سكوته من قبيل التقرير لمسلك العقلاء. وهذا مثل الاستصحاب، فإنه لما كان مورده الشك في حاله السابقه فلا معنى لفرض اتحاد الشارع في المسلك مع العقلاء بالأخذ بحاله السابقه، إذ لا معنى لفرض شكه في بقاء حكمه، ولكن لما كان الاستصحاب قد جرت السيره فيه حتى في الأمور الشرعيه ولم يثبت ردع الشارع عنه، فإنه يستكشف منه إمضاؤه لطريقتهم.

أما الرجوع إلى أهل الخبره في اللغة فلم يعلم جريان السيره العقلايه في الأخذ بقول اللغوى في خصوص الأمور الشرعيه، حتى يستكشف من عدم ثبوت ردعه رضاه بهذه السيره في الأمور الشرعيه.

٣ - إذا انتفى الشرطان المتقدمان فلا بد حينئذ من قيام دليل خاص قطعى على رضا الشارع وإمضائه للسيره العمليه عند العقلاء. وفي مقامنا ليس عندنا هذا الدليل، بل الآيات الناهيه عن اتباع الظن كافيه في ثبوت الردع عن هذه السيره العمليه.

ثالثاً - قيل: الدليل حكم العقل (١) لأن العقل يحكم بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم، فلا بد أن يحكم الشارع بذلك أيضاً، إذ أن هذا الحكم العقلي من " الآراء المحموده " التي تطابقت عليها آراء العقلاء، والشارع منهم، بل رئيسهم. وبهذا الحكم العقلي أوجبنا رجوع العامى إلى المجتهد فى التقليد، غاية الأمر أنا اشترطنا فى المجتهد شروطاً خاصه - كالعَدَاله والذُكُورَه - لدليل خاص. وهذا الدليل الخاص غير موجود فى الرجوع إلى قول اللغوى، لأنَّه فى الشؤن الفنيه لم يحكم العقل إلا برجوع الجاهل إلى العالم الموثوق به من دون اعتبار عداله أو نحوها، كالرجوع إلى الأطباء والمهندسين. وليس هناك دليل خاص يشترط العداله أو نحوها فى اللغوى، كما ورد فى المجتهد.

أقول: وهذا الوجه أقرب الوجوه فى إثبات حججه قول اللغوى. ولم أجد الآن ما يقدر به.

### الظهور التصورى و التصديقى

قيل: إن الظهور على قسمين: تصورى و تصديقى (٢).

١ - " الظهور التصورى " الذى ينشأ من وضع اللفظ لمعنى مخصوص، وهو عبارته عن دلالة مفردات الكلام على معانيها اللغويه أو العرفيه. وهو تابع للعلم بالوضع، سواء كان فى الكلام أو فى خارجه قرينه على خلافه، أو لم تكن.

٢ - " الظهور التصديقى " الذى ينشأ من مجموع الكلام، وهو عبارته عن دلالة جملة الكلام على ما يتضمنه من المعنى. فقد تكون دلالة

ص: ١٥٠

١- لم نظفر بقائله.

٢- راجع فوائد الأصول: ج ٣ ص ١٤٠.

الجملة مطابقه لدلاله المفردات، وقد تكون مغايره لها، كما إذا احتف الكلام بقريته توجب صرف مفاد جمله الكلام عما يقتضيه مفاد المفردات.

والظهور التصديقي يتوقف على فراغ المتكلم من كلامه، فإن لكل متكلم أن يلحق بكلامه ما شاء من القرائن، فما دام متشاغلا بالكلام لا ينعقد لكلامه الظهور التصديقي.

ويستتبع هذا الظهور التصديقي ظهور ثان تصديقي، وهو الظهور بأن هذا هو مراد المتكلم. وهذا هو المعين لمراد المتكلم فى نفس الأمر، فيتوقف على عدم القرينه المتصله والمنفصله، لأن القرينه مطلقا تهدم هذا الظهور. بخلاف الظهور التصديقي الأول، فإنه لا تهدمه القرينه المنفصله.

أقول: ونحن لا نتعقل هذا التقسيم، بل الظهور قسم واحد، وليس هو إلا دلالة اللفظ على مراد المتكلم. وهذه الدلالة هى التى نسميها "الدلالة التصديقيه" وهى أن يلزم من العلم بصدور اللفظ من المتكلم العلم بمراده من اللفظ، أو يلزم منه الظن بمراده. والأول يسمى "النص" ويختص الثانى باسم "الظهور".

ولا معنى للقول بأن اللفظ ظاهر ظهورا تصوريا فى معناه الموضوع له، وقد سبق فى الجزء الأول (ص ٦٥) بيان حقيقه الدلالة وأن ما يسمونه بـ "الدلالة التصوريه" ليست بدلاله، وإنما كان ذلك منهم تسامحا فى التعبير، بل هى من باب "تداعى المعانى" فلا علم ولا ظن فيها بمراد المتكلم، فلا دلالة فلا ظهور، وإنما كان خطورا. والفرق بعيد بينهما.

وأما تقسيم "الظهور التصديقي" إلى قسمين فهو تسامح أيضا، لأنه لا يكون الظهور ظهورا إلا إذا كشف عن المراد الجدى للمتكلم إما على نحو اليقين أو الظن، فالقرينه المنفصله لا محاله تهدم الظهور مطلقا. نعم، قبل

العلم بها يحصل للمخاطب قطع بدوى أو ظن بدوى يزولان عند العلم بها، فيقال حينئذ: قد انعقد للكلام ظهور على خلاف ما تقتضيه القرينه المنفصله. وهذا كلام شائع عند الأصوليين (راجع ج ١ ص ١٩٤) وفي الحقيقه أن غرضهم من ذلك: الظهور الابتدائى البدوى الذى يزول عند العلم بالقرينه المنفصله، لا أنه هناك ظهوران: ظهور لا يزول بالقرينه المنفصله، وظهور يزول بها. ولا بأس أن يسمى هذا الظهور البدوى "الظهور الذاتى" وتسميته بالظهور مسامحه على كل حال.

وعلى كل حال، سواء سميت الدلاله التصوريه ظهورا أم لم تسم، وسواء سمى الظن البدوى ظهورا أم لم يسم، فإن موضع الكلام فى حجيه الظهور هو الظهور الكاشف عن مراد المتكلم بما هو كاشف وإن كان كشفا نوعيا.

### وجه حجيه الظهور

إن الدليل على حجيه الظاهر منحصر فى بناء العقلاء. والدليل يتألف من مقدمتين قطعتين - على نحو ما تقدم فى الدليل على حجيه خبر الواحد من طريق بناء العقلاء - وتفصيلهما هنا أن نقول:

المقدمه الأولى: إنه من المقطوع به الذى لا- يعتريه الريب أن أهل المحاوره من العقلاء قد جرت سيرتهم العمليه وتبانيهم فى محاوراتهم الكلاميه على اعتماد المتكلم على ظواهر كلامه فى تفهيم مقاصده، ولا- يفرضون عليه أن يأتى بكلام قطعى فى مطلوبه لا يحتمل الخلاف.

وكذلك هم - تبعا لسيرتهم الأولى - تبانوا أيضا على العمل بظواهر كلام المتكلم والأخذ بها فى فهم مقاصده، ولا يحتاجون فى ذلك إلى أن يكون كلامه نصا فى مطلوبه لا يحتمل الخلاف.

فلذلك يكون الظاهر حجه للمتكلم على السامع، يحاسبه عليه ويحتج به عليه لو حمله على خلاف الظاهر. ويكون أيضا حجه للسامع على المتكلم، يحاسبه عليه ويحتج به عليه لو ادعى خلاف الظاهر. ومن أجل هذا يؤخذ المرء بظاهر إقراره ويدان به وإن لم يكن نصا في المراد.

المقدمه الثانيه: إن من المقطوع به أيضا أن الشارع المقدس لم يخرج في محاوراته واستعماله للألفاظ عن مسلك أهل المحاوره من العقلاء في تفهيم مقاصده، بدليل أن الشارع من العقلاء بل رئيسهم، فهو متحد المسلك معهم. ولا مانع من اتحاده معهم في هذا المسلك، ولم يثبت من قبله ما يخالفه.

وإذا ثبتت هاتان المقدمتان القطعيتان لا محاله يثبت - على سبيل الجزم - أن الظاهر حجه عند الشارع، حجه له على المكلفين، وحجه معذره للمكلفين.

هذا، ولكن وقعت لبعض الناس شكوك في عموم كل من المقدمتين، لا بد من التعرض لها وكشف الحقيقه فيها.

أما المقدمه الأولى: فقد وقعت عدّه أبحاث فيها:

١ - في أن تباين العقلاء على حجيه الظاهر هل يشترط فيه حصول الظن الفعلي بالمراد؟ ٢ - في أن تباينهم هل يشترط فيه عدم الظن بخلاف الظاهر؟ ٣ - في أن تباينهم هل يشترط فيه جريان أصاله عدم القرينه؟ ٤ - في أن تباينهم هل هو مختص بمن قصد إفهامه فقط، أو يعم غيرهم فيكون الظاهر حجه مطلقا؟

ص: ١٥٣

وأما المقدمة الثانية: فقد وقع البحث فيها (١) في حجيه ظواهر الكتاب العزيز، بل قيل: إن الشارع ردع عن الأخذ بظواهر الكتاب فلم يكن متحد المسلك فيه مع العقلاء. وهذه المقالة منسوبة إلى الأخباريين (٢). وعليه، فينبغي البحث عن كل واحد واحد من هذه الأمور، فنقول:

### ١ - اشتراط الظن الفعلى بالوفاق

قيل: لا بد في حجيه الظاهر من حصول ظن فعلى بمراد المتكلم، وإلا فهو ليس بظاهر (٣). يعنى أن المقوم لكون الكلام ظاهرا حصول الظن الفعلى للمخاطب بالمراد منه، وإلا فلا يكون ظاهرا، بل يكون مجملا.

أقول: من المعلوم: أن الظهور صفه قائمه باللفظ، وهو " كونه بحاله يكون كاشفا عن مراد المتكلم ودالا عليه " والظن بما هو ظن أمر قائم بالسامع لا باللفظ، فكيف يكون مقوما لكون اللفظ ظاهرا؟ وإنما أقصى ما يقال: إنه يستلزم الظن فمن هذه الجهه يتوهم أن الظن يكون مقوما لظهوره.

وفى الحقيقة: أن المقوم لكون الكلام ظاهرا عند أهل المحاوره هو كشفه الذاتى عن المراد، أى كون الكلام من شأنه أن يثير الظن عند السامع بالمراد منه وإن لم يحصل ظن فعلى للسامع، لأن ذلك هو الصفه القائمه بالكلام المقومه لكونه ظاهرا عند أهل المحاوره. والمدرك لحجيه الظاهر

ص: ١٥٤

١- لم ترد " فيها " فى ط الأولى.

٢- إن شئت التحقيق فى هذه المقالة ونسبتها إلى الأخباريين راجع الدرر النجفيه للمحدث البحرانى (قدس سره): ص ١٦٩.

٣- قال الشيخ الأعظم الأنصارى: ربما يجرى على لسان بعض متأخرى المتأخرين من المعاصرين عدم الدليل على حجيه الظواهر إذا لم تفد الظن، أو إذا حصل الظن الغير المعبر على خلافها، فرائد الأصول: ج ١ ص ٧٢.

ليس إلا- بناء العقلاء، فهو المتع في أصل الحجية وخصوصياتها. ألا ترى لا يصح للسامع أن يحتج بعدم حصول الظن الفعلي عنده من الظاهر إذا أراد مخالفته - مهما كان السبب لعدم حصول ظنه - ما دام أن اللفظ بحاله من شأنه أن يثير الظن لدى عامه الناس؟ وهذا ما يسمى ب "الظن النوعي" فيكتفى به في حججه الظاهر، كما يكتفى به في حججه خبر الواحد كما تقدم. وإلا لو كان "الظن الفعلي" معتبرا في حججه الظهور لكان كل كلام في آن واحد حجة بالنسبة إلى شخص غير حجة بالنسبة إلى شخص آخر، وهذا ما لا يتوهمه أحد. ومن البديهي أنه لا يصح ادعاء أن الظاهر ليكون (١) حجة لا بد أن يستلزم الظن الفعلي عند جميع الناس بغير استثناء، وإلا فلا يكون حجة بالنسبة إلى كل أحد.

## ٢ - اعتبار عدم الظن بالخلاف

قيل: إن لم يعتبر الظن بالوفاق فعلى الأقل يعتبر ألا يحصل ظن بالخلاف (٢).

قال الشيخ صاحب الكفاية في رده: والظاهر أن سيرتهم على اتباعها - أي الظواهر - من غير تقييد بإفادتها الظن فعلا ولا بعدم الظن كذلك على خلافها قطعا، ضروره أنه لا مجال للاعتذار من مخالفتها بعدم إفادتها الظن بالوفاق ولا بوجود الظن بالخلاف (٣).

ص: ١٥٥

١- في ط ٢: لكي يكون.

٢- قال الشيخ الأعظم الأنصاري... ولعله الوجه فيما حكاه لي بعض المعاصرين عن شيخه أنه ذكر له مشافهه: أنه يتوقف في الظواهر المعارضه بمطلق الظن على الخلاف حتى القياس وأشباهه، فرائد الأصول: ج ١ ص ٢٩٣.

٣- كفاية الأصول: ص ٣٢٤.

أقول: إن كان منشأ الظن بالخلاف أمر يصح في نظر العقلاء الاعتماد عليه في التفهيم، فإنه لا ينبغي الشك في أن مثل هذا الظن يضر في حججه الظهور بل - على التحقيق - لا يبقى معه ظهور للكلام حتى يكون موضعاً لبناء العقلاء، لأن الظهور يكون حينئذ على طبق ذلك الأمر المعتمد عليه في التفهيم، حتى لو فرض أن ذلك الأمر ليس بأماره معتبره عند الشارع، لأن الملاك في ذلك بناء العقلاء.

وأما إذا كان منشأ الظن ليس مما يصح الاعتماد عليه في التفهيم عند العقلاء فلا قيمة لهذا الظن من ناحيه بناء العقلاء على اتباع الظاهر، لأن الظهور قائم في خلافه، ولا ينبغي الشك في عدم تأثير مثله في تباينهم على حججه الظهور. والظاهر أن مراد الشيخ صاحب الكفايه من الظن بالخلاف هذا القسم الثاني فقط، لا ما يعم القسم الأول.

ولعل مراد القائل باعتبار عدم الظن بالخلاف هو القسم الأول فقط، لا ما يعم القسم الثاني. فيقع التصالح بين الطرفين.

### ٣ - أصاله عدم القرينه

ذهب الشيخ الأعظم في رسائله إلى أن الأصول الوجوديه - مثل أصاله الحقيقه، وأصاله العموم، وأصاله الإطلاق، ونحوها التي هي كلها أنواع لأصاله الظهور - ترجع كلها إلى أصاله عدم القرينه بمعنى: أن أصاله الحقيقه ترجع إلى أصاله عدم قرينه المجاز، وأصاله العموم إلى أصاله عدم المخصص... وهكذا (١).

والظاهر أن غرضه من الرجوع: أن حججه أصاله الظهور إنما هي من جهه بناء العقلاء على حججه أصاله عدم القرينه.

ص: ١٥٦



وذهب الشيخ صاحب الكفايه إلى العكس من ذلك (١) أى أنه يرى أن أصاله عدم القرينه هى التى ترجع إلى أصاله الظهور، يعنى أن العقلاء ليس لهم إلا بناء واحد وهو البناء على أصاله الظهور، وهو نفسه بناء على أصاله عدم القرينه، لا أنه هناك بناءان عندهم: بناء على أصاله عدم القرينه وبناء آخر على أصاله الظهور، والبناء الثانى بعد البناء الأول ومتوقف عليه، ولا أن البناء على أصاله الظهور مرجع حجيته ومعناه إلى البناء على أصاله عدم القرينه.

أقول: الحق أن الأمر لا- كما أفاده الشيخ الأعظم ولا كما أفاده صاحب الكفايه، فإنه ليس هناك أصل عند العقلاء غير أصاله الظهور يصح أن يقال له: " أصاله عدم القرينه " فضلا عن أن يكون هو المرجع لأصاله الظهور أو أن أصاله الظهور هى المرجع له.

بيان ذلك: أنه عند الحاجه إلى إجراء أصاله الظهور لابد أن يحتمل أن المتكلم الحكيم أراد خلاف ظاهر كلامه. وهذا الاحتمال لا- يخرج عن إحدى صورتين لا ثالثه لهما: الأولى: أن يحتمل إرادته خلاف الظاهر مع العلم بعدم نصب قرينه من قبله لا متصله ولا- منفصله. وهذا الاحتمال إما من جهه احتمال الغفله عن نصب القرينه، أو احتمال قصد الإيهام، أو احتمال الخطأ، أو احتمال قصد الهزل - أو لغير ذلك - فإنه فى هذه الموارد يلزم المتكلم بظاهر كلامه فيكون حججه عليه، ويكون حججه له أيضا على الآخرين. ولا تسمع منه دعوى الغفله ونحوها، وكذلك لا تسمع من الآخرين دعوى احتمالهم للغفله ونحوها. وهذا معنى أصاله الظهور عند العقلاء، أى أن الظهور هو الحججه عندهم كالنص بإلغاء كل تلك الاحتمالات.

ص: ١٥٧

ومن الواضح: أنه في هذه الموارد لا موقع لأصالة عدم القرينه سالبه بانتفاء الموضوع، لأن أنه لا احتمال لوجودها حتى نحتاج إلى نفيها بالأصل.

فلا موقع إذا في هذه الصورة للقول برجوع أصالة الظهور إلى هذا الأصل، ولا للقول برجوعه إلى أصالة الظهور.

الثانية: أن يحتمل إرادته خلاف الظاهر من جهة احتمال نصب قرينه خفيت علينا، فإنه في هذه الصورة يكون موقع لتوهم جريان أصالة عدم القرينه. ولكن في الحقيقة أن معنى بناء العقلاء على أصالة الظهور - كما تقدم - أنهم يعتبرون الظهور حجه كالنص بإلغاء احتمال الخلاف، أي احتمال كان. ومن جملة الاحتمالات التي تلغى إن وجدت احتمال نصب القرينه. وحكمه حكم احتمال الغفلة ونحوها من جهة أنه احتمال ملغى ومنفى لدى العقلاء.

وعليه، فالمنفى عند العقلاء هو الاحتمال، لا أن المنفى وجود القرينه الواقعيه، لأن القرينه الواقعيه غير الواصله لا أثر لها في نظر العقلاء ولا تضر في الظهور حتى يحتاج إلى نفيها بالأصل. بينما أن معنى أصالة عدم القرينه - لو كانت - البناء على نفي وجود القرينه، لا البناء على نفي احتمالها، والبناء على نفي الاحتمال هو معنى البناء على أصالة الظهور ليس شيئاً آخر.

وإذا اتضح ذلك يكون واضحاً لدينا أنه ليس للعقلاء في هذه الصورة الثانية أيضاً أصل يقال له: "أصالة عدم القرينه" حتى يقال برجوعه إلى أصالة الظهور أو برجوعها إليه سالبه بانتفاء الموضوع.

والخلاصه: أنه ليس لدى العقلاء إلا- أصل واحد، هو "أصالة الظهور" وليس لهم إلا- بناء واحد، وهو البناء على إلغاء كل احتمال ينافي الظهور من نحو احتمال الغفلة، أو الخطأ، أو تعمد الإيهام، أو نصب القرينه على

الخلايف أو غير ذلك. فكل هذه الاحتمالات - إن وجدت - ملغية في نظر العقلاء. وليس معنى إلغائها إلا اعتبار الظهور حجه كأنه نص لا- احتمال معه بالخلاف، لا أنه هناك لدى العقلاء أصول متعددة وبناءات مترتبة مترابطه - كما ربما يتوهم - حتى يكون بعضها متقدما على بعض، أو بعضها يساند بعضا.

نعم، لا- بأس بتسميه إلغاء احتمال الغفله بأصالة عدم الغفله من باب المسامحه، وكذلك تسميه إلغاء احتمال القرينه بأصالة عدمها... وهكذا في كل تلك الاحتمالات. ولكن ليس ذلك إلا تعبيرا آخر عن أصالة الظهور.

ولعل من يقول برجوع أصالة الظهور إلى أصالة عدم القرينه أو بالعكس أراد هذا المعنى من أصالة عدم القرينه. وحينئذ لو كان هذا مرادهم لكان كل من القولين صحيحا ولكان مآلهما واحدا، فلا خلاف.

#### ٤ - حجيه الظهور بالنسبه إلى غير المقصودين بالإفهام

ذهب المحقق القمي في قوانينه إلى عدم حجيه الظهور بالنسبه إلى من لم يقصد إفهامه بالكلام، ومثل لغير المقصودين بالإفهام بأهل زماننا وأمثالهم الذين لم يشافهوا بالكتاب العزيز وبالسنه، نظرا إلى أن الكتاب العزيز ليست خطاباته موجهه لغير المشافهين، وليس هو من قبيل تأليفات المصنفين التي يقصد بها إفهام كل قارئ لها. وأما السنه فبالنسبه إلى الأخبار الصادره عن المعصومين في مقام الجواب عن سؤال السائلين لا يقصد منها إلا إفهام السائلين دون سواهم (١).

أقول: إن هذا القول لا يستقيم، وقد ناقشه كل من جاء بعده من المحققين. وخلاصه ما ينبغي مناقشته به أن يقال: إن هذا كلام مجمل غير

ص: ١٥٩

واضح، فما الغرض من نفي حججه الظهور بالنسبه إلى غير المقصود إفهامه؟ ١ - إن كان الغرض أن الكلام لا- ظهور ذاتي له بالنسبه إلى هذا الشخص، فهو أمر يكذبه الوجدان.

٢ - وإن كان الغرض - كما قيل في توجيه كلامه (١) - دعوى أنه ليس للعقلاء بناء على إلغاء احتمال القرينه في الظواهر بالنسبه إلى غير المقصود بالإفهام، فهي دعوى بلا دليل، بل المعروف في بناء العقلاء عكس ذلك.

قال الشيخ الأعظم في مقام رده: إنه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي وأصالة عدم الصارف عن الظاهر بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد (٢).

٣ - وإن كان الغرض - كما قيل في توجيه كلامه أيضا (٣) - أنه لما كان من الجائر عقلا أن يعتمد المتكلم الحكيم على قرينه غير معهوده ولا معروفه إلا لدى من قصد إفهامه، فهو احتمال لا ينفيه العقل، لأنه لا يقبح من الحكيم ولا يلزم نقض غرضه إذا نصب قرينه تخفى على غير المقصودين بالإفهام. ومثل هذه القرينه الخفيه على تقدير وجودها لا يتوقع من غير المقصود بالإفهام أن يعثر عليها بعد الفحص.

فهو كلام صحيح في نفسه، إلا أنه غير مرتبط بما نحن فيه، أي لا يضر بحججه الظهور ببناء العقلاء.

وتوضيح ذلك: أن الذي يقوم حججه الظهور هو نفي احتمال القرينه ببناء العقلاء، لا- نفي احتمالها بحكم العقل، ولا ملازمه بينهما، أي أنه إذا كان احتمال القرينه لا ينفيه العقل فلا يلزم منه عدم نفيه ببناء العقلاء النافع في حججه الظهور. بل الأمر أكثر من أن يقال: إنه لا ملازمه بينهما، فإن

ص: ١٦٠

١- انظر فرائد الأصول: ج ١ ص ٦٧.

٢- فرائد الأصول: ج ١ ص ٦٩.

٣- انظر فرائد الأصول: ج ١ ص ٦٨.

الظهور لا- يكون ظهورا إلا- إذا كان هناك احتمال للقرينه غير منفي بحكم العقل، وإلا لو كان احتمالها منفيًا بحكم العقل كان الكلام نصًا لا ظاهرًا.

وعلى نحو العموم نقول: لا- يكون الكلام ظاهرًا ليس بنص قطعي في المقصود إلا- إذا كان مقترنا باحتمال عقلي أو احتمالات عقلية غير مستحيله التحقق، مثل احتمال خطأ المتكلم، أو غفلته، أو تعمدته للإيهام لحكمه، أو نصبه لقرينه تخفي على الغير أو لا تخفي. ثم لا- يكون الظاهر حجة إلا- إذا كان البناء العملي من العقلاء على إلغاء مثل هذه الاحتمالات، أي عدم الاعتناء بها في مقام العمل بالظاهر.

وعليه، فالنفي الإدعائي العملي للاحتمالات هو المقوم لحجيه الظهور، لا نفي الاحتمالات عقلا من جهة استحاله تحقق المحتمل، فإنه إذا كانت الاحتمالات مستحيله التحقق لا تكون محتملات ويكون الكلام حينئذ نصًا لا نحتاج في الأخذ به إلى فرض بناء العقلاء على إلغاء الاحتمالات.

وإذا اتضح ذلك نستطيع أن نعرف أن هذا التوجيه المذكور للقول بالتفصيل في حجيه الظهور لا وجه له، فإنه أكثر ما يثبت به أن نصب القرينه الخفيه بالنسبه إلى من لم يقصد إفهامه أمر محتمل غير مستحيل التحقق، لأنه لا يقبح من الحكيم أن يصنع مثل ذلك، فالقرينه محتمله عقلا.

ولكن هذا لا يمنع من أن يكون البناء العملي من العقلاء على إلغاء مثل هذا الاحتمال، سواء أمكن أن يعثر على هذه القرينه بعد الفحص - لو كانت - أم لا يمكن.

٤ - ثم على تقدير تسليم الفرق في حجيه الظهور بين المقصود بالإفهام وبين غيره، فالشأن كل الشأن في انطباق ذلك على واقعنا بالنسبه إلى الكتاب العزيز والسنة:

أما الكتاب العزيز: فإنه من المعلوم لنا أن التكاليف التي يتضمنها عامه لجميع المكلفين ولا اختصاص لها بالمشافهين، وبمقتضى عمومها يجب ألا- تقترن بقرائن تخفى على غير المشافهين. بل لا- شك في أن المشافهين ليسوا وحدهم المقصودين بالإفهام بخطابات القرآن الكريم.

وأما السنه: فإن الأحاديث الحاكيه لها - على الأكثر - تتضمن تكاليف عامه لجميع المكلفين أو المقصود بها إفهام الجميع حتى غير المشافهين، وقلما يقصد بها إفهام خصوص المشافهين في بعض الجوابات على أسئله خاصه. وإذا قصد ذلك فإن التكليف فيها لا بد أن يعم غير السائل بقاعده الاشتراك. ومقتضى الأمانه في النقل وعدم الخيانه من الراوى - المفروض فيه ذلك - أن ينه على كل قرينه دخيله في الظهور، ومع عدم بيانها منه يحكم بعدمها.

## ٥ - حجيه ظواهر الكتاب

نسب إلى جماعه من الأخباريين القول بعدم حجيه ظواهر الكتاب العزيز، وأكدوا: أنه لا يجوز العمل بها من دون أن يرد بيان وتفسير لها من طريق آل البيت (عليهم السلام) (١).

أقول: إن القائلين بحجيه ظواهر الكتاب:

١ - لا يقصدون حجيه كل ما فى الكتاب، وفيه آيات محكمات واخر متشابهات. بل المتشابهات لا يجوز تفسيرها بالرأى. ولكن التمييز بين المحكم والمتشابه ليس بالأمر العسير على الباحث المتدبر إذا كان هذا ما يمنع من الأخذ بالظواهر التي هي من نوع المحكم.

ص: ١٦٢

---

١- المنسوب إليهم: الأمين الأسترابادى والسيد الجزائرى، والمحدث البحرانى، إن شئت التحقيق فى المقام راجع الدرر النجفيه: ص ١٦٩.

٢ - لا- يقصدون أيضا بالعمل بالمحكم من آياته جواز التسرع بالعمل به من دون فحص كامل عن كل ما يصلح لصفه عن الظهور فى الكتاب والسنة من نحو الناسخ والمخصص والمقيد وقرينه المجاز...

٣ - لا يقصدون أيضا أنه يصح لكل أحد أن يأخذ بظواهره وإن لم تكن له سابقه معرفه وعلم ودراسه لكل ما يتعلق بمضمون آياته. فالعامى وشبه العامى ليس له أن يدعى فهم ظواهر الكتاب والأخذ بها.

وهذا أمر لا اختصاص له بالقرآن الكريم، بل هذا شأن كل كلام يتضمن المعارف العاليه والأمور العلميه وهو يتوخى الدقه فى التعبير.

ألا ترى أن لكل علم أهلا يرجع إليهم فى فهم مقاصد كتب ذلك العلم، وأن له أصحابا يؤخذ منهم آراء ما فيه من مؤلفات. مع أن هذه الكتب والمؤلفات لها ظواهر تجرى على قوانين الكلام وأصول اللغه، وسنن أهل المحاوره هى حجه على المخاطبين بها وهى حجه على مؤلفيها، ولكن لا يكفى للعامى ان يرجع إليها ليكون عالما بها يحتج بها أو يحتج بها عليه بغير تلمذه على أحد أهلها، ولو فعل ذلك هل تراه لا يؤنب على ذلك ولا يلام (١). وكل ذلك لا يسقط ظواهرها عن كونها حجه فى نفسها، ولا يخرجها عن كونها ظواهر يصح الاحتجاج بها.

وعلى هذا، فالقرآن الكريم إذ نقول: إنه حجه على العباد، فليس معنى ذلك أن ظواهره كلها هى حجه بالنسبه إلى كل أحد حتى بالنسبه إلى من لم يتنور بنور (٢) العلم والمعرفه.

وحينئذ نقول لمن ينكر حجه ظواهر الكتاب: ماذا تعنى من هذا الإنكار؟

ص: ١٦٣

١- فى ط الأولى زياده: على تطفله.

٢- فى ط ٢: من لم يتزود بشئ من العلم والمعرفه.

١ - إن كنت تعنى هذا المعنى الذى تقدم ذكره - وهو عدم جواز التسرع بالأخذ بها من دون فحص عما يصلح لصرفها عن ظواهرها وعدم جواز التسرع بالأخذ بها من كل أحد - فهو كلام صحيح. وهو أمر طبيعى فى كل كلام عال رفيع وفى كل مؤلف فى المعارف العالیه. ولكن قلنا: إنه ليس معنى ذلك أن ظواهره مطلقا ليست بحجه بالنسبه إلى كل أحد.

٢ - وإن كنت تعنى الجمود على خصوص ما ورد من آل البيت (عليهم السلام) على وجه لا- يجوز التعرض لظواهر القرآن والأخذ بها مطلقا فيما لم يرد فيه بيان من قبلهم - حتى بالنسبه إلى من يستطيع فهمه من العارفين بمواقع الكلام وأساليبه ومقتضيات الأحوال، مع الفحص عن كل ما يصلح للقرينه أو ما يصلح لنسخه - فإنه أمر لا يثبت ما ذكروه له من أدله.

كيف! وقد ورد عنهم (عليهم السلام) إرجاع الناس إلى القرآن الكريم، مثل ما ورد من الأمر بعرض الأخبار المتعارضه عليه (١) بل ورد عنهم ما هو أعظم من ذلك وهو عرض كل ما ورد عنهم على القرآن الكريم (٢) كما ورد عنهم الأمر برد الشروط المخالفه للكتاب فى أبواب العقود (٣) ووردت عنهم أخبار خاصه داله على جواز التمسك بظواهره نحو قوله (عليه السلام) لزاره لما قال له: " من أين علمت أن المسح ببعض الرأس؟ " فقال (عليه السلام): " لمكان الباء " (٤) ويقصد الباء من قوله تعالى: \* (وامسحوا برؤوسكم) \* (٥). فعرف زاراه كيف يستفيد الحكم من ظاهر الكتاب.

ص: ١٦٤

- ١- الوسائل: ج ١٨ ص ٧٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ح ١.
- ٢- المصدر السابق: ص ٧٨ ح ١٢ و ١٤.
- ٣- الوسائل: ج ١٢ ص ٣٥٢، الباب ٦ من أبواب الخيار.
- ٤- الوسائل: ج ٢ ص ٩٨٠، الباب ١٣ من أبواب التيمم، ح ١.
- ٥- المائده: ٦.



ثم إذا كان يجب الجمود على ما ورد من أخبار بيت العصمة، فإن معنى ذلك هو الأخذ بظواهر أقوالهم لا- بظواهر الكتاب. وحينئذ ننقل الكلام إلى نفس أخبارهم حتى فيما يتعلق منها بتفسير الكتاب، فنقول: هل يكفي لكل أحد أن يرجع إلى ظواهرها من دون تدبر وبصيره ومعرفه، ومن دون فحص عن القرائن وإطلاع على كل ماله دخل في مضامينها؟ بل هذه الأخبار لا تقل من هذه الجبهه عن ظواهر الكتاب، بل الأمر فيها أعظم لأن سندها يحتاج إلى تصحيح وتنقيح وفحص، ولأن جملة منها منقول بالمعنى، وما ينقل بالمعنى لا- يحرز فيه نص ألفاظ المعصوم وتعبيره ولا- مراداته، ولا- يحرز في أكثرها أن النقل كان لنص الألفاظ.

و أما ما ورد من النهي عن التفسير بالرأى مثل النبوى المشهور: " من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار " (١) فالجواب عنه أن التفسير غير الأخذ بالظاهر، والأخذ بالظاهر لا يسمى تفسيراً. على أن مقتضى الجمع بينها وبين تلك الأخبار المجوزة للأخذ بالكتاب والرجوع إليه حمل " التفسير بالرأى " - إذا سلمنا أنه يشمل الأخذ بالظاهر - على معنى التسرع بالأخذ به بالاجتهادات الشخصية من دون فحص ومن دون سابق معرفه وتأمل ودربه (٢) كما يعطيه التعليل في بعضها بأن فيه ناسخاً ومنسوخاً وعمماً وخصوصاً.

مع أنه في الكتاب العزيز من المقاصد العاليه ما لا ينالها إلا أهل الذكر، وفيه ما يقصر عن الوصول إلى إدراكه أكثر الناس. ولا يزال تنكشف له من الأسرار ما كان خافياً على المفسرين كلما تقدمت العلوم والمعارف مما يوجب الدهشه ويحقق إعجازه من هذه الناحيه.

ص: ١٦٥

---

١- عوالى الآلى: ج ٤ ص ١٠٤ ح ١٥٤.

٢- فى ط ٢: دراسه.

والتحقيق أن فى الكتاب العزيز جهات كثيره من الظهور تختلف ظهورا وخفاء، وليست ظواهره من هذه الناحيه على نسق واحد بالنسبه إلى أكثر الناس. وكذلك كل كلام، ولا يخرج الكلام بذلك عن كونه ظاهرا يصلح للاحتجاج به عند أهله، بل قد تكون الآيه الواحده لها ظهور من جهه لا- يخفى على كل أحد، وظهور آخر يحتاج إلى تأمل وبصيره فيخفى على كثير من الناس.

ولنضرب لذلك مثلا، قوله تعالى: \* (إنا أعطيناك الكوثر) \*، فإن هذه الآيه الكريمة ظاهره فى أن الله تعالى قد أنعم على نبيه محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) بإعطائه " الكوثر " وهذا الظهور بهذا المقدار لاشك فيه لكل أحد. ولكن ليس كل الناس فهموا المراد من " الكوثر " فقليل: المراد به نهر فى الجنة، وقيل: المراد القرآن والنبوه، وقيل: المراد به ابنته فاطمه (عليها السلام) [\(١\)](#). وقيل غير ذلك. ولكن من يدقق فى السوره يجد أن فيها قرينه على المراد منه، وهى الآيه التى بعدها \* (إن شائتك هو الأبت) \* والأبت: الذى لا عقب له، فإنه بمقتضى المقابله يفهم منها أن المراد الإنعام عليه بكثرة العقب والذريه. وكلمه " الكوثر " لا تأبى عن ذلك، فإن " فوعل " تأتى للمبالغه، فيراد بها المبالغه فى الكثره، والكثره: نماء العدد. فيكون المعنى: إنا أعطيناك الكثير من الذريه والنسل. وبعد هذه المقارنه ووضوح معنى " الكوثر " يكون للآيه ظهور يصح الاحتجاج به، ولكنه ظهور بعد التأمل والتبصر. وحينئذ ينكشف صحه تفسير كلمه " الكوثر " بفاطمه لانحصار ذريته الكثيره من طريقها، لا على أن تكون الكلمه من أسمائها.

ص: ١٦٦

---

١- راجع تفسير الطبرى: ج ٣٠ ص ١٧٥ (ط بولاق) وخصوصا ما بهامشه من تفسير غرائب القرآن للئيسابورى، وسائر التفاسير من الفريقين.

الباب السادس : الشهره

اشاره

ص: ١٦٧

إن " الشهرة " لغيره تتضمن معنى ذبوع الشئ ووضوحه. ومنه قولهم: " شهر فلان سيفه " و " سيف مشهور " .

وقد أطلقت " الشهرة " باصطلاح أهل الحديث على كل خبر كثر راويه على وجه لا يبلغ حد التواتر. والخبر يقال له حينئذ: " المشهور " كما قد يقال له: " مستفيض " .

وكذلك يطلقون " الشهرة " باصطلاح الفقهاء على ما لا يبلغ درجة الإجماع من الأقوال فى المسأله الفقهيّه. فهى عندهم لكل قول كثر القائل به فى مقابل القول النادر. والقول يقال له: " مشهور " كما أن المفتين الكثيرين أنفسهم يقال لهم: " المشهور " فيقولون: ذهب المشهور إلى كذا، وقال المشهور بكذا... وهكذا.

### تقسيم الشهرة

وعلى هذا، فالشهره فى الاصطلاح على قسمين:

١ - الشهرة فى الروايه: وهى كما تقدم عبارته عن شيوخ نقل الخبر من عدّه رواه على وجه لا يبلغ حد التواتر. ولا يشترط فى تسميتها بالشهره أن يشتهر العمل بالخبر عند الفقهاء أيضا، فقد يشتهر وقد لا يشتهر. وسيأتى فى مبحث التعادل والتراجيح: أن هذه الشهرة من أسباب ترجيح الخبر على ما يعارضه من الأخبار، فيكون الخبر المشهور حججه من هذه الجهه.

ص: ١٦٨

٢ - الشهره فى الفتوى: وهى كما تقدم عباره عن شيوع الفتوى عند الفقهاء بحكم شرعى، وذلك بأن يكثر المفتون على وجه لا تبلغ الشهره درجه الاجماع الموجب للقطع بقول المعصوم.

فالمقصود بالشهره إذا ذبوع الفتوى الموجبه للاعتقاد بمطابقتها للواقع من غير أن يبلغ درجه القطع.

وهذه الشهره فى الفتوى على قسمين من جهه وقوع البحث عنها والنزاع فيها: الأول: أن يعلم فيها أن مستندها خبر خاص موجود بين أيدينا. وتسمى حينئذ " الشهره العمليه ". وسيأتى فى باب التعادل والتراجيح البحث عما إذا كانت هذه الشهره العمليه موجب لجر الخبر الضعيف من جهه السند، والبحث أيضا عما إذا كانت موجب لجر الخبر غير الظاهر من جهه الدلاله.

الثانى: ألا يعلم فيها أن مستندها أى شئ هو، فتكون شهره فى الفتوى مجردة، سواء كان هناك خبر على طبق الشهره ولكن لم يستند إليها المشهور أو لم يعلم استنادهم إليه، أم لم يكن خبر أصلا. وينبغى أن تسمى هذه ب " الشهره الفتوائيه " .

وهى - أعنى الشهره الفتوائيه - موضوع بحثنا هنا الذى لأجله عقدنا هذا الباب، فقد قيل (١): إن هذه الشهره حجه على الحكم الذى وقعت عليه الفتوى من جهه كونها شهره فتكون من الظنون الخاصه كخبر الواحد.

وقيل: لا دليل على حجيتها (٢). وهذا الاختلاف بعد الاتفاق على أن فتوى

ص: ١٦٩

١- نسب إلى الشهيد الأول ترجيحه هذا القول ونقله عن بعض الأصحاب من دون أن يذكر اسمه، ونسب أيضا إلى المحقق الخوانسارى اختيار هذا القول، وعزى كذلك إلى صاحب المعالم. ولكن الشهره على خلافهم.

٢- قال المحقق الآشتيانى: ذهب إليه الأكثر، بل نقلت الشهره عليه من عدم حجيتها بالخصوص، بحر الفوائد: ص ١٤٠. وقد أفرد المحقق النراقى رساله فى المسأله، واستدل على عدم حجيه الشهره بأنه يلزم من إثباتها نفيها، فإن المشهور عدم حجيه الشهره، المصدر السابق.

مجتهد واحد أو أكثر ما لم تبلغ الشهرة لا تكون حجة على مجتهد آخر ولا يجوز التعويل عليها. وهذا معنى ما ذهبوا إليه من عدم جواز التقليد، أى بالنسبة إلى من يتمكن من الاستنباط.

والحق أنه لا- دليل على حجية الظن الناشئ من الشهرة، مهما بلغ من القوة، وإن كان من المسلم به أن الخبر الذى عمل به المشهور حجه ولو كان ضعيفا من ناحيه السند، كما سيأتى بيانه فى محله. وقد ذكروا لحجيه الشهرة جمله من الأدله، كلها مردوده: الدليل الأول أولويتها من خبر العادل قيل: إن أدله حجيه خبر الواحد تدل على حجية الشهرة بمفهوم الموافقه، نظرا إلى أن الظن الحاصل من الشهرة أقوى غالبا من الظن الحاصل من خبر الواحد حتى العادل، فالشهره أولى بالحجيه من خبر العادل (١).

والجواب: أن هذا المفهوم إنما يتم إذا أحرزنا على نحو اليقين أن العله فى حجيه خبر العادل هو إفادته الظن ليكون ما هو أقوى ظنا أولى بالحجيه. ولكن هذا غير ثابت فى وجه حجيه خبر الواحد إذا لم يكن الثابت عدم اعتبار الظن الفعلى.

الدليل الثانى عموم تعليل آيه النبأ وقيل: إن عموم التعليل فى آيه النبأ \* (أن تصيبوا قوما بجهاله) \* يدل

ص: ١٧٠

---

١- نسبه الشيخ الأعظم الأنصارى إلى بعض تخيله فى بعض رسائله، فرائد الأصول: ج ١ ص ١٠٥.

على اعتبار مثل الشهره، لأن الذى يفهم من التعليل أن الإصابه من الجهاله هى المانع من قبول خبر الفاسق بلا تبين، فيدل على أن كل ما يؤمن معه من الإصابه بجهاله فهو حجه يجب الأخذ به. والشهره كذلك (١).

والجواب: أن هذا ليس تمسكا بعموم التعليل - على تقدير تسليم أن هذه الفقره من الآيه وارده مورد التعليل وقد تقدم بيان ذلك فى أدله حجيه خبر الواحد - بل هذا الاستدلال تمسك بعموم نقيض التعليل. ولا- دلالة فى الآيه على نقيض التعليل بالضروره، لأن هذه الآيه نظير قول الطيب: لا تأكل الرمان (٢) لأ أنه حامض - مثلا - فإن هذا التعليل لا يدل على أن كل ما هو ليس بحامض يجوز أو يجب أكله. وكذلك هنا، فإن " حرمة العمل بنأ الفاسق بدون تبين لأ أنه يستلزم الإصابه بجهاله " لا تدل على وجوب الأخذ بكل ما يؤمن فيه ذلك وما لا يستلزم الإصابه بجهاله.

وأما دلالتها على خصوص حجيه خبر الواحد العادل فقد استفدناه من طريق آخر، وهو طريق مفهوم الشرط - على ما تقدم شرحه - لا من طريق عموم نقيض التعليل.

وبعبارة أخرى: أن أكثر ما تدل الآيه فى تعليلها على (٣) أن الإصابه بجهاله مانع عن تأثير المقتضى لحجيه الخبر، ولا تدل على وجود المقتضى للحجيه فى كل شئ آخر حيث لا يوجد فيه المانع، حتى تكون داله على حجيه مثل الشهره المفقود فيها المانع. أو نقول: إن فقدان المانع عن الحجيه فى مثل الشهره لا يستلزم وجود المقتضى فيها للحجيه.

ولا تدل الآيه على أن كل ما ليس فيه مانع ففيه المقتضى موجود.

ص: ١٧١

---

١- ذكره المحقق النائنى - على ما فى تقارير درسه - من وجوه الاستدلال على حجيه الشهره من دون أن يسنده إلى شخص، راجع فوائد الأصول: ج ٣ ص ١٥٥.

٢- فى ط ٢: نظير نهى الطيب عن بعض الطعام.

٣- كذا، والمناسب فى العبارة: أن أكثر ما تدل عليه الآيه فى تعليلها أن الإصابه.

الدليل الثالث دلالة بعض الأخبار قيل: إن بعض الأخبار داله على اعتبار الشهره، مثل مرفوعه زراره: قال زراره، قلت: جعلت فداك! يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان، فبأيهما نعمل؟ قال (عليه السلام): خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر.

قلت: يا سيدى هما معا مشهوران مأثوران عنكم. قال: خذ بما يقوله أعدلهما... إلى آخر الخبر.

والاستدلال بهذه المرفوعه من وجهتين: الأول: أن المراد من الموصول فى قوله: " بما اشتهر " مطلق المشهور بما هو مشهور، لا خصوص " الخبر " فيعم المشهور بالفتوى، لأن الموصول من الأسماء المبهمة التى تحتاج إلى ما يعين مدلولها، والمعين لمدلول الموصول هى الصله، وهنا هى قوله: " اشتهر " تشمل كل شئ اشتهر حتى الفتوى.

الثانى: أنه على تقدير أن يراد من الموصول خصوص " الخبر " فإن المفهوم من المرفوعه إناطه الحكم بالشهره، فتدل على أن الشهره بما هى شهره توجب اعتبار المشتهر، فيدور الحكم معها حيثما دارت، فالفتوى المشتهره أيضا معتبره كالخبر المشهور.

والجواب: أما عن الوجه الأول: فبأن الموصول كما يتعين المراد منه بالصله، كذلك يتعين بالقرائن الأخرى المحفوفه به. والذى يعينه هنا السؤال المتقدم عليه، إذ السؤال وقع عن نفس الخبر، والجواب لا بد أن يطابق



السؤال. وهذا نظير ما لو سئلت: أى إخوتك أحب إليك؟ فأجبت: من كان أكبر منى، فإنه لا ينبغي أن يتوهم أحد أن الحكم فى هذا الجواب يعم كل من كان أكبر منك ولو كان من غير إخوتك.

وأما عن الوجه الثانى، فبأنه بعد وضوح إرادته "الخبر" من الموصول يكون الظاهر من الجملة تعليق الحكم على الشهرة فى خصوص الخبر، فيكون المناط فى الحكم شهره الخبر بما أنها شهره الخبر، لا الشهرة بما هى وإن كانت منسوبة لشيء آخر.

وكذلك يقاس الحال فى مقوله "ابن حنظله" الآتية فى باب التعادل والتراجيح.

تنبيه: من المعروف عن المحققين من علمائنا: أنهم لا يجرأون على مخالفه المشهور إلا مع دليل قوى ومستند جلى يصرفهم عن المشهور. بل ما زالوا يحرصون على موافقه المشهور وتحصيل دليل يوافقه ولو كان الدال على غيره أولى بالأخذ وأقوى فى نفسه. وما ذلك من جهه التقليد للأكثر ولا من جهه قولهم بحجيه الشهرة. وإنما منشأ ذلك إكبار المشهور من آراء العلماء لا سيما إذا كانوا من أهل التحقيق والنظر.

وهذه طريقه جاريه فى سائر الفنون، فإن مخالفه أكثر المحققين فى كل صناعه لا تسهل إلا مع حجه واضحه وباعث قوى، لأن المنصف قد يشك فى صحه رأيه مقابل المشهور، فيجوز على نفسه الخطأ ويخشى أن يكون رأيه عن جهل مركب لا سيما إذا كان قول المشهور هو الموافق للاحتياط.

\*\*\*



الباب السابع : السيره

اشاره

ص: ١٧٥

المقصود من " السيره " - كما هو واضح - استمرار عادة الناس وتبانيهم العملى على فعل شئ، أو ترك شئ.

والمقصود بالناس: إما جميع العقلاء والعرف العام من كل مله ونحلّه، فيعم المسلمين وغيرهم. وتسمى السيره حينئذ " السيره العقلانيه ". والتعبير الشايح عند الأصوليين المتأخرين تسميتها ب " بناء العقلاء " .

وإما جميع المسلمين بما هم مسلمون، أو خصوص أهل نحلّه خاصه منهم كالإماميه مثلاً. وتسمى السيره حينئذ " سيره المشرعه " أو " السيره الشرعيه " أو " السيره الإسلاميه " .

وينبغى التنبيه على حجيه كل من هذين القسمين لاستكشاف الحكم الشرعى فيما جرت عليه السيره وعلى مدى دلالة السيره، فنقول:

### ١- حجيه بناء العقلاء

لقد تكلمنا أكثر من مره فيما سبق من هذا الجزء عن " بناء العقلاء " واستدللنا به على حجيه خبر الواحد وحجيه الظواهر. وقد أشبعنا الموضوع بحثاً فى مسأله " حجيه قول اللغوى " ص ١٤٧ من هذا الجزء.

ص: ١٧٦

وهناك قلنا: إن بناء العقلاء لا يكون دليلاً إلا إذا كان يستكشف منه على نحو اليقين موافقه الشارع وإمضاؤه لطريقه العقلاء، لأن اليقين تنتهي إليه حججه كل حجه.

وقلنا هناك: إن موافقه الشارع لا تستكشف على نحو اليقين إلا بأحد شروط ثلاثه. ونذكر خلاصتها هنا بأسلوب آخر من البيان، فنقول: إن السيره إما أن ينتظر فيها أن يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء إذ لا مانع من ذلك. وإما ألا ينتظر ذلك، لوجود مانع من اتحاده معهم في المسلك، كما في الاستصحاب.

فإن كان الأول: فإن ثبت من الشارع الردع عن العمل بها فلا حججه فيها قطعاً.

وإن لم يثبت الردع منه فلا بد أن يعلم اتحاده في المسلك معهم، لأن أنه أحد العقلاء، بل رئيسهم، فلو لم يرتضها ولم يتخذها مسلكاً له كسائر العقلاء لبين ذلك ولردعهم عنها ولذكر لهم مسلكه الذي يتخذه بدلاً عنها، لا سيما في الإمارات المعمول بها عند العقلاء، كخبر الواحد الثقه والظواهر.

وإن كان الثاني: فإما أن يعلم جريان سيره العقلاء في العمل بها في الأمور الشرعيه، كما في الاستصحاب. وإما ألا يعلم ذلك، كما في الرجوع إلى أهل الخبره في إثبات اللغات.

فإن كان الأول، فنفس عدم ثبوت ردعه كاف في استكشاف موافقته لهم، لأن ذلك مما يعنيه ويهمه، فلو لم يرتضها - وهي بمراى ومسمع منه - لردعهم عنها ولبلغهم بالردع بأى نحو من أنحاء التبليغ، فبمجرد عدم ثبوت الردع منه نعلم بموافقته، ضروره أن الردع الواقعي غير الواصل لا يعقل أن يكون ردعاً فعلياً وحججه.

وبهذا ثبت حججه مثل الاستصحاب ببناء العقلاء، لأنه لما كان مما بنى على العمل به العقلاء بما فيهم المسلمون وقد أجروه في الأمور الشرعيه بمرأى ومسمع من الإمام، والمفروض أنه لم يكن هناك ما يحول دون إظهار الردع وتبليغه - من تقيه ونحوها - فلا بد أن يكون الشارع قد ارتضاه طريقه في الأمور الشرعيه.

وإن كان الثانى - أى لم يعلم ثبوت السيره فى الأمور الشرعيه - فإنه لا يكفى حينئذ فى استكشاف موافقه الشارع عدم ثبوت الردع منه، إذ لعله ردعهم عن إجرائها فى الأمور الشرعيه فلم يجروها، أو لعلهم لم يجروها فى الأمور الشرعيه من عند أنفسهم فلم يكن من وظيفه الشارع أن يردع عنها فى غير الأمور الشرعيه لو كان لا يرتضيها فى الشرعيات.

وعليه، فلأجل استكشاف رضا الشارع وموافقته على إجرائها فى الشرعيات لابد من إقامه دليل خاص قطعى على ذلك.

وبعض السير من هذا القبيل قد ثبت عن الشارع إمضاؤه لها، مثل الرجوع إلى أهل الخبره عند النزاع فى تقدير قيم الأشياء ومقاديرها، نظير القيميات المضمونه بالتلف ونحوه، وتقدير قدر الكفايه فى نفقه الأقارب، ونحو ذلك.

أما ما لم يثبت فيها دليل خاص كالسيره فى الرجوع إلى أهل الخبره فى اللغات، فلا عبره بها وإن حصل الظن منها، لأن الظن لا يغنى عن الحق شيئاً، كما تقدم ذلك هناك.

## ٢- حججه سيره المتشرعه

إن السيره عند المتشرعه من المسلمين على فعل شئ أو تركه هى

فى الحقيقه من نوع الإجماع، بل هى أرقى أنواع الإجماع، لأنهى إجماع عملى من العلماء وغيرهم، والإجماع فى الفتوى إجماع قولى ومن العلماء خاصه.

والسيره على نحوين: تاره يعلم فيها أنها كانت جاريه فى عصور المعصومين (عليهم السلام) حتى يكون المعصوم أحد العاملين بها أو يكون مقررا لها. واخرى لا يعلم ذلك أو يعلم حدوثها بعد عصورهم.

فإن كانت على النحو الأول: فلا شك فى أنها حجه قطعيه على موافقه الشارع، فتكون بنفسها دليلا على الحكم كالإجماع القولى الموجب للحدس القطعى برأى المعصوم. وبهذا تختلف (١) عن "سيره العقلاء" فإنها إنما تكون حجه إذا ثبت من دليل آخر إمضاء الشارع لها ولو من طريق عدم ثبوت الردع من قبله، كما سبق.

وإن كانت على النحو الثانى: فلا نجد مجالا للاعتماد عليها فى استكشاف موافقه المعصوم على نحو القطع واليقين، كما قلنا فى الإجماع، وهى نوع منه. بل هى دون الإجماع القولى فى ذلك، كما سيأتى وجهه.

قال الشيخ الأعظم فى كتاب البيع فى مبحث المعاطاه: وأما ثبوت السيره واستمرارها على التوريث (يقصد توريث ما يباع معاطاه) فهى كسائر سيراتهم الناشئه من المسامحه وقله المبالاه فى الدين مما لا يحصى فى عباداتهم ومعاملاتهم، كما لا يخفى (٢).

ومن الواضح أنه يعنى من السيره هذا النحو الثانى. والسر فى عدم الاعتماد على هذا النحو من السيره هو ما نعرف من أسلوب نشأه العادات عند البشر وتأثير العادات على عواطف الناس:

ص: ١٧٩

١- راجع حاشيه شيخنا الإصفهانى على مكاسب الشيخ ص ٢٥ [ج ١ ص ١٠٤، ط الحديثه].

٢- المكاسب: ج ٣ ص ٤٢ (ط - مجمع الفكر الإسلامى).

إن بعض الناس المتنفذين أو المغامرين قد يعمل شيئاً استجابته لعاده غير إسلاميه، أو لهوى فى نفسه، أو لتأثيرات خارجيه نحو تقليد الأغيار، أو لبواعث انفعالات نفسه مثل حب التفوق على الخصوم، أو إظهار عظمه شخصه أو دينه أو نحو ذلك.

ويأتى آخر فيقلد الأول فى عمله، ويستمر العمل، فيشيع بين الناس من دون أن يحصل من يردعهم عن ذلك، لغفله أو لتسامح أو لخوف أو لغلبيه العاملين فلا يصغون إلى من ينصحهم، أو لغير ذلك.

وإذا مضت على العمل عهود طويله يتلقاه الجيل بعد الجيل، فيصبح سيره المسلمين! وينسى تأريخ تلك العاده. وإذا استقرت السيره يكون الخروج عليها خروجاً على العادات المستحكمه التى من شأنها أن تتكون لها قدسيه واحترام لدى الجمهور، فيعدون مخالفتها من المنكرات القبيحه.

وحينئذ يتراءى أنها عاده شرعيه وسيره إسلاميه، وأن المخالف لها مخالف لقانون الإسلام وخارج على الشرع! ويشبه أن يكون من هذا الباب سيره تقييل اليد، والقيام احتراماً للقادم، والاحتفاء بيوم النوروز، وزخرفه المساجد والمقابر... وما إلى ذلك من عادات اجتماعيه حادثه.

وكل من يغتر بهذه السيرات وأمثالها، فإنه لم يتوصل إلى ما توصل إليه الشيخ الأنصارى الأعظم من إدراك سر نشأه العادات عند الناس على طول الزمن، وأن لكل جيل من العادات فى السلوك والاجتماع والمعاملات والمظاهر والملابس ما قد يختلف كل الاختلاف عن عادات الجيل الآخر.

هذا بالنسبه إلى شعب واحد وقطر واحد، فضلاً عن الشعوب والأقطار



بعضها مع بعض. والتبدل في العادات غالباً يحدث بالتدريج في زمن طويل قد لا يحس به من جرى على أيديهم التبدل.

ولأجل هذا لا- نثق في السيرات الموجوده في عصورنا أنها كانت موجوده في العصور الإسلاميه الأولى. ومع الشك في ذلك فأجدر بها ألا تكون حجه، لأن الشك في حجه الشئ كاف في وهن حجته، إذ لا حجه إلا بعلم.

### ٣- مدى دلالة السيره

إن السيره عندما تكون حجه فأقصى ما تقتضيه أن تدل على مشروعيه الفعل وعدم حرمة في صوره السيره على الفعل، أو تدل على مشروعيه الترك وعدم وجوب الفعل في صوره السيره على الترك.

أما استفاده الوجوب من سيره الفعل والحرمة من سيره الترك، فأمر لا تقتضيه نفس السيره. بل كذلك الاستحباب والكراهه، لأن العمل في حد ذاته مجمل لا دلالة له على أكثر من مشروعيه الفعل أو الترك.

نعم، المداومه والاستمرار على العمل من قبل جميع الناس المتشرعين قد يستظهر منها استحبابه، لأنه يدل ذلك على استحسانه عندهم على الأقل. ولكن يمكن أن يقال: إن الاستحسان له ربما ينشأ من كونه أصبح عاده لهم، والعادات من شأنها أن يكون فاعلها ممدوحاً مرغوباً فيه لدى الجمهور وتاركها مذموماً عندهم. فلا يوثق - إذا - فيما جرت عليه السيره بأن المدح للفاعل والذم للتارك كانا من ناحيه شرعيه.

والغرض أن السيره بما هي سيره لا يستكشف منها وجوب الفعل

ولا استحبابه في سيره الفعل، ولا يستكشف منها حرمة الفعل ولا كراهته في سيره الترك.

نعم، هناك بعض الأمور يكون لازم مشروعيتها وجوبها، وإلا لم تكن مشروعته. وذلك مثل الأماره كخبر الواحد والظواهر، فإن السيره على العمل بالأماره لما دلت على مشروعيه العمل بها فإن لازمه أن يكون واجبا، لأنه لا يشرع العمل بها ولا يصلح إلا إذا كانت حجه منصوبه من قبل الشارع لتبليغ الأحكام واستكشافها، وإذا كانت حجه وجب العمل بها قطعاً، لوجوب تحصيل الأحكام وتعلمها. فينتج من ذلك: أنه لا يمكن فرض مشروعيه العمل بالأماره مع فرض عدم وجوبه.

\*\*\*

ص: ١٨٢



إن القياس - على ما سيأتي تحديده وبيان موضع البحث فيه - من الأمارات التي وقعت فيها معركة الآراء بين الفقهاء.

وعلماء الإماميه - تبعاً لآل البيت (عليهم السلام) - أبطلوا العمل به. ومن الفرق الأخرى أهل الظاهر المعروفين بـ "الظاهريه" أصحاب داود بن خلف إمام أهل الظاهر - وكذلك الحنابلة - لم يكن يقيمون له وزناً (١).

وأول من توسع فيه في القرن الثاني أبو حنيفة - رأس القياسيين - وقد نشط في عصره وأخذ به الشافعيه والمالكيه. ولقد بالغ به جماعه فقدموه على الإجماع، بل غلا آخرون فردوا الأحاديث بالقياس، وربما صار بعضهم يؤول الآيات بالقياس!.

ومن المعلوم عند آل البيت (عليهم السلام) أنهم لا يجوزون العمل به وقد شاع عنهم: "إن دين الله لا يصاب بالعقول" (٢) و "أن السنه إذا قيست محق الدين" (٣) بل شنوا حرباً شعواء لا هواده فيها على أهل الرأي وقياسهم ما وجدوا للكلام متسعا. ومناظرات الإمام الصادق (عليه السلام) معهم معروفه،

ص: ١٨٤

١- راجع المستصفى: ج ٢ ص ٢٣٤، والعهده: ج ٢ ص ٦٥٠.

٢- كمال الدين: ص ٣٢٤ ح ٩.

٣- المحاسن: ج ١ ص ٣٣٩ ح ٩٦.

لا سيما مع أبي حنيفة - وقد رواها حتى أهل السنه - إذ قال له فيما رواه ابن حزم (١): اتق الله! ولا تقس، فإننا نقف غدا بين يدي الله فنقول: " قال الله وقال رسوله " وتقول أنت وأصحابك: " سمعنا ورأينا " .

والذى يبدو أن المخالفين لآل البيت الذين سلكوا غير طريقهم ولم يعجبهم أن يستقوا من منبع علومهم أعوزهم العلم بأحكام الله وما جاء به الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) فالتجأوا إلى أن يصطنعوا الرأى والاجتهادات الاستحسانيه للفتيا والقضاء بين الناس، بل حكموا الرأى والاجتهاد حتى فيما يخالف النص، أو جعلوا ذلك عذرا مبررا لمخالفه النص، كما فى قصه تبرير الخليفه الأول لفعله خالد بن الوليد فى قتل مالك ابن نويرة، وقد خلا بزوجه ليله قتله، فقال عنه: " إنه اجتهد فأخطأ "! وذلك لما أراد الخليفه عمر بن الخطاب أن يقاد به ويقام عليه الحد (٢).

وكان الرأى والقياس غير واضح المعالم عند من كان يأخذ به من الصحابه والتابعين، حتى بدأ البحث فيه لتركيزه وتوسعه الأخذ به فى القرن الثانى على يد أبى حنيفة وأصحابه. ثم بعد أن أخذت الدوله العباسيه تساند أهل القياس وبعد ظهور النقاد له، انبرى جماعه من علمائهم لتحديد معالمه وتوسيع أبحاثه، ووضع القيود والاستدراكات له، حتى صارفنا قائما بنفسه.

ونحن يهمننا منه البحث عن موضع الخلاف فيه وحجيته، فنقول:

ص: ١٨٥

---

١- إبطال القياس: ص ٧١، مطبعه جامعه دمشق ١٣٧٩.

٢- راجع كتاب " السقيفه " للمؤلف: ص ٢٢، طبعه مؤسسه الأعلمى.

إن خير التعريفات للقياس - في رأينا (١) - أن يقال: هو "إثبات حكم في محل بعلة لثبوته في محل آخر بتلك العلة". والمحل الأول - وهو المقيس - يسمى "فرعا". والمحل الثاني - وهو المقيس عليه - يسمى "أصلا". والعلة المشتركة تسمى "جامعا".

وفي الحقيقة أن القياس عمليه من المستدل - أى القاييس - لغرض استنتاج حكم شرعى لمحل لم يرد فيه نص بحكمه الشرعى، إذ توجب هذه العمليه عنده الاعتقاد يقينا أو ظنا بحكم الشارع.

والعمليه القياسيه هى نفس حمل الفرع على الأصل فى الحكم الثابت للأصل شرعا، فيعطى القاييس حكما للفرع مثل حكم الأصل، فإن كان الوجوب أعطى له الوجوب، وإن كان الحرمة فالحرمة... وهكذا.

ومعنى هذا الإعطاء أن يحكم بأن الفرع ينبغى أن يكون محكوما عند الشارع بمثل حكم الأصل للعلة المشتركة بينهما. وهذا الإعطاء أو الحكم هو الذى يوجب عنده الاعتقاد بأن للفرع مثل ما للأصل من الحكم عند الشارع، ويكون هذا الإعطاء أو الحكم أو الإثبات أو الحمل - ما شئت فعبّر - دليلا عنده على حكم الله فى الفرع.

وعليه فـ "الدليل" هو الإثبات الذى هو نفس عمليه الحمل وإعطاء الحكم للفرع من قبل القاييس.

و "نتيجته الدليل" هو الحكم بأن الشارع قد حكم فعلا على هذا الفرع بمثل حكم الأصل.

فتكون هذه العملية من القياس دليلا على حكم الشارع، لأنهي توجب اعتقاده اليقيني أو الظني بأن الشارع له هذا الحكم.

وبهذا التقرير يندفع الاعتراض على مثل هذا التعريف بأن الدليل - وهو الإثبات - نفسه نتيجة الدليل، بينما أنه يجب أن يكون الدليل مغايرا للمستدل عليه.

وجه الدفع: أنه اتضح بذلك البيان أن الإثبات في الحقيقة (وهو عملية الحمل) عمل القياس وحكمه، لا حكم الشارع (وهو الدليل). وأما "المستدل عليه" فهو حكم الشارع على الفرع. وإنما حصل للقياس هذا الاستدلال لحصول الاعتقاد له بحكم الشارع من تلك العملية القياسيه التي أجراها.

ومن هنا يظهر: أن هذا التعريف أفضل التعريفات وأبعدها عن المناقشات.

وأما تعريفه بالمساواه بين الفرع والأصل في العله أو نحو ذلك، فإنه تعريف بمورد القياس، وليست المساواه قياسا.

وعلى كل حال، لا يستحق الموضوع الإطالة بعد أن كان المقصود من القياس واضحا.

## ٢- أركان القياس

بما تقدم من البيان يتضح أن للقياس أربعة أركان:

١ - "الأصل" وهو المقيس عليه المعلوم ثبوت الحكم له شرعا.

٢ - "الفرع" وهو المقيس، المطلوب إثبات الحكم له شرعا.

ص: ١٨٧

٣ - " العله " وهى الجهه المشتركه بين الأصل والفرع التى اقتضت ثبوت الحكم. وتسمى " جامعا " .

٤ - " الحكم " وهو نوع الحكم الذى ثبت للأصل ويراد إثباته للفرع.

وقد وقعت أبحاث عن كل من هذه الأركان مما لا- يهمننا التعرض لها إلا فيما يتعلق بأصل حجيته وما يرتبط بذلك. وبهذا الكفايه.

### ٣- حجيه القياس

#### اشاره

إن حجيه كل أماره تناط بالعلم - وقد سبق بيان ذلك فى هذا الجزء أكثر من مره - فالقياس - كباقي الأمارات - لا يكون حججه إلا فى صورتين لا ثالث لهما:

١ - أن يكون بنفسه موجبا للعلم بالحكم الشرعى.

٢ - أن يقوم دليل قاطع على حجيته إذا لم يكن بنفسه موجبا للعلم، وحينئذ لابد من بحث موضوع حجيه القياس من الناحيتين، فنقول:

#### ١ - هل القياس يوجب العلم؟

إن القياس نوع من " التمثيل " المصطلح عليه فى المنطق - راجع " المنطق " للمؤلف (١) وقلنا هناك: إن التمثيل من الأدله التى لا تفيد إلا الاحتمال، لأنه لا يلزم من تشابه شيئين فى أمر - بل فى عدده أمور - أن يتشابهها من جميع الوجوه والخصوصيات.

نعم، إذا قويت وجوه الشبه بين الأصل والفرع وتعددت يقوى فى النفس الاحتمال حتى يكون ظنا ويقرب من اليقين (والقيافه من هذا الباب) ولكن كل ذلك لا يغنى عن الحق شيئا.

ص: ١٨٨

١- الجزء الثانى ص ٣١٦ من طبعتنا الحديثه.



غير أنه إذا علمنا - بطريقه من الطرق - أن جهه المشابهه عله تامه لثبوت الحكم فى الأصل عند الشارع، ثم علمنا أيضا بأن هذه العله التامه موجوده بخصوصياتها فى الفرع، فإنه لا محاله يحصل لنا - على نحو اليقين - استنباط أن مثل هذا الحكم ثابت فى الفرع كثبوته فى الأصل، لاستحاله تخلف المعلول عن علته التامه. ويكون من القياس المنطقى البرهانى الذى يفيد اليقين.

ولكن الشأن كل الشأن فى حصول الطريق لنا إلى العلم بأن الجامع عله تامه للحكم الشرعى. وقد سبق ص ١٣٤ من هذا الجزء أن ملاكات الأحكام لا مسرح للعقول أو لا مجال للنظر العقلى فيها، فلا تعلم إلا من طريق السماع من مبلغ الأحكام الذى نصبه الله تعالى مبلغا وهاديا.

والغرض من " كون الملاكات لا مسرح للعقول فيها " أن أصل تعليل الحكم بالملاك لا يعرف إلا من طريق السماع، لأنه أمر توقيفى. أما نفس وجود الملاك فى ذاته فقد يعرف من طريق الحس ونحوه، لكن لا بما هو عله وملاك، كالإسكار، فإن كونه عله للتحريم فى الخمر لا يمكن معرفته من غير طريق التبليغ بالأدله السمعيه. أما وجود الإسكار فى الخمر وغيره من المسكرات فأمر يعرف بالوجدان، ولكن لا ربط لذلك بمعرفه كونه هو الملاك فى التحريم، فإنه ليس هذا من الوجدانيات.

وعلى كل حال، فإن السر فى أن الأحكام وملاكاتهما لا مسرح للعقول فى معرفتها واضح، لأنه أمر توقيفيه من وضع الشارع - كاللغات والعلامات والإشارات التى لا تعرف إلا من قبل واضعيها - ولا تدرك بالنظر العقلى إلا من طريق الملازمات العقليه القطعيه التى تكلمنا عنها فيما تقدم فى بحث الملازمات العقليه فى الجزء الثانى، وفى دليل العقل

من هذا الجزء. والقياس لا يشكل ملازمه عقليه بين حكم المقيس عليه وحكم المقيس.

نعم، إذا ورد نص من قبل الشارع فى بيان عله الحكم فى المقيس عليه، فإنه يصح الاكتفاء به فى تعديده الحكم إلى المقيس بشرطين: الأول: أن نعلم بأن العله المنصوصه تامه يدور معها الحكم أينما دارت.

والثانى: أن نعلم بوجودها فى المقيس.

والخلاصه: أن القياس فى نفسه لا- يفيد العلم بالحكم، لأ- أنه لا يتكفل ثبت الملازمه بين حكم المقيس عليه وحكم المقيس. ويستثنى منه منصوص العله بالشرطين اللذين تقدما. وفى الحقيقه: أن منصوص العله ليس من نوع القياس، كما سيأتى بيانه. وكذلك قياس الأولويه.

ولأجل أن يتضح الموضوع أكثر نقول: إن الاحتمالات الموجوده فى كل قياس خمسه، ومع هذه الاحتمالات لا تحصل الملازمه بين حكم الأصل وحكم الفرع، ولا يمكن رفع هذه الاحتمالات إلا بورود النص من الشارع. والاحتمالات هى:

١ - احتمال أن يكون الحكم فى الأصل معللا- عند الله بعله أخرى غير ما ظنه القاييس. بل يحتمل على مذهب هؤلاء ألا يكون الحكم معللا عند الله بشئ أصلا، لأنهم لا يرون الأحكام الشرعيه معلله بالمصالح والمفاسد. وهذا من مفارقات آرائهم، فإنهم إذا كانوا لا يرون تبعيه الأحكام للمصالح والمفاسد فكيف يؤكدون تعليل الحكم الشرعى فى المقيس عليه بالعله التى يظنونها؟ بل كيف يحصل لهم الظن بالتعليل؟ ٢ - احتمال أن هناك وصفا آخر ينضم إلى ما ظنه القاييس عله بأن

يكون المجموع منهما هو العلة للحكم لو فرض أن القاييس أصاب في أصل التعليل.

٣ - احتمال أن يكون القاييس قد أضاف شيئاً أجنبياً إلى العلة الحقيقية لم يكن له دخل في الحكم في المقيس عليه.

٤ - احتمال أن يكون ما ظنه القاييس علة - إن كان مصيباً في ظنه - ليس هو الوصف المجرد، بل بما هو مضاف إلى موضوعه - أعنى الأصل - لخصوصيه فيه. مثال ذلك: لو علم بأن الجهل بالثمن علة موجهة شرعاً في إفساد البيع، وأراد أن يقيس على البيع عقد النكاح إذا كان المهر فيه مجهولاً، فإنه يحتمل أن يكون الجهل بالعوض الموجب لفساد البيع هو الجهل بخصوص العوض في البيع، لا- مطلق الجهل بالعوض من حيث هو جهل بالعوض ليسرى الحكم إلى كل معاوضه حتى في مثل الصلح المعاوضى والنكاح باعتبار أنه يتضمن معنى المعاوضه عن البضع.

٥ - احتمال أن تكون العلة الحقيقية لحكم المقيس عليه غير موجوده أو غير متوفره بخصوصياتها في المقيس.

وكل هذه الاحتمالات لا بد من دفعها ليحصل لنا العلم بالنتيجه، ولا يدفعها إلا الأدله السمعيه الوارده عن الشارع.

وقيل: من الممكن تحصيل العلم بالعله بطريق برهان السبر والتقسيم (١). وبرهان السبر والتقسيم عبارته عن عد جميع الاحتمالات الممكنه، ثم يقام الدليل على نفى واحد واحد حتى ينحصر الأمر في واحد منها، فيتعين، فيقال مثلاً:

ص: ١٩١

١- المستصفى: ج ٢ ص ٢٩٥.

حرمه الربا فى البر: إما أن تكون معلله بالطعم، أو بالقوت، أو بالكيل.

والكل باطل ما عدا الكيل، فيتعين التعليل به.

أقول: من شرط برهان السبر والتقسيم ليكون برهانا حقيقيا أن تحصر المحتملات حصرا عقليا من طريق القسمه الثنائيه التى تتردد بين النفي والإثبات. وما يذكر من الاحتمالات فى تعليل الحكم الشرعى لا تعدو أن تكون احتمالات استطاع القاييس أن يحتملها ولم يحتمل غيرها، لا أنها مبنيه على الحصر العقلى المردد بين النفي والإثبات.

وإذا كان الأمر كذلك فكل ما يفرضه من الاحتمالات يجوز أن يكون وراءها احتمالات لم يتصورها أصلا ومن الاحتمالات: أن تكون العله اجتماع محتملين أو أكثر مما احتمله القاييس. ومن الاحتمالات: أن يكون ملاك الحكم شيئا آخر خارجا عن أوصاف المقيس عليه لا يمكن أن يهتدى إليه القاييس، مثل التعليل فى قوله تعالى (سوره النساء ١٦٠): \* (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم) \* فإن الظاهر من الآيه أن العله فى تحريم الطيبات عصيانهم، لا أوصاف تلك الأشياء.

بل من الاحتمالات عند هذا القاييس الذى لا يرى تبعيه الأحكام للمصالح والمفاسد أن الحكم لا ملاك ولا عله له، فكيف يمكن أن يدعى حصر العلل فيما احتمله وقد لا تكون له عله؟ وعلى كل حال، فلا يمكن أن يستنتج من مثل السبر والتقسيم هنا أكثر من الاحتمال. وإذا تنزلنا فأكثر ما يحصل منه الظن.

فرجع الأمر بالأخير إلى الظن وأن الظن لا يغنى من الحق شيئا.

وفى الحقيقه أن القائلين بالقياس لا يدعون إفادته العلم، بل أقصى ما يتوقعونه إفادته للظن، غير أنهم يرون أن مثل هذا الظن حجه. وفى البحث الآتى نبحت عن أدله حجتيه.

اشاره

بعد أن ثبت أن القياس في حد ذاته لا يفيد العلم، بقي علينا أن نبحث عن الأدله على حجيه الظن الحاصل منه، ليكون من الظنون الخاصه المستثناه من عموم الآيات الناهيه عن اتباع الظن، كما صنعنا في خبر الواحد والظواهر، فنقول: أما نحن - الإماميه - ففي غنى عن (١) هذا البحث، لأن ثبت لدينا على سبيل القطع من طريق آل البيت (عليهم السلام) عدم اعتبار هذا الظن الحاصل من القياس، فقد تواتر عنهم النهى عن الأخذ بالقياس وأن دين الله لا يصاب بالعقول، فلا الأحكام في أنفسها تصيبها العقول، ولا ملاكاتها وعللها.

على أنه يكفي في إبطال القياس أن نبطل ما تمسكوا به لإثبات حجيته من الأدله، لنرجع إلى عمومات النهى عن اتباع الظن وما وراء العلم.

أما غيرنا - من أهل السنه الذين ذهبوا إلى حجيته - فقد تمسكوا بالأدله الأربعة: الكتاب والسنه والإجماع والعقل. ولا بأس أن نشير إلى نماذج من استدلالاتهم لنرى أن ما تمسكوا به لا يصلح لإثبات مقصودهم، فنقول:

الدليل من الآيات القرآنيه

منها: قوله تعالى (الحشر ٥٩): \* (فاعتبروا يا اولي الأبصار) \* بناء على تفسير " الاعتبار " بالعبور والمجاوزه، والقياس عبور ومجاوزه من الأصل إلى الفرع.

ص: ١٩٣

١- في ط الأولى: ففي راحه من.

وفيه: أن الاعتبار هو الاتعاض لغه، وهو الأنسب بمعنى الآيه الوارده فى الذين كفروا من أهل الكتاب، إذ قذف الله فى قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين. وأين هى من القياس الذى نحن فيه؟ وقال ابن حزم فى كتابه (إبطال القياس ص ٣٠): ومحال أن يقول لنا: "فاعتبروا يا اولى الأبصار" ويريد القياس، ثم لا يبين لنا فى القرآن ولا فى الحديث: أى شئ نقيس؟ ولا- متى نقيس؟ ولا على أى نقيس؟ ولو وجدنا ذلك لوجب أن نقيس ما امرنا بقياسه حيث امرنا، وحرّم علينا أن نقيس ما لا نص فيه جملة، ولا نتعدى حدوده.

ومنها: قوله تعالى (يس ٧٨ - ٧٩): \* (قال من يحيى العظام وهى رميم \* قل يحييها الذى أنشأها أول مره) \* باعتبار أن الآيه تدل على مساواه النظر للنظر، بل هى استدلال بالقياس لإفحام من ينكر إحياء العظام وهى رميم. ولولا أن القياس حجه لما صح الاستدلال فيها.

وفيه: أن الآيه لا- تدل على هذه المساواه بين النظيرين كمنظيرين فى أى جهه كانت، كما أنها ليست استدلالا بالقياس، وإنما جاءت لرفع استغراب المنكرين للبعث، إذ يتخيلون العجز عن إحياء الرميم، فأرادت الآيه أن تثبت الملازمه بين القدره على إنشاء العظام وإيجادها لأول مره - بلا- سابق وجود - وبين القدره على إحيائها من جديد، بل القدره على الثانى أولى، وإذا ثبتت الملازمه والمفروض أن الملازم (وهو القدره على إنشائها أول مره) موجود مسلم، فلا بد أن يثبت اللازم (وهو القدره على إحيائها وهى رميم). وأين هذا من القياس؟ ولو صح أن يراد من الآيه القياس فهو نوع من قياس الأولويه المقطوعه، وأين هذا من قياس المساواه المطلوب إثبات حججه، وهو الذى يبتنى على ظن المساواه فى العله؟

وقد استدلوا بآيات اخر مثل قوله تعالى: \* (فجزاء مثل ما قتل من النعم) \* (١) \* (يأمر بالعدل والاحسان) \* (٢). والتشبيث بمثل هذه الآيات لا يعدو أن يكون من باب تشبيث الغريق بالطحلب - كما يقولون -.

## الدليل من السنه

رووا عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أحاديث لتصحيح القياس لا تنهض حجه لهم.

ولا- بأس أن نذكر بعضها كنموذج عنها، فنقول: منها: الحديث المأثور عن معاذ أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بعثه قاضيا إلى اليمن وقال له فيما قال: بماذا تقضى إذا لم تجد في كتاب الله ولا في سنه رسول الله؟ قال معاذ: "أجتهد رأياً ولا آلو"، فقال (صلى الله عليه وآله وسلم): "الحمد لله الذى وفق رسول الله لما يرضى رسول الله" (٣).

قالوا: قد أقر النبي الاجتهاد بالرأى، واجتهاد الرأى لا بد من رده إلى أصل، وإلا- كان رأياً مرسلًا، والرأى المرسل غير معتبر. فانحصر الأمر بالقياس.

والجواب: أن الحديث مرسل لا- حجه فيه، لأن راويه - وهو "الحارث ابن عمرو" ابن أخى المغيرة بن شعبه - رواه عن أناس من أهل حمص!.

ثم الحارث هذا نفسه مجهول لا يدري أحد من هو؟ ولا يعرف له غير هذا الحديث.

ثم إن الحديث معارض بحديث آخر (٤) فى نفس الواقعة، إذ جاء فيه: "لا تقضين ولا تفصلن (٥) إلا بما تعلم، وإن أشكل عليك أمر فقف حتى

ص: ١٩٥

١- المائدة: ٩٥.

٢- النحل: ٩٠.

٣- سنن الترمذى: ج ٣ ص ٦١٦ ح ١٢٢٧ وسنن أبى داود: ج ٣ ص ٣٠٣ ح ٣٥٩٢.

٤- راجع تعليقه الناشر لكتاب إبطال القياس لابن حزم: ص ١٥.

٥- فى ط ٢: لا تفصلن (بالضاد المعجمه).

تبيينه أو تكتب إلى " فأجدر بذلك الحديث أن يكون موضوعا على الحارث أو منه.

مضافا إلى أنه لا- حصر فيما ذكروا، فقد يراد من الاجتهاد بالرأى استفراغ الوسع فى الفحص عن الحكم، ولو بالرجوع إلى العمومات أو الأصول. ولعله يشير إلى ذلك قوله: " ولا آلو "

ومنها: حديث الخثعميه - التى سألت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) عن قضاء الحج عن أبيها الذى فاتته فريضة الحج - أينفعه ذلك؟ فقال (صلى الله عليه وآله وسلم) لها: " أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك؟ " قالت: نعم. قال: " فدين الله أحق بالقضاء " (١).

قالوا: فألحق الرسول دين الله بدين الآدمى فى وجوب القضاء. وهو عين القياس.

والجواب: أنه لا- معنى للقول بأن الرسول أجرى القياس فى حكمه بقضاء الحج، وهو المشرع المتلقى الأحكام من الله تعالى بالوحي، فهل كان لا- يعلم بحكم قضاء الحج فاحتاج أن يستدل عليه بالقياس؟ ما لكم كيف تحكمون! وإنما المقصود من الحديث - على تقدير صحته - تنبيه الخثعميه على تطبيق العام على ما سألت عنه، وهو - أعنى العام - وجوب قضاء كل دين، إذ خفى عليها أن الحج مما يعد من الديون التى يجب قضاؤها عن الميت، وهو أولى بالقضاء لأنه دين الله.

ولا شك فى أن تطبيق العام على مصاديقه المعلومه لا يحتاج إلى تشريع جديد غير تشريع نفس العام، لأن الانطباق قهري. وليس هو من نوع القياس.

ص: ١٩٦



ولا ينقضى العجب ممن يذهب إلى عدم وجوب قضاء الحج ولا الصوم - كالحنفية - ويقول: "دين الناس أحق بالقضاء" ثم يستدل بهذا الحديث على حجيه القياس! ومنها: حديث بيع الرطب بالتمر، فإن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) سأل: أينقص الرطب إذا يبس؟ فلما أجيب بنعم، قال: "فلا، إذا" (١).

والجواب: أن هذا الحديث - على تقدير صحته - يشبه حديث الخثعمية، فإن المقصود منه التنبيه على تطبيق العام على أحد مصاديقه الخفية. وليس هو من القياس في شيء.

وكذلك يقال في أكثر الأحاديث المروية في الباب.

على أنها بجملتها معارضة بأحاديث آخر يفهم منها النهي عن الأخذ بالرأى من دون الرجوع إلى الكتاب والسنة.

### الدليل من الإجماع

والإجماع هو أهم دليل عندهم، وعليه معولهم في هذه المسألة.

والغرض منه إجماع الصحابة.

ويجب الاعتراف بأن بعض الصحابة استعملوا الاجتهاد بالرأى وأكثروا، بل حتى فيما خالف النص تصرفاً في الشريعة باجتهاداتهم.

والإنصاف: أن ذلك لا ينبغي أن ينكر من طريقتهم، ولكن - كما سبق أن أوضحناه - لم تكن الاجتهادات واضحة المعالم عندهم من كونها على نحو القياس أو الاستحسان أو المصالح المرسله، ولم يعرف عنهم على أي أساس كانت اجتهاداتهم، أكانت تأويلاً للنصوص أو جهلاً بها أو استهانه بها؟ ربما كان بعض هذا أو كله من بعضهم.

ص: ١٩٧

---

١- سنن أبي ماجه: ج ٢ ص ٧٦١ ح ٢٢٦٤، والموطأ: ج ٢ ص ٦٢٤ ح ٢٢.

وفى الحقيقه إنما تطور البحث عن الاجتهاد بالرأى فى تنويعه وخصائصه فى القرن الثانى والثالث - كما سبق بيانه - فميزوا بين القياس والاستحسان والمصالح المرسله.

ومن الاجتهادات قول عمر بن الخطاب: " متعتان كانتا على عهد رسول الله أنا محرهما ومعاقب عليهما " (١). ومنها: جمعه الناس لصلاه التراويح (٢). ومنها: إلغاؤه فى الأذان " حى على خير العمل " (٣). فهل كان ذلك من القياس أو من الاستحسان المحض؟ لا ينبغى أن يشك أن مثل هذه الاجتهادات ليست من القياس فى شئ. وكذلك كثير من الاجتهادات عندهم.

وعليه فابن حزم على حق إذا كان يقصد إنكار أن يكون القياس سابقا معروفا بحدوده فى اجتهادات الصحابه، حينما قال فى كتابه (إبطال القياس ص ٥): " ثم حدث القياس فى القرن الثانى فقال به بعضهم وأنكره سائرهم وتبرأوا منه " وقال فى كتابه (الإحكام ٧ / ١٧٧): " إنه بدعه حدث فى القرن الثانى ثم فشا وظهر فى القرن الثالث ". أما إذا أراد إنكار أصل الاجتهادات بالرأى من بعض الصحابه - وهو لا يريد ذلك قطعا - فهو انكار لأمر ضرورى متواتر عنهم.

وقد ذكر الغزالي فى كتابه (المستصفى ٢ / ٥٨ - ٦٢) كثيرا من مواضع اجتهادات الصحابه برأيهم، ولكن لم يستطع أن يثبت أنها على نحو القياس إلا لأنه لم ير وجها لتصحيحها إلا بالقياس وتعليل النص.

وليس هو منه إلا من باب حسن الظن، لا أكثر. وأكثرها لا يصح تطبيقها على القياس.

ص: ١٩٨

١- كنز العمال: ج ١٦ ص ٥١٩ ح ٤٥٧١٥.

٢- سنن البيهقى: ج ٢ ص ٤٩٣.

٣- علل الشرائع: ج ٢ ص ٣٦٧ و ٣٦٨ ح ٣.

وعلى كل حال، فالشأن كل الشأن فى تحقيق إجماع الأمة والصحابه على الأخذ بالقياس ونحن نمنعه أشد المنع.

أما أولاً: فلما قلناه قريبا أنه لم يثبت أن اجتهاداتهم كانت من نوع القياس بل فى بعضها ثبت عكس ذلك، كاجتهادات عمر بن الخطاب - المتقدمه - ومثلها اجتهاد عثمان فى حرق المصاحف، ونحو ذلك.

وأما ثانياً: فإن استعمال بعضهم للرأى - سواء كان مبنيًا على القياس أم على غيره - لا يكشف عن موافقه الجميع، كما قال ابن حزم (١) فأنصف: أين وجدتم هذا الاجماع؟ وقد علمتم أن الصحابه ألوف لا تحفظ الفتيا عنهم فى أشخاص المسائل إلا عن مائه ونيف وثلاثين نفراً: منهم سبعة مكثرون، وثلاثة عشر نفساً متوسطون، والباقيون مقلون جدا تروى عنهم المسأله والمسألان. حاشا المسائل التى تيقن إجماعهم عليها (٢) كالصلوات وصوم رمضان - فأين الإجماع على القول بالرأى؟ والغرض الذى نرمى إليه أنه لا ينكر ثبوت الاجتهاد بالرأى عند جملة من الصحابه: كأبى بكر، وعمر، وعثمان، وزيد بن ثابت - بل ربما من غيرهم - وإنما الذى ينكر أن يكون ذلك بمجرد محققا لإجماع الأمة أو الصحابه. واتفاق الثلاثة أو العشره بل العشرين ليس إجماعاً مهما كانوا.

نعم، أقصى ما يقال فى هذا الصدد: إن الباقيين سكتوا وسكوتهم إقرار، فيتحقق الإجماع.

ولكن يجب عن ذلك: أن السكوت لا نسلم أنه يحقق الإجماع، لأنه

ص: ١٩٩

---

١- \*إبطال القياس: ص ١٩.

٢- هذه ليست من المسائل الإجماعية، بل هذه من ضروريات الدين. وقد تقدم أن الأخذ بها ليس أخذاً بالإجماع.

لا يدل على الإقرار إلا من المعصوم بشروط الإقرار. والسرف في ذلك: أن السكوت في حد ذاته مجمل، فيه عند غير المعصوم أكثر من وجه واحد واحتمال، إذ قد ينشأ من الخوف، أو الجبن، أو الخجل، أو المداهنه، أو عدم العناية ببيان الحق، أو الجهل بالحكم الشرعي أو وجهه، أو عدم وصول نبأ الفتيا إليهم... إلى ما شاء الله من هذه الاحتمالات التي لا دافع لها بالنسبه إلى غير المعصوم. وقد يجتمع في شخص واحد أكثر من سبب واحد للسكوت عن الحق. ومن الاحتمالات أيضا أن يكون قد أنكر بعض الناس ولكن لم يصل نبأ الإنكار إلينا. ودواعي إخفاء الإنكار وخفائه كثيره لاتحد ولا تحصر.

وأما ثالثا: فإن سكوت الباقيين غير مسلم. ويكفي لإبطال الإجماع إنكار شخص واحد له شأن في الفتيا، إذ لا يتحقق معه اتفاق الجميع، فكيف إذا كان المنكرون أكثر من واحد! وقد ثبت تخطئه القول بالرأى عن ابن عباس وابن مسعود وأضرابهما، بل روى ذلك حتى عن عمر بن الخطاب (1): " إياكم وأصحاب الرأى! فإنهم أعداء السنن أعتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا " وإن كنت أظن أن هذه الروايه موضوعه عليه، لثبوت أنه في مقدمه أصحاب الرأى، مع أن أسلوب بيان الروايه بعيد عن النسبه إليه وإلى عصره.

وعلى كل حال، لا شئ أبلغ في الإنكار من المجاهره بالخلاف والفتوى بالضد، وهذا قد كان من جماعه كما قلنا، بل زاد بعضهم كابن عباس وابن مسعود أن انتهى إلى ذكر المباهله والتخويف من الله تعالى.

وهل شئ أبلغ في الإنكار من هذا؟ فأين الإجماع؟

ص: ٢٠٠

ونحن يكفيننا إنكار على بن أبي طالب (عليه السلام) وهو المعصوم الذى يدور معه الحق كيفما دار كما فى الحديث النبوى المعروف (١). وإنكاره معلوم من طريقته، وقد رووا عنه قوله: " لو كان الدين بالرأى لكان المسح على باطن الخف أولى من ظاهره " (٢) وهو يريد بذلك إبطال القول بجواز المسح على الخف الذى لا مدرك له إلا القياس أو الاستحسان.

### الدليل من العقل

لم يذكر أكثر الباحثين عن القياس دليلا عقليا على حجيته (٣) غير أن جملة منهم ذكر له وجوها أحسنها فيما أحسب ما سأذكره، مع أنه من أوهن الاستدلالات.

الدليل: إنا نعلم قطعا بأن الحوادث لا نهايه لها.

ونعلم قطعا أنه لم يرد النص فى جميع الحوادث، لتناهى النصوص، ويستحيل أن يستوعب المتناهى مالا يتناهى.

إذن فيعلم أنه لا بد من مرجع لاستنباط الأحكام لتلافى النواقص من الحوادث. وليس هو إلا القياس.

والجواب: صحيح أن الحوادث الجزئيه غير متناهيه، ولكن لا يجب فى كل حادثه جزئيه أن يرد نص من الشارع بخصوصها، بل يكفى أن تدخل فى أحد العمومات. والأمور العامه محدوده متناهيه لا يمتنع ضبطها ولا يمتنع استيعاب النصوص لها.

على أن فيه مناقشات أخرى لا حاجه بذكرها.

ص: ٢٠١

١- بحار الأنوار: ج ٣٨ ص ٢٨.

٢- سنن أبى داود: ج ١ ص ٤٢ ح ١٦٢ وسنن البيهقى: ج ١ ص ٢٩٢.

٣- قال الشيخ الطوسى فى العده: ٢ / ٦٥١: فأما من أثبتة فاختلفوا، فمنهم من أثبتة عقلا وهم شذاذ غير محصلين.

ذهب بعض علمائنا - كالعلاّمه الحلّي - إلى أنه يستثنى من القياس الباطل ما كان " منصوص العله " و " قياس الأولويه " فإن القياس فيهما حججه (١). وبعض قال: لا (٢) إن الدليل الدال على حرمة الأخذ بالقياس شامل للقسمين، وليس هناك ما يوجب استثناءهما.

والصحيح أن يقال: إن " منصوص العله " و " قياس الأولويه " هما حججه، ولكن لا استثناء من القياس، لأنهما في الحقيقة ليسا من نوع القياس، بل هما من نوع الظواهر، فحجيتهما من باب حجيه الظهور. وهذا ما يحتاج إلى البيان، فنقول: منصوص العله: أما منصوص العله: فإن فهم من النص على العله أن العله عامه على وجه لا اختصاص لها بالمعلل - الذي هو كالأصل في القياس - فلا شك في أن الحكم يكون عاما شاملا للفرع، مثل ما لو قال: " حرم الخمر لأنه مسكر " فيفهم منه حرمة النبيذ لأنه مسكر أيضا. وأما إذا لم يفهم منه ذلك، فلا وجه لتعديده الحكم إلى الفرع إلا بنوع من القياس الباطن، مثل ما لو قيل: " هذا العنب حلو لأن لونه أسود " فإنه لا يفهم منه أن كل ما لونه أسود حلو، بل العنب الأسود خاصة حلو.

وفي الحقيقة: إنه بظهور النص في كون العله عامه ينقلب موضوع

ص: ٢٠٢

١- نهاية الوصول: الورقه: ١٦٠، معارج الأصول: ص ١٨٥.

٢- قال صاحب المعالم: ظاهر المرتضى (قدس سره) المنع منه أيضا، معالم الدين: ص ٢٢٦، راجع الذريعة: ج ٢ ص ٦٨٤.

الحكم من كونه خاصا بالمعلل إلى كون موضوعه " كل ما فيه العله " فيكون الموضوع عاما يشمل المعلل (الأصل) وغيره، ويكون المعلل من قبيل المثال للقاعده العامه، لا أن موضوع الحكم هو خصوص المعلل (الأصل) ونستنبط منه الحكم فى الفرع من جهة العله المشتركه حتى يكون المدرك مجرد الحمل والقياس كما فى الصوره الثانيه، أى التى لم يفهم فيها عموم العله.

ولأجل هذا نقول: إن الأخذ بالحكم فى الفرع فى الصوره الأولى يكون من باب الأخذ بظاهر العموم، وليس هو من القياس فى شئ ليكون القول بحججه التعليل استثناء من عمومات النهى عن القياس.

مثال ذلك: قوله (عليه السلام) فى صحيحه ابن بزيع: " ماء البئر واسع لا- يفسده شئ... لأن له ماده " فإن المفهوم منه - أى الظاهر منه - أن كل ماء له ماده واسع لا- يفسده شئ، وأما ماء البئر فإنما هو أحد مصاديق الموضوع العام للقاعده، فيشمل الموضوع بعمومه كلاً: من ماء البئر، وماء الحمام، وماء العيون، وماء حنفيه الإسالة... وغيرها، فالأخذ بهذا الحكم وتطبيقه على هذه الأمور غير ماء البئر ليس أخذاً بالقياس، بل هو أخذ بظهور العموم، والظهور حجه.

هذا، وفى عين الوقت لما كنا لا نستظهر من هذه الروايه شمول العله (لأن له ماده) لكل ما له ماده وإن لم يكن ماء مطلقاً، فإن الحكم - وهو الاعتصام من التنجس - لا نعديه إلى الماء المضاف الذى له ماده إلا بالقياس، وهو ليس بحجه.

ومن هنا يتضح الفرق بين الأخذ بالعموم فى منصوص العله والأخذ بالقياس، فلا بد من التفرقه بينهما فى كل عله منصوصه لثلا يقع الخلط بينهما. ومن أجل هذا الخلط بينهما يكثر العثار فى تعرف الموضوع للحكم.

وبهذا البيان والتفريق بين الصورتين يمكن التوفيق بين المتنازعين في حججه منصوص العله، فمن يراه حجه يراه فيما إذا كان له ظهور في عموم العله، ومن لا يرى حججه يراه فيما إذا كان الأخذ به أخذاً به على نهج القياس.

والخلاصه: أن المدار في منصوص العله أن يكون له ظهور في عموم الموضوع لغير ماله الحكم - أى المعلل الأصل - فإنه عموم من جمله الظواهر التي هي حجه. ولا بد حينئذ أن تكون حججه على مقدار ماله من الظهور في العموم، فإذا أردنا تعديته إلى غير ما يشمله ظهور العموم فإن التعديه لا محاله تكون من نوع الحمل والقياس الذي لا دليل عليه، بل قام الدليل على بطلانه.

قياس الأولويه: أما قياس الأولويه: فهو نفسه الذي يسمى " مفهوم الموافقه " الذي تقدمت الإشارة إليه ( ١ / ١٥٧ ) وقلنا هناك: إنه يسمى " فحوى الخطاب " كمثال الآيه الكريمه \* (ولا تقل لهما اف) \* (١) الداله بالأولويه على النهي عن الشتم والضرب ونحوهما.

وتقدم في هذا الجزء (ص ١٣١) أن هذا من الظواهر. فهو حجه من أجل كونه ظاهراً من اللفظ، لا من أجل كونه قياساً حتى يكون استثناء من عموم النهي عن القياس، وإن أشبه القياس، ولذلك سمي بـ " قياس الأولويه " و " القياس الجلى " .

ومن هنا لا يفرض " مفهوم الموافقه " إلا حيث يكون للفظ ظهور

ص: ٢٠٤

١- الإسراء: ٢٣.



بتعدى الحكم إلى ما هو أولى فى عله الحكم، كآيه التأفيى المتقدمه.

ومنه دلالة الإذن بسكنى الدار على جواز التصرف بمرافقها بطريق أولى.

ويقال لمثل هذا فى عرف الفقهاء: "إذن الفحوى" ومنه الآيه الكريمة \* (ومن يعمل مثقال ذره خيرا يره) \* (١) الداله بالأولويه على ثبوت الجزاء على عمل الخير الكثير.

وبالجملة، إنما نأخذ بقياس الأولويه إذا كان يفهم ذلك من فحوى الخطاب، إذ يكون للكلام ظهور بالفحوى فى ثبوت الحكم فيما هو أولى فى عله الحكم، فىكون حجه من باب الظواهر، ومن أجل هذا عدوه من المفاهيم وسموه "مفهوم الموافقه".

أما إذا لم يكن ذلك مفهوما من فحوى الخطاب، فلا يسمى ذلك مفهوما بالاصطلاح، ولا تكفى مجرد الأولويه وحدها فى تعديه الحكم، إذ يكون من القياس الباطل.

ويشهد لذلك ما ورد من النهى عن مثله فى صحيحه أبان بن تغلب عن أبى عبد الله الصادق (عليه السلام): قال أبان: قلت له: ما تقول فى رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأه؟ كم فيها؟ قال: عشر من الإبل.

قلت: قطع اثنتين؟ (٢) قال: عشرون.

قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون.

ص: ٢٠٥

١- الزلزله: ٧.

٢- فى النسخه المطبوعه: اثنتين.

قلت: قطع أربعا؟ قال: عشرون.

قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثا فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعا فيكون عليه عشرون؟! إن هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبراً ممن قاله، ونقول: الذى جاء به شيطان.

فقال: مهلا يا أبان! هذا حكم رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) إن المرأة تعاقب (١) الرجل إلى ثلث الديه، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف. يا أبان! إنك أخذتني بالقياس، والسنة إذا قيست محق الدين (٢).

فهنا فى هذا المثال لم يكن فى المسأله خطاب يفهم منه فى الفحوى من جهه الأولويه تعديه الحكم إلى غير ما تضمنه الخطاب حتى يكون من باب " مفهوم الموافقه ". وإنما الذى وقع من أبان قياس مجرد لم يكن مستنده فيه إلا جهه الأولويه، إذ تصور - بمقتضى القاعده العقليه الحسابيه - أن الديه تتضاعف بالنسبه بتضاعف قطع الأصابع، فإذا كان فى قطع الثلاث ثلاثون من الإبل، فلا بد أن يكون فى قطع الأربع أربعون، لأن قطع الأربع قطع للثلاث وزياده. ولكن أبان كان لا يدري أن المرأة ديتها نصف ديه الرجل شرعا فيما يبلغ ثلث الديه فما زاد، وهى مائه من الإبل.

والخلاصه: أنا نقول ببطلان قياس الأولويه إذا كان الأخذ به لمجرد الأولويه. أما إذا كان مفهوما من التخاطب بالفحوى من جهه الأولويه فهو حجه من باب الظواهر، فلا يكون قياسا مستثنى من القياس الباطل.

\*\*\*

ص: ٢٠٦

١- تعاقب: توازن، وفى النسخه المطبوعه: تقابل. وأحسبه من تصحيح الناشر اشتباها.

٢- الكافى: ج ٧ ص ٢٩٩، ح ٦.

بقى من الأدله المعتمبره عند جملة من علماء السنه: " الاستحسان " و " المصالح المرسله " و " سد الذرائع " .

وهى - إن لم ترجع إلى ظواهر الأدله السمعيه أو الملازمات العقليه - لا دليل على حجيتها، بل هى أظهر أفراد الظن المنهى عنه. وهى دون القياس من ناحيه الاعتبار.

ولو أردنا إخراجها من عمومات حرمة العمل بالظن لا يبقى عندنا ما يصلح لانطباق هذه العمومات عليه مما يستحق الذكر، فيبقى النهى عن الظن بلا موضوع. ومن البديهى عدم جواز تخصيص الأكثر.

على أنه قد أوضحنا فيما سبق فى الدليل العقلى أن الأحكام وملاكاتهما لا يستقل العقل بإدراكها ابتداء، أى: ليس من الممكن للعقول أن تنالها ابتداء من دون السماع من مبلغ الأحكام أو بالملازمه العقليه.

وشأنها فى ذلك شأن جميع المجعولات كاللغات والإشارات والعلامات ونحوها، فإنه لا معنى للقول بأنها تعلم من طريق عقلى مجرد، سواء كان من طريق بديهى أم نظرى.

ولو صح للعقل هذا الأمر لما كان هناك حاجة لبعثه الرسل ونصب الأئمة، إذ يكون حينئذ كل ذى عقل متمكناً بنفسه من معرفه أحكام الله تعالى، ويصبح كل مجتهد نبياً أو إماماً! ومن هنا تعرف السر في إصرار أصحاب الرأى على قولهم بأن " كل مجتهد مصيب " وقد اعترف الإمام الغزالي بأنه لا- يمكن إثبات حجيه القياس إلا- بتصويب كل مجتهد. وزاد على ذلك قوله بأن المجتهد وإن خالف النص فهو مصيب وأن الخطأ غير ممكن فى حقه (١).

ومن أجل ما ذكرناه - من عدم إمكان إثبات حجيه مثل هذه الأدله - رأينا الاكتفاء بذلك عن شرح هذه الأدله ومرادهم منها ومناقشه أدلتهم.

ونحيل الطلاب على محاضرات " مدخل الفقه المقارن " التى ألقاها أستاذ الماده فى كليه الفقه الأخ السيد محمد تقى الحكيم، فإن فيها الكفايه.

\* \* \*

ص: ٢٠٨

---

١- المستصفى: ج ٢ ص ٢٣٩.

اشاره

ص: ٢٠٩

عنوان الأصوليون من القديم هذه المسألة بعنوانها المذكور.

ومرادهم من كلمه "التعادل" تكافؤ الدليلين المتعارضين في كل شئ يقتضى ترجيح أحدهما على الآخر.

ومرادهم من كلمه "التراجيح" جمع "ترجيح" على خلاف القياس في جمع المصدر، إذ جمعه "ترجيحات". والمقصود منه المصدر بمعنى الفاعل، أى المرجح.

وإنما جاؤوا به على صيغه الجمع دون "التعادل" لأن المرجحات بين الدليلين المتعارضين متعددة، والتعادل لا يكون إلا في فرض واحد، وهو فرض فقدان كل المرجحات.

والغرض من هذا البحث: بيان أحكام التعادل بين الدليلين المتعارضين، وبيان أحكام المرجحات لأحدهما على الآخر.

ومن هنا نعرف أن الأنسب أن تعنون المسألة بعنوان "التعارض بين الأدله" لأن التعادل والترجيح بين الأدله إنما يفرض في مورد التعارض بينهما، غير أنه لما كان هم الأصوليين في البحث وغايتهم منه معرفه كيفيه العمل بالأدله المتعارضه عند تعادلها وترجيحها عنونها بما ذكرناه.

وهذه المسأله - كما ذكرناه سابقا - أليق شئ بها مباحث الحجه لأن نتيجتها تحصيل الحجه على الحكم الشرعى عند التعارض بين الأدله.

وقبل الشروع فى بيان أحكام التعارض ينبغى فى:

## المقدمه : بيان أمور يحتاج إليها

### إشاره

مثل حقيقه التعارض وشروطه، وقياسه بالتزاحم والحكومه والورود. ومثل القواعد العامه فى الباب، فنقول:

### ١ - حقيقه التعارض

التعارض: مصدر من باب " التفاعل " الذى يقتضى فاعلين، ولا يقع إلا من جانبيين، فيقال: تعارض الدليلان. ولا تقول: " تعارض الدليل " وتسكت.

وعليه، فلا بد من فرض دليلين كل منهما يعارض الآخر.

ومعنى المعارضه: أن كلا منهما - إذا تمت مقومات حجيته - يطل الآخر ويكذبه. والتكاذب إما أن يكون فى جميع مدلولاتهما ونواحى الدلاله فيهما، وإما فى بعض النواحى على وجه لا يصح فرض بقاء حجيه كل منهما مع فرض بقاء حجيه الآخر ولا يصح العمل بهما معا.

فمرجع التعارض فى الحقيقه إلى التكاذب بين الدليلين فى ناحيه ما، أى أن كلا منهما يكذب الآخر، ولا يجتمعان على الصدق.

هذا هو المعنى الاصطلاحى للتعارض. وهو مأخوذ من " عارضه " أى جانبه وعدل عنه.

### ٢ - شروط التعارض

ولا يتحقق هذا المعنى من التعارض إلا بشروط سبعة هى مقومات التعارض، نذكرها لتتضح حقيقه التعارض ومواقعه:

ص: ٢١١

١ - ألا- يكون أحد الدليلين أو كل منهما قطعياً، لأ- أنه لو كان أحدهما قطعياً فإنه يعلم منه كذب الآخر، والمعلوم كذبه لا يعارض غيره. وأما القطع بالمتنافيين ففي نفسه أمر مستحيل لا يقع.

٢ - ألا يكون الظن الفعلي معتبراً في حجيتها معاً، لاستحاله حصول الظن الفعلي بالمتكاذبين كاستحاله القطع بهما. نعم، يجوز أن يعتبر في أحدهما المعين الظن الفعلي دون الآخر.

٣ - أن يتنافى مدلولاهما ولو عرضاً وفي بعض النواحي، ليحصل التكاذب بينهما، سواء كان التنافي في مدلولهما المطابقي أو التضمني أو الالتزامي. والجامع في ذلك أن يؤدي إلى ما لا يمكن تشريعه ويمتنع جعله في نفس الأمر، ولو كان هذا الامتناع لأمر خارج عن نفس مدلولهما، كما في تعارض دليل وجوب صلاة الجمعة مع دليل وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة، فإن الدليلين في نفسيهما لا تكاذب بينهما، إذ لا يمتنع اجتماع وجوب صلاتين في وقت واحد، ولكن لما علم من دليل خارج أنه " لا تجب إلا صلاة واحدة في الوقت الواحد " فإنهما يتكاذبان حينئذ بضميمه هذا الدليل الثالث الخارج عنهما.

وعلى هذا، يمكن تحديد الضابط للتعارض بأن يقال: الضابط في التعارض: امتناع اجتماع مدلوليهما في الوعاء المناسب لهما إما من ناحيته تكوينيه أو من ناحيته تشريعيه.

أو يقال بعباره جامع: الضابط في التعارض: تكاذب الدليلين على وجه يمتنع اجتماع صدق أحدهما مع صدق الآخر.



ومن هنا يعلم: أن التعارض ليس وصفا للمدلولين كما قيل (١) بل المدلولان يوصفان بأنهما "متنافيان" لا "متعارضان". وإنما التعارض وصف للدليلين بما هما دليلان على أمرين متنافيين لا يجتمعان، لأن امتناع صدق الدليلين معا وتكاذبهما إنما ينشأ من تنافي المدلولين.

ولأجل هذا قال صاحب الكفاية: "التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدله بحسب الدلاله ومقام الإثبات" (٢). فحصر التعارض في مقام الإثبات ومرحله الدلاله.

٤ - أن يكون كل من الدليلين واجدا لشرائط الحجيه، بمعنى أن كلا- منهما لو خلى ونفسه ولم يحصل ما يعارضه لكان حجه يجب العمل بموجبه، وإن كان أحدهما لا على التعيين بمجرد التعارض يسقط عن الحجيه بالفعل.

والسر في ذلك واضح، فإنه لو كان أحدهما غير واجد لشرائط الحجيه في نفسه لا يصلح أن يكون مكذبا لما هو حجه وإن كان منافيا في مدلوله، فلا يكون معارضا له، لما قلنا: من أن التعارض وصف للدالين بما هما دالان في مقام الإثبات، وإذا لا إثبات فيما هو غير حجه فلا يكذب ما فيه الإثبات.

إذا، لا تعارض بين الحججه واللاحجه، كما لا تعارض بين اللا حجيتين.

ومن هنا يتضح أنه لو كان هناك خير - مثلا - غير واجد لشرائط الحججه واشتبه بما هو واجد لها، فإن الخبرين لا يدخلان في باب التعارض، فلا تجرى عليهما أحكامه وقواعده، وإن كان من جهه العلم

ص: ٢١٣

١- راجع نهايه الدرايه: ج ٦ ص ٢٧٢.

٢- كفايه الأصول: ص ٤٩٦.

بكذب أحدهما حالهما حال المتعارضين. نعم، فى مثل هذين الخبرين تجرى قواعد العلم الإجمالى.

٥ - ألا- يكون الدليلان متزاحمين، فإن للتعارض قواعد غير قواعد التزاحم على ما يأتى، وإن كان المتعارضان يشتركان مع المتزاحمين فى جهه واحده، وهى امتناع اجتماع الحكامين فى التحقق فى موردهما، ولكن الفرق فى جهه الامتناع، فإنه فى التعارض من جهه التشريع فيتكاذب الدليلان، وفى التزاحم من جهه الامتثال فلا يتكاذبان. ولا بد من أفراد بحث مستقل فى بيان الفرق، كما سيأتى.

٦ - ألا يكون أحد الدليلين حاكما على الآخر.

٧ - ألا يكون أحدهما واردا على الآخر.

وسيأتى أن الحكومه والورود يرفعان التعارض والتكاذب بين الدليلين. ولا بد من أفراد بحث عنهما أيضا، فإنه أمر أساسى فى تحقيق التعارض وفهمه.

### ٣ - الفرق بين التعارض و التزاحم

تقدم (فى ٢ / ٣٨٤) بيان الحق الذى ينبغى أن يعول عليه فى سر التفرقه بين بابى التعارض والتزاحم، ثم بينهما وبين باب اجتماع الأمر والنهى.

وخلصته: أن التعارض فى خصوص مورد العامين من وجه إنما يحصل حيث تكون لكل منهما دلالة التزاميه على نفي حكم الآخر فى مورد الاجتماع بينهما، فيتكاذبان من هذه الجهه. وأما إذا لم يكن للعامين من وجه مثل هذه الدلالة الالزاميه فلا تعارض بينهما، إذ لا تكاذب بينهما فى مقام الجعل والتشريع.

ص: ٢١٤

وحينئذ - أى حينما يفقدان تلك الدلالة الالتزاميه - لو امتنع على المكلف أن يجمع بينهما فى الامتثال - لأى سبب من الأسباب - فإن الأمر فى مقام الامتثال يدور بينهما بأن يمثل إما هذا أو ذاك. وهنا يقع التزاحم بين الحكمين، وطبعاً إنما يفرض ذلك فيما إذا كان الحكمان إلزاميين.

ومن أجل هذا قلنا فى الشرط الخامس من شروط التعارض: إن امتناع اجتماع الحكمين فى التحقق إذا كان فى مقام التشريع دخل الدليلان فى باب التعارض، لأ- نهما حينئذ يتكاذبان. أما إذا كان الامتناع فى مقام الامتثال دخلاً فى باب التزاحم، إذ لا تكاذب حينئذ بين الدليلين.

وهذا هو الفرق الحقيقى بين باب التعارض وباب التزاحم فى أى مورد يفرض.

وينبغى ألا يغيب عن بال الطالب أنه حينما ذكرنا العامين من وجه فقط فى مقام التفرقة بين البابين - كما تقدم فى الجزء الثانى - لم نذكره لأجل اختصاص البابين بالعامين من وجه، بل لأن العامين من وجه موضع شبهه عدم التفرقة بين البابين ثم بينهما وبين باب اجتماع الأمر والنهى. وقد سبق تفصيل ذلك هناك، فراجع (1).

وعليه، فالضابط فى التفرقة بين البابين - كما أشرنا إليه أكثر من مره - هو أن الدليلين يكونان " متعارضين " إذا تكاذبا فى مقام التشريع، ويكونان " متزاحمين " إذا امتنع الجمع بينهما فى مقام الامتثال مع عدم التكاذب فى مقام التشريع.

وفى تعارض الأدله قواعد للترجيح ستأتى، وقد عقد هذا الباب لأجلها، وينحصر الترجيح فيها بقوه السند أو الدلاله.

ص: ٢١٥

١- راجع ج ٢ ص ٣٨٤.

وأما التراجع فله قواعد أخرى تتصل بالحكم نفسه ولا ترتبط بالسند أو الدلالة. ولا ينبغي أن يخلو كتابنا من الإشارة إليها. وهذه خير مناسبة لذكرها، فنقول:

#### ٤ - تعادل وتراجيح المتزاحمين

لا- شك في أنه إذا تعادل المتزاحمان في جميع جهات الترجيح الآتية، فإن الحكم فيهما هو التخيير. وهذا أمر محل اتفاق، وإن وقع الخلاف في تعادل المتعارضين أنه يقتضى التساقط أو التخيير، على ما سيأتى.

وفي الحقيقة: أن هذا التخيير إنما يحكم به العقل، والمراد به العقل العملى.

بيان ذلك: أنه بعد فرض عدم إمكان الجمع فى الامتثال بين الحكامين المتزاحمين وعدم جواز تركهما معا - ولا- مرجح لأحدهما على الآخر حسب الفرض ويستحيل الترجيح بلا مرجح - فلا مناص من أن يترك الأمر إلى اختيار المكلف نفسه، إذ يستحيل بقاء التكليف الفعلى فى كل منهما، ولا موجب لسقوط التكليف فيهما معا. وهذا الحكم العقلى مما تطابقت عليه آراء العقلاء.

ومن هذا الحكم العقلى يستكشف حكم الشرع على طبق هذا الحكم العقلى - كسائر الأحكام العقلية القطعية - لأن هذا من باب المستقلات العقلية التى تبنى على الملازمات العقلية المحضه.

مثاله: إذا دار الأمر بين إنقاذ غريقين متساويين من جميع الجهات لا ترجيح لأحدهما على الآخر شرعا من جهة وجوب الإنقاذ، فإنه لا مناص للمكلف من أن يفعل أحدهما ويترك الآخر، فهو على التخيير عقلا بينهما المستكشف منه رضى الشارع بذلك وموافقته على التخيير.

إذا عرفت ذلك، فيكون من المهم جدا أن نعرف ما هي المرجحات في باب التراحم. ومن الواضح: أنه لا بد أن تنتهي كلها إلى أهميه أحد الحكمين عند الشارع، فالأهم عنده هو الأرجح في التقديم. ولما كانت الأهميه تختلف جهتها ومنشؤها فلا بد من بيان تلك الجهات، وهي تستكشف بأمر نذكرها على الاختصار:

١ - أن يكون أحد الواجبين لا بدل له مع كون الواجب الآخر المزاحم له ذا بدل، سواء كان البدل اختياريا كخصال الكفاره، أو اضطراريا كالتميم بالنسبه إلى الوضوء، وكالجلوس بالنسبه إلى القيام في الصلاه.

ولا شك في أن ما لا بدل له أهم مما له البدل قطعا عند المزاحمه وإن كان البدل اضطراريا، لأن الشارع قد رخص في ترك ذى البدل إلى بدله الاضطرارى عند الضروره ولم يرخص في ترك ما لا بدل له، ولا شك في أن تقديم ما لا بدل له جمع بين التكليفين في الامثال، دون صورته تقديم ذى البدل، فإن فيه تفويتا للأول بلا تدارك.

٢ - أن يكون أحد الواجبين مضيقا أو فوريا، مع كون الواجب الآخر المزاحم له موسعا، فإن المضيق أو الفورى أهم من الموسع قطعا، كدوران الأمر بين إزاله النجاسه عن المسجد وإقامه الصلاه في سعه وقتها.

وهذا الثانى ينسق على الأول، لأن الموسع له بدل طولى اختيارى دون المضيق والفورى، فتقديم المضيق أو الفورى جمع بين التكليفين في الامثال دون تقديم الموسع فإن فيه تفويتا للتكليف بالمضيق أو الفورى بلا تدارك.

ومثله ما لو دار الأمر بين المضيق والفورى كدوران الأمر بين الصلاه فى آخر وقتها وإزاله النجاسه عن المسجد، فإن الصلاه مقدمه إذ لا تدارك لها.

٣ - أن يكون أحد الواجبين صاحب الوقت المختص دون الآخر وكان كل منهما مضيقاً، كما لو دار الأمر بين أداء الصلاة اليومية في آخر وقتها وبين صلاة الآيات في ضيق وقتها، لأن الوقت لما كان مختصاً باليوميه فهي أولى به عند مزاحمتها بما لا اختصاص له في أصل تشريعه بالوقت المعين وإنما اتفق حصول سببه في ذلك الوقت وتضييق وقت أدائه.

ومسأله تقديم اليوميه على صلاة الآيات إذا تضييق وقتها معاً أمر إجماعى متفق عليه، ولا منشأ له إلا أهميه ذات الوقت المختص المفهومه من بعض الروايات.

٤ - أن يكون أحد الواجبين وجوبه مشروطاً بالقدره الشرعيه دون الآخر. والمراد من " القدره الشرعيه " هي القدره المأخوذه في لسان الدليل شرطاً للوجوب، كالحج المشروط وجوبه بالاستطاعه ونحوه.

ومع فرض المزاحمه بينه وبين واجب آخر وجوبه غير مشروط بالقدره لا يحصل العلم بتحقيق ما هو شرط في الوجوب، لاحتمال أن مزاحمته للواجب الآخر تكون سالبه للقدره المعتبره في الوجوب، ومع عدم اليقين بحصول شروط الوجوب لا يحصل اليقين بأصل التكليف، فلا يزاحم ما كان وجوبه منجزاً معلوماً.

ولو قال قائل: إن كل واجب مشروط وجوبه بالقدره عقلاً، إذا فالواجب الآخر أيضاً مشروط بالقدره، فأى فرق بينهما؟ فالجواب: نحن نسلم باشتراط كل واجب بالقدره عقلاً، لكنه لما لم تؤخذ القدره في الواجب الآخر في لسان الدليل، فهو من ناحيه الدلاله اللفظيه مطلق وإنما العقل هو الذى يحكم بلزوم القدره، ويكفى في حصول شرط القدره العقليه نفس تمكن المكلف من فعله ولو مع فرض

المزاحمه، إذ لا شك في أن المكلف في فرض المزاحمه قادر ومتمكن من فعل هذا الواجب المفروض، وذلك بترك الواجب المزاحم له المشروط بالقدره الشرعيه.

والخلاصه: أن الواجب الآخر وجوبه منجز فعلى لحصول شرطه - وهو القدره العقليه - بخلاف مزاحمه المشروط، لما ذكرنا من احتمال أن ما اخذ في الدليل قدره خاصه لا تشمل هذه القدره الحاصله عند المزاحمه، فلا يحرز تنجزه ولا تعلم فعليته.

وعليه، فيرتفع التزام بين الوجوبين من رأس، ويخلو الجو للواجب المطلق وإن كان مشروطا بالقدره العقليه.

٥ - أن يكون أحد الواجبين مقدما بحسب زمان امتثاله على الآخر، كما لو دار الأمر بين القيام للركعه المتقدمه وبين القيام لركعه بعدها، في فرض كون المكلف عاجزا عن القيام للركعتين معا متمكنا من إحداهما فقط، فإنه - في هذا الفرض - يكون المتقدم مستقر الوجوب في محله لحصول القدره الفعلية بالنسبه إليه، فإذا فعله انتفت القدره الفعلية بالنسبه إلى المتأخر، فلا يبقى له مجال.

ولا فرق في هذا الفرض بين ما إذا كانا معا مشروطين بالقدره الشرعيه أو مطلقين معا. أما لو اختلفا فإن المطلق مقدم على المشروط بالقدره الشرعيه وإن كان زمان فعله متأخرا.

٦ - أن يكون أحد الواجبين أولى عند الشارع في التقديم من غير تلك الجهات المتقدمه.

والأولويه تعرف إما من الأدله، وإما من مناسبه الحكم للموضوع، وإما من معرفه ملاكات الأحكام بتوسط الأدله السمعيه. ومن أجل ذلك فإن

الأولوية تختلف باختلاف ما يستفاد من هذه الأمور، ولا ضابط عام يمكن الرجوع إليه عند الشك.

فمن تلك الأولوية: ما إذا كان في الحكم الحفاظ على بيضه الإسلام، فإنه أولى بالتقديم من كل شئ في مقام المزاحمة.

ومنها: ما كان يتعلق بحقوق الناس، فإنه أولى من غيره من التكاليف الشرعية المحضه، أى التى لا علاقة لها بحقوق غير المكلف بها.

ومنها: ما كان من قبيل الدماء والفروج، فإنه يحافظ عليه أكثر من غيره، لما هو المعروف عند الشارع المقدس من الأمر بالاحتياط الشديد فى أمرها (١). فلو دار الأمر بين حفظ نفس المؤمن وحفظ ماله، فإن حفظ نفسه مقدم على حفظ ماله قطعاً.

ومنها: ما كان ركناً فى العبادة، فإنه مقدم على ما ليس له هذه الصفة عند المزاحمة، كما لو وقع التزاحم فى الصلاة بين أداء القراءة والركوع، فإن الركوع مقدم على القراءة وإن كان زمان امتثاله متأخراً عن القراءة.

وعلى مثل هذه فقس... وأمثالها كثير لا يحصى، كما لو دار الأمر بين الصلح بين المؤمنين بالكذب وبين الصدق وفيه الفتنة بينهم، فإن الصلح مقدم على الصدق. وهذا معروف من ضروره الإسلامى.

ومما ينبغى أن يعلم فى هذا الصدد أنه لو احتمل أهميه أحد المتزاحمين، فإن الاحتياط يقتضى تقديم محتمل الأهميه. وهذا الحكم العقلى بالاحتياط يجرى فى كل مورد يدور فيه الأمر بين التعيين والتخير فى الواجبات.

ص: ٢٢٠

---

١- كذا، والمناسب للسياق تذكير الضمير لرجوعه إلى الموصول، بدليل قوله: فإنه يحافظ عليه أكثر من غيره.



وعليه، فلا يجب إحراز أهميه أحد المتزاحمين، بل يكفى الاحتمال.

وهذا أصل ينفع كثيرا فى الفروع الفقهيّه، فاحتفظ به.

## ٥ - الحكومه و الورود

وهذا البحث من مبتكرات الشيخ الأعظم (رحمه الله) وقد فتح به بابا جديدا فى الأسلوب الاستدلالي، ولئن نشأ هذا الاصطلاح فى عصره من قبل غيره - كما يبدو من التعبير بالحكومه والورود فى جواهر الكلام (١) - فإنه لم يكن بهذا التحديد والسعه اللذين انتهى إليهما الشيخ.

وكان (رحمه الله) - على ما ينقل عنه - يصرح بأن أساطين الفقه المتقدمين لم يغفلوا عن مغزى ما كان يرمى إليه وإن لم يبحثوه بصريح القول ولا بهذا المصطلح.

واللفته الكريمه منه كانت فى ملاحظته لنوع من الأدله، إذ وجد أن من حقها أن تقدم على أدله أخرى - فى حين أنها ليست بالنسبه إليها من قبيل الخاص والعام. بل قد يكون بينهما العموم من وجه - ولا يوجب هذا التقديم سقوط الأدله الأخرى عن الحجيه، ولا تجرى بينهما قواعد التعارض، لأنّه لم يكن بينهما تكاذب بحسب لسانهما من ناحيه أدائيه ولا منافاه، يعنى أن لسان أحدهما لا يكذب الآخر ولا يبطله، بل أحدهما المعين من حقه بحسب لسانه وأدائه لمعناه وعنوانه أن يكون مقدما على الآخر تقديمًا لا يستلزم بطلان الآخر ولا تكذيبه ولا صرفه عن ظهوره.

وهذا هو العجيب فى الأمر والجديد على الباحثين! وذلك مثل تقديم أدله الأماره على أدله الأصول العمليه بلا إسقاط لحجيه الثانيه ولا صرف لظهورها.

ص: ٢٢١

---

١- لم نقف على موضع التعبير، ولم يتيسر لنا استقصاء الفحص.

والمعروف أن أحد اللامعين من تلامذته (١) التقى به في درس الشيخ صاحب الجواهر قبل أن يتعرف عليه وقبل أن يعرف الشيخ بين الناس (٢) وسأله سؤال امتهان واختبار عن سر تقديم دليل على آخر جاء ذكرهما في الدرس المذكور، فقال له: إنه حاكم عليه. قال: وما الحكومه؟ فقال له: يحتاج إلى أن تحضر درسى سته أشهر على الأقل لتفهم معنى الحكومه.

ومن هنا ابتدأت علاقه التلميذ بأستاذه.

إن موضوعا يحتاج إلى درس سته أشهر [وإن كان فيه نوع من المبالغه] (٣) كم يحتاج إلى البسط في البيان في التأليف، بينما أن الشيخ في كتبه لم يوفه حقه من البيان، إلا بعض الشيء في التعادل والتراجيح، وبعض اللقطات المتفرقه في غضون كتبه، ولذا بقى الموضوع متأرجحا في كتب الأصوليين من بعده، وإن كان مقصودهم ومقصوده أصبح واضحا عند أهل العلم في العصور المتأخره.

ولا يسع هذا المختصر شرح هذا الأمر شرحا كافيا، وإنما نكتفى بالإشارة إلى خلاصه ما توصلنا إليه من فهم معنى الحكومه وفهم معنى أخيها "الورود" قدر الإمكان، فنقول:

١ - الحكومه: إن الذى نفهمه من مقصودهم فى الحكومه: هو أن يقدم أحد الدليلين على الآخر تقديم سيطره وقهر من ناحيه أدائيه، ولذا سميت بالحكومه. فيكون تقديم الدليل الحاكم على المحكوم ليس من ناحيه السند ولا من ناحيه الحجيه، بل هما على ما هما عليه من الحجيه بعد

ص: ٢٢٢

١- قيل: هو ميرزا حبيب الله الرشتى.

٢- العبارة فى ط الأولى هكذا: والمعروف: أن أحد عظماء تلامذته قبل أن يتعرف عليه وقبل أن يعرف الشيخ بين الناس التقى به فى درس الشيخ صاحب الجواهر.

٣- لم يرد فى ط الأولى.

التقديم، أى أنهما بحسب لسانهما وأدائهما لا يتكاذبان فى مدلولهما، فلا يتعارضان. وإنما التقديم - كما قلنا - من ناحيه أدائيه بحسب لسانهما، ولكن لا من جهه " التخصيص " ولا من جهه " الورد " الآتى معناه.

فأى تقديم للدليل على الآخر بهذه القيود فهو يسمى " حكومه " .

وهذا فى الحقيقه هو الضابط لها. فلذلك وجب توضيح الفرق بينها وبين التخصيص من جهه، ثم بينها وبين الورد من جهه أخرى، ليتضح معناها بعض الوضوح: أما الفرق بينها وبين التخصيص، فنقول: إن التخصيص ليكون تخصيصا لا بد أن يفرض فيه الدليل الخاص منافيا فى مدلوله للعام، ولأجل هذا يكونان متعارضين متكاذبين بحسب لسانهما بالنسبه إلى موضوع الخاص، غير أنه لما كان الخاص أظهر من العام فيجب أن يقدم عليه لبناء العقلاء على العمل بالخاص، فيستكشف منه أن المتكلم الحكيم لم يرد العموم من العام وإن كان ظاهر اللفظ العموم والشمول، لحكم العقل بقبح ذلك من الحكيم مع فرض العمل بالخاص عند أهل المحاوره من العقلاء.

وعليه، فالتخصيص عباره عن الحكم بسلب حكم العام عن الخاص وإخراج الخاص عن عموم العام، مع فرض بقاء عموم لفظ العام شاملا للخاص بحسب لسانه وظهوره الذاتى.

أما الحكومه: فى بعض مواردنا هى كالتخصيص بالنتيجه، من جهه خروج مدلول أحد الدليلين عن عموم مدلول الآخر، ولكن الفرق فى كيفية الإخراج، فإنه فى التخصيص إخراج حقيقى مع بقاء الظهور الذاتى للعموم فى شموله، وفى الحكومه إخراج تنزيل على وجه لا يبقى ظهور

ذاتي للعموم في الشمول، بمعنى أن الدليل الحاكم يكون لسانه تحديد موضوع الدليل المحكوم أو محموله تنزيلا- وادعاء،  
فلذلك يكون الحاكم متصرفا في عقد الوضع أو عقد الحمل في الدليل المحكوم.

ونستعين على بيان الفرق بالمثال، فنقول: لو قال الأمر عقيب أمره بإكرام العلماء: " لا تكرم الفاسق " فإن القول الثاني يكون  
مخصصا للأول، لأ- أنه ليس مفاده إلا عدم وجوب إكرام الفاسق مع بقاء صفه العالم له. أما لو قال عقيب أمره: " الفاسق ليس  
بعالم " فإنه يكون حاكما على الأول، لأن مفاده إخراج الفاسق عن صفه العالم تنزيلا، بتنزيل الفسق منزله الجهل أو علم الفاسق  
بمنزله عدم العلم. وهذا تصرف في عقد الوضع، فلا- يبقى عموم لفظ " العلماء " شاملا للفاسق بحسب هذا الادعاء والتنزيل،  
وبالطبع لا يعطى له حينئذ حكم العلماء من وجوب الإكرام ونحوه.

ومثاله في الشرعيات قوله (عليه السلام): " لا شك لكثير الشك " (١) ونحوه مثل نفى شك المأموم مع حفظ الإمام وبالعكس،  
فإن هذا ونحوه يكون حاكما على أدله حكم الشك، لأن لسانه إخراج شك " كثير الشك " وشك المأموم أو الامام عن  
حضيره صفه الشك تنزيلا، فمن حقه حينئذ ألا يعطى له أحكام الشك من نحو إبطال الصلاة أو البناء على الأكثر أو الأقل أو  
غير ذلك.

وإنما قلنا: " الحكومه في بعض مواردها كالتخصيص " فلأن بعض موارد الحكومه الأخرى عكس التخصيص، لأن الحكومه  
على قسمين: قسم يكون التصرف فيها بتضييق الموضوع - كالأمثله المتقدمه - وقسم

ص: ٢٢٤

---

١- الظاهر عدم وروده في النصوص بهذا اللفظ، راجع الوسائل: ج ٥ ص ٣٢٩، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

بتوسعته، مثل ما لو قال عقيب الأمر بإكرام العلماء: "المتقى عالم" فإن هذا يكون حاكما على الأول وليس فيه إخراج، بل هو تصرف فى الموضوع بتوسعه معنى العالم ادعاء إلى ما يشمل "المتقى" تنزيلا للتقوى منزله العلم، فيعطى للمتقى حكم العلماء من وجوب الإكرام ونحوه.

ومثاله فى الشرعيات: "الطواف صلاه" (١) فإن هذا التنزيل يعطى للطواف الأحكام المناسبه التى تخص الصلاه من نحو أحكام الشكوك.

ومثله: "لحمه الرضاع كلحمه النسب" (٢) الموسع لموضوع أحكام النسب.

٢- الورود: وأما الفرق بين الحكمومه وبين الورود، فنقول: كما قلنا: إن الحكمومه كالتخصيص فى النتيجة، كذلك الورود كالتخصص فى النتيجة، لأن كلا من الورود والتخصص: خروج الشئ بالدليل عن موضوع دليل آخر خروجا حقيقيا. ولكن الفرق أن الخروج فى التخصص خروج بالتكوين بلا-عنايه التعبد من الشارع، كخروج الجاهل عن موضوع دليل "أكرم العلماء" فيقال: إن الجاهل خارج عن عموم "العلماء" تخصصا. وأما فى الورود فإن الخروج من الموضوع بنفس التعبد من الشارع بلا خروج تكوينى، فيكون الدليل الدال على التعبد واردا على الدليل المثبت لحكم موضوعه.

مثاله: دليل الأماره الوارد على أدله الأصول العقليه، كالبراءه وقاعده الاحتياط وقاعده التخير، فإن البراءه العقليه لما كان موضوعها "عدم البيان" الذى يحكم فيه العقل بقبح العقاب معه، فالدليل الدال على حجيه

ص: ٢٢٥

١- سنن الدارمى: ج ٢ ص ٤٤.

٢- لم نعثر عليه فى أبواب الرضاع فى الوسائل وغيره، روى فى البحار عن المجازات النبويه عنه (صلى الله عليه وآله): "الولاء لحمه كلحمه النسب لا يباع ولا يوهب" بحار الأنوار: ج ١٠٤ ص ٣٦٠، ح ٤.

الأماره يعتبر الأماره بيانا تعبدا، وبهذا التعبد يرتفع موضوع البراءه العقليه وهو " عدم البيان " .

وهكذا الحال فى قاعدتى الاحتياط والتخير، فإن موضوع الأولى " عدم المؤمن من العقاب " والأماره بمقتضى دليل حجيتها مؤمنه منه، وموضوع الثانيه " الحيره " فى الدوران بين المحذورين، والأماره بمقتضى دليل حجيتها مرجحه لأحد الطرفين، فترتفع الحيره.

وبهذا البيان لمعنى " الورود " يتضح الفرق بينه وبين " الحكومه " فإن ورود أحد الدليلين باعتبار كون أحدهما رافعا لموضوع الآخر حقيقه ولكن بعنايه التعبد، فيكون الأول واردا على الثانى. أما الحكومه فإنها لا توجب خروج مدلول الحاكم عن موضوع مدلول المحكوم وجدانا وعلى وجه الحقيقه، بل الخروج فيها إنما يكون حكما وتنزيلا وبعنايه ثبوت المتعبد به اعتبارا.

#### ٦ - القاعده فى المتعارضين التساقت أو التخير

أشرنا فيما تقدم (ص ٢١٦) إلى أن القاعده فى التعادل بين المتزامين هو التخير بحكم العقل، وذلك محل وفاق. أما فى تعادل المتعارضين فقد وقع الخلاف فى أن القاعده هى التساقت أو التخير؟ والحق أن القاعده الأوليه هى التساقت، وعليه أسادتنا المحققون، وإن دل الدليل من الأخبار على التخير كما سيأتى. ونحن نتكلم فى القاعده بناء على المختار: من أن الأمارات مجعوله على نحو الطريقيه.

ولا- حاجه للبحث عنها بناء على السببيه، فنقول: إن الدليل الذى يوهم لزوم التخير هو: أن التعارض لا يقع بين الدليلين إلا إذا كان كل منهما واجدا لشرائط الحجيه، كما تقدم فى شروط

التعارض (ص ٢١٣) والتعارض أكثر ما يوجب سقوط أحدهما غير المعين عن الحجية الفعلية لمكان التكاذب بينهما، فيبقى الثاني غير المعين على ما هو عليه من الحجية الفعلية واقعا، ولما لم يمكن تعيينه والمفروض أن الحجية الفعلية منجزه للتكليف يجب العمل بها، فلا بد من التخيير بينهما.

والجواب: أن التخيير المقصود إما أن يراد به التخيير من جهة الحجية، أو من جهة الواقع.

فإن كان الأول: فلا معنى لوجوب التخيير بين المتعارضين، لأن دليل الحجية الشامل لكل منهما في حد أنفسهما إنما مفاده حجية أفراده على نحو التعيين، لا- حجيه هذا أو ذاك من أفراده لا- على التعيين، حتى يصح أن يفرض أن أحدهما غير المعين حجيه يجب الأخذ به فعلا فيجب التخيير في تطبيق دليل الحجية على ما يشاء منهما.

وبعبارة أخرى: إن دليل الحجية الشامل لكل منهما في حد نفسه إنما يدل على وجود المقتضى للحجيه في كل منهما لولا المانع، لا فعلية الحجية. ولما كان التعارض يقتضى تكاذبهما فلا محاله يسقط أحدهما غير المعين عن الفعلية، أى يكون كل منهما مانعا عن فعلية حجيه الآخر.

وإذا كان الأمر كذلك فكل منهما لم تتم فيه مقومات الحجية الفعلية ليكون منجزا للواقع يجب العمل به، فلا يكون أحدهما غير المعين يجب الأخذ به فعلا- حتى يجب التخيير، بل حينئذ يتساقطان، أى أن كلا منهما يكون ساقطا عن الحجية الفعلية وخارجا عن دليل الحجية.

وإن كان الثاني، فنقول: أولا: لا يصح أن يفرض التخيير من جهة الواقع إلا إذا علم بإصابه

أحدهما للواقع. ولكن ليس ذلك أمرا لازما في الحجتين المتعارضتين، إذ يجوز فيهما أن يكونا معا كاذبتين، وإنما اللازم فيهما من جهة التعارض هو العلم بكذب أحدهما، لا العلم بمطابقه أحدهما للواقع. وعلى هذا فليس الواقع محرزا في أحدهما حتى يجب التخيير بينهما من أجله.

وثانيا: على تقدير حصول العلم بإصابه أحدهما غير المعين للواقع، فإنه أيضا لا وجه للتخيير بينهما، إذ لا وجه للتخيير بين الواقع وغيره.

وهذا واضح.

وغايه ما يقال: إنه إذا حصل العلم بمطابقه أحدهما للواقع فإن الحكم الواقعي يتنجز بالعلم الإجمالي، وحينئذ يجب إجراء قواعد العلم الإجمالي فيه. ولكن لا يرتبط حينئذ بمسألتنا - وهي مسأله: أن القاعده في المتعارضين هو التساقط أو التخيير - لأن قواعد العلم الإجمالي تجرى حينئذ حتى مع العلم بعدم حجيه الدليلين معا. وقد يقتضى العلم الإجمالي فى بعض الموارد التخيير، وقد يقتضى الاحتياط فى البعض الآخر، على اختلاف الموارد.

إذا عرفت ذلك فيتحصل: أن القاعده الأوليه بين المتعارضين هو التساقط مع عدم حصول مزيه فى أحدهما تقتضى الترجيح.

أما لو كان الدليلان المتعارضان يقتضيان معا نفى حكم ثالث فهل مقتضى تساقطهما عدم حجيتها فى نفى الثالث؟ الحق أنه لا يقتضى ذلك، لأن المعارضه بينهما أقصى ما تقتضى سقوط حجيتها فى دلالتها فيما هما متعارضان فيه، فيبقيان فى دلالتها الأخرى على ما هما عليه من الحجيه، إذ لا مانع من شمول أدله الحجيه لهما معا فى ذلك. وقد سبق أن قلنا: إن الدلاله الالتزاميه تابعه للدلاله

ص: ٢٢٨



المطابقية في أصل الوجود لا في الحجية، فلا مانع من أن يكون الدليل حجه في دلالة الالتزامية مع وجود المانع عن حجته في الدلالة المطابقية. هذا فيما إذا كانت إحدى الداليتين تابعه للأخرى في الوجود، فكيف الحال في الداليتين اللتين لا تبعيه بينهما في الوجود! فإن الحكم فيه بعدم سقوط حجيه إحداهما بسقوط الأخرى أولى.

## ٧ - الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح

اشتهر بينهم: أن الجمع بين المتعارضين مهما أمكن أولى من الطرح.

وقد نقل عن "غوالى اللثالى" دعوى الإجماع على هذه القاعدة (١).

وظاهر أن المراد من "الجمع" الذى هو أولى من "الطرح" هو الجمع فى الدلالة، فإنه إذا كان الجمع بينهما فى الدلالة ممكنا ثلاثا فيرتفع التعارض بينهما، فلا يتكاذبان.

وتشمل القاعدة بحسب ذلك صورته تعادل المتعارضين فى السند، وصورته ما إذا كانت لأحدهما مزيه تقتضى ترجيحه فى السند، لأنه فى الصورة الثانية بتقديم ذى المزيه يلزم طرح الآخر مع فرض إمكان الجمع.

وعليه، فمقتضى القاعدة مع إمكان الجمع عدم جواز طرحهما معا على القول بالتساقط، وعدم طرح أحدهما غير المعين على القول بالتخيير، وعدم طرح أحدهما المعين غير ذى المزيه مع الترجيح.

ومن أجل هذا تكون لهذه القاعدة أهميه كبيره فى العمل بالمتعارضين، فيجب البحث عنها من ناحيه مدركها، ومن ناحيه عمومها لكل جمع حتى الجمع التبرعى.

ص: ٢٢٩

---

١- عوالى اللثالى: ج ٤ ص ١٣٦.

١ - أما من الناحية الأولى: فمن الظاهر أنه لا مدرك لها إلا حكم العقل بأولويه الجمع، لأن التعارض لا يقع إلا مع فرض تماميه مقومات الحجيه في كل منهما من ناحيه السند والدلاله، كما تقدم في الشرط الرابع من شروط التعارض (ص ٢١٣) ومع فرض وجود مقومات الحجيه - أى وجود المقتضى للحجيه - فإنه لا وجه لرفع اليد عن ذلك إلا مع وجود مانع من تأثير المقتضى، وما المانع في فرض التعارض إلا تكاذبهما. ومع فرض إمكان الجمع في الدلاله بينهما لا يحرز تكاذبهما، فلا يحرز المانع عن تأثير مقتضى الحجيه فيهما، فكيف يصح أن نحكم بتساقطهما أو سقوط أحدهما؟ ٢ - وأما من الناحية الثانيه: فإننا نقول: إن المراد من "الجمع التبرعى" ما يرجع إلى التأويل الكيفى الذى لا يساعد عليه عرف أهل المحاوره ولا شاهد عليه من دليل ثالث.

وقد يظن الظان أن إمكان الجمع التبرعى يحقق هذه القاعده، وهى أولويه الجمع من الطرح بمقتضى التقرير المتقدم فى مدركها، إذ لا يحرز المانع - وهو تكاذب المتعارضين - حينئذ، فيكون الجمع أولى.

ولكن يجاب عن ذلك: انه لو كان مضمون هذه القاعده المجمع عليها ما يشمل الجمع التبرعى فلا يبقى هناك دليلاً متعارضاً وللزم طرح كل ما ورد فى باب التعارض من الأخبار العلاجيه إلا فيما هو نادر ندره لا يصح حمل الأخبار عليها، وهو صورته كون كل من المتعارضين نصاً فى دلالته لا- يمكن تأويله بوجه من الوجوه. بل ربما يقال: لا وجود لهذه الصوره فى المتعارضين.

وبيان آخر برهاني نقول: إن المتعارضين لا يخلوان عن حالات

أربع: إما أن يكونا مقطوعى الدلالة مظنونى السند، أو بالعكس - أى يكونان مظنونى الدلالة مقطوعى السند - أو يكون أحدهما مقطوع الدلالة مظنون السند والآخر بالعكس، أو يكونان مظنونى الدلالة والسند معا. أما فرض أحدهما أو كل منهما مقطوع الدلالة والسند معا، فإن ذلك يخرجهما عن كونهما متعارضين، بل الفرض الثانى مستحيل كما تقدم (ص ٢١٢). وعليه، فللمتعارضين أربع حالات ممكنة لا غيرها: فإن كانت الأولى: فلا مجال فيها للجمع فى الدلالة مطلقا، للقطع بدلاله كل منهما، فهو خارج عن مورد القاعده رأسا كما أشرنا إليه. بل هما فى هذه الحاله: إما أن يرجع فيهما إلى الترجيحات السنديه، أو يتساقطان حيث لا مرجح، أو يتخير بينهما.

وإن كانت الثانيه: فإنه مع القطع بسندهما كالمتواترين أو الآيتين القرآنيتين لا يعقل طرحهما أو طرح أحدهما من ناحيه السند، فلم يبق إلا- التصرف فيهما من ناحيه الدلاله. ولا يعقل جريان أصاله الظهور فيهما معا، لتكاذبهما فى الظهور. وحينئذ فإن كان هناك جمع عرفى بينهما بأن يكون أحدهما المعين قرينه على الآخر أو كل منهما قرينه على التصرف فى الآخر - على نحو ما يأتى من بيان وجوه الجمع الدلالتي - فإن هذا الجمع فى الحقيقه يكون هو الظاهر منهما، فيدخلان بحسبه فى باب الظواهر ويتعين الأخذ بهذا الظهور. وإن لم يكن هنا جمع عرفى فإن الجمع التبرعى لا- يجعل لهما ظهورا فيه ليدخل فى باب الظواهر ويكون موضعا لبناء العقلاء ولا- دليل فى المقام غير بناء العقلاء على الأخذ بالظواهر، فما الذى يصحح الأخذ بهذا التأويل التبرعى ويكون دليلا على حجيته؟ وغايه ما يقتضى تعارضهما عدم إرادته ظهور كل منهما، ولا يقتضى أن

يكون المراد غير ظاهرهما من الجمع التبرعي، فإن هذا يحتاج إلى دليل يعينه ويدل على حجيتها فيه، ولا دليل حسب الفرض.

وإن كانت الثالثة: فإنه يدور الأمر فيها بين التصرف في سند مضمون السند وبين التصرف في ظهور مضمون الدلالة أو طرحهما معا، فإن كان مقطوع الدلالة صالحا للتصرف بحسب عرف أهل المحاوره في ظهور الآخر تعين ذلك، إذ يكون قرينه على المراد من الآخر، فيدخل بحسبه في الظواهر التي هي حجه. وأما إذا لم يكن لمقطوع الدلالة هذه الصلاحيه فإن تأويل الظاهر تبرعا لا يدخل في الظاهر حينئذ ليكون حجه ببناء العقلاء، ولا دليل آخر عليه - كما تقدم في الصورة الثانيه - ويتعين في هذا الفرض طرح هذين الدليلين: طرح مقطوع الدلالة من ناحيه السند، وطرح مقطوع السند من ناحيه الدلالة. فلا يكون الجمع أولى، إذ ليس إجراء دليل أصاله السند بأولى من دليل أصاله الظهور، وكذلك العكس. ولا معنى في هذه الحاله للرجوع إلى المرجحات في السند مع القطع بسند أحدهما، كما هو واضح.

وإن كانت الرابعه: فإن الأمر يدور فيها بين التصرف في أصاله السند في أحدهما والتصرف في أصاله الظهور في الآخر، لا أن الأمر يدور بين السندين ولا بين الظهورين. والسر في هذا الدوران: أن دليل حجيه السند يشملهما معا على حد سواء بلا ترجيح لأحدهما على الآخر حسب الفرض، وكذلك دليل حجيه الظهور. ولما كان يمتنع اجتماع ظهورهما لفرض تعارضهما، فإذا أردنا أن نأخذ بسندهما معا لا بد أن نحكم بكذب ظهور أحدهما، فيصدم حجيه سند أحدهما حجيه ظهور الآخر. وكذلك إذا أردنا أن نأخذ بظهورهما معا لا بد أن نحكم بكذب سند أحدهما،

فيصدم حجيه ظهور أحدهما حجيه سند الآخر، فيرجع الأمر في هذه الحاله إلى الدوران بين حجيه سند أحدهما وحجيه ظهور الآخر.

وإذا كان الأمر كذلك فليس أحدهما أولى من الآخر، كما تقدم.

نعم، لو كان هناك جمع عرفي بين ظهوريهما فإنه حينئذ لا تجرى أصاله الظهور فيهما على حد سواء، بل المتبع في بناء العقلاء ما يقتضيه الجمع العرفي الذي يقتضى الملاءمه بينهما، فلا يصلح كل منهما لمعارضه الآخر.

ومن هنا نقول: إن الجمع العرفي أولى من الطرح. بل بالجمع العرفي يخرجان عن كونهما متعارضين - كما سيأتى - فلا مقتضى لطرح أحدهما أو طرحهما معا.

أما إذا لم يكن بينهما جمع عرفي، فإن الجمع التبرعى لا يصلح للملائمه بين ظهوريهما، فتبقى أصاله الظهور حجه في كل منهما، فيبقيان على ما هما عليه من التعارض، فإما أن يقدم أحدهما على الآخر لمزيه أو يتخير بينهما أو يتساقطان.

فتحصل من ذلك كله: أنه لا مجال للقول بأولويه الجمع التبرعى من الطرح في كل صورته مفروضه للمتعارضين.

إذا عرفت ما ذكرناه من الأمور - فى المقدمه - فلنشرع فى المقصود.

## المقصود

## إشاره

والأمور التى ينبغى أن نبثها ثلاثه: الجمع العرفي، والقاعده الثانويه فى المتعادلين، والمرجحات السنديه وما يتعلق بها.

## الأمر الأول: الجمع العرفي

بمقتضى ما شرحناه فى المقدمه الأخيره يتضح أن القدر المتيقن

من قاعده " أولويه الجمع من الطرح " فى المتعارضين هو " الجمع العرفى " الذى سماه الشيخ الأعظم ب " الجمع المقبول " (١) وغرضه المقبول عند العرف. ويسمى " الجمع الدالتي " .

وفى الحقيقه - كما تقدمت الإشاره إلى ذلك - أنه بالجمع العرفى يخرج الدليلان عن التعارض. والوجه فى ذلك: أنه إنما نحكم بالتساقت أو التخيير أو الرجوع إلى العلاجات السنديه حيث تكون هناك حيره فى الأخذ بهما معا، وفى موارد الجمع العرفى لا حيره ولا تردد.

وبعباره أخرى: أنه لما كان التعبد بالمتنافيين مستحيلا، فلا بد من العلاج: إما بطرحهما، أو بالتخيير بينهما، أو بالرجوع إلى المرجحات السنديه وغيرها. وأما لو كان الدليلان متلائمين غير متنافيين بمقتضى الجمع العرفى المقبول، فإن التعبد بهما معا يكون تعبدا بالمتلائمين، فلا استحاله فيه ولا محذور حتى نحتاج إلى العلاج.

ويتضح من ذلك أنه فى موارد الجمع لا- تعارض، وفى موارد التعارض لا- جمع. وللجمع العرفى موارد لا- بأس بالإشاره إلى بعضها للتدريب: فمنها: ما إذا كان أحد الدليلين أخص من الآخر، فإن الخاص مقدم على العام يوجب التصرف فيه، لأن أنه بمنزله القرينه عليه.

وقد جرى البحث فى أن الخاص مطلقا بما هو خاص مقدم على العام، أو إنما يقدم عليه لكونه أقوى ظهورا؟ فلو كان العام أقوى ظهورا كان العام هو المقدم. ومال الشيخ الأعظم إلى الثانى.

ص: ٢٣٤

كما جرى البحث في أن أصالة الظهور في الخاص حاكمه، أو وارده على أصالة الظهور في العام، أو أن في ذلك تفصيلا؟ ولا يهمننا التعرض إلى هذا البحث، فإن المهم تقديم الخاص على العام على أي نحو كان من أنحاء التقديم.

ويلحق بهذا الجمع العرفي تقديم النص على الظاهر، والأظهر على الظاهر، فإنها من باب واحد.

ومنها: ما إذا كان لأحد المتعارضين قدر متيقن في الإرادة أو لكل منهما قدر متيقن، ولكن لا على أن يكون قدرا متيقنا من اللفظ، بل من الخارج، لأنه لو كان للفظ قدر متيقن فإن الدليلين يكونان من أول الأمر غير متعارضين، إذ لا إطلاق حينئذ ولا عموم للفظ، فلا يكون ذلك من نوع الجمع العرفي للمتعارضين سالبه بانتفاء الموضوع، إذ لا تعارض.

مثال القدر المتيقن من الخارج ما إذا ورد " ثمن العذرة سحت " وورد أيضا " لا بأس ببيع العذرة " فإن عذره الإنسان قدر متيقن من الدليل الأول، وعذره مأكول اللحم قدر متيقن من الثاني، فهما من ناحيه لفظيه متبائنان متعارضان، ولكن لما كان لكل منهما قدر متيقن فالتكاذب يكون بينهما بالنسبه إلى غير القدر المتيقن، فيحمل كل منهما على القدر المتيقن، فيرتفع التكاذب بينهما، ويتلاءمان عرفا.

ومنها: ما إذا كان أحد العامين من وجه بمرتبته لو اقتصر فيه على ما عدا مورد الاجتماع يلزم التخصيص المستهجن، إذ يكون الباقي من القله لا- يحسن أن يراد من العموم، فإن مثل هذا العام يقال عنه: إنه يأبى عن التخصيص، فيكون ذلك قرينه على تخصيص العام الثاني.

ومنها: ما إذا كان أحد العامين من وجه واردا مورد التحديدات

كالأوزان والمقادير والمسافات، فإن مثل هذا يكون موجبا لقوه الظهور على وجه يلحق بالنص، إذ يكون ذلك العام أيضا مما يقال فيه: إنه يأبى عن التخصيص.

وهناك موارد أخرى وقع الخلاف في عدها من موارد الجمع العرفي: مثل ما إذا كان لكل من الدليلين مجاز هو أقرب مجازاته. ومثل ما إذا لم يكن لكل منهما إلا- مجاز بعيد أو مجازات متساويه النسبه إلى المعنى الحقيقي. ومثل ما إذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ، فهل مقتضى الجمع العرفي تقديم التخصيص، أو تقديم النسخ، أو التفصيل في ذلك؟ وقد تقدم البحث عن ذلك في الجزء الأول: (ص ٢١٧)، فراجع. ولا تسع هذه الرسالة استيعاب هذه الأبحاث.

### الأمر الثاني: القاعده الثانويه للمتعادلين

قد تقدم أن القاعده الأوليه في المتعادلين هي التساقط. ولكن استفاضت الأخبار بل تواترت في عدم التساقط (١). غير أن آراء الأصحاب اختلفت في استفاده نوع الحكم منها لاختلافها على ثلاثه أقوال:

١ - التخيير في الأخذ بأحدهما، وهو مختار المشهور، بل نقل الإجماع عليه (٢).

٢ - التوقف (٣) بما يرجع إلى الاحتياط في العمل ولو كان الاحتياط

ص: ٢٣٦

١- يأتي ذكر الأخبار في ص ٢٣٩.

٢- قال في معالم الدين (٢٥٠): لا نعرف في ذلك من الأصحاب مخالفا.

٣- نقله السيد المجاهد عن محكي الأخباريين، مفاتيح الأصول: ص ٦٨٣.



مخالفا لهما (1) كالجمع بين القصر والإتمام في مورد تعارض الأدلة بالنسبة إليهما.

وإنما كان التوقف يرجع إلى الاحتياط، لأن التوقف يراد منه التوقف في الفتوى على طبق أحدهما. وهذا يستلزم الاحتياط في العمل، كما في المورد الفاقد للنص مع العلم الإجمالي بالحكم.

٣ - وجوب الأخذ بما يطابق منهما الاحتياط (2) فإن لم يكن فيهما ما يطابق الاحتياط تخير بينهما.

ولابد من النظر في الأخبار لاستظهار الأصح من الأقوال. وقبل النظر فيها ينبغي الكلام عن إمكان صحة هذه الأقوال جملة بعد ما سبق من تحقيق أن القاعده الأوليه بحكم العقل هي التساقط، فكيف يصح الحكم بعدم تساقطهما حينئذ؟ وأكثرها إشكالا هو القول بالتخير بينهما، للمنافاه الظاهره بين الحكم بتساقطهما وبين الحكم بالتخير.

نقول في الجواب عن هذا السؤال: إنه إذا فرضت قيام الإجماع ونهوض الأخبار على عدم تساقط المتعارضين، فإن ذلك يكشف عن جعل جديد من قبل الشارع لحجيه أحد الخبرين بالفعل لا على التعيين، وهذا الجعل الجديد لا ينافي ما قلناه سابقا من سر تساقط المتعارضين بناء على الطريقيه، لأ- أنه إنما حكمنا بالتساقط فمن جهة قصور دلالة أدله حجيه الأماره عن شمولها للمتعارضين أو لأحدهما لا على التعيين، ولكن لا يقدح في ذلك أن يرد دليل خاص يتضمن بيان حجيه أحدهما غير المعين بجعل جديد، لا بنفس الجعل الأول الذي تتضمنه الأدله العامه.

ص: ٢٣٧

---

١- ذكره الشيخ الأعظم الأنصارى وجها من الوجوه، فرائد الأصول: ج ٢ ص ٧٦٢.

٢- ذكره الشيخ الأعظم الأنصارى وجها، لا قولا، المصدر السابق.

ولا- يلزم من ذلك - كما قيل - أن تكون الأماره حينئذ مجعوله على نحو السببيه، فإنه إنما يلزم ذلك لو كان عدم التساقت باعتبار الجعل الأول.

وبعباره أخرى أوضح: أنه لو خيلنا نحن والأدله العامه الداله على حجيه الأماره، فإنه لا- يبقى دليل لنا على حجيه أحد المتعارضين، لقصور تلك الأدله عن شمولها لهما، فلا بد من الحكم بعدم حجيتها معا. أما وقد فرض قيام دليل خاص فى صورته التعارض بالخصوص على حجيه أحدهما فلا بد من الأخذ به، ويدل على حجيه أحدهما بجعل جديد (1) ولا- مانع عقلى من ذلك.

وعلى هذا، فالقاعده المستفاده من هذا الدليل الخاص قاعده ثانويه مجعوله من قبل الشارع، بعد أن كانت القاعده الأوليه بحكم العقل هى التساقت.

بقى علينا أن نفهم معنى " التخيير " على تقدير القول به، بعد أن بينا سابقا: أنه لا معنى للتخيير بين المتعارضين من جهه الحجيه ولا- من جهه الواقع، فنقول: إن معنى " التخيير " بمقتضى هذا الدليل الخاص أن كل واحد من المتعارضين منجز للواقع على تقدير إصابته للواقع، ومعذر للمكلف على تقدير الخطأ، وهذا هو معنى الجعل الجديد الذى قلناه، فللمكلف أن يختار ما يشاء منهما، فإن أصاب الواقع فقد تنجز به وإلا فهو معذور. وهذا بخلاف ما لو كنا نحن والأدله العامه، فإنه لا منجزيه لأحدهما غير المعين ولا معذريه له.

والشاهد على ذلك: أنه بمقتضى هذا الدليل الخاص لا يجوز ترك

ص: ٢٣٨

١- فى العبارة شئ من الاضطراب.

العمل بهما معا، لأ- أنه على تقدير الخطأ في تركهما لا معذر له في مخالفه الواقع، بينما أنه معذور في مخالفه الواقع لو أخذ بأحدهما. وهذا بخلاف ما لو لم يكن هذا الدليل الخاص موجودا، فإنه يجوز له ترك العمل بهما معا وإن استلزم مخالفه الواقع، إذ لا منجز للواقع بالمتعارضين بمقتضى الأدله العامه.

إذا عرفت ما ذكرنا فلنذكر لك أخبار الباب ليتضح الحق في المسأله، فإن منها ما يدل على التخيير مطلقا، ومنها ما يدل على التخيير في صورته التعادل، ومنها ما يدل على التوقف، ثم نعقب عليها بما يقتضى. فنقول: إن الذى عثرنا عليه من الأخبار هو كما يلي:

١ - خبر الحسن بن جهم عن الرضا (عليه السلام) قلت: يجيئنا الرجالن وكلاهما ثقه بحدِيثين مختلفين، فلا نعلم أيهما الحق؟ قال: فإذا لم تعلم، فموسع عليك بأيهما أخذت (١).

وهذا الحديث بهذا المقدار منه ظاهر في التخيير بين المتعارضين مطلقا. ولكن صدره - الذى لم نذكره - مقيد بالعرض على الكتاب والسنة، فهو يدل على أن التخيير إنما هو بعد فقدان المرجح ولو في الجملة.

٢ - خبر الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله (عليه السلام) إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقه، فموسع عليك حتى ترى القائم فترد عليه (٢).

وهذا الخبر أيضا يستظهر منه التخيير مطلقا من كلمه " فموسع عليك " ويقيد بالروايات الداله على الترجيح - الآتيه -.

ص: ٢٣٩

١- الوسائل: ج ١٨ ص ٨٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ح ٤٠.

٢- الوسائل: ج ١٨ ص ٨٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ح ٤١.

ولكن يمكن أن يناقش في استظهار التخيير منه: أولاً: بأن الخبر وارد في فرض التمكن من لقاء الإمام والأخذ منه، فلا يعلم شموله لحال الغيبه الذي يهمننا إثباته، لأن الرخصة في التخيير مده قصيره لا تستلزم الرخصة فيه أبداً، ولا تدل عليها.

ثانياً: بأن الخبر غير ظاهر في فرض التعارض، بل ربما يكون وارداً لبيان حججه الحديث الذي يرويه الثقات من الأصحاب. ومعنى "موسع عليك" الرخصة بالأخذ به كناية عن حججه، غايه الأمر أنه يدل على أن الرخصة مغيه برؤيه الإمام ليأخذ منه الحكم على سبيل اليقين. وهذا أمر لا بد منه في كل حجه ظنيه، وإن كانت عامه حتى لزمان حضور الإمام إلا أنه مع حصول اليقين بمشافهته لا بد أن ينتهي أمد جواز العمل بها.

وعليه، فلا شاهد بهذا الخبر على ما نحن فيه.

٣ - مكاتبه عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن (عليه السلام).

اختلف أصحابنا في روايتهم عن أبي عبد الله (عليه السلام) في ركعتي الفجر في السفر: فروى بعضهم أن صلتهما في المحمل، وروى بعضهم أن لا تصلهما إلا على الأرض، فأعلمني كيف تصنع أنت لأفتدي بك في ذلك.

فوقع (عليه السلام): موسع عليك بأيه عملت (١).

وهذه أيضاً استظهروا منها التخيير مطلقاً. وتحمل على المقيدات كالثانية.

ولكن يمكن المناقشه في هذا الاستظهار بأنه من المحتمل أن يراد من التوقيع بيان التخيير في العمل بكل من المرويين باعتبار أن الحكم الواقعي هو جواز صلاه ركعتي الفجر في السفر في المحمل وعلى الأرض

ص: ٢٤٠

١- الوسائل: ج ٣ ص ٢٤٠، الباب ١٥ من أبواب القبلة ح ٨.

معاً، لا أن المراد التخيير بين الروايتين. فيكون الغرض تخطئه الروايتين.

وهو احتمال قريب جداً، لا سيما أن السؤال لم يكن عن كيفية العمل بالمتعارضين، بل السؤال عن كيفية عمل الإمام ليقنطد به، أى أنه سؤال عن حكم صلاه ركعتى الفجر لا عن حكم المتعارضين، والجواب ينبغى أن يطابق السؤال، فكيف صح أن يحمل على بيان كيفية العمل بالمتعارضين؟ وعليه فلا يكون فى هذا الخبر أيضاً شاهد على ما نحن فيه، كالخبر الثانى.

٤ - جواب مكاتبه الحميرى إلى الحججه عجل الله فرجه.

فى ذلك حديثان: أما أحدهما فإنه إذا انتقل من حاله إلى أخرى فعليه التكبير. وأما الحديث الآخر فإنه روى أنه إذا رفع رأسه من السجده الثانى وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه فى القيام بعد القعود تكبير، وكذلك التشهد الأول يجرى هذا المجرى. وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً (١).

وهذا الجواب أيضاً استظهروا منه التخيير مطلقاً. ويحمل على المقيدات.

ولكنه أيضاً يناقش فى هذا الاستظهار بأنه من المحتمل قريباً أن المراد بيان التخيير فى العمل بالتكبير لبيان عدم وجوبه، لا التخيير بين المتعارضين. ويشهد لذلك التعبير بقوله: "كان صواباً"، لأن المتعارضين لا يمكن أن يكون كل واحد منهما صواباً: ثم لا معنى لجواب الإمام عن السؤال عن الحكم الواقعى بذكر روايتين متعارضتين ثم العلاج بينهما، إلا- لبيان خطأ الروايتين وأن الحكم الواقعى على خلافهما.

ص: ٢٤١

١- الوسائل: ج ١٨ ص ٨٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ح ٣٩.

٥ - مرفوعه زراره المرويه عن غوالى اللئالى، وقد جاء فى آخرها: إذا فتخیر أحدهما، فتأخذ به وتدع الآخر (١).

ولا- شك فى ظهور هذه الفقره منها فى وجوب التخيير بين المتعارضين وفى أنه بعد فرض التعادل، لأ- نهى جاءت بعد ذكر المرجحات وفرض انعدامها. ولكن الشأن فى صحه سندها، وسيأتى التعرض له. وهى من أهم أخبار الباب من جهه مضمونها.

٦ - خبر سماعه عن أبى عبد الله (عليه السلام).

قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلاين من أهل دينه فى أمر، كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه، والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: يرجئه حتى يلقى من يخبره، فهو فى سعه حتى يلقاه (٢).

وقد استظهروا من قوله (عليه السلام): " فهو فى سعه " التخيير مطلقا. وفيه أولا: أن الروايه وارده فى فرض التمكن من لقاء الإمام أو كل من يخبره بالحكم على سبيل اليقين من نواب الإمام خصوصا أو عموما. فهى تشبه من هذه الناحيه الروايه الثانيه المتقدمه.

وثانيا: أن الأولى فيها أن تجعل من أدله التوقف، لا التخيير، وذلك لكلمه " يرجئه ". وأما قوله: " فى سعه " فالظاهر أن المراد به التخيير بين الفعل والترك، باعتبار أن الأمر - حسب فرض السؤال - يدور بين المحذورين، وهو الوجوب والحرمة. إذا، فليس المقصود منه التخيير بين الروايتين، لا- سيما أن ذلك لا- يلتئم مع الأمر بالإرجاء، لأن العمل بأحدهما تخييرا ليس إرجاء، بل الإرجاء ترك العمل بهما معا.

ص: ٢٤٢

١- عوالى اللئالى: ج ٤ ص ١٣٣ ح ٢٢٩.

٢- الوسائل: ج ١٨ ص ٧٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ح ٥.

فلا دلالة لهذه الرواية على التخيير بين المتعارضين.

٧ - وقال الكليني بعد تلك الرواية: وفي روايه أخرى: بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك (١).

ويظهر منه أنها روايه أخرى، لا أنها نص آخر في الجواب عن نفس السؤال في الروايه المتقدمه، وإلا لكان المناسب أن يقول " بأيهما اخذ " لضمير الغائب، لا " بأيهما أخذت " بنحو الخطاب.

وظاهرها الحكم بالتخيير بين المتعارضين مطلقا. ويحمل على المقيدات.

٨ - ما في عيون أخبار الرضا للصدوق في خبر طويل جاء في آخره: فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعا، أو بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد إلى رسول الله (٢).

والظاهر من هذه الفقرة هو التخيير بين المتعارضين، إلا أنه بملا حظ صدرها وذيلها يمكن أن يستظهر منها إرادته التخيير في العمل بالنسبه إلى ما أخبر عن حكمه أنه على نحو الكراهه، ولذا أنها فيما يتعلق بالإخبار عن الحكم الإلزامي صرحت بلزوم العرض على الكتاب والسنة. لا سيما وقد أعقب تلك الفقرة التي نقلناها قوله (عليه السلام): وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بأرائكم، وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا.

وهذه الفقرات صريحه في وجوب التوقف والتريث. وعليه فالأجدر بهذه الروايه أن تجعل من أدله التوقف، لا التخيير.

ص: ٢٤٣

١- الكافي: ج ١ ص ٦٦ ذيل الحديث ٧.

٢- عيون أخبار الرضا (عليه السلام): ج ٢ ص ٢١ ح ٤٥.

٩ - مقبوله عمر بن حنظله - الآتي ذكرها في المرجحات - وقد جاء في آخرها: إذا كان ذلك - أي فقدت المرجحات - فارجئه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات (١).

وهذه ظاهره في وجوب التوقف عند التعادل.

١٠ - خبر سماعه عن أبي عبد الله (عليه السلام): قلت: يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالعمل به، والآخر ينهانا عن العمل به؟ قال: لا تعمل بواحد منهما حتى تأتي صاحبك، فتسأل عنه.

قلت: لا بد أن يعمل بأحدهما.

قال: اعمل بما فيه خلاف العامه (٢).

١١ - مرسله صاحب غوالي اللثالي - على ما نقل عنه - فإنه بعد روايته المرفوعه المتقدمه (برقم ٥) قال: وفي روايه أنه قال (عليه السلام): إذا فارجئه حتى تلقى إمامك فتسأله.

هذه جمله ما عثرت عليه من الروايات فيما يتعلق بالتخير أو التوقف. والظاهر منها - بعد ملاحظه أخبار الترجيح الآتية، وبعد ملاحظه مقيداتا بصوره فقدان المرجح ولو في الجملة - أن الرجوع إلى التخير أو التوقف بعد فقد المرجحات، فتحمل مطلقاتها على مقيداتها.

والخلاصه: أن المتحصل منها جميعا أنه يجب أولا ملاحظه المرجحات بين المتعارضين، فإن لم تتوفر المرجحات فالقاعده هي التخير أو التوقف على حسب استفادتنا من الأخبار، لا أن القاعده التخير أو التوقف في كل متعارضين وإن كان فيهما ما يرجح أحدهما على الآخر.

ص: ٢٤٤

١- الوسائل: ج ١٨ ص ٧٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

٢- الوسائل: ج ١٨ ص ٨٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ٤٢ باختلاف يسير.



نعم، المستفاد من الروايه العاشره فقط - وهى خبر سماعه - أن التوقف هو الحكم الأولي، إذ أرجعه إلى الترجيح بمخالفه العامه بعد فرض ضروره العمل بأحدهما بحسب فرض السائل.

ولكن التأمل فيها يعطى أنها لا تنافى أدله تقديم الترجيح، فإن الظاهر أن المراد منها ترك العمل رأسا انتظارا لملاقاه الإمام، لا التوقف والعمل بالاحتياط.

وبعد هذا يبقى علينا أن نعرف وجه الجمع بين أخبار التخيير وأخبار التوقف فيما ذكرناه من الأخبار المتقدمه. وقد ذكروا وجوها للجمع لا يغنى أكثرها. راجع الحقائق: ج ١ ص ١٠٠.

وأنت - بعد ملاحظه ما مر من المناقشات فى الأخبار التى استظهروا منها التخيير - تستطيع أن تحكم بأن "التوقف" هو القاعده الأوليه، وأن "التخيير" لا مستند له، إذ لم يبق ما يصلح مستندا له إلا الروايه الأولى، وهى لا تصلح لمعارضه الروايات الكثيره الداله على وجوب التوقف والرد إلى الإمام.

أما الخامسه - وهى مرفوعه زراره - فهى ضعيفه السند جدا، وقد أشرنا فيما سبق إلى ذلك، وسيأتى بيانه، على أن راويها نفسه عقبها بالمرسله المتقدمه (برقم ١١) الوارده فى التوقف والإرجاء.

وأما السابعه: - مرسله الكليني - فليس من البعيد أنها من استنباطاته حسبما فهمه من الروايات، لا أنها روايه مستقله فى قبال سائر روايات الباب. ويشهد لذلك ما ذكره فى مقدمه الكافي (ص ٩) من مرسله أخرى بهذا المضمون: "بأيهما (١) أخذتم من باب التسليم وسعكم" لأنه لم ترد

ص: ٢٤٥

١- فى الكافي: بأيما.

عنده روايه بهذا التعبير إلا- تلك المرسله التي نحن بصددھا وهي بخطاب المفرد، وهذه بخطاب الجمع. وعليه فيظهر أن المرسلتين معا هما من مستنبطاته، فلا يصح الاعتماد عليهما.

إذا عرفت ما ذكرناه يظهر لك أن القول بالتخير لا مستند له يصلح لمعارضه أخبار التوقف، ولا للخروج عن القاعده الأوليه للمتعارضين، وهي التساقط، وإن كان التخير مذهب المشهور.

وأما أخبار التوقف: فإنها - مضافا إلى كثرتها وصحة بعضها وقوه دلالتها - لا تنافي قاعده التساقط في الحقيقه، لأن الإرجاء والتوقف لا يزيد على التساقط، بل هو من لوازمه، فأخبار التوقف تكون على القاعده.

وقيل في وجه تقديم أخبار التخير: إن أدله التخير مطلقه بالنسبه إلى زمن الحضور، بينما أن أخبار التوقف مقيده به. وصناعه الإطلاق والتقييد تقتضى رفع التعارض بينهما بحمل المطلق على المقيد. ونتيجه ذلك التخير في زمان الغيبه، كما عليه المشهور.

أقول: إن أخبار التوقف كلها بلسان "الإرجاء إلى ملاقاه الإمام" فلا يستفاد منها تقييد الحكم بالتوقف بزمان الحضور، لأن استفاده ذلك يتوقف على أن يكون للغايه مفهوم، وقد تقدم (ج ١ ص ١٧٥) بيان المناط في استفاده مفهوم الغايه، فقلنا: إن الغايه إذا كانت قيدها للموضوع أو المحمول فقط لا دلالة لها على المفهوم، ولا تدل على المفهوم إلا إذا كان التقييد بالغايه راجعا إلى الحكم.

والغايه هنا غايه لنفس الإرجاء لا لحكمه وهو الوجوب، يعنى أن المستفاد من هذه الأخبار أن نفس الإرجاء مغيب بملاقاه الإمام، لا وجوبه.

والحاصل: أنه لا يفهم من أخبار التوقف إلا أنه لا يجوز الأخذ بالأخبار المتعارضة المتكافئه ولا العمل بواحد منها، وإنما يحال الأمر في شأنها إلى الإمام ويؤجل البت فيها إلى ملاقاته لتحصيل الحجة على الحكم بعد السؤال عنه. فهي تقول بما يؤول إلى أن الأخبار المتعارضة المتكافئه لا تصلح لإثبات الحكم، فلا تجوز الفتوى ولا العمل بأحدها.

وينحصر الأمر حينئذ بملاقاه الإمام والسؤال منه. فإذا لم تحصل الملاقاه - ولو لغيبه الإمام - فلا يجوز الإقدام على العمل بأحد المتعارضين.

وعلى هذا، فتكون هذه الأخبار مباينه لأخبار التخيير لا أخص منها.

### الأمر الثالث : المرجحات

#### إشاره

تقدم (ص ٢١٣) أن من شروط تحقق التعارض أن يكون كل من الدليلين واجدا لشرائط الحجية في حد نفسه، لأ أنه لا تعارض بين الحجة واللاحجه، فإذا بحثنا عن المرجحات فالذى نعنيه أن نبحت عما يرجح الحجة على الأخرى بعد فرض حجيتها معا في أنفسهما، لا- عما يقوم أصل الحجة ويميزها عن اللا-حجه. وعليه، فالجبهه التى تكون من مقومات الحجة مع قطع النظر عن المعارضه لا تدخل فى مرجحات باب التعارض، بل تكون من مميزات الحجة عن اللاحجه.

ومن أجل هذا يجب أن نتنبه إلى الروايات المذكوره فى باب الترجيحات، إلى أنها وارده فى صدد أى شئ من ذلك، فى صدد الترجيح، أو التمييز؟ فلو كانت على النحو الثانى لا يكون فيها شاهد على ما نحن فيه،

ص: ٢٤٧

كما قاله الشيخ صاحب الكفايه في روايات الترجيح بموافقه الكتاب (١) كما سيأتى.

إذا عرفت ما ذكرناه من جهه البحث التى نقصدها فى بيان المرجحات، فنقول: إن المرجحات المدعى أنها منصوص عليها فى الأخبار خمس أصناف: الترجيح بالأحدث تاريخاً، وبصفات الراوى، وبالشهره، وبموافقه الكتاب، وبمخالفه العامه.

فينبغى أولاً- البحث عنها واحده واحده، ثم بيان أيه منها أولى بالتقديم لو تعارضت، ثم بيان أنه هل يجب الاقتصار عليها أو يتعدى إلى غيرها.

فهنا ثلاثه مقامات:

## المقام الأول : المرجحات الخمسه

### ١ - الترجيح بالأحدث

فى هذا الترجيح روايات أربع، نكتفى منها بما رواه الكلينى بسنده إلى أبى عبد الله (عليه السلام) قال (عليه السلام): رأيت لو حدثتك بحديث العام، ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه، بأيهما كنت تأخذ؟ قلت: آخذ بالأخير (٢).

فقال لى: رحمك الله! أقول: إن الذى يستظهره بعض أجله مشايخنا (قدس سره) أن هذه الروايات لا شاهد بها على ما نحن فيه (٣) أى أنها لا تدل على ترجيح الأحداث من

ص: ٢٤٨

١- كفايه الأصول: ص ٥٠٥.

٢- الكافى: ج ١ ص ٦٧ ح ٨.

٣- انظر نهايه الدرايه للمحقق الإصفهاني: ج ٦ ص ٣١٣.

البيانين كقاعده عامه بالنسبه إلى كل مكلف وبالنسبه إلى جميع العصور، لأنّه لا تدل على ذلك إلا إذا فهم منها أن الأحدث هو الحكم الواقعي وأن الأول واقع موقع التقيه أو نحوها، مع أنه لا- يفهم منها أكثر من أن من القى إليه البيان خاصه حكمه الفعلي ما تضمنه البيان الأخير. وليست ناظره إلى أنه هو الحكم الواقعي، فلربما كان حكما ظاهريا بالنسبه إليه من باب التقيه. كما أنه ليست ناظره إلى أن هذا الحكم الفعلي هو حكم كل أحد وفي كل زمان.

والحاصل: أن هذه الطائفه من الروايات لا دلالة فيها على أن البيان الأخير يتضمن الحكم الواقعي، وأن ذلك بالنسبه إلى جميع المكلفين في جميع الأزمنه، حتى يكون الأخذ بالأحدث وظيفه عامه لجميع المكلفين ولجميع الأزمان حتى زمن الغيبه ولو كان من باب التقيه. ولا شك أن الأزمان والأشخاص تتفاوت وتختلف من جهه شده التقيه أو لزومها.

## ٢ - الترجيح بالصفات

إن الروايات التي ذكرت الترجيح بالصفات تنحصر في "مقبوله ابن حنظله" و "مرفوعه زراره" المشار إليهما سابقا (١) والمرفوعه كما قلنا ضعيفه جدا، لأنهي مرفوعه ومرسله ولم يروها إلا صاحب غوالي اللثالي.

وقد طعن صاحب الحدائق في التأليف والمؤلف إذ قال (ج ١ ص ٩٩): فإننا لم نقف عليها في غير كتاب غوالي اللثالي، مع ما هي عليه من الرفع والإرسال، وما عليه الكتاب من نسبه صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار والإهمال وخلط غثها بسمينها وصحيحها بسقيمها.

ص: ٢٤٩

١- راجع ص ٢٤٤ و ٢٤٥.

إذا الكلام فيها فضول. فالعمده في الباب المقبوله التي قبلها العلماء، لأن راويها " صفوان بن يحيى " الذى هو من أصحاب الإجماع - أى الذين أجمع العصابه على تصحيح ما يصح عنهم - كما رواها المشايخ الثلاثة فى كتبهم. وإليك نصها بعد حذف مقدمتها: قلت: فإن كان كل رجل اختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين فى حقهما واختلفا فيما حكما، وكلاهما اختلفا فى حديثكم؟ قال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما فى الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

قلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا- يفضل واحد منهما على الآخر؟ قال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا فى ذلك الذى به حكما المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمننا، ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا- ريب فيه. وإنما الأمور ثلاثه: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل يرد علمه إلى الله ورسوله. قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): " حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم ".

قلت: فإن كان الخبران عنكما (1) مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: ينظر، فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامه فيؤخذ به، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامه.

قلت: جعلت فداك! أرايت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب

ص: ٢٥٠

---

١- يقصد الباقر والصادق (عليهما السلام).

والسنه ووجدنا أحد الخبرين موافقا للعامه والآخر مخالفا لهم، بأى الخبرين يؤخذ؟ قال: ما خالف العامه ففيه الرشاد.

قلت: جعلت فداك! فإن وافقهم الخبران جميعا؟ قال: انظر إلى ما هم إليه أميل - حكاهم وقضاتهم - فيترك ويؤخذ بالآخر.

قلت: فإن وافق حكاهم الخبرين جميعا؟ قال: إذا كان ذلك فأرجه (وفى بعض النسخ: فأرجئه) حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات (1).

انتهت المقبوله.

أقول: من الواضح أن موردها التعارض بين الحاكمين، لا بين الراويين. ولكن لما كان الحكم والفتوى في الصدر الأول يقعان بنص الأحاديث، لا أنهما يقعان بتعبير من الحاكم أو المفتي - كالعصور المتأخره استنباطا من الأحاديث - تعرضت هذه المقبوله للروايه والراوى لارتباط الروايه بالحكم. ومن هنا استدل بها على الترجيح للروايات المتعارضه.

غير أنه مع ذلك لا يجعلها شاهدا على ما نحن فيه. والسرف في ذلك واضح، لأن اعتبار شئ في الراوى بما هو حاكم غير اعتباره فيه بما هو راو ومحدث. والمفهوم من المقبوله أن ترجيح الأعدل والأورع والأفقه إنما هو بما هو حاكم في مقام نفوذ حكمه، لا في مقام قبول روايته.

ص: ٢٥١

---

١- الكافي: ج ١ ص ٦٧ ح ١٠. الفقيه: ج ٣ ص ١١ ح ٣٢٣٣. التهذيب: ج ٦ ص ٣٠٢ ح ٨٤٥.

ويشهد لذلك أنها جعلت من جملة المرجحات كونه " أفقه " فى عرض كونه " أعدل " و " أصدق فى الحديث " ولا ربط للأفقيه بترجيح الروايه من جهه كونها روايه.

نعم، إن المقبوله انتقلت بعد ذلك إلى الترجيح للروايه بما هى روايه ابتداء من الترجيح بالشهره، وإن كان ذلك من أجل كونها سندا لحكم الحاكم، فإن هذا أمر آخر غير الترجيح لنفس الحكم وبيان نفوذه.

وعليه، فالمقبوله لا دليل فيها على الترجيح بالصفات. وأما الترجيح بالشهره وما يليها، فسيأتى الكلام عنه. ويؤيد هذا الاستنتاج أن صاحب الكافى لم يذكر فى مقدمه كتابه الترجيح بصفات الراوى.

### ٣ - الترجيح بالشهره

تقدم (ص ١٧٠) أن الشهره ليست حجه فى نفسها، وأما إذا كانت مرجحه للروايه - على القول به - فلا ينافى عدم حجيتها فى نفسها.

والشهره المرجحه على نحوين: شهره عمليه - وهى الشهره الفتوائيه المطابقه للروايه - وشهره فى الروايه وإن لم يكن العمل على طبقها مشهورا.

أما الأولى: فلم يرد فيها من الأخبار ما يدل على الترجيح بها. فإذا قلنا بالترجيح بها، فلا بد أن يكون بمناط وجوب الترجيح بكل ما يوجب الأقربيه إلى الواقع - على ما سيأتى وجهه - غايه الأمر أن تقويه الروايه بالعمل بها يشترط فيها أمران:

١ - أن يعرف استناد الفتوى إليها، إذ لا يكفى مجرد مطابقه فتوى المشهور للروايه فى الوثوق بأقربيتها إلى الواقع.



٢ - أن تكون الشهره العمليه قديمه، أى واقعه فى عصر الأئمه أو العصر الذى يليه الذى تم فيه جمع الأخبار وتحقيقتها. أما الشهره فى العصور المتأخره فيشكل تقويه الروايه بها.

هذا من جهه الترجيح بالشهره العمليه فى مقام التعارض. أما من جهه جبر الشهره للخبر الضعيف مع قطع النظر عن وجود ما يعارضه فقد وقع نزاع للعلماء فيه. والحق أنها جابره له إذا كانت قديمه أيضا، لأن العمل بالخبر عند المشهور من القدماء مما يوجب الوثوق بصدوره. والوثوق هو المناط فى حجيه الخبر، كما تقدم. وبالعكس من ذلك إعراض الأصحاب عن الخبر، فإنه يوجب وهنه وإن كان راويه ثقة وكان قوى السند، بل كلما قوى سند الخبر فأعرض عنه الأصحاب كان ذلك أكثر دلالة على وهنه.

وأما الثانيه: - وهى الشهره فى الروايه - فإن اجماع المحققين قائم على الترجيح بها، وقد دلت عليه المقبوله المتقدمه، وقد جاء فيها " فإن المجمع عليه لا ريب فيه " والمقصود من " المجمع عليه " المشهور، بدليل فهم السائل ذلك، إذ عقبه بالسؤال: " فإن كان الخبران عنكما مشهورين "

ولا معنى لأن يراد من الشهره الإجماع.

وقد يقال: إن شهره الروايه فى عصر الأئمه يوجب كون الخبر مقطوع الصدور، وعلى الأقل يوجب كونه موثوقا بصدوره. وإذا كان كذلك فالشاذ المعارض له إما مقطوع العدم أو موثوق بعدمه، فلا تعمه أدله حجيه الخبر (١). وعليه فيخرج اقتضاء الشهره فى الروايه عن مسأله ترجيح إحدى الحجيتين بل تكون لتمييز الحججه عن اللاحجه.

ص: ٢٥٣

١- نهايه الدرايه: ج ٦ ص ٣١٧.

والجواب: إن الشاذ المقطوع العدم لا- يدخل في مسألتنا قطعاً، وأما الموثوق بعدمه من جهة حصول الثقة الفعلية بمعارضه، فلا يضر ذلك في كونه مشمولاً لأدله حجيه الخبر، لأن الظاهر كفايه وثاقه الراوى في قبول خبره من دون إناطه بالوثوق الفعلى بخبره. وقد تقدم فى حجيه خبر الثقة أنه لا يشترط حصول الظن الفعلى به ولا عدم الظن بخلافه (١).

#### ٤ - الترجيح بموافقه الكتاب

فى ذلك روايات كثيرة، منها: مقبولة ابن حنظله المتقدمه.

ومنها: خبر الحسن بن الجهم المتقدم (رقم ١) فقد جاء فى صدره: قلت له: تجميعنا الأحاديث عنكم مختلفه؟ قال: ما جاءك عنا فقسه على كتاب الله عز وجل وأحاديثنا: فإن كان يشبههما فهو منا، وإن لم يكن يشبههما فليس منا.

قال فى الكفايه: إن فى كون أخبار موافقه الكتاب أو مخالفه القوم من أخبار الباب نظراً، وجهه قوه احتمال أن يكون المخالف للكتاب فى نفسه غير حجيه، بشهاده ما ورد فى أنه زخرف وباطل وليس بشئ، أو أنه لم نقله، أو أمر بطرحه على الجدار... (٢).

أقول: فى مسأله موافقه الكتاب ومخالفته طائفتان من الأخبار: الأولى: فى بيان مقياس أصل حجيه الخبر، لا فى مقام المعارضه بغيره، وهى التى ورد فيها التعبيرات المذكوره فى الكفايه: إنه زخرف وباطل... إلى آخره. فلا بد أن تحمل هذه الطائفه على المخالفه لصريح الكتاب، لأنه هو الذى يصح وصفه بأنه زخرف وباطل ونحوهما.

ص: ٢٥٤

١- لم نظفر به فيما تقدم، فراجع.

٢- كفايه الأصول: ص ٥٠٥.

والثانية: فى بيان ترجيح أحد المتعارضين. وهذه لم يرد فيها مثل تلك التعبيرات، وقد قرأت بعضها. وينبغى أن تحمل على المخالفه لظاهر الكتاب لا لنصه، لا سيما أن مورد بعضها - مثل المقبوله - فى الخبر الذى لو كان وحده لاخذ به وإنما المانع من الأخذ به وجود المعارض، إذ الأمر بالأخذ بالموافق وترك المخالف وقع فى المقبوله بعد فرض كونهما مشهورين قد رواهما الثقات، ثم فرض السائل موافقتهما معا للكتاب بعد ذلك، إذ قال: "فإن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة" ولا يكون ذلك إلا الموافقه لظاهره وإلا لزم وجود نصين متباينين فى الكتاب.

كل ذلك يدل على أن المراد من "مخالفه الكتاب" فى المقبوله مخالفه الظاهر، لا النص.

ويشهد لما قلناه أيضا ما جاء فى خبر الحسن (١) المتقدم: "فإن كان يشبههما فهو منا" فإن التعبير بكلمه "يشبههما" يشير إلى أن المراد الموافقه والمخالفه للظاهر.

## ٥ - مخالفه العامه

إن الأخبار المطلقه الآمره بالأخذ بما خالف العامه وترك ما وافقها كلها منقوله عن رساله للقطب الراوندى (٢) وقد نقل عن الفاضل النراقى أنه قال: إنها غير ثابتة عن القطب ثبوتها شايعا فلا حجه فيما نقل عنه (٣).

وهناك روايه مرسله عن الاحتجاج تقدمت (فى رقم ١٠) لا- حجه فيها، لضعفها بالإرسال. فينحصر الدليل فى "المقبوله" المتقدمه. وظهرها

ص: ٢٥٥

١- أى: الحسن بن جهم.

٢- راجع الوسائل: ج ١٨ ص ٨٤، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى.

٣- راجع مناهج الأحكام والأصول: تعارض الأدله، المقدمه الثالثه من مقدمات المرجحات.

- كما سبق قريبا - أن الترجيح بموافقه الكتاب ومخالفه العامه بعد فرض حجيه الخبرين في أنفسهما، فتدل على الترجيح، لا على التمييز كما قيل (١).

والنتيجه: أن المستفاد من الأخبار أن المرجحات المنصوصه ثلاثه: الشهره، وموافقه الكتاب والسنة، ومخالفه العامه. وهذا ما استفاده الشيخ الكليني في مقدمه الكافي.

### المقام الثاني : في المفاضله بين المرجّحات

إن المرجحات في جملتها ترجع إلى ثلاث نواح لا تخرج عنها:

١ - ما يكون مرجحا للصدور، ويسمى " المرجح الصدوري " ومعنى ذلك: أن المرجح يجعل صدور أحد الخبرين أقرب من صدور الآخر.

وذلك مثل موافقه المشهور، وصفات الراوى.

٢ - ما يكون مرجحا لجهه الصدور، ويسمى " المرجح الجهتى " فإن صدور الخبر - المعلوم الصدور حقيقه أو تعبدا - قد يكون لجهه الحكم الواقعى، وقد يكون لبيان خلافه لتقيه أو غيرها من مصالح إظهار خلاف الواقع. وذلك مثل ما إذا كان الخبر مخالفًا للعامه، فإنه يرجح في مورد معارضته بخبر آخر موافق لهم أن صدوره كان لبيان الحكم الواقعى، لأنه لا يحتمل فيه إظهار خلاف الواقع، بخلاف الآخر.

٣ - ما يكون مرجحا للمضمون، ويسمى " المرجح المضمونى ".

وذلك مثل موافقه الكتاب والسنة، إذ يكون مضمون الخبر الموافق أقرب إلى الواقع فى النظر.

ص: ٢٥٦

١- كفايه الأصول: ص ٥٠٦.

وقد وقع الكلام فى هذه المرجحات أنها مترتبة عند التعارض بينها أو أنهى فى عرض واحد، على أقوال: الأول: أنها فى عرض واحد، فلو كان أحد الخبرين المتعارضين واجدا لبعضها والخبر الآخر واجدا لبعض آخر وقع التزاحم بين الخبرين، فيقدم الأقوى مناظا، فإن لم يكن أحدهما أقوى مناظا تخير بينهما. وهذا هو مختار الشيخ صاحب الكفايه (١).

الثانى: أنها مترتبة ويقدم " المرجح الجهتى " على غيره، فالمخالف للعامه أولى بالتقديم على الموافق لهم وإن كان مشهورا. وهذا هو المنسوب إلى الوحيد البهبهانى (٢).

الثالث: أنها مترتبة، ولكن على العكس من الأول، أى أنه يقدم " المرجح الصدورى " على غيره، فيقدم المشهور الموافق للعامه على الشاذ المخالف لهم. وهذا هو ما ذهب إليه شيخنا النائنى (٣).

الرابع: أنها مترتبة حسبما جاء فى المقبوله أو فى الروايات الأخرى، بأن يقدم - مثلا حسبما يظهر من المقبوله - المشهور فإن تساويا فى الشهره قدم الموافق للكتاب والسنة، فان تساويا فى ذلك قدم ما يخالف العامه (٤).

وهناك أقوال أخرى لا فائده فى نقلها.

وفى الحقيقه: أن هذا الخلاف ليس بمناظ واحد، بل يبتنى على أشياء: منها: أنه يبتنى على القول بوجوب الاقتصار على المرجحات

ص: ٢٥٧

- 
- ١- كفايه الأصول: ص ٥١٨.
  - ٢- لم نعر عليه فى رسالته التى أفردها للجمع بين الأخبار، ولا فى فوائده الحائريه. وعزاه المحقق الخراسانى إلى محكى الوحيد البهبهانى، كفايه الأصول: ص ٥١٨.
  - ٣- فوائد الأصول: ج ٤ ص ٧٧٩.
  - ٤- انظر الوافيه للفاضل التونى (قدس سره): ص ٣٣٣.

المنصوصه، فإن مقتضى ذلك أن يرجع إلى مدى دلالة أخبار الباب، وإلى ما ينبغى من الجمع بينها بالجمع العرفى فيما اختلفت فيه، وقد وقع فى ذلك كلام طويل لكثير من الأعلام يحتاج استقصاؤه إلى كثير من الوقت.

والذى نقوله - على نحو الاختصار -: إنه يبدو من تتبع الأخبار أنه لا- تفاضل فى الترجيح بين الأمور المذكوره فيها. ويشهد لذلك اقتصار جمله منها على واحد منها، ثم ما جمع المرجحات منها كالمقبوله - والمرفوعه على تقدير الاعتماد عليها - لم تذكرها كلها، كما لم تتفق فى الترتيب بينها.

نعم، إن "المقبوله" - التى هى عمدتنا فى الباب والتى لم نستفد منها الترجيح بالصفات كما تقدم - ذكرت الشهره أولا، ويظهر منها أن الشهره أكثر أهميه من كل مرجح. وأما باقى المرجحات فقد يقال: لا يظهر من المقبوله الترتيب بينها، كيف! وقد جمعت بينها فى الجواب عندما فرض السائل الخبرين متساويين فى الشهره.

وعلى كل حال، فإن استفاده الترتيب بين المرجحات من الأخبار مشكل جدا ما عدا تقديم الشهره على غيرها.

ومنها: أنه يبتنى - بعد فرض القول بالتعدى إلى غير المرجحات المنصوصه - على أن القاعده هل تقتضى تقديم المرجح الصدورى على المرجح الجهتى، أو بالعكس، أو لا تقتضى شيئا منهما؟ وعلى التقدير الثالث لابد أن يرجع إلى أقوائيه المرجح فى الكشف عن مطابقه الخبر للواقع، فكل مرجح يكون أقوى من هذه الجهه - أيا كان - فهو أولى بالتقديم.

وقد أصر شيخنا النائنى - أعلى الله درجته - على الأول (1) أى أنه

ص: ٢٥٨

١- فوائد الأصول: ج ٤ ص ٧٨١.

يرى أن القاعده تقتضى تقديم المرجح الصدورى على المرجح الجهتى.

وبنى ذلك على كون الخبر صادرا لبيان الحكم الواقعى لا- لغرض آخر يتفرع على فرض صدوره حقيقه أو تعبدا، لأن جهه الصدور من شؤون الصادر، فما لا صدور له لا معنى للكلام عنه أنه صادر لبيان الحكم الواقعى أو لبيان غيره.

وعليه، فإذا كان الخبر الموافق للعامه مشهورا وكان الخبر الشاذ مخالفا لهم كان الترجيح للشهره دون مخالفه الآخر للعامه، لأن مقتضى الحكم بحجيه المشهور عدم حجيه الشاذ، فلا- معنى لحمله على بيان الحكم الواقعى، ليحمل المشهور على التقيه، إذ لا تعبد بصدور الشاذ حينئذ.

أقول: إن المسلم إنما هو تأخر رتبه الحكم بكون الخبر صادرا لبيان الواقع أو لغيره عن الحكم بصدوره حقيقه أو تعبدا وتوقف الأول على الثانى. ولكن ذلك غير المدعى، وهو توقف مرجح الأول على مرجح الثانى، فإنه ليس المسلم نفس المدعى ولا يلزمه.

أما أنه ليس نفسه فواضح لما قلناه: من أن المسلم هو توقف الأول على الثانى، وهو بالبديهه غير توقف مرجحه على مرجحه الذى هو المدعى.

وأما أنه لا يستلزمه فكذلك واضح، فإنه إذا تصورنا هناك خبرين متعارضين:

١ - مشهورا موافقا للعامه.

٢ - شاذا مخالفا لهم.

فإن الترجيح للشاذ بالمخالفه إنما يتوقف على حجيته الاقتضائيه الثابته له فى نفسه، لا على فعليه حجيته، ولا على عدم فعليه حجيه المشهور فى قبالة، بل فعليه حجيه الشاذ تنشأ من الترجيح له بالمخالفه ويترتب عليها حينئذ عدم فعليه حجيه المشهور.

ص: ٢٥٩

وكذلك الترجيح للمشهور بالشهره إنما يتوقف على حجته الاقتضائية الثابته له فى نفسه، لا على فعلية حجته، ولا على عدم فعلية حجيه الشاذ فى قبالة، بل فعلية حجيه المشهور تنشأ من الترجيح له بالشهره ويترتب عليها حينئذ عدم فعلية حجيه الشاذ.

وعليه، فكما لا يتوقف الترجيح بالشهره على عدم فعلية الشاذ المقابل له، كذلك لا يتوقف الترجيح بالمخالفة على عدم فعلية المشهور المقابل له. ومن ذلك يتضح أنه كما يقتضى الحكم بحجيه المشهور عدم حجيه الشاذ فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقعى، كذلك يقتضى الحكم بحجيه الشاذ عدم حجيه المشهور، فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقعى. وليس الأول أولى بالتقديم من الثانى.

نعم، إذا دل دليل خاص مثل "المقبوله" على أولويه الشهره بالتقديم من المخالفة فهذا شئ آخر هو مقتضى الدليل، لا أنه مقتضى القاعده.

والنتيجه: أنه لا قاعده هناك تقتضى تقديم أحد المرجحات على الآخر، ما عدا الشهره التى دلت المقبوله على تقديمها. وما عدا ذلك فالمقدم هو الأقوى مناطاً - أى ما هو الأقرب إلى الواقع فى نظر المجتهد - فإن لم يحصل التفاضل من هذه الجهه فالقاعده هى التساقت، لا التخيير.

ومع التساقت يرجع إلى الأصول العمليه التى يقتضيتها المورد.

### **المقام الثالث: فى التعدى عن المرجحات المنصوصه**

لقد اختلفت أنظار الفقهاء فى وجوب الترجيح بغير المرجحات المنصوصه على أقوال:

١ - وجوب التعدى إلى كل ما يوجب الأقربيه إلى الواقع نوعاً، وهو

ص: ٢٦٠



القول المشهور، ومال إليه الشيخ الأعظم (١) وجماعه من محققى أساتذتنا.

وزاد بعض الفقهاء الاعتبار فى الترجيح بكل مزيه وإن لم تفد الأقربيه إلى الواقع أو الصدور، مثل تقديم ما يتضمن الحظر على ما يتضمن الإباحه.

٢ - وجوب الاقتصار على المرجحات المنصوصه، وهو الذى يظهر من كلام الشيخ الكلينى فى مقدمه الكافى (٢) ومال إليه الشيخ صاحب الكفايه (٣). وهو لازم طريقه الأخباريين فى الاقتصار على نصوص الأخبار والجمود عليها.

٣ - التفصيل بين صفات الراوى فيجوز التعدى فيها، وبين غيرها فلا يجوز (٤).

ولما كانت المباني فى الأصل فى المتعارضين مختلفه، فلا بد أن تختلف الأقوال فى هذه المسأله على حسبها، فنقول: أولاً: إذا قلنا بأن الأصل فى المتعارضين هو "التساقط" - وهو المختار - فإن الأصل يقتضى عدم الترجيح إلا ما علم بدليل كون شئ مرجحاً. ولكن هذا الدليل هل يكفى فيه نفس حجه الأماره، أو يحتاج إلى دليل خاص جديد؟ فإن قلنا: إن دليل الأماره كاف فى الترجيح، فلا شك فى اعتبار كل مزيه توجب الأقربيه إلى الواقع نوعاً. والظاهر أن الدليل كاف فى ذلك، لا سيما إذا كان دليلها بناء العقلاء الذى هو أقوى أدله حجيتها، فإن الظاهر أن بناءهم على العمل بكل ما هو أقرب إلى الواقع من الخبرين المتعارضين، أى أن العقلاء وأهل العرف فى مورد التعارض بين الخبرين غير المتكافئين لا يتوقفون فى العمل بما هو أقرب إلى الواقع فى نظرهم

ص: ٢٤١

١- فرائد الأصول: ج ٢ ص ٧٨٠.

٢- انظر الكافى: ج ١ ص ٨.

٣- كفايه الأصول: ص ٥٠٩.

٤- لم نظفر بقائله.

ولا- ييقون فى حيره من ذلك، وإن كانوا يعملون بالخبر الآخر المرجوح لو بقى وحده بلا معارض. وإذا كان للعلاء مثل هذا البناء العملى فإنه يستكشف منه رضى الشارع وإمضاؤه، على ما تقدم وجهه فى خير الواحد (١) والظواهر (٢).

وإن قلنا: إن دليل الأماره غير كاف ولا بد من دليل جديد، فلا محاله يجب الاقتصار على المرجحات المنصوصه، إلا إذا استفدنا من أدله الترجيح عموم الترجيح بكل مزيه توجب أقربه الأماره إلى الواقع، كما ذهب إليه الشيخ الأعظم، فإنه أكد فى الرسائل على أن المستفاد من الأخبار أن المناط فى الترجيح هو الأقربه إلى مطابقه الواقع فى نظر الناظر فى المتعارضين، من جهه أنه أقرب من دون مدخله خصوصيه سبب ومزیه. وقد ناقش هذه الاستفاده صاحب الكفايه، فراجع (٣).

ثانيا: إذا قلنا بأن القاعده الأوليه فى المتعارضين هو "التخيير" فإن الترجيح على كل حال لا يحتاج إلى دليل جديد، فإن احتمال تعيين الراجح كاف فى لزوم الترجيح، لأنه يكون المورد من باب الدوران بين التعيين والتخيير، والعقل يحكم بعدم جواز تقديم المرجوح على الراجح، لا سيما فى مقامنا، وذلك: لأنه بناء على القول بالتخيير يحصل العلم بأن الراجح منجز للواقع إما تعيينا وإما تخييرا، وكذلك هو معذر عند المخالفه للواقع. وأما المرجوح فلا يحرز كونه معذرا ولا يكون العمل به معذرا بالفعل لو كان مخالفا للواقع.

وعليه، فيجوز الاقتصار على العمل بالراجح بلا- شك، لأ- أنه معذر قطعاً على كل حال، سواء وافق الواقع أم خالفه، ولا يجوز الاقتصار على العمل

ص: ٢٦٢

١- تقدم فى ص ٩٧.

٢- تقدم فى ص ١٤٨.

٣- راجع كفايه الأصول: ص ٥١٠.

بالمرجوح لعدم إحراز كونه معذرا.

ثالثا: إذا قلنا بأن القاعده الثانويه الشرعيه فى المتعارضين هو " التخيير " - كما هو المشهور - وإن كانت القاعده الأوليه العقليه هى " التساقط " فلا بد أن نرجع إلى مقدار دلالة أخبار الباب. فإن استفدنا منها التخيير مطلقا حتى مع وجود المرجحات، فذلك دليل على عدم اعتبار الترجيح مطلقا بأى مرجح كان. وإن استفدنا منها التخيير فى صورته تكافؤ المتعارضين فقط، فلا بد من استفاده الترجيح من نفس الأخبار، إما بكل مزيه أو بخصوص المزايا المنصوصه. وقد عرفت أن الشيخ الأعظم يستفيد منها العموم (١).

إذا عرفت ما شرحناه فإنك تعرف أن الحق على كل حال ما ذهب إليه الشيخ الأعظم - الذى هو مذهب المشهور - وهو الترجيح بكل مزيه توجب أقربيه الأماره إلى الواقع نوعا. وذلك بناء على المختار من أن القاعده هى " التساقط " فإنها مخصوصه بما إذا كان المتعارضان متكافئين.

وأما ما فيه المزيه الموجهه لأقربيه الأماره إلى الواقع فى نظر الناظر، فإن بناء العقلاء مستقر على العمل بذى المزيه الموجهه للأقربيه إلى الواقع، كما تقدم. ولا نحتاج بناء على هذا إلى استفاده عموم الترجيح من الأخبار وإن كان الحق أن الأخبار تشعر بذلك، فهى تؤيد ما نقول. ولا حاجه إلى التطويل فى بيان وجه الاستفاده منها.

هذا آخر ما أردنا بيانه فى مسأله التعادل والتراجيح، وبقيت هناك أبحاث كثيره فى هذه المسأله نحيل الطالب فيها إلى المطولات.

والحمد لله رب العالمين (٢)

ص: ٢٦٣

١- راجع فرائد الأصول: ج ٢ ص ٧٨٠.

٢- إلى هنا قابلناه بالطبعه الأولى الواصله إلينا.



مجموعه المحاضرات التي القيت في كليه منتدى النشر بالنجف الأشرف ابتداء من سنه ١٣٦٠ هـ. ق

بقلم الشيخ محمد رضا المظفر (قدس سره)

ص: ٢٦٥

كان كل ما عثرنا عليه من "مباحث الأصول العمليه" التي تشكل الجزء الرابع والأخير من الكتاب بين أوراق آيه الله المؤلف طاب مثواه: هو "مبحث الاستصحاب" الذي آثرنا نشره لوحده في هذه الطبعة من الكتاب وألحقناه في الجزء الثالث... ونأمل بعون الله تعالى أن نعثر على البحوث الثلاثة الباقية من هذا الجزء لنقوم بنشرها في الطبعات اللاحقه.

الناشر (١)

ص: ٢٦٦

---

١- هذه كلمه ناشر هذا الأثر القيم في طبعته الثانيه (مؤسسه النشر الإسلامى).

اشاره

ص: ٢٦٧





بسم الله الرحمن الرحيم تمهيد: لا- شك في أن كل متشرع يعلم علما إجماليا بأن الله تعالى أحكاما الزاميه من نحو الوجوب والحرمة يجب على المكلفين امتثالها يشترك فيها العالم والجاهل بها.

وهذا " العلم الإجمالى " منجز لتلك التكاليف الإلزاميه الواقعيه، فيجب على المكلف - بمقتضى حكم العقل بوجوب تفرغ الذمه مما علم اشتغالها به من تلك التكاليف - أن يسعى إلى تحصيل المعرفه بها بالطرق المؤمنه له التى يعلم بفراغ ذمته باتباعها.

ومن أجل هذا نذهب إلى القول بوجوب المعرفه وبوجوب الفحص من الأدله والحجج المثبتة لتلك الأحكام حتى يستفرغ المكلف وسعه فى البحث ويستنفذ مجهوده الممكن له (١).

ص: ٢٦٩

---

١- \*لو فرض أن مكلفا لا- يسعه فحص أدله الأحكام لسبب ما - ولو من جهة لزوم العسر والحرج - فإنه يجوز له أن يقلد من يطمئن إليه من المجتهدين الذى تم له فحص الأدله وتحصيل الحجج، وذلك بمقتضى أدله جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم. كما يجوز له أن يعمل بالاحتياط فى جميع الموارد المحتمله للتكليف والتى يمكن فيها الاحتياط على النحو الذى يأتى بيانه فى موقعه. ومن هنا قسموا المكلف إلى: مجتهد، ومقلد، ومحتاط. ونحن غرضنا من هذا المقصد إنما هو البحث عن وظيفه المجتهد فقط، وهو المناسب لعلم الأصول.

وحيث، إذا فحص المكلف وتمت له إقامة الحجة على جميع الموارد المحتملة كلها، فذاك هو كل المطلوب وهو أقصى ما يرمى إليه المجتهد الباحث ويطلب منه. ولكن هذا فرض لم يتفق حصوله لواحد من المجتهدين، بأن تحصل له الأدلة على الأحكام الإلزامية كلها، لعدم توفر الأدلة على الجميع.

وأما إذا فحص ولم تتم له إقامة الحجة إلا على جملة من الموارد وبقيت لديه موارد أخرى يحتمل فيها ثبوت التكليف ويتعذر فيها إقامة الحجة - لأي سبب كان (1) - فإن المكلف يقع لا محالة في حالة من الشك تجعله في حيره من أمر تكليفه.

فماذا تراه صانعا؟ هل هناك حكم عقلي يركن إليه ويضمن بالرجوع إلى مقتضاه؟ أو أن الشارع قد راعى هذه الحالة للمكلف لعلمه بوقوعه فيها، فجعل له وظائف عملية يرجع إليها عند الحاجة ويعمل بها لتطمينه من الوقوع في العقاب؟ هذه أسئلة يجب الجواب عنها.

وهذا " المقصد الرابع " وضع للجواب عنها، ليحصل للمكلف اليقين بوظيفته التي يجب عليه أن يعمل بها عند الشك والحيره. وهذه الوظيفة أو الوظائف هي التي تسمى عند الأصوليين بـ " الأصل العملي " أو " القاعده الأصوليه " أو " الدليل الفقاهتي " .

ص: ٢٧٠

---

١- إن تعذر إقامة الحجة قد يحصل من جهه فقدان الدليل، وقد يحصل من جهه إجماله، وقد يحصل من جهه تعارض الدليلين وتعادلهما من دون مرجح لأحدهما على الآخر.

وقد اتضح لدى الأصوليين أن الوظيفة الجارية في جميع أبواب الفقه من غير اختصاص بباب دون باب هي على أربعة أنواع:

١ - أصاله البراءة.

٢ - أصاله الاحتياط.

٣ - أصاله التخيير.

٤ - أصاله الاستصحاب.

ومن جميع ما تقدم يتضح لنا:

أولاً: أن موضوع هذا " المقصد الرابع " هو الشك بالحكم (١).

ثانياً: أن هذه الأصول الأربعة مأخوذ في موضوعها " الشك بالحكم " أيضاً.

ثم اعلم أن الحصر في هذه الأصول الأربعة حصر استقرائي، لأنهي هي التي وجدوا أنها تجرى في جميع أبواب الفقه، ولذا يمكن فرض أصول أخرى غيرها ولو في أبواب خاصه من الفقه. وبالفعل هناك جملة من الأصول في الموارد الخاصه يرجع إليها الشاك في الحكم، مثل " أصاله الطهاره " الجارى (٢). في مورد الشك بالطهاره في الشبهه الحكميه والموضوعيه.

وإنما تعددت هذه الأصول الأربعة فلتعدد مجاريها - أي موارد - التي تختلف باختلاف حالات الشك، إذ لكل أصل منها حاله من الشك هي مجراه على وجه لا يجرى فيها غيره من باقى الأصول.

ص: ٢٧١

١- المقصود بالشك ما هو أعم من الشك الحقيقي - وهو تساوى الطرفين - ومن الظن غير المعبر، نظراً إلى أن حكمه حكم الشك، بل باعتبار آخر يدخل الظن غير المعبر في الشك حقيقه، من ناحيه أنه لا يرفع حيره المكلف باتباعه فيبقى العامل به شاكا في فراغ ذمته.

٢- كذا، والمناسب: الجاريه.

غير أنه مما يجب علمه أن مجارى هذه الأصول لا تعرف، كما لا يعرف أن مجرى هذه الحالة هو مجرى هذا الأصل مثلا إلا من طريق أدله جريان هذه الأصول واعتبارها. وفي بعضها اختلاف باختلاف الأقوال فيها.

وقد ذكر مشايخ الأصول على سبيل الفهرس فى مجاريها وجوها مختلفه لا يخلو بعضها من نقد وملاحظات. وأحسنها - فيما يبدو - ما أفاده شيخنا النائنى - أعلى الله مقامه - (١).

وخلاصته: إن الشك على نحوين:

١ - أن تكون للمشكوك حاله سابقه وقد لاحظها الشارع، أى قد اعتبرها. وهذا هو مجرى "الاستصحاب".

٢ - ألا تكون له حاله سابقه، أو كانت ولكن لم يلاحظها الشارع.

وهذه الحالة لا تخلو عن إحدى صور ثلاث: أ - أن يكون التكليف مجهولا مطلقا، أى لم يعلم حتى بجنسه. وهذه هى مجرى "أصالة البراءة".

ب - أن يكون التكليف معلوما فى الجملة مع إمكان الاحتياط. وهذه مجرى "أصالة الاحتياط".

ج - أن يكون التكليف معلوما كذلك ولا يمكن الاحتياط. وهذه مجرى "قاعده التخيير".

وقبل الكلام فى كل واحده من هذه الأصول لابد من بيان أمور من باب المقدمه تنويرا للأذهان. وهى:

ص: ٢٧٢

١- فوائد الأصول: ج ٣ ص ٤.

الأول: أن الشك في الشيء ينقسم باعتبار الحكم المأخوذ فيه على نحوين:

١ - أن يكون مأخوذاً موضوعاً للحكم الواقعي، كالشك في عدد ركعات الصلاة، فإنه قد يوجب في بعض الحالات تبدل الحكم الواقعي إلى الركعات المنفصلة.

٢ - أن يكون مأخوذاً موضوعاً للحكم الظاهري. وهذا النحو هو المقصود بالبحث في المقام. وأما النحو الأول فهو يدخل في مسائل الفقه.

الثاني: أن الشك في الشيء ينقسم باعتبار متعلقه - أي الشيء المشكوك فيه - على نحوين:

١ - أن يكون المتعلق موضوعاً خارجياً، كالشك في طهاره ماء معين أو في أن هذا المايح المعين خل أو خمر. وتسمى الشبهه حينئذ "موضوعيه".

٢ - أن يكون المتعلق حكماً كلياً، كالشك في حرمة التدخين، أو أنه من المفطرات للصوم، أو نجاسة العصير العنبي إذا غلى قبل ذهاب ثلثيه.

وتسمى الشبهه حينئذ "حكيمه".

والشبهه الحكيمه هي المقصوده بالبحث في هذا "المقصد الرابع" وإذا جاء التعرض لحكم الشبهات الموضوعيه فإنما هو استطرادى قد تقتضيه طبيعه البحث باعتبار أن هذه الأصول في طبيعتها تعم الشبهات الحكيمه والموضوعيه في جريانها، وإلا فالبحث عن حكم الشك في الشبهه الموضوعيه من مسائل الفقه.

الثالث: أنه قد علم مما تقدم في صدر التنبيه أن الرجوع إلى الأصول العمليه إنما يصح بعد الفحص واليأس من الظفر بالأماره على الحكم

ص: ٢٧٣

الشرعى فى مورد الشبهه. ومنه يعلم أنه مع الأمل ووجود المجال للفحص لوجه لإجراء الأصول والاكتفاء بها فى مقام العمل، بل اللزم أن يفحص حتى يياس، لأن ذلك هو مقتضى وجوب المعرفة والتعلم، فلا معذر عن التكليف الواقعى لو وقع فى مخالفته بالعمل بالأصل لا سيما مثل أصل البراءه.

\* \* \*

ص: ٢٧٤

إذا تيقن المكلف بحكم أو بموضوع ذي حكم ثم تزلزل يقينه السابق - بأن شك في بقاء ما كان قد تيقن به سابقا - فإنه بمقتضى ذهاب يقينه السابق يقع المكلف في حيره من أمره في مقام العمل، هل يعمل على وفق ما كان متيقنا به ولكنه ربما زال ذلك المتيقن فيقع في مخالفه الواقع، أو لا يعمل على وفقه فينقضى ذلك اليقين بسبب ما عراه من الشك ويتحلل مما تيقن به سابقا ولكنه ربما كان المتيقن باقيا على حاله لم يزل فيقع في مخالفه الواقع؟ إذا ماذا تراه صانعا؟ لا شك أن هذه الحيره طبيعيه للمكلف الشاك، فتحتاج إلى ما يرفعها من مستند شرعي، فإن ثبت بالدليل أن القاعده هي أن يعمل على وفق اليقين السابق وجب الأخذ بها ويكون معذورا لو وقع في المخالفه، وإلا فلا بد أن يرجع إلى مستند يطمئه (1) من التحلل مما تيقن به سابقا، ولو مثل أصل البراءة أو الاحتياط.

وقد ثبت لدى الكثير من الأصوليين أن القاعده في ذلك أن يأخذ

ص: ٢٧٥

١- تقول العامه: طمنه، أى حملة على الطمأنينه (المنجد - طمن).

بالمتيقن السابق عند الشك اللاحق فى بقائه، على اختلاف أقوالهم فى شروط جريان هذه القاعده و حدودها، على ما سيأتى.

وسموا هذه القاعده بـ " الاستصحاب " .

وكلمه " الاستصحاب " مأخوذه فى أصل اشتقاقها من كلمه " الصبحه " من باب الاستفعال، فتقول: " استصحت هذا الشخص " أى اتخذته صاحباً مرافقاً لك. وتقول: " استصحت هذا الشئ " أى حملته معك.

وإنما صح إطلاق هذه الكلمه على هذه القاعده فى اصطلاح الأصوليين، فباعتبار أن العامل بها يتخذ ما يتقن به سابقاً صحبياً له إلى الزمان اللاحق فى مقام العمل.

وعليه، فكما يصح أن تطلق كلمه " الاستصحاب " على نفس الإبقاء العملى من الشخص المكلف العامل، كذلك يصح إطلاقها على نفس القاعده لهذا الإبقاء العملى، لأن القاعده فى الحقيقه إبقاء واستصحاب من الشارع حكماً.

إذا عرفت ذلك، فينبغى أن يجعل التعريف لهذه القاعده المجمعوله، لا لنفس الإبقاء العملى من المكلف العامل بالقاعده، لأن المكلف يقال له: عامل بالاستصحاب ومجر له، وإن صح أن يقال له: إنه استصحب، كما يقال له: أجرى الاستصحاب.

وعلى كل، فموضوع البحث هنا هو هذه القاعده العامه. والمقصود بالبحث إثباتها وإقامه الدليل عليها وبيان مدى حدود العمل بها، فلاوجه لجعل التعريف لذات الإبقاء العملى الذى هو فعل العامل بالقاعده، كما صنع بعضهم (1) فوقع فى حيره من توجيه التعريفات.

ص: ٢٧٦

---

١- انظر درر الفوائد للمؤسس الحائرى (قدس سره): ج ١ - ٢ ص ٥٠٩.



وإلى تعريف القاعده نظر من عرف الاستصحاب بأنه " إبقاء ما كان " فإن القاعده فى الحقيقه معناها إبقاؤه حكما. وكذلك من عرفه بأنه " الحكم ببقاء ما كان " ولذا قال الشيخ الأنصارى عن ذلك التعريف: " والمراد بالإبقاء: الحكم بالبقاء " بعد أن قال: إنه أسد التعاريف وأخصرها (١).

ولقد أحسن وأجاد فى تفسير " الإبقاء " بالحكم بالبقاء، ليدلنا على أن المراد من " الإبقاء " الإبقاء حكما الذى هو القاعده، لا الإبقاء عملا الذى هو فعل العامل بها.

وقد اعترض على هذا التعريف الذى استحسنته الشيخ بعده أمور نذكر أهمها ونجيب عنها: منها: لا جامع للاستصحاب بحسب المشارب فيه من جهه المباني الثلاثه الآتية فى حجته، وهى: الأخبار، وبناء العقلاء، وحكم العقل.

فلا يصح أن يعبر عنه بالإبقاء على جميع هذه المباني. وذلك لأن المراد منه إن كان " الإبقاء العملى من المكلف " فليس بهذا المعنى موردا لحكم العقل، لأن المراد من حكم العقل هنا إذعانه - كما سيأتى - وإذعانه إنما هو ببقاء الحكم لا بإبقائه العملى من المكلف. وإن كان المراد منه " الإبقاء غير المنسوب إلى المكلف " فمن الواضح أنه لا جهه جامعه بين الإلزام الشرعى الذى هو متعلق بالإبقاء وبين البناء العقلاى والإدراك العقلى.

والجواب يظهر مما سبق، فإن المراد من " الاستصحاب " هو القاعده فى العمل المجعوله من قبل الشارع، وهى قاعده واحده فى معناها على

ص: ٢٧٧

جميع المباني، غاية الأمر أن الدليل عليها تاره يكون الأخبار، واخرى بناء العقلاء، وثالثه إذعان العقل الذي يستكشف منه حكم الشرع.

ومنها: أن التعريف المذكور لا يتكفل ببيان أركان الاستصحاب من نحو اليقين السابق والشك اللاحق.

والجواب: أن التعبير "إبقاء ما كان" مشعر بالركنين معا: أما الأول - وهو اليقين السابق - فيفهم من كلمه "ما كان" لا أنه - كما أفاده الشيخ الأنصاري - "دخل الوصف في الموضوع مشعر بعليته للحكم، فعله الإبقاء أنه كان، فيخرج من التعريف إبقاء الحكم لأجل وجود علته أو دليله" (١). وحينئذ لا يفرض أنه كان إلا إذا كان متيقنا.

وأما الثاني - وهو الشك اللاحق - فيفهم من كلمه "الإبقاء" الذي معناه الإبقاء حكما وتنزيلا. وتعبدا، ولا يكون الحكم التعبدي التنزيلي إلا في مورد مفروض فيه الشك بالواقع الحقيقي، بل مع عدم الشك بالإبقاء لا معنى لفرض الإبقاء وإنما يكون بقاء للحكم ويكون أيضا عملا بالحاضر، لا بما كان.

### مقومات الاستصحاب

بعد أن أشرنا إلى أن لقاعده الاستصحاب أركاننا نقول تعقيبا على ذلك: إن هذه القاعده تتقوم بعده أمور إذا لم تتوفر فيها فإما ألا - تسمى استصحابا، أو لا - تكون مشموله لأدلته الآتية. ويمكن أن ترتقى هذه المقومات إلى سبعة أمور حسبما تقتنص من كلمات الباحثين:

١ - اليقين: والمقصود به اليقين بالحاله السابقه، سواء كانت حكما

ص: ٢٧٨

١- فرائد الأصول: ج ٢ ص ٥٤١.

شرعياً أو موضوعاً إذا حكم شرعياً. وقد قلنا سابقاً: إن ذلك ركن في الاستصحاب، لأن المفهوم من الأخبار الداله عليه - بل من معناه - أن يثبت يقين بالحاله السابقه وأن لثبوت هذا اليقين عليه في القاعده. ولا فرق في ذلك بين أن نقول بأن اعتبار سبق اليقين من جهه كونه صفه قائمه بالنفس، وبين أن نقول بذلك من جهه كونه طريقاً وكاشفاً. وسيأتى بيان وجه الحق من القولين.

٢ - الشك: والمقصود منه الشك في بقاء المتيقن. وقد قلنا سابقاً: إنه ركن في الاستصحاب، لأنه لا معنى لفرض هذه القاعده ولا للحاجه إليها مع فرض بقاء اليقين أو تبدله بيقين آخر، ولا يصح أن تجرى إلا في فرض الشك ببقاء ما كان متيقناً. فالشك مفروغ عنه في فرض جريان قاعده الاستصحاب، فلا بد أن يكون مأخوذاً في موضوعها.

ولكن ينبغي ألا يخفى أن المقصود من " الشك " ما هو أعم من الشك بمعناه الحقيقي - أي تساوى الاحتمالين - ومن الظن غير المعتمد. فيكون المراد منه عدم العلم والعلمى مطلقاً، وسيأتى الإشارة إلى سر ذلك.

٣ - اجتماع اليقين والشك في زمان واحد: بمعنى أن يتفق في آن واحد حصول اليقين والشك، لا بمعنى أن مبدأ حدوثهما يكون في آن واحد، بل قد يكون مبدأ حدوث اليقين قبل حدوث الشك، كما هو المتعارف في أمثله الاستصحاب. وقد يكونان متقارنين حدوثاً، كما لو علم يوم الجمعة - مثلاً - بطهاره ثوبه يوم الخميس وفي نفس يوم الجمعة في آن حصول العلم حصل له الشك في بقاء الطهاره السابقه إلى يوم الجمعة. وقد يكون مبدأ حدوث اليقين متأخراً عن حدوث الشك، كما لو حدث الشك يوم الجمعة في طهاره ثوبه واستمر الشك إلى يوم السبت ثم

حدث له يقين يوم السبت في أن الثوب كان طاهرا يوم الخميس. فإن كل هذه الفروض هي مجرى للاستصحاب.

والوجه في اعتبار اجتماع اليقين والشك في الزمان واضح، لأن ذلك هو المقوم لحقيقه الاستصحاب الذي هو "إبقاء ما كان" إذ لو لم يجتمع اليقين السابق مع الشك اللاحق زمانا فإنه لا يفرض ذلك إلا فيما إذا تبدل اليقين بالشك وسرى الشك إليه فلا يكون العمل باليقين إبقاء لما كان، بل هذا مورد "قاعده اليقين" المباينه في حقيقتها لقاعده الاستصحاب، وستأتى الإشارة إليها.

٤ - تعدد زمان المتيقن والمشكوك: ويشعر بهذا الشرط نفس الشرط الثالث المتقدم، لأنه مع فرض وحده زمان اليقين والشك يستحيل فرض اتحاد زمان المتيقن والمشكوك مع كون المتيقن نفس المشكوك - كما سيأتي اشتراط ذلك في الاستصحاب أيضا - وذلك لأن معناه اجتماع اليقين والشك بشئ واحد، وهو محال. والحقيقه أن وحده زمان صفتي اليقين والشك بشئ واحد يستلزم تعدد زمان متعلقهما، وبالعكس، أي أن وحده زمان متعلقهما يستلزم تعدد زمان الصفتين.

وعليه، فلا يفرض الاستصحاب إلا في مورد اتحاد زمان اليقين والشك مع تعدد زمان متعلقهما. وأما في فرض العكس بأن يتعدد زمانهما مع اتحاد زمان متعلقهما بأن يكون في الزمان اللاحق شاكا في نفس ما تيقنه سابقا بوصف وجوده السابق، فإن هذا هو مورد ما يسمى بـ "قاعده اليقين" والعمل باليقين لا يكون إبقاء لما كان: مثلا: إذا تيقن بحياه شخص يوم الجمعة ثم شك يوم السبت بنفس حياته يوم الجمعة بأن سرى الشك إلى يوم الجمعة - أي أنه تبدل يقينه

السابق إلى الشك - فإن العمل على اليقين لا يكون إبقاء لما كان، لأنه حينئذ لم يحرز ما كان تيقن به أنه كان. ومن أجل هذا عبروا عن مورد قاعده اليقين ب " الشك السارى " .

وهذا هو الفرق الأساسى بين القاعدتين. وسيأتى أن أخبار الاستصحاب لا تشملها ولا دليل عليها غيرها.

٥ - وحده متعلق اليقين والشك: أى أن الشك يتعلق بنفس ما تعلق به اليقين مع قطع النظر عن اعتبار الزمان. وهذا هو المقوم لمعنى الاستصحاب الذى حقيقته " إبقاء ما كان " .

وبهذا تفرق " قاعده الاستصحاب " عن " قاعده المقتضى والمانع " التى موردها ما لو حصل اليقين بالمقتضى والشك فى الرفع - أى المانع فى تأثيره - فىكون المشكوك فيها غير المتيقن. فإن من يذهب إلى صحة هذه القاعده يقول: إنه يجب البناء على تحقق المقتضى (بالفتح) إذا تيقن بوجود المقتضى (بالكسر) ويكفى ذلك بلا حاجه إلى إحراز عدم المانع من تأثيره، أى أن مجرد إحراز المقتضى كاف فى ترتيب آثار مقتضاه.

وسيأتى الكلام إن شاء الله تعالى فيها.

٦ - سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك: أى أنه يجب أن يتعلق الشك فى بقاء ما هو متيقن الوجود سابقا. وهذا هو الظاهر من معنى الاستصحاب، فلو انعكس الأمر بأن كان زمان المتيقن متأخرا عن زمان المشكوك - بأن يشك فى مبدأ حدوث ما هو متيقن الوجود فى الزمان الحاضر - فإن هذا يرجع إلى " الاستصحاب القهقرى " الذى لا دليل عليه.

مثاله: ما لو علم بأن صيغه " افعل " حقيقه فى الوجود فى لغتنا الفعلية الحاضره وشك فى مبدأ حدوث وضعها لهذا المعنى، هل كان فى

أصل وضع لغة العرب، أو أنها نقلت عن معناها الأصلية إلى هذا المعنى في العصور الإسلامية؟ فإنه يقال هنا: إن الأصل عدم النقل، لغرض إثبات أنها موضوعه لهذا المعنى في أصل اللغة. ومعنى ذلك في الحقيقة جر اليقين اللاحق إلى الزمن المتقدم. ومثل هذا الاستصحاب يحتاج إلى دليل خاص، ولا تكفى فيه أخبار الاستصحاب ولا أدلته الأخرى، لأنه ليس من باب عدم نقض اليقين بالشك، بل يرجع أمره إلى نقض الشك المتقدم باليقين المتأخر.

٧- فعليه الشك واليقين: بمعنى أنه لا- يكفى الشك التقديرى ولا- اليقين التقديرى. واعتبار هذا الشرط لا- من أجل أن الاستصحاب لا يتحقق معناه إلا بفرضه، بل لأن ذلك مقتضى ظهور لفظ " الشك " و " اليقين " في أخبار الاستصحاب، فإنهما ظاهران في كونهما فعليين كسائر الألفاظ في ظهورها في فعلية عناوينها.

وإنما يعتبر هذا الشرط في قبال من يتوهم جريان الاستصحاب في مورد الشك التقديرى.

ومثاله - كما ذكره بعضهم (١) - ما لو تيقن المكلف بالحدث ثم غفل عن حاله وصلّى، ثم بعد الفراغ من الصلاة شك في أنه هل تطهر قبل الدخول في الصلاة، فإن مقتضى "قاعده الفراغ" صحه صلاته لحدوث الشك بعد الفراغ من العمل وعدم وجود الشك قبله. ولا نقول بجريان استصحاب الحدث إلى حين الصلاة لعدم فعلية الشك إلا بعد الصلاة. وأما الاستصحاب الجارى بعد الصلاة فهو محكوم لقاعده الفراغ. أما لو قلنا بجريان الاستصحاب مع الشك التقديرى وكان يقدر فيه الشك في الحدث

ص: ٢٨٢

لو أنه التفت قبل الصلاه، فإن المصلى حينئذ يكون بمنزله من دخل في الصلاه وهو غير متطهر يقينا، فلا تصح صلاته وإن كان غافلا حين الصلاه، ولا تصحها "قاعده الفراغ" لأنهى لا تكون حاكمه على الاستصحاب الجارى قبل الدخول فى الصلاه.

### معنى حجّيه الاستصحاب

من جمله المناقشات فى تعريف الاستصحاب المتقدم - وهو "إبقاء ما كان" ونحوه - ما قاله بعضهم: إنه لا شك فى صحه توصيف الاستصحاب بالحجيه، مع أنه لو أريد منه ما يؤدى معنى "الإبقاء" لا يصح وصفه بالحجه، لأنّه إن أريد منه "الإبقاء العملى المنسوب إلى المكلف" فواضح عدم صحه توصيفه بالحجه، لأنّه ليس الإبقاء العملى يصح أن يكون دليلا على شئ وحجه فيه. وإن أريد منه "الإلزام الشرعى" فإنه مدلول الدليل، لأنّه دليل على نفسه وحجه على نفسه، وكيف يكون دليلا على نفسه وحجه على نفسه؟ فهو من هذه الجبهه شأنه شأن الأحكام التكليفيه المدلوله للأدله.

قلت: نستطيع حل هذه الشبهه بالرجوع إلى ما ذكرناه من معنى "الإبقاء" الذى هو مؤدى الاستصحاب، وهو أن المراد به: القاعده الشرعيه المجعوله فى مقام العمل. فليس المراد منه "الإبقاء العملى المنسوب إلى المكلف" ولا "الإلزام الشرعى" فيصح توصيفه بالحجه.

ولكن لا بمعنى الحججه فى باب الأمارات بل بالمعنى اللغوى لها، لأنّه لا معنى لكون قاعده العمل دليلا على شئ مثبتة له (1) بل هى الأمر المجعول من قبل الشارع، فتحتاج إلى إثبات ودليل كسائر الأحكام

ص: ٢٨٣

---

١- فى العبارة شئ من الإغلاق والإبهام.

التكليفية من هذه الجهة. ولكنه نظرا إلى أن العمل على وفقها عند الجهل بالواقع يكون معذرا للمكلف إذا وقع في مخالفه الواقع كما أنه يصح الاحتجاج بها على المكلف إذا لم يعمل على وفقها فوقع في المخالفه، صح أن توصف بكونها حجه بالمعنى اللغوى. وبهذه الجهة يصح التوصيف بالحجه سائر الأصول العمليه والقواعد الفقهييه المجعوله للشاك الجاهل بالواقع، فإنها كلها توصف بالحجه فى تعبيراتهم، ولا- شك فى أنه لا معنى لأن يراد منها الحجه فى باب الأمارات، فيتعين أن يراد منها هذا المعنى اللغوى من الحجه.

وبهذه الجهة تفرق القواعد والأصول الموضوعه للشاك عن سائر الأحكام التكليفية، فإنها لا يصح توصيفها بالحجه مطلقا حتى بالمعنى اللغوى.

غير أنه يجب ألا يغيب عن البال أن توصيف القواعد والأصول الموضوعه للشاك بالحجه يتوقف على ثبوت مجعوليتها من قبل الشارع بالدليل الدال عليها. فالحجه فى الحقيقه هى القاعده المجعوله للشاك بما أنها مجعوله من قبله. وإلا- إذا لم تثبت مجعوليتها لا يصح أن تسمى قاعده فضلا عن توصيفها بالحجه.

وعليه، فيكون المقوم لحجيه القاعده المجعوله للشاك - أيه قاعده كانت - هو الدليل الدال عليها الذى هو حجه بالمعنى الاصطلاحى.

وإذا ثبت صحه توصيف نفس "قاعده الاستصحاب" بالحجه بالمعنى اللغوى لم تبق حاجه إلى التأويل لتصحيح توصيف الاستصحاب بالحجه - كما صنع بعض مشايخنا طيب الله ثراه - إذ جعل الموصوف بالحجه فيه على اختلاف المبانى أحد أمور ثلاثه:



١ - " اليقين السابق " باعتبار أنه يكون منجزا للحكم حدوثا عقلا والحكم بقاء بجعل الشارع.

٢ - " الظن بالبقاء اللاحق " بناء على اعتبار الاستصحاب من باب حكم العقل.

٣ - " مجرد الكون السابق " فإن الوجود السابق يكون حجه في نظر العقلاء على الوجود الظاهري في اللاحق، لا من جهة وثاقه اليقين السابق ولا من جهة رعايه الظن بالبقاء اللاحق، بل من جهة الاهتمام بالمقتضيات والتحفظ على الأغراض الواقعيه (١).

فإن كل هذه التأويلات إنما نلتجئ إليها إذا عجزنا عن تصحيح توصيف نفس الاستصحاب بالحجه، وقد عرفت صحه توصيفه بالحجه بمعناها اللغوى.

ثم لا- شك في أن الموصوف بالحجه في لسان الأصوليين نفس الاستصحاب، لا- اليقين المقوم لتحقيقه، ولا الظن بالبقاء، ولا مجرد الكون السابق، وإن كان ذلك كله مما يصح توصيفه بالحجه.

### هل الاستصحاب أماره أو أصل؟

بعد أن تقدم أنه لا يصح توصيف قاعده العمل للشاك - أيه قاعده كانت - بالحجه في باب الأمارات يتضح لك أنه لا يصح توصيفها بالأماره، فإنه تكون أماره على أى شئ وعلى أى حكم؟ ولا فرق في ذلك بين قاعده الاستصحاب وبين غيرها من الأصول العمليه والقواعد الفقهيه.

ص: ٢٨٥

---

١- نهاية الدرايه للمحقق الإصفهاني: ج ٥ ص ١١.

إذ أن قاعده الاستصحاب فى الحقيقه مضمونها حكم عام وأصل عملى يرجع إليها المكلف عند الشك والحيره بقاء ما كان. ولا يفرق فى ذلك بين أن يكون الدليل عليها الأخبار أو غيرها من الأدله، كبناء العقلاء، وحكم العقل، والإجماع.

ولكن الشيخ الأنصارى - أعلى الله مقامه - فرق فى الاستصحاب بين أن يكون مبناه الأخبار فيكون أصلا، وبين أن يكون مبناه حكم العقل فيكون أماره. قال ما نصه: إن عد الاستصحاب من الأحكام الظاهريه الثابته للشئ بوصف كونه مشكوك الحكم نظير أصل البراءه وقاعده الاشتغال مبنى على استفادته من الأخبار. وأما بناء على كونه من أحكام العقل فهو دليل ظنى اجتهادى، نظير القياس والاستقراء على القول بهما (1).

أقول: وكأن من تأخر عنه أخذ هذا الرأى إرسال المسلمات. والذى يظهر من القدماء: أنه معدود عندهم من الأمارات - كالقياس - إذ لا مستند لهم عليه إلا حكم العقل. غير أن الذى يبدو لى أن الاستصحاب حتى على القول بأن مستنده حكم العقل لا يخرج عن كونه قاعده عمليه ليس مضمونها إلا حكما ظاهريا مجعولا للشاك. وأما الظن بقاء المتيقن - على تقدير حكم العقل وعلى تقدير حجيه مثل هذا الظن - لا يكون إلا مستندا للقاعده ودليلا عليها، وشأنه فى ذلك شأن الأخبار وبناء العقلاء، لا أن الظن هو نفس القاعده حتى تكون أماره، لأن هذا الظن نستنتج منه أن الشارع جعل هذه القاعده الاستصحابيه لأجل العمل بها عند الشك والحيره.

ص: ٢٨٦

١- فرائد الأصول: ج ٢ ص ٥٤٣.

والحاصل: أن هذا الظن يكون مستندا للاستصحاب، لا أنه نفس الاستصحاب. وهو من هذه الجهة كالأخبار وبناء العقلاء، فكما أن الأخبار يصح أن توصف بأنها أماره على الاستصحاب إذا قام الدليل القطعي على اعتبارها ولا يلزم من ذلك أن يكون نفس الاستصحاب أماره، كذلك يصح أن يوصف هذا الظن بأنه أماره إذا قام الدليل القطعي على اعتباره ولا يلزم منه أن يكون نفس الاستصحاب أماره.

فاتضح أنه لا يصح توصيف الاستصحاب بأنه أماره على جميع المباني فيه، وإنما هو أصل عملي لا غير.

## الأقوال فى الاستصحاب

قد تشعب فى الاستصحاب أقوال العلماء تشعبات يصعب حصرها على ما يبدو. ونحن نحيل خلاصتها إلى ما جاء فى رسائل الشيخ الأنصارى ثقة بتحقيقه، وهو خريت هذه الصنائه الصبور على ملاحقه أقوال العلماء وتبعها. قال (رحمه الله) - بعد أن توسع فى نقل الأقوال والتعقيب عليها - ما نصه: هذه جملة ما حضرنى من كلمات الأصحاب، والمتحصل منها فى بادئ النظر أحد عشر قولاً:

١ - القول بالحجيه مطلقاً (١).

٢ - عدمها مطلقاً.

٣ - التفصيل بين العدمى والوجودى.

ص: ٢٨٧

---

١- ذهب إلى هذا القول من المتأخرين الشيخ الآخوند صاحب الكفايه (رحمه الله) [كفايه الأصول ص ٤٣٩].

٤ - التفصيل بين الأمور الخارجيه وبين الحكم الشرعى مطلقا، فلا يعتبر فى الأول.

٥ - التفصيل بين الحكم الشرعى الكلى وغيره، فلا يعتبر فى الأول إلا فى عدم النسخ.

٦ - التفصيل بين الحكم الجزئى وغيره، فلا- يعتبر فى غير الأول. وهذا هو الذى ربما يستظهر من كلام المحقق الخونسارى فى حاشيه شرح الدروس على ما حكاه السيد فى شرح الوافيه.

٧ - التفصيل بين الأحكام الوضعيه - يعنى نفس الأسباب والشروط والموانع - والأحكام التكليفيه التابعه لها، وبين غيرها من الأحكام الشرعيه، فتجرى فى الأول دون الثانى.

٨ - التفصيل بين ما ثبت بالإجماع وغيره، فلا يعتبر فى الأول.

٩ - التفصيل بين كون المستصحب مما ثبت بدليله أو من الخارج استمراره فشك فى الغايه الرافعه له، وبين غيره، فيعتبر فى الأول دون الثانى، كما هو ظاهر المعارج.

١٠ - هذا التفصيل مع اختصاص الشك بوجود الغايه، كما هو الظاهر من المحقق السبزوارى.

١١ - زياده الشك فى مصداق الغايه من جهه الاشتباه المصداقى دون المفهومى، كما هو ظاهر ما سيجى من المحقق الخونسارى (١).

ثم إنه لو بنى على ملا-حظه ظواهر كلمات من تعرض لهذه المسأله فى الأصول والفروع لزادت الأقوال على العدد المذكور بكثير، بل يحصل

ص: ٢٨٨

١- فرائد الأصول: ج ٢ ص ٥٦٠ - ٥٦١.

لعالم واحد قولان أو أزيد في المسأله، إلا أن صرف الوقت في هذا مما لا ينبغي.

والأقوى هو " القول التاسع " وهو الذى اختاره المحقق. انتهى ما أردنا نقله من عباره الشيخ الأعظم (١).

وينبغى أن يزداد تفصيل آخر لم يتعرض له فى نقل الأقوال، وهو رأى خاص به، إذ فصل بين كون المستصحب مما ثبت بدليل عقلى فلا يجرى فيه الاستصحاب، وبين ما ثبت بدليل آخر فيجرى فيه (٢). ولعله إنما لم يذكره فى ضمن الأقوال لأنه يرى أن الحكم الثابت بدليل عقلى لا يمكن أن يتطرق إليه الشك، بل إما أن يعلم بقاءه أو يعلم زواله، فلا يتحقق فيه ركن الاستصحاب وهو " الشك " فلا يكون ذلك تفصيلا فى حجه الاستصحاب.

وقبل أن ندخل فى مناقشه الأقوال والترجيح بينها ينبغى أن نذكر الأدله على الاستصحاب التى تمسك بها القائلون بحجيتها لئلا نقاشها ونذكر مدى دلالتها: \* \* \*

ص: ٢٨٩

---

١- فرائد الأصول: ج ٢ ص ٥٦٠ - ٥٦١.

٢- المصدر السابق: ص ٥٥٥.

الدليل الأول : بناء العقلاء

لا شك في أن العقلاء من الناس - على اختلاف مشاربهم وأذواقهم - جرت سيرتهم في عملهم وتبانوا في سلوكهم العملي على الأخذ بالمتيقن السابق عند الشك اللاحق في بقاءه. وعلى ذلك قامت معاش العباد، ولولا ذلك لاختل النظام الاجتماعي ولما قامت لهم سوق وتجاره.

وقيل: إن ذلك مرتكز حتى في نفوس الحيوانات، فالطيور ترجع إلى أوكارها والماشية تعود إلى مراتبها (1). ولكن هذا التعميم للحيوانات محل نظر، بل ينبغي أن يعد من المهازل، لعدم حصول الاحتمال عندها حتى يكون ذلك منها استصحاباً، بل تجرى في ذلك على وفق عاداتها بنحو لا شعوري.

وعلى كل حال، فإن بناء العقلاء في عملهم مستقر على الأخذ بالحاله السابقه عند الشك في بقائها في جميع أحوالهم وشؤونهم، مع الالتفات إلى ذلك والتوجه إليه.

ص: ٢٩٠

---

١- ذكره صاحب الفصول في نقل احتجاج القائلين بالإثبات مطلقاً، الفصول الغرويه: ص ٣٦٩.

وإذا ثبتت هذه المقدمه تنتقل إلى مقدمه أخرى فنقول: إن الشارع من العقلاء بل رئيسهم فهو متحد المسلك معهم، فإذا لم يظهر منه الردع عن طريقته العملية يثبت على سبيل القطع أنه ليس له مسلك آخر غير مسلكهم، وإلا - لظهر وبان وبلغه الناس. وقد تقدم مثل ذلك في حجية خبر الواحد.

وهذا الدليل - كما ترى - يتكون من مقدمتين قطعتين:

١ - ثبوت بناء العقلاء على إجراء الاستصحاب.

٢ - كشف هذا البناء عن موافقه الشارع واشتراكه معهم.

وقد وقعت المناقشه في المقدمتين معا. ويكفى في المناقشه ثبوت الاحتمال فيبطل به الاستدلال، لأن مثل هذه المقدمات يجب أن تكون قطعيه، وإلا فلا يثبت بها المطلوب ولا تقوم بها للاستصحاب ونحوه حجه.

أما الأولى: فقد ناقش فيها استاذنا الشيخ النائيني (رحمه الله): بأن بناء العقلاء لم يثبت إلا فيما إذا كان الشك في الرفع، أما إذا كان الشك في المقتضى فلم يثبت منهم هذا البناء (١) - على ما سيأتى من معنى المقتضى والرافع اللذين يقصدهما الشيخ الأنصارى - فيكون بناء العقلاء هذا دليلا على التفصيل المختار له، وهو القول التاسع.

ولا - يبعد صحه ما أفاده من التفصيل في بناء العقلاء، بل يكفي احتمال اختصاص بنائهم بالشك في الرفع. ومع الاحتمال يبطل الاستدلال، كما سبق.

وأما المقدمه الثانيه: فقد ناقش فيها شيخنا الآخوند في الكفايه بوجهين، نذكرهما ونذكر الجواب عنهما:

ص: ٢٩١

١- فوائد الأصول: ج ٤ ص ٣٣٣.

أولاً: أن بناء العقلاء لا يستكشف منه اعتبار الاستصحاب عند الشارع إلا إذا أحرزنا أن منشأ بنائهم العملى هو التعبد بحاله السابقه من قبلهم - أى أنهم يأخذون بحاله السابقه من أجل أنها سابقه - لنستكشف منه تعبد الشارع. ولكن ليس هذا بمحرز منهم إذا لم يكن مقطوع العدم، فإنه من الجائز قريبا أن أخذهم بحاله السابقه لا لأجل أنها حاله سابقه، بل لأجل رجاء تحصيل الواقع مره، أو لأجل الاحتياط أخرى، أو لأجل اطمئنانهم ببقاء ما كان ثالثه، أو لأجل ظنهم بالبقاء - ولو نوعا - رابعه، أو لأجل غفلتهم عن الشك أحيانا خامسه (1). وإذا كان الأمر كذلك فلم يحرز تعبد الشارع بحاله السابقه الذى هو النافع فى المقصود.

والجواب: أن المقصود النافع من ثبوت بناء العقلاء هو ثبوت تباينهم العملى على الأخذ بحاله السابقه، وهذا ثابت عندهم من غير شك، أى أن لهم قاعده عمليه تبانوا عليها ويتبعونها أبدا مع الالتفات والتوجه إلى ذلك. أما فرض الغفله من بعضهم أحيانا فهو صحيح، ولكن لا يضر فى ثبوت التبانى منهم دائما مع الالتفات. ولا يضر فى استكشاف مشاركه الشارع معهم فى تباينهم اختلاف أسباب التبانى عندهم من جهه مجرد الكون السابق أو من جهه الاطمئنان عندهم أو الظن لأجل الغلبه أو لأى شئ آخر من هذا القبيل، فهى قاعده ثابتة عندهم فتكون ثابتة أيضا عند الشارع. ولا يلزم أن يكون ثبوتها عنده من جميع الأسباب التى لاحظوها. وإذا ثبتت عند الشارع فليس ثبوتها عنده إلا التعبد بها من قبله، فتكون حجه على المكلف وله.

نعم، احتمال كون السبب فى بنائهم - ولو أحيانا - رجاء تحصيل

ص: ٢٩٢

١- كفايه الأصول: ص ٤٣٩.



الواقع أو الاحتياط من قبلهم قد يضر في استكشاف ثبوتها عند الشارع كقاعده، لأنهي لا تكون عندهم كقاعده لأجل الحاله السابقه. ولكن الرجاء بعيد جدا من قبلهم ما لم يكن هناك عندهم اطمئنان أو ظن أو تعبد بالحاله السابقه، لاحتمال أن الواقع غير الحاله السابقه، بل قد يترتب على عدم البقاء أغراض مهمه، فالبناء على البقاء خلاف الرجاء. وكذلك الاحتياط قد يقتضى البناء على عدم البقاء. فهذه الاحتمالات ساقطه في كونها سببا لتباني العقلاء ولو أحيانا.

ثانيا: - بعد التسليم بأن منشأ بناء العقلاء هو التعبد ببقاء ما كان - نقول: إن هذا لا يستكشف منه حكم الشارع إلا إذا أحرزنا رضاه ببنائهم وثبت لدينا أنه ماض عنده. ولكن لا دليل على هذا الرضا والإمضاء، بل إن عمومات الآيات والأخبار الناهيه عن اتباع غير العلم كافي في الردع عن اتباع بناء العقلاء، وكذلك ما دل على البراءه والاحتياط في الشبهات.

بل احتمال عمومها للمورد كاف في تزلزل اليقين بهذه المقدمه. فلاوجه لاتباع هذا البناء، إذ لا بد في اتباعه من قيام الدليل على أنه ممضى من قبل الشارع. ولا دليل (١).

والجواب ظاهر من تقريبنا للمقدمه الثانيه على النحو الذى بيناه، فإنه لا يجب في كشف موافقه الشارع إحراز إمضائه من دليل آخر، لأن نفس بناء العقلاء هو الدليل والكاشف عن موافقه، كما تقدم. فيكفى في المطلوب عدم ثبوت الردع، ولا حاجه إلى دليل آخر على إثبات رضاه وإمضائه.

ص: ٢٩٣

١- كفايه الأصول: ص ٤٣٩.

وعليه، فلم يبق علينا إلا- النظر فى الآيات والأخبار الناهية عن اتباع غير العلم فى أنها صالحة للردع فى المقام أو غير صالحة؟ والحق أنها غير صالحة، لأن المقصود من النهى عن اتباع غير العلم هو النهى عنه لإثبات الواقع به، وليس المقصود من الاستصحاب إثبات الواقع، فلا يشمل هذا النهى الاستصحاب الذى هو قاعده كليه يرجع إليها عند الشك، فلا ترتبط بالموضوع الذى نهت عنه الآيات والأخبار حتى تكون شامله لمثله، أى أن الاستصحاب خارج عن الآيات والأخبار تخصصاً.

وأما ما دل على البراهه أو الاحتياط فهو فى عرض الدليل على الاستصحاب فلا- يصلح للردع عنه، لأن كلا منهما موضوعه " الشك " بل أدله الاستصحاب مقدمه على أدله هذه الأصول، كما سيأتى.

### الدليل الثانى : حكم العقل

والمقصود منه هنا هو حكم العقل النظرى، لا العملى، إذ يدعى بالملازمه بين العلم بثبوت الشئ فى الزمان السابق وبين رجحان بقاءه فى الزمان اللاحق عند الشك ببقاءه.

أى أنه إذا علم الإنسان بثبوت شئ فى زمان ثم طرأ ما يزلزل العلم ببقاءه فى الزمان اللاحق فإن العقل يحكم برجحان بقاءه وبأنه مظنون البقاء، وإذا حكم العقل برجحان البقاء فلا بد أن يحكم الشرع أيضاً برجحان البقاء.

وإلى هذا يرجع ما نقل عن العضدى فى تعريف الاستصحاب بأن معناه: أن الحكم الفلانى قد كان ولم يعلم عدمه وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء (١).

ص: ٢٩٤

أقول: وهذا حكم العقل لا ينهض دليلاً على الاستصحاب على ما سنشرحه. والظاهر أن القدماء القائلين بحجتيه لم يكن عندهم دليل عليه غير هذا الدليل، كما يظهر جلياً من تعريف العضدي - المتقدم - إذ أخذ فيه نفس حكم العقل هذا. ولعله لأجل هذا أنكره من أنكره من قدماء أصحابنا، إذ لم يتنبهوا إلى أدلته الأخرى على ما يظهر، فإنه أول من تمسك ببناء العقلاء العلامة الحلي في النهاية (١) وأول من تمسك بالأخبار الشيخ عبد الصمد والد الشيخ البهائي (٢) وتبعه صاحب الذخيره (٣) وشارح الدروس (٤) وشاع بين من تأخر عنهم. كما حقق ذلك الشيخ الأنصاري في رسائله في الأمر الأول من مقدمات الاستصحاب. ثم قال: نعم ربما يظهر من الحلي في السرائر الاعتماد على هذه الأخبار، حيث عبر عن استصحاب نجاسه الماء المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه بنقض اليقين باليقين (٥). وهذه العبارة ظاهره أنها مأخوذة من الأخبار.

وعلى كل حال، فهذا الدليل العقلي فيه مجال للمناقشه من وجهين: الأول: في أصل الملازمه العقليه المدعاه. ويكفي في تكذيبها الوجدان، فإننا نجد أن كثيراً ما يحصل العلم بالحاله السابقه ولا يحصل الظن ببقائها عند الشك لمجرد ثبوتها سابقاً.

الثاني: - على تقدير تسليم هذه الملازمه - فإن أقصى ما يثبت بها حصول الظن بالبقاء، وهذا الظن لا يثبت به حكم الشرع إلا بضميمه دليل آخر يدل على حجيه هذا الظن بالخصوص ليستثنى مما دل على حرمة

ص: ٢٩٥

١- نهاية الوصول: الورقه ١٩٨.

٢- العقد الطهماسي، مخطوط.

٣- ذخيره المعاد: ص ٤٣ - ٤٤.

٤- مشارق الشموس: ص ٧٦ و ١٤١.

٥- السرائر: ج ١ ص ٦٢.

التعبد بالظن. والشأن كل الشأن فى إثبات هذا الدليل. فلا تنهض هذه الملازمه العقليه على تقديرها دليلاً بنفسها على الحكم الشرعى. ولو كان هناك دليل على حجيه هذا الظن بالخصوص لكان هو الدليل على الاستصحاب، لا الملازمه، وإنما تكون الملازمه محققه لموضوعه.

ثم ما المراد من قولهم: إن الشارع يحكم برجحان البقاء على طبق حكم العقلاء؟ فإنه على إطلاق موجب للإيهام والمغالطه، فإنه إن كان المراد أنه يظن بالبقاء كما يظن سائر الناس فلا معنى له. وإن كان المراد أنه يحكم بحجيه هذا الرجحان فهذا لا تقتضيه الملازمه بل يحتاج إثبات ذلك إلى دليل آخر كما ذكرنا. وإن كان المراد أنه يحكم بأن البقاء مظنون وراجح عند الناس - أى يعلم بذلك - فهذا وإن كان تقتضيه الملازمه، ولكن هذا المقدار غير نافع ولا يكفى وحده فى إثبات المطلوب، إذ لا يكشف مجرد علمه بحصول الظن عند الناس عن اعتباره لهذا الظن ورضاه به. والنافع فى الباب إثبات هذا الاعتبار من قبله للظن لا حكمه بأن هذا الشئ مظنون البقاء عند الناس.

### الدليل الثالث: الإجماع

نقل جماعه الاتفاق على اعتبار الاستصحاب، منهم صاحب المبادئ على ما نقل عنه، إذ قال: الاستصحاب حجه لإجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم ثم وقع الشك فى أنه طراً ما يزيله أم لا وجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً (١).

أقول: إن تحصيل الإجماع فى هذه المسأله مشكل جداً، لوقوع

ص: ٢٩٦

---

١- مبادئ الوصول إلى علم الأصول للعلامه الحلى: ص ٢٥١.

الاختلافات الكثيره فيها كما سبق، إلا أن يراد منه حصول الإجماع فى الجملة على نحو الموجه الجزئيه فى مقابل السلب الكلى. وهذا الإجماع بهذا المقدار قطعى، ألا ترى أن الفقهاء فى مسأله من تيقن بالطهاره وشك فى الحدث أو الخبث قد اتفقت كلمتهم من زمن الشيخ الطوسى بل من قبله إلى زماننا الحاضر على ترتيب آثار الطهاره السابقه بلا نكير منهم، وكذا فى كثير من المسائل مما هو نظير ذلك. ومعلوم أن فرض كلامهم فى مورد الشك اللاحق لا فى مورد الشك السارى، فلا يكون حكمهم بذلك من جهه "قاعده اليقين" بل ولا من جهه "قاعده المقتضى والمانع".

والحاصل: أن هذا ومثله يكفى فى الاستدلال على اعتبار الاستصحاب فى الجملة فى مقابل السلب الكلى، وهو قطعى بهذا المقدار.

ويمكن حمل قول منكر الاستصحاب مطلقا على إنكار حجتيه من طريق الظن، لامن أى طريق كان، فى مقابل من قال بحجتيه لأجل تلك الملازمه العقليه المدعاه.

نعم، دعوى الإجماع على حجيه مطلق الاستصحاب أو فى خصوص ما إذا كان الشك فى الراجع فى غايه الإشكال بعدما عرفت من تلك الأقوال.

#### الدليل الرابع : الأخبار

#### إشاره

وهى العمده فى إثبات الاستصحاب وعليها التعويل. وإذا كانت أخبار آحاد فقد تقدم حجيه خبر الواحد، مضافا إلى أنها مستفيضه ومؤيده بكثير من القرائن العقليه والنقلية. وإذا كان الشيخ الأنصارى قد شك فيها بقوله: " هذه جملة ما وقفت عليه من الأخبار المستدل بها للاستصحاب، وقد عرفت عدم ظهور الصحيح منها وعدم صحه الظاهر منها " (١) فإنها

ص: ٢٩٧

فى الحقيقه هى جل اعتماده فى مختاره، وقد عقب هذا الكلام بقوله: " فلعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر والتعاقد " ثم أيدها بالأخبار الوارده فى الموارد الخاصه.

وعلى كل حال، فىنبغى النظر فيها لمعرفة حجيتها ومدى دلالتها، ولنذكرها واحده واحده، فنقول:

### ١- صحيفه زرارہ الأولى

وهى مضمرة، لعدم ذكر الإمام المسؤول فيها، ولكنه كما قال الشيخ الأنصارى: لا يضرها الإضمار (١). والوجه فى ذلك: أن " زرارہ " لا يروى عن غير الإمام لا سيما مثل هذا الحكم بهذا البيان. والمنقول عن فوائد العلامة الطباطبائى: أن المقصود به الإمام الباقر (عليه السلام) (٢).

قال زرارہ: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أوجب الخفقه والخفقتان عليه الوضوء؟ قال: يا زرارہ! قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن، فإذا نامت العين والاذن فقد وجب الوضوء.

قلت: فإن حرك فى جنبه شئ وهو لا يعلم؟ قال: لا! حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجئ من ذلك أمر بين، وإلا فإنه على يقين من وضوئه. ولا ينقض اليقين بالشك أبدا ولكنه ينقضه بيقين آخر (٣).

ص: ٢٩٨

١- فوائد الأصول: ج ٢ ص ٦٣.

٢- قاله فى الفائدة ٣٣ من فوائده.

٣- الوسائل: ج ١ ص ١٧٤، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، ح ١.

ونذكر في هذه الصحيحه بحثين: الأول في فقهما: ولا يخفى أن فيها سؤالين: أولهما عن شبهه مفهوميه حكميه، لغرض معرفه سعه موضوع " النوم " من جهه كونه ناقضا للوضوء، إذ لا شك في أنه ليس المقصود السؤال عن معنى النوم لغه ولا عن كون الخفقه أو الخفقتين ناقضه للوضوء على نحو الاستقلال في مقابل النوم. فينحصر أن يكون مراده - والجواب قرينه على ذلك أيضا - هو السؤال عن شمول النوم الناقض للخفقه والخفقتين، مع علم السائل بأن النوم في نفسه له مراتب تختلف شده وضعفا ومنه الخفقه والخفقتان، ومع علمه بأن النوم ناقض للوضوء في الجملة. فلذلك أجاب الإمام بتحديد النوم الناقض وهو الذى تنام فيه العين والاذن معا، أما ما تنام فيه العين دون القلب والاذن كما في الخفقه والخفقتين فليس ناقضا.

وأما السؤال الثانى: فهو - لا شك - عن الشبهه الموضوعيه بقرينه الجواب، لأنه لو كان مراد السائل الاستفهام عن مرتبه أخرى من النوم التى لا يحس معها بما يتحرك فيه جنبه، لكان ينبغى أن يرفع الإمام شبهته بتحديد آخر للنوم الناقض. ولو كانت شبهه السائل شبهه مفهوميه حكميه لما كان معنى لفرض الشك في الحكم الواقعى فى جواب الإمام ثم إجراء الاستصحاب، ولما صح أن يفرض الإمام استيقان السائل بالنوم تاره وعدم استيقانه أخرى، لأن الشبهه لو كانت مفهوميه حكميه لكان السائل عالما بأن هذه المرتبه هى من النوم، ولكن يجهل حكمها كالسؤال الأول.

وإذا كان الأمر كذلك فالجواب الأخير إذا كان متضمنا لقاعده

الاستصحاب - كما سيأتى - فموردها يكون حينئذ خصوص الشبهه الموضوعيه، فيقال حينئذ: لا يستكشف من إطلاق الجواب عموم القاعده للشبهه الحكميه الذى يهمننا بالدرجه الأولى إثباته، إذ يكون المورد من قبيل القدر المتيقن فى مقام التخاطب، وقد تقدم فى الجزء الأول (١) أن ذلك يمنع من التمسك بالإطلاق وإن لم يكن صالحاً للقرينيه، لما هو المعروف أن المورد لا يخصص العام ولا يقيد المطلق.

نعم، قد يقال فى الجواب: إن كلمه "أبدا" لها من قوه الدلاله على العموم والإطلاق مالا- يحد منها القدر المتيقن فى مقام التخاطب، فهى تعطى فى ظهورها القوى أن كل يقين مهما كان متعلقه وفى أى مورد كان لا ينقض بالشك أبداً.

الثانى فى دلالتها على الاستصحاب: وتقريب الاستدلال بها: أن قوله (عليه السلام): "فإنه على يقين من وضوئه" جملة خبريه هى جواب الشرط (٢) ومعنى هذه الجملة الشرطيه: أنه إن لم يستيقن بأنه قد نام فإنه باق على يقين من وضوئه، أى أنه لم يحصل

ص: ٣٠٠

١- راجع ص ٢٤٠.

٢- \*بنى الشيخ الأنصارى - ومن هذا حذوه - الاستدلال بهذه الصحيحه على أن جواب الشرط محذوف وأن قوله: "فإنه على يقين من وضوئه" عله للجواب قامت مقامه. وقال: "وجعله نفس الجزاء يحتاج إلى تكلف". فيكون معنى الروايه على قوله: "إن لم يستيقن أنه قد نام فلا- يجب عليه الوضوء، لأ- أنه على يقين من وضوئه فى السابق" فحذف "فلا- يجب عليه الوضوء" وأقام العله مقامه. وهذا الوجه الذى ذكره وإن كان وجيهاً، ولكن الحذف خلاف الأصل ولا موجب له، ولا تكلف فى جعل الموجود نفس الجزاء على ما بيناه فى المتن. ولا يتوقف الاستدلال بالصحيحه على هذا الوجه ولا على ذلك الوجه ولا على أى وجه آخر ذكره. فإن المقصود منها فى بيان قاعده الاستصحاب مفهوم واضح يحصل فى جميع هذه الوجوه.



ما يرفع اليقين به وهو اليقين بالنوم. وهذه مقدمه تمهيديه وتوطئه لبيان أن الشك ليس رافعا لليقين وإنما الذى يرفعه اليقين بالنوم. وليس الغرض منها إلا بيان أنه على يقين من وضوئه، ليقول ثانيا: إنه لا ينبغي أن يرفع اليد عن هذا اليقين، إذ لا موجب لانحلاله ورفع اليد عنه إلا- الشك الموجود، والشك بما هو شك لا يصلح أن يكون رافعا وناقضا لليقين، وإنما ينقض اليقين اليقين لا غير.

فقوله: " وإلا- فإنه على يقين من وضوئه " بمنزله الصغرى، وقوله: " ولا- ينقض اليقين بالشك أبدا " بمنزله الكبرى. وهذه الكبرى مفادها قاعده الاستصحاب، وهى البناء على اليقين السابق وعدم نقضه بالشك اللاحق. فيفهم منها أن كل يقين سابق لا ينقضه الشك اللاحق.

هذا، وقد وقعت المناقشه فى الاستدلال بهذه الصحيحه من عده وجوه: منها: ما أفاده الشيخ الأنصارى، إذ قال: ولكن مبنى الاستدلال على كون " اللام " فى " اليقين " للجنس، إذ لو كانت للعهد لكانت الكبرى المنضمه إلى الصغرى " ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشك " فيفيد قاعده كليه فى باب الوضوء... إلى آخر ما أفاده. ولكنه استظهر أخيرا كون اللام للجنس (1).

أقول: إن كون " اللام " للعهد يقتضى أن يكون المراد من " اليقين " فى الكبرى شخص اليقين المتقدم فإن هذا هو معنى العهد. وعليه، فلا تفيد قاعده كليه حتى فى باب الوضوء. ومنه يتضح غرابه احتمال إرادته العهد من " اللام " بل ذلك مستهجن جدا، فإن ظاهر الكلام هو تطبيق كبرى على صغرى، لا سيما مع إضافه كلمه " أبدا ".

ص: ٣٠١

فيتعين أن تكون " اللام " للجنس. ولكن مع ذلك هذا وحده غير كاف في التعميم لكل يقين حتى في غير الوضوء، لإمكان أن يراد جنس اليقين بالوضوء بقريته تقييده في الصغرى به، لا- كل يقين، فيكون ذلك من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب، فيمنع من التمسك بالإطلاق، كما سبق نظيره. وهذا الاحتمال لا ينافي كون الكبرى كليه، غاية الأمر تكون كبرى كليه خاصه بالوضوء.

فيتضح أن مجرد كون " اللام " للجنس لا- يتم به الاستدلال مع تقدم ما يصلح للقريته. ولعل هذا هو مراد الشيخ من التعبير بالعهد، ومقصوده تقدم القرينه، فكان ذلك تسامحا في التعبير.

وعلى كل حال، فالظاهر من الصحيحه ظهورا قويا: إرادته مطلق اليقين لا- خصوص اليقين بالوضوء، وذلك لمناسبه الحكم والموضوع، فإن المناسب لعدم النقض بالشك بما هو شك هو اليقين بما هو يقين، لا بما هو يقين بالوضوء، لأن المقابله بين الشك واليقين وإسناد عدم النقض إلى الشك تجعل اللفظ كالصريح في أن العبره في عدم جواز النقض هو وجهه اليقين بما هو يقين لا اليقين المقيد بالوضوء من جهه كونه مقيدا بالوضوء.

ولا يصلح ذكر قيد " من وضوئه " في الصغرى أن يكون قريته على التقييد في الكبرى، ولا أن يكون من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب، لأن طبيعه الصغرى أن تكون في دائره أضيق من دائره الكبرى، ومفروض المسأله في الصغرى باب الوضوء فلا بد من ذكره.

وعليه، فلا- يبعد أن مؤدى الصغرى هكذا " فإنه من وضوئه على يقين " فلا تكون كلمه " من وضوئه " قيدا لليقين، يعنى أن الحد الأوسط المتكرر هو " اليقين " لا " اليقين من وضوئه " .

ومنها: أن الوضوء أمر آنى متصرم ليس له استمرار في الوجود، وإنما

الذى إذا ثبت استدام هو أثره وهو الطهارة، ومتعلق اليقين فى الصحيحه هو " الوضوء " لا " الطهاره " ومتعلق الشك هو المانع من استمرار الطهاره (أثر المتيقن) فيكون الشك فى استمرار أثر المتيقن لا المتيقن نفسه.

وعليه، فلا- يكون متعلق اليقين نفس متعلق الشك، فانخرم الشرط الخامس فى الاستصحاب، ويكون ذلك موردا لقاعده المقتضى والمانع، فتكون الصحيحه دليلا عليه، لا على الاستصحاب.

وفيه: أن الجمود على لفظ " الوضوء " يوهم ذلك، ولكن المتعارف من مثل هذا التعبير فى لسان الأخبار إرادته الطهاره التى هى أثر له بإطلاق السبب وإرادته المسبب، ونفس صدر الصحيحه " الرجل ينام وهو على وضوء " يشعر بذلك. فالتبادر والظاهر من قوله: " فإنه على يقين من وضوئه " أنه متيقن بالطهاره المستمره لولا الرفع لها، والشك إنما هو فى ارتفاعها للشك فى وجود الرفع، فيكون متعلق اليقين نفس متعلق الشك.

فما أبعدها عن قاعده المقتضى والمانع! ومنها: ما أفاده الشيخ الأنصارى فى مناقشه جميع الأخبار العامه المستدل بها على حجيه مطلق الاستصحاب، واستنتج من ذلك أنها مختصه بالشك فى الرفع، فيكون الاستصحاب حجه فيه فقط، قال (رحمه الله): فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجيه الاستصحاب فى جميع الموارد. وفيه تأمل، قد فتح باب المحقق الخوانسارى فى شرح الدروس (1).

وسياتى - إن شاء الله تعالى - فى آخر الأخبار بيان هذه المناقشه ونقدها.

ص: ٣٠٣

١- فرائد الأصول: ج ٢ ص ٥٧٤.

وهی مضمرة أيضا كالسابقه.

قال زرارہ: قلت له: أصاب ثوبی دم رعاف أو غیره أو شیء من المنی فعلمت أثره إلى أن أصیب له الماء، فحضرت الصلاة ونسیت أن بثوبی شیئا وصلیت ثم إنی ذكرت بعد ذلك؟ قال: تعید الصلاة وتغسله.

قلت: فإن لم أکن رأیت موضعه وعلمت أنه أصابه فطلبتہ ولم أقدر علیه، فلما صلیت وجدته؟ قال: تغسله وتعید.

قلت: فإن ظننت أنه أصابه ولم أتیقن، فنظرت ولم أر شیئا، فصلیت فيه، فرأیت فيه؟ قال: تغسله ولا تعید الصلاة.

قلت: لم ذلك؟ قال: لأنک كنت علی یقین من طهارتک فشککت، وليس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک أبدا.

قلت: فإنی قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله؟ قال: تغسل من ثوبک الناحیه الی تری أنه قد أصابها، حتی تكون علی یقین من طهارتک.

قلت: فهل علی إن شککت أنه أصابه شیء أن أنظر فيه؟

قال: لا! ولكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذى وقع فى نفسك.

قلت: إن رأيت فى ثوبى وأنا فى الصلاة؟ قال: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت فى موضع منه ثم رأيت، وإن لم تشك ثم رأيت رطبا قطعت الصلاة وغسلته، ثم بنيت على الصلاة، لأنك لا تدري لعله شئ أوقع عليك، فليس ينبغى أن تنقض اليقين بالشك...

الحديث (١).

والاستدلال بهذه الصحيحه للمطلوب فى فقرتين منها، بل قيل فى ثلاث: الأولى: قوله: "لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت... الخ" بناء على أن المراد من "اليقين بالطهاره" هو اليقين بالواقع قبل ظن الإصابه بالنجاسه. وهذا المعنى هو الظاهر منها. ويحتمل بعيدا أن يراد منه اليقين بالطهاره الواقع بعد ظن الإصابه وبعد الفحص عن النجاسه، إذ قال: "فنظرت ولم أر شيئا" على أن يكون قوله: "ولم أر شيئا" عبارة أخرى عن اليقين بالطهاره. وعلى هذا الاحتمال يكون مفاد الروايه "قاعده اليقين" لا "الاستصحاب" لأنه يكون حينئذ مفاد قوله: "فرأيت فيه" تبديل اليقين بالطهاره باليقين بالنجاسه. ووجه بعد هذا الاحتمال أن قوله: "ولم أر شيئا" ليس فيه أى ظهور بحصول اليقين بالطهاره بعد النظر والفحص.

الثانيه: قوله أخيرا: "فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك" ودلالاتها كالفقره الأولى ظاهره، على ما تقدم فى الصحيحه الأولى من

ص: ٣٠٥

---

١- التهذيب: ج ١ ص ٤٢١، باب تطهير البدن والثياب من النجاسات ح ٨.

ظهور كون " اللام " فى " اليقين " لجنس اليقين بما هو يقين. وهذا المعنى هنا أظهر مما هو فى الصحيحه الأولى.

الثالثه: قوله: " حتى تكون على يقين من طهارتك " فإنه (عليه السلام) إذ جعل الغايه حصول اليقين بالطهاره من غسل الثوب فى مورد سبق العلم بنجاسته، يظهر منه أنه لو لم يحصل اليقين بالطهاره فهو محكوم بالنجاسه لمكان سبق اليقين بها.

ولكن الاستدلال بهذه الفقره مبنى على أن إحراز الطهاره ليس شرطاً فى الدخول فى الصلاه، وإلا لو كان الإحراز شرطاً فيحتمل أن يكون عليه السلام إنما جعل الغايه حصول اليقين بالطهاره لأجل إحراز الشرط المذكور، لا- لأجل التخلص من جريان استصحاب النجاسه. فلا يكون لها ظهور فى الاستصحاب.

### ٣- صحيحه زراره الثالثه

قال زراره: قلت له - أى الباقر أو الصادق (عليهما السلام) -: من لم يدر فى أربع هو أو فى ثنتين وقد أحرز الثنتين؟ قال: يركع بركعتين وأربع سجادات وهو قائم بفتاحه الكتاب ويتشهد، ولا شئ عليه. وإذا لم يدر فى ثلاث هو أو فى أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أخرى، ولا شئ عليه. ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك فى اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر. ولكن ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين فيبنى عليه، ولا يعتد بالشك فى حال من الحالات (١).

ص: ٣٠٦

---

١- الوسائل: ج ٥ ص ٣٢١، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه، ح ٣.

وجه الاستدلال بها - على ما قيل - أنه في الشك بين الثلاث والأربع وقد أحرز الثلاث يكون قد سبق منه اليقين بعدم الإتيان بالرابعة، فيستصحب، ولذلك وجب عليه أن يضيف إليها رابعه، لأنه لا يجوز نقض اليقين بالشك، بل لابد أن ينقضه باليقين بإتيان الرابعة فينقض شكه باليقين. وتكون هذه الفقرات الست كلها تأكيداً على قاعده الاستصحاب.

وقد تأمل الشيخ الأنصاري في هذا الاستدلال، لأنه إنما يتم إذا كان المراد بقوله: "قام فأضاف إليها أخرى" القيام للركعة الرابعة من دون تسليم في الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة حتى يكون حاصل جواب الإمام البناء على الأقل. ولكن هذا مخالف للمذهب وموافق لقول العامه، بل مخالف لظاهر الفقرة الأولى وهي قوله: "ركع بركتين وهو قائم بفاتحة الكتاب" فإنها ظاهره بسبب تعيين الفاتحة في إرادته ركعتين منفصلتين، أعنى صلاة الاحتياط.

وعليه، فيتعين أن يكون المراد به القيام بعد التسليم في الركعة المرددة إلى ركعة مستقلة منفصلة. وإذا كان الأمر كذلك فيكون المراد من "اليقين" في جميع الفقرات اليقين بالبراءة الحاصل من الاحتياط بإتيان الركعة.

فتكون الفقرات الست وارده لبيان وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين بفراغ الذمه. وهذا أجنبى عن قاعده الاستصحاب.

أقول: هذا خلاصه ما أفاده الشيخ (1).

ولكن حمل الفقرة الأولى "ولا ينقض اليقين بالشك" على إرادته اليقين ببراءة الذمه الحاصل من الأخذ بالاحتياط بعيد جداً عن مساقها، بل أبعد من البعيد! لأن ظاهر هذا التعبير بل صريحه فرض حصول اليقين ثم النهي

ص: ٣٠٧

عن نقضه فى فرض حصوله. بينما أن اليقين بالبراءة إنما المطلوب تحصيله وهو غير حاصل، فكيف يصح حمل هذه الجملة على الأمر بتحصيله، فلا بد أن يراد اليقين بشئ آخر غير البراءة.

وعليه، فمن القريب جداً أن يراد من " اليقين " اليقين بوقوع الثلاث وصحتها - كما هو مفروض المسألة بقوله: " وقد أحرز الثلاث " - لا اليقين بعدم الإتيان بالرابعة كما تصوره هذا المستدل حتى يرد عليه ما أفاده الشيخ. وحينئذ فلو أراد المكلف أن يعتد بشكّه فقد نقض اليقين بالشك.

واعتداده بشكّه بأحد أمور ثلاثة: إما بابطال الصلاة وإعادتها رأساً، وإما بالأخذ باحتمال نقصانها فيكملها برابعه - كما هو مذهب العامة - وإما بالأخذ باحتمال كمالها بالبناء على الأكثر فيسلم على المشكوكه من دون إتيان برابعه متصله وخلط أحدهما بالآخر.

ولأجل هذا عالج الإمام (عليه السلام) صلاة هذا الشاك لأجل المحافظه على يقينه بالثلاث وعدم نقضه بالشك، وذلك بأن أمره بالقيام وإضافه ركعه أخرى، ولا بد أنها مفصوله. ويفهم كونها مفصوله من صدر الروايه " ركع بركتين وهو قائم بفاتحه الكتاب " فإن أسلوب العلاج لا بد أن يكون واحداً فى الفرضين. مضافاً إلى أن ذلك يفهم من تأكيد الإمام بأن لا يدخل الشك فى اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر، لأنه بإضافه ركعه متصله يقع الخلط وإدخال الشك فى اليقين.

وعليه، فتكون الروايه داله على قاعده الاستصحاب من جهه، ولكن المقصود فيها استصحاب وقوع الثلاث صحيحه. كما أنها تكون داله على علاج حاله الشك الذى لا يجوز نقض اليقين به من جهه أخرى، وذلك بأمره بالقيام وإضافه ركعه منفصله لتحصيل اليقين بصحة الصلاة، لأنّه نهى إن



كانت ثلاثا فقد جاء بالرابعه، وإن كانت أربعا تكون الركعه المنفصله نفلا.

ومنه يعلم أن المراد من " اليقين " فى الفقرتين الرابعه والخامسه " ولكنه ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين وبينى عليه " غير " اليقين " من الفقرات الأولى، فإن المراد به هناك اليقين بوقوع الثلاث صحيحه، والمراد به فى هاتين الفقرتين اليقين بالبراءه، لأنه يأتين ركعه منفصله يحصل له اليقين ببراءه الذمه، فيكون ذلك نقضا للشك باليقين الحادث من الاحتياط. ويفهم هذا التفصيل من المراد باليقين من الاستدراك وهو قوله: " ولكنه " فإنه بعد أن نهى عن نقض اليقين بالشك ذكر العلاج بقوله: " لكنه " فهو أمر بنقض الشك باليقين والإتمام على اليقين والبناء عليه، ولا يتصور ذلك إلا يأتين ركعه منفصله. ولا يجب - كما قيل - أن يكون المراد من " اليقين " فى جميع الفقرات معنى واحدا، بل لا يصح ذلك، فإن أسلوب الكلام لا يساعد عليه، فإن الناقض للشك يجب أن يكون غير الذى ينقضه الشك.

والحاصل: أن الروايه تكون خلاصه معناها النهى عن الإبطال والنهى عن الركون إلى ما تذهب إليه العامه من البناء على الأقل، والنهى عن البناء على الأكثر مع عدم الإتيان بركعه منفصله. ثم تضمنت الأمر بعد ذلك بما يؤدى معنى الأخذ بالاحتياط بالإتيان بركعه منفصله، لأنه بهذا يتحقق نقض الشك باليقين والإتمام على اليقين والبناء عليه.

وعلى هذا، فالروايه تتضمن " قاعده الاستصحاب " وتنطبق أيضا على باقى الروايات المبينه لمذهب الخاصه، وإن كانت ليست ظاهره فيه على وجه تكون بيانا لمذهب الخاصه، ولكن صدرها يفسرها. ويظهر أن الإمام (عليه السلام) أوكل الحكم وتفصيله إلى معروفه هذا الحكم عند السائل وإلى

فهمه وذوقه، وإنما أراد أن يؤكد على سر هذا الحكم والرد على من يرى خلافه الذى فيه نقض لليقين بالشك وعدم الأخذ باليقين.

#### ٤- روايه محمد بن مسلم

محمد بن مسلم عن أبى عبد الله (عليه السلام)، قال: قال أمير المؤمنين - صلوات الله وسلامه عليه -: من كان على يقين فشك فليمض على يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين (١).

وفى روايه أخرى عنه (عليه السلام) بهذا المضمون: من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإن اليقين لا يدفع بالشك (٢).

استدل بعضهم بهذه الروايه على الاستصحاب مدعيا ظهورها فيه (٣).

ولكن الذى نراه أنها غير ظاهره فيه، فإن القدر المسلم منها أنها صريحه فى أن مبدأ حدوث الشك بعد حدوث اليقين من أجل كلمه "الفاء" التى تدل على الترتيب. غير أن هذا القدر من البيان يصح أن يراد منه "قاعده اليقين" ويصح أن يراد منه "قاعده الاستصحاب" إذ يجوز أن يراد أن اليقين قد زال بحدوث الشك فيتحد زمان متعلقهما، فتكون موردا للقاعده الأولى، ويجوز أن يراد أن اليقين قد بقى إلى زمان الشك فيختلف زمان متعلقهما، فتكون موردا للاستصحاب. وليس فى الروايه ظهور فى أحدهما بالخصوص (٤) وإن قال الشيخ الأنصارى: أنها ظاهره فى وحده

ص: ٣١٠

١- الوسائل: ج ١ ص ١٧٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، ح ٦.

٢- مستدرک الوسائل: ج ١ ص ٢٢٨، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٤.

٣- الرسائل الأصوليه للوحيد البهبهانى: ص ٤٤٠.

٤- \*لا يخفى أن هنا مقدمه مطويه يجب التنبه لها، وهى أن تجرد كلمه "اليقين" و "الشك" فى الروايه من ذكر المتعلق يدل على وحده المتعلق، يعنى أن هذا التجرد يدل على أن ما تعلق به اليقين هو نفس ما تعلق به الشك، وإلا فإن من المقطوع به أنه ليس المراد اليقين بأى شئ كان، والشك بأى شئ كان لا يرتبط بالمتيقن. ولكن كونها داله على وحده المتعلق لا يجعلها ظاهره فى كونه واحدا فى جميع الجهات حتى من جهة الزمان لتكون ظاهره فى "قاعده اليقين" كما قيل.

زمان متعلقهما (١) ولذلك قرب أن تكون داله على "قاعده اليقين".

وقال الشيخ الآخوند: إنها ظاهره في اختلاف زمان متعلقهما (٢) فـقرب أن تكون داله على الاستصحاب. وقد ذكر كل منهما تقريبات لما استظهره لا تراها ناهضه على مطلوبهما.

وعليه، فتكون الروايه مجمله من هذه الناحيه، إلا إذا جوزنا الجمع في التعبير بين القاعدتين وحينئذ تدل عليهما معا، يعني أنها تدل على أن اليقين بما هو يقين لا يجوز نقضه بالشك سواء كان ذلك اليقين هو المجامع للشك أو غير المجامع له.

وقيل: إنه لا يجوز الجمع في التعبير بين القاعدتين، لأنه يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى وهو مستحيل (٣). وسيأتي - إن شاء الله تعالى - ما ينفع في المقام.

نعم، يمكن دعوى ظهورها في الاستصحاب بالخصوص، بأن يقال - كما قربه بعض أساتذتنا (٤) -: إن الظاهر في كل كلام هو اتحاد زمان النسبه مع زمان الجرى، فـقوله (عليه السلام): "فليمض على يقينه" يكون ظاهرا في أن زمان نسبه وجوب المضى على اليقين نفس زمان حصول اليقين.

ولا ينطبق ذلك إلا على الاستصحاب لبقاء اليقين في مورده محفوظا إلى

ص: ٣١١

١- فرائد الأصول: ج ٢ ص ٥٦٩.

٢- كفايه الأصول: ٤٥١.

٣- انظر فرائد الأصول: ج ٢ ص ٥٧٢ وبحر الفوائد للمحقق الآشتياني: الجزء الثالث ص ١٧٩.

٤- انظر فرائد الأصول: ج ٤ ص ٣٦٥.

زمان العمل به. وأما "قاعده اليقين" فإن موردها الشك السارى، فيكون اليقين فى ظرف وجوب العمل به معدوما. ولعله من أجل هذا الظهور استظهر من استظهر دلالة الروايه على الاستصحاب.

## ٥- مكانه على بن محمد القاسانى

قال: كتبت إليه - وأنا بالمدينه - عن اليوم الذى يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا؟ فكتب: اليقين لا يدخله الشك، صم للرؤيه وأفطر للرؤيه (١).

قال الشيخ الأنصارى: والإنصاف أن هذه الروايه أظهرها فى هذا الباب، إلا أن سندها غير سليم (٢). وذكر فى وجه دلالتها: أن تفريع تحديد كل من الصوم والإفطار على رؤيه هلالى رمضان وشوال لا يستقيم إلا بإرادته عدم جعل اليقين السابق مدخولا بالشك، أى مزاحما به (٣).

وقد أورد عليه صاحب الكفايه بما محصله (٤) مع توضيح منا: انا نمنع من ظهور هذه الروايه فى الاستصحاب فضلا عن أظهريتها، نظرا إلى أن دلالتها عليه تتوقف على أن يراد من "اليقين" اليقين بعدم دخول رمضان وعدم دخول شوال، ولكن ليس من البعيد أن يكون المراد به اليقين بدخول رمضان المنوط به وجوب الصوم واليقين بدخول شوال المنوط به وجوب الإفطار. ومعنى أنه لا يدخله الشك: أنه لا يعطى حكم اليقين للشك ولا ينزل منزلته، بل المدار فى وجوب الصوم والإفطار على اليقين

ص: ٣١٢

١- الوسائل: ج ٧ ص ١٨٤، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٣.

٢- فرائد الأصول: ج ٢ ص ٥٧٠.

٣- ذكره المحقق العراقى على ما فى نهايه الأفكار: ج ٤ ص ٦٥.

٤- كفايه الأصول: ص ٤٥٢.

فقط، فإنه وحده هو المناط في وجوبهما، أى أن الصوم والإفطار يدوران مداره، ولذا قال بعده: "صم للرؤية وأفطر للرؤية" مؤكدا لاشتراط وجوب الصوم والإفطار باليقين.

وهذا المضمون دلت عليه جملة من الأخبار بقريب من هذا التعبير مما يقرب إرادته من هذه الرواية ويؤكدده. ولا بأس في ذكر بعض هذه الأخبار لتتضح موافقتها لهذه الرواية: منها: قول أبي جعفر (عليه السلام): إذا رأيت الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا. وليس بالرأى ولا بالتظنى، ولكن بالرؤية (١).

ومنها: صم للرؤية وأفطر للرؤية. وإياك والشك والظن، فإن خفى عليكم فأتموا الشهر الأول ثلاثين (٢).

ومنها: صيام شهر رمضان بالرؤية وليس بالظن (٣).

\* \* \*

ص: ٣١٣

- 
- ١- الوسائل: ج ٧ ص ١٨٢، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٢.
  - ٢- الوسائل: ج ٧ ص ١٨٤ ب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١١.
  - ٣- الوسائل: ج ٧ ص ١٨٣، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٦.

إن تلك الأخبار العامة المتقدمة هي أهم ما استدل به للاستصحاب.

وهناك أخبار خاصة تؤيدها، ذكر بعضها الشيخ الأنصارى. ونحن نذكر واحده منها للاستئناس، وهي رواية عبد الله بن سنان الواردة فيمن يعير ثوبه الدمى وهو يعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير.

قال: فهل على أن أغسله؟ فقال: لا! لأنك أعرتة إياه وهو طاهر، ولم تستيقن أنه نجسه (١).

قال الشيخ: وفيها دلالة واضحة على أن وجه البناء على الطهاره وعدم وجوب غسله هو سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها (٢).

والمهم لنا أن نبحت الآن عن مدى دلالة تلكم الأخبار من جهة بعض التفصيلات المهمه فى الاستصحاب. فنقول:

#### ١ – التفصيل بين الشبهه الحكميه و الموضوعيه

إن المنسوب إلى الأخباريين اعتبار الاستصحاب فى خصوص الشبهه الموضوعيه، وأما الشبهات الحكميه مطلقا فعلى القاعده عندهم من

ص: ٣١٤

١- الوسائل: ج ٢ ص ١٠٩٥، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، ح ١.

٢- فرائد الأصول ٢: ٥٧١.

وجوب الرجوع إلى قاعده الاحتياط. وعلل ذلك بعضهم بأن أخبار الاستصحاب لا عموم لها ولا إطلاق يشمل الشبهه الحكميه، لأن القدر المتيقن منها خصوص الشبهه الموضوعيه. لا سيما أن بعضها وارد في خصوصها، فلا تعارض أدله الاحتياط (١).

ولكن الإنصاف: أن لأخبار الاستصحاب من قوه الإطلاق والشمول ما يجعلها ظاهره في شمولها للشبهه الحكميه، ولا سيما أن أكثرها وارد مورد التعليل، وظاهرها تعليق الحكم على اليقين من جهه ما هو يقين، كما سبق بيان ذلك في الصحيحه الأولى. فيكون شمولها للشبهه الحكميه حينئذ من باب التمسك بالعله المنصوصه. على أن روايه محمد بن مسلم - المتقدمه - عامه لم ترد في خصوص الشبهه الموضوعيه. فالحق شمول الأخبار للشبهتين.

وأما أدله الاحتياط: فقد تقدمت المناقشه في دلالتها فلا تصلح لمعارضه أدله الاستصحاب.

## ٢ - التفصيل بين الشك في المقتضى والرافع

### إشاره

هذا هو القول التاسع - المتقدم - والأصل فيه المحقق الحلى (٢) ثم المحقق الخوانسارى (٣) وأيده كل التأييد الشيخ الأعظم (٤) قد دعمه جمله من تأخر عنه. وخالفهم في ذلك الشيخ الآخوند، فذهب إلى اعتبار الاستصحاب مطلقا (٥). وهو الحق، ولكن بطريقه أخرى غير التي سلكها الشيخ الآخوند.

ص: ٣١٥

١- الحدائق الناضره: ج ١ ص ٥٤.

٢- راجع ص ٢٩٤، معارج الأصول: ص ٢٠٦.

٣- مشارق الشموس: ص ١٤١ - ١٤٢.

٤- راجع فرائد الأصول: ج ٢ ص ٥٦١.

٥- كفايه الأصول: ص ٤٣٩.

ومن أجل هذا أصبح هذا التفصيل من أهم الأقوال التي عليها مدار المناقشات العلميه فى عصرنا. ويلزمننا النظر فيه من جهتين: من جهة المقصود من "المقتضى والمانع" ومن جهة مدى دلالة الأخبار عليه.

### ١- المقصود من المقتضى و المانع

و نحيل ذلك إلى تصريح الشيخ نفسه، فقد قال: المراد بالشك من جهة المقتضى: الشك من حيث استعداده وقابليته فى ذاته للبقاء، كالشك فى بقاء الليل والنهار، وخيار الغبن بعد الزمان الأول (١).

يفهم منه أنه ليس المراد من "المقتضى" - كما قد ينصرف ذلك من إطلاق كلمه المقتضى - مقتضى الحكم، أى الملاك والمصلحة فيه، ولا المقتضى لوجود الشئ فى باب الأسباب والمسببات بحسب الجعل الشرعى، مثل أن يقال: إن الوضوء مقتضى للطهاره وعقد النكاح مقتضى للزوجيه، بل المراد نفس استعداد المستصحب فى ذاته للبقاء وقابليته له من أى جهة كانت تلك القابليه وسواء فهمت هذه القابليه من الدليل أو من الخارج. ويختلف ذلك باختلاف المستصحبات وأحوالها، فليس فيه نوع ولا صنف مضبوط من حيث مقدار الاستعداد، كما صرح بذلك الشيخ.

والتعبير عن الشك فى القابليه بالشك فى المقتضى فيه نوع من المسامحه توجب الإيهام. وينبغى أن يعبر عنه بالشك فى اقتضائه للبقاء لا الشك فى المقتضى، ولكن بعد وضوح المقصود فالأمر سهل.

ص: ٣١٦



وأما الشك في الرفع: فعلى هذا يكون المقصود منه الشك في طرو ما يرفع المستصحب مع القطع باستعداده وقابليته للبقاء لولا طرو الرفع، كما صرح به الشيخ وذكر أنه على أقسام. والمتحصل من مجموع كلامه في جملة مقامات: أنه ينقسم إلى قسمين رئيسين: الشك في وجود الرفع، والشك في رافعيه الموجود.

وهذا القسم الثاني أنكر المحقق السبزواري حجية الاستصحاب فيه بأقسامه الثلاثة الآتية (١) وهو القول العاشر في تعداد الأقوال. ونحن نذكر هذه الأقسام لتوضيح مقصود الشيخ.

١ - الشك في وجود الرفع: ومثل له بالشك في حدوث البول مع العلم بسبق الطهاره. وهو (رحمه الله) لا يعنى به إلا الشك في الشبهه الموضوعيه خاصه، وأما ما كان في الشبهه الحكميه فلا يعمه كلامه، لأن الشك في وجود الرفع فيها ينحصر عنده في الشك في النسخ خاصه، لأنه لا معنى لرفع الحكم إلا نسخه. وإجراء الاستصحاب في عدم النسخ - كما قال - إجماعى بل ضرورى. والسر في ذلك: ما تقدم في مباحث النسخ - في الجزء الثالث (٢) - من أن إجماع المسلمين قائم على أنه لا يصح النسخ إلا - بدليل قطعى، فمع الشك لا بد أن يؤخذ بالحكم السابق المشكوك نسخه، أى أن الأصل عدم النسخ لأجل هذا الإجماع، لا لأجل حجية الاستصحاب.

٢ - الشك في رافعيه الموجود: وذلك بأن يحصل شئ معلوم الوجود قطعاً ولكن يشك في كونه رافعاً للحكم. وهو على أقسام ثلاثه: الأول: فيما إذا كان الشك من أجل تردد المستصحب بين ما يكون

ص: ٣١٧

١- ذخيره المعاد: ص ١١٥.

٢- ص ٦٠.

الموجود رافعا له وبين ما لا- يكون. ومثل له بما إذا علم بأنه مشغول الذمه بصلاه ما فى ظهر يوم الجمعة، ولا يعلم أنها صلاه الجمعة أو صلاه الظهر، فإذا صلى الظهر - مثلا - فإنه يتردد أمره لا محاله فى أن هذه الصلاه الموجوده التى وقعت منه هل هى رافعه لشغل الذمه بالتكليف المذكور أو غير رافعه؟ الثانى: فيما إذا كان الشك من أجل الجهل بصفه الموجود فى كونه رافعا مستقلا فى الشرع، كالمذى المشكوك فى كونه ناقضا للطهاره، مع العلم بعدم كونه مصداقا للرافع المعلوم وهو البول.

الثالث: فيما إذا كان الشك من أجل الجهل بصفه الموجود فى كونه مصداقا للرافع المعلوم مفهومه، أو من أجل الجهل به فى كونه مصداقا للرافع المجهول مفهومه. مثال الأول: الشك فى الرطوبه الخارجه فى كونها بولا أو مذيا مع معلوميه مفهوم البول والمذى وحكهما. ومثال الثانى: الشك فى النوم الحادث فى كونه غالبا للسمع والبصر أو غالبا للبصر فقط مع الجهل بمفهوم النوم الناقض فى أنه يشمل النوم الغالب للبصر فقط.

ورأى الشيخ أن الاستصحاب يجرى فى جميع هذه الأقسام، سواء كان شكا فى وجود الرافع أو فى رافعيه الموجود بأقسامه الثلاثه. خلافا للمحقق السبزوارى إذ اعتبر الاستصحاب فى الشك فى وجود الرافع فقط دون الشك فى رافعيه الموجود، كما تقدمت الإشاره إلى ذلك.

## ٢- مدى دلالة الأخبار

على هذا التفصيل قال الشيخ الأعظم: إن حقيقه النقض هو رفع الهيئه الاتصاليه، كما فى

نقض الحبل. والأقرب إليه على تقدير مجازيته هو رفع الأمر الثابت - إلى أن قال - فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار (١).

وعليه، فلا يشمل "اليقين" المنهى عن نقضه بالشك في الأخبار "اليقين" إذا تعلق بأمر ليس من شأنه الاستمرار أو المشكوك استمراره.

توضيح مقصوده - مع المحافظة على ألفاظه حد الإمكان - أن "النقض" لغه لما كان معناه "رفع الهيئه الاتصاليه" كما فى نقض الحبل، فإن هذا المعنى الحقيقى ليس هو المراد من الروايات قطعاً، لأن المفروض فى موارد طرو الشك فى استمرار المتيقن، فلا هيئه إتصاليه باقيه لليقين ولا لمتعلقه بعد الشك فى بقاءه واستمراره.

فيتعين أن يكون إسناد النقض إلى اليقين على نحو المجاز. ولكن هذا المجاز له معنيان يدور الأمر بينهما، وإذا تعددت المعاني المجازيه فلا بد أن يحمل اللفظ على أقربها إلى المعنى الحقيقى، وهذا يكون قرينه معينه للمعنى المجازى. وهنا المعنيان المجازيان أحدهما أقرب من الآخر، وهما:

١ - أن يراد من "النقض" مطلق رفع اليد عن الشئ وترك العمل به وترتيب الأثر عليه ولو لعدم المقتضى له، فيكون المنقوض عاماً شاملاً لكل يقين.

٢ - أن يراد منه رفع الأمر الثابت.

وهذا المعنى الثانى هو الأقرب إلى المعنى الحقيقى، فهو الظاهر من إسناد النقض.

ص: ٣١٩

١- فرائد الأصول: ج ٢ ص ٥٧٤.

وحينئذ فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار المختص بالموارد التي يوجد فيها هذا المعنى.

والظاهر رجحان هذا المعنى الثانى على الأول، لأن الفعل الخاص يصير مخصصا لمتعلقه إذا كان متعلقه عاما، كما فى قول القائل: "لا- تضرب أحدا" فإن "الضرب" يكون قرينه على اختصاص متعلقه بالأحياء، ولا يكون عمومه للأموات قرينه على إرادته مطلق الضرب.

هذه خلاصه ما أفاده الشيخ. وقد وقعت فيه عدة مناقشات نذكر أهمها ونذكر ما عندنا ليتضح مقصوده وليتجلى الحق - إن شاء الله تعالى -.

١ - المناقشه الأولى: إن "النقض" يقابل "الإبرام" والنقض - كما فسروه فى اللغة -: إفساد ما أبرمت من عقد أو بناء أو جبل أو نحو ذلك (١). وعليه، فتفسيره من الشيخ ب "رفع الهيئه الاتصاليه" ليس واضحا، بل ليس صحيحا، إذ أن مقابل الاتصال الانفصال، فيكون معنى "النقض" حينئذ انفصال المتصل. وهو بعيد جدا عن معنى نقض العهد والعقد.

أقول: ليس من البعيد أن يريد الشيخ من "الاتصال" ما يقابل "الانحلال" وإن كان ذلك على نحو المسامحه منه فى التعبير، لا ما يقابل "الانفصال". فلا إشكال.

٢ - المناقشه الثانيه: وهى أهم مناقشه عليها يبنى صحه استدلاله على التفصيل أو بطلانه. وحاصلها: أن هذا التوجيه من الشيخ للاستدلال يتوقف على التصرف فى "اليقين" بإرادته المتيقن منه، كما نبه عليه نفسه، لأ- أنه لو كان النقض مستندا إلى نفس اليقين - كما هو ظاهر التعبير - فإن اليقين بنفسه مبرم ومحكم

ص: ٣٢٠

١- لسان العرب: ج ٧ ص ٢٤٢.

فيصح إسناد النقص إليه ولو لم يكن لمتعلقه في ذاته استعداد البقاء، ضروره أنه لا يحتاج فرض الإبرام في المنقوض إلى فرض أن يكون متعلق اليقين ثابتاً ومبرماً في نفسه حتى تختص حرمة النقص بالشك في الرفع.

ولكن لا- يصح إرادته المتيقن من " اليقين " على وجه يكون الإسناد اللفظي إلى نفس المتيقن، لأنه إنما يصح ذلك إذا كان على نحو المجاز في الكلمه أو على نحو حذف المضاف، وكلا- الوجهين بعيدان كل البعد، إذ لا- علاقه بين " اليقين " و " المتيقن " حتى يصح استعمال أحدهما مكان الآخر على نحو المجاز في الكلمه، بل ينبغي أن يعد ذلك من الأغلاط. وأما تقدير المضاف بأن تقدر " متعلق " اليقين، أو نحو ذلك، فإن تقدير المحذوف يحتاج إلى قرينه لفظيه مفقوده.

ومن أجل هذا استظهر المحقق الآخوند عموم الأخبار لموردى الشك في المقتضى والرفع، لأن " النقص " إذا كان مسنداً إلى نفس " اليقين " فلا يحتاج في صحه إسناد النقص إليه إلى فرض أن يكون المتيقن مما له استعداد للبقاء (١).

أقول: إن البحث عن هذا الموضوع بجميع أطرافه وتعقيب كل ما قيل في هذا الشأن من أساتذتنا وغيرهم يخرجنا عن طور هذه الرسالة، فالجدير بنا أن نكتفى بذكر خلاصه ما نراه من الحق في المسأله متجنين الإشارة إلى خصوصيات الآراء والأقوال فيها حد الإمكان.

وعليه فنقول: ينبغي تقديم مقدمات قبل بيان المختار، وهي:

ص: ٣٢١

١- كفايه الأصول: ص ٤٤٣.

أولاً: انه لا- شك في أن النقص المنهى عنه مسند إلى " اليقين " في لفظ الأخبار، وظاهرها أن وثاقه اليقين من جهة ما هو يقين هي المقتضيه للتمسك به وعدم نقضه في قبال الشك الذى هو عين الوهن والتزلزل، لا سيما مع التعبير في بعضها بقوله (عليه السلام): " لا ينبغي " والتعليل في البعض الآخر بوجود اليقين المشعر بعليته للحكم، كما سبق بيانه في قوله (عليه السلام): " فإنه على يقين من وضوئه " ولا سيما مع مقابله اليقين بالشك، ولا شك أنه ليس المراد من " الشك " المشكوك.

وعلى هذا يتضح جليا أن حمل " اليقين " على إرادته المتيقن على وجه يكون الإسناد اللفظى إلى المتيقن بنحو المجاز في الكلمه أو بنحو حذف المضاف خلاف الظاهر منها، بل خلاف سياقها بل مستهجن جدا، فيتأيد ما قاله المعترض. ولذا استبعد شيخنا المحقق النائنى أن يريد الشيخ الأعظم من " المجاز " المجاز في الكلمه (1) وهو استبعاد فى محله.

وأبعد منه إرادته حذف المضاف.

ثانيا: انه من المسلم به عند الجميع - الذى لا شك فيه أيضا - أن النهى عن نقض اليقين فى الأخبار ليس على حقيقته. والسر واضح، لأن اليقين - حسب الفرض - منتقض فعلا بالشك، فلا يقع تحت اختيار المكلف فلا يصح النهى عنه.

وحيث، فلا معنى للنهى عنه إلا أن يراد به عدم الاعتناء بالشك عملا والبناء عليه كأنه لم يكن لغرض ترتيب أحكام اليقين عند الشك. ولكن لا يصح أن يقصد أحكام اليقين من جهة أنه صفة من الصفات، لارتفاع

ص: ٣٢٢

---

١- انظر فوائد الأصول: ج ٤ ص ٣٧٤.

أحكامه بارتفاعه قطعاً، فلم يكن رفع اليد عن الحكم عملاً نقضاً له بالشك بل باليقين، لزوال موضوع الحكم قطعاً.

وعليه، فالمراد من "الأحكام" الأحكام الثابتة للمتيقن بواسطة اليقين به، فهو تعبير آخر عن الأمر بالعمل بالحاله السابقه فى الوقت اللاحق، بمعنى وجوب العمل فى مقام الشك بمثل العمل فى مقام اليقين كأن الشك لم يكن، فكأنه قال: اعمل فى حال شكك كما كنت تعمل فى حال يقينك ولا تعتن بالشك.

إذا عرفت ذلك فيبقى أن نعرف على أى وجه يصح أن يكون التعبير بحرمه نقض اليقين تعبيراً عن ذلك المعنى، فإن ذلك لا يخلو بحسب التصور عن أحد أمور أربعة:

١ - أن يكون المراد من "اليقين" المتيقن على نحو المجاز فى الكلمه.

٢ - أن يكون "النقض" أيضاً متعلقاً فى لسان الدليل بنفس المتيقن، ولكن على حذف المضاف.

٣ - أن يكون "النقض" المنهى عنه مسنداً إلى اليقين على نحو المجاز فى الإسناد ويكون فى الحقيقه مسنداً إلى نفس المتيقن، والمصحح لذلك اتحاد اليقين والمتيقن أو كون اليقين آله وطريقاً إلى المتيقن.

٤ - أن يكون النهى عن "نقض اليقين" كناية عن لزوم العمل بالمتيقن وإجراء أحكامه، لأن ذلك لازم معناه، باعتبار أن اليقين بالشئ مقتضى للعمل به، فحله يلازم رفع اليد عن ذلك الشئ أو عن حكمه، إذ لا يبقى حينئذ ما يقتضى العمل به، فالنهي عن حله يلزمه النهى عن ترك مقتضاه، أعنى النهى عن ترك العمل بمتعلقه.

وقد عرفت - فى المقدمه الأولى وفى مناقشه الشيخ - بعد إرادته الوجهين الأولين، فيدور الأمر بين الثالث والرابع، والرابع هو الأوجه والأقرب. ولعله هو مراد الشيخ الأعظم، وإن كان الذى يبدو من بعض تعبيراته إرادته الوجه الأول الذى استبعد شيخنا المحقق النائى أن يكون مقصوده ذلك، كما تقدم.

أما هو - أعنى شيخنا النائى - فلم يصرح بإرادته أى من الوجهين الآخرين. والأنسب فى عبارته بعض المقررين لبحثه إرادته الوجه الثالث، إذ قال: إنه يصرح ورود النقض على اليقين بعنايه المتيقن (1).

وعلى كل حال، فالوجه الرابع - أعنى الاستعمال الكنائى - أقرب الوجوه وأولاها، وفيه من البلاغه فى البيان ما ليس فى غيره. كما أن فيه المحافظه على ظهور الأخبار وسياقها فى إسناد النقض إلى نفس اليقين، وقد استظهرنا منها - كما تقدم فى المقدمه الأولى - أن وثاقه " اليقين " بما هو يقين هى المقتضيه للتمسك به. وفى الكنايه - كما هو المعروف - بيان المراد مع إقامه الدليل عليه، فإن المراد الاستعمالى هنا - الذى هو حرمه نقض اليقين بالشك - يكون كالدليل والمستند للمراد الجدى المقصود الأصلى فى البيان، والمراد الجدى هو: لزوم العمل على وفق المتيقن بلسان النهى عن نقض اليقين.

ثالثاً: بعدما تقدم ينبغى أن نسأل عن المراد من " النقض " فى الأخبار هل المراد النقض الحقيقى أو النقض العملى؟ المعروف أن إرادته النقض الحقيقى محال، فلا بد أن يراد النقض العملى، لأن نقض اليقين - كما تقدم -

ص: ٣٢٤



ليس تحت اختيار المكلف، فلا يصح النهى عنه. وعلى هذا بنى الشيخ الأعظم وصاحب الكفايه وغيرهما.

ولكن التدقيق فى المسأله يعطى غير هذا، إنما يلزم هذا المحذور لو كان النهى عن نقض اليقين مراداً جدياً، أما على ما ذكرناه: من أنه على وجه الكنايه، فإنه - كما ذكرناه - يكون مراداً استعمالياً فقط، ولا محذور فى كون المراد الاستعمالى - فى الكنايه - محالاً أو كاذباً فى نفسه، إنما المحذور إذا كان المراد الجدى الممكنى عنه كذلك.

وعليه، فحمل "النقض" على معناه الحقيقى أولى ما دام أن ذلك يصح بلا محذور.

النتيجه: أنه إذا تمت هذه المقدمات فصح إسناد النقض الحقيقى من أجل وثاقته من جهه ما هو يقين - وإن كان النهى عنه يراد به لازم معناه على سبيل الكنايه - فإننا نقول: إن اليقين لما كان فى نفسه مبرماً ومحكماً فلا يحتاج فى صحه إسناد النقض إليه إلى فرض أن يكون متعلقه مما له استعداد فى ذاته للبقاء، وإنما يلزم ذلك لو كان الإسناد اللفظى إلى نفس المتيقن ولو على نحو المجاز. وأما كون أن المراد الجدى هو النهى عن ترك مقتضى اليقين الذى عبارته عن لزوم العمل بالمتيقن، فإن ذلك مراد لى وليس فيه إسناد للنقض إلى المتيقن فى مقام اللفظ حتى يكون ذلك قرينه لفظيه على المراد من المتيقن. والسر فى ذلك: أن الكنايه لا - يقدر فيها لفظ الممكنى عنه، على أن الممكنى عنه ليس هو حرمه نقض المتيقن، بل - كما تقدم - هو حرمه ترك مقتضى اليقين الذى هو عبارته عن لزوم

العمل بالمتيقن، فلا- نقض مسند إلى المتيقن - لا- لفظا ولا- لبا - حتى يكون ذلك قرينه على أن المراد من المتيقن هو ماله استعداد في ذاته للبقاء لأجل أن يكون مبرما يصح إسناد النقض إليه.

الخلاصه: وخلاصه ما توصلنا إليه هو: أن الحق أن "النقض" مسند إلى نفس اليقين بلا مجاز في الكلمه ولا في الإسناد ولا على حذف مضاف، ولكن النهى عنه جعل عنوانا على سبيل الكنايه عن لازم معناه، وهو لزوم الأخذ بالمتيقن في ثانی الحال بترتيب آثاره الشرعيه عليه. وهذا الممكنى عنه عباره أخرى عن الحكم ببقاء المتيقن. وإذا كان النهى عن نقض اليقين من باب الكنايه فلا يستدعى ذلك أن نفرض في متعلقه استعداد البقاء ليتحقق معنى "النقض" لأ أنه متحقق بدون ذلك.

وعليه فمقتضى الأخبار حجيّه الاستصحاب في موردى الشك في المقتضى والرافع معا.

ونحن إذا توصلنا إلى هنا من بيان حجيّه الاستصحاب مطلقا في مقابل التفصيل الذى ذهب إليه الشيخ الأنصارى، لا نجد كثير حاجه في التعرض للتفصيلات الأخرى في هذا المختصر، ونحيل ذلك إلى المطولات لا سيما رساله الشيخ في الاستصحاب، فإن في ما ذكره الغنى والكفايه.

\*\*\*

ص: ٣٢٦

اشاره

بعد فراغ الشيخ الأنصارى من ذكر الأقوال فى المسأله ومناقشتها شرع فى بيان أمور تتعلق به بلغت اثنى عشر أمرا، واشتهرت باسم " تنبيهات الاستصحاب " فصار لها شأن كبير عند الأصوليين وصارت موضع عنايتهم، لما لأكثرها من الفوائد الكبيره فى الفقه، ولما لها من المباحث الدقيقه الأصوليه. وزاد فيها شيخ أساتذتنا فى الكفايه تنبيهين فصارت أربعة عشر تنبيها. ونحن ذاكرون - بعون الله تعالى - أهمها متوخين الاختصار حد الإمكان والاقتصار على ما ينفع الطالب المبتدئ.

التنبیه الأول : استصحاب الكلّی

(١) الغرض من استصحاب الكلّی: هو استصحابه فيما إذا تيقن بوجوده فى ضمن فرد من أفرادہ ثم شك فى بقاء نفس ذلك الكلّی. وهذا الشك فى بقاء الكلّی فى ضمن أفرادہ يتصور على أنحاء ثلاثه عرفت باسم " أقسام استصحاب الكلّی ":

ص: ٣٢٧

---

١- \*هذا هو التنبیه الأول فى تعداد الرسائل، والتنبیه الثالث فى تعداد الكفايه.

١ - أن يكون الشك في بقاء الكلى من جهة الشك في بقاء نفس ذلك الفرد الذي يتيقن بوجوده.

٢ - أن يكون الشك في بقاء الكلى من جهة الشك في تعيين ذلك الفرد المتيقن سابقا، بأن يتردد الفرد بين ما هو باق جزما وبين ما هو مرتفع جزما، أى أنه كان قد تيقن على الإجمال بوجود فرد ما من أفراد الكلى فيتيقن بوجود الكلى فى ضمنه، ولكن هذا الفرد الواقعى مردد عنده بين أن يكون له عمر طويل فهو باق جزما فى الزمان الثانى وبين أن يكون له عمر قصير فهو مرتفع جزما فى الزمان الثانى. ومن أجل هذا التردد يحصل له الشك فى بقاء الكلى.

مثاله: ما إذا علم على الإجمال بخروج بلبل مردد بين أن يكون بولا أو منيا ثم توضحاً، فإنه فى هذا الحال يتيقن بحصول الحدث الكلى فى ضمن هذا الفرد المردد، فإن كان البلبل بولا فحدثه أصغر قد ارتفع بالوضوء جزما، وإن كان منيا فحدثه أكبر لم يرتفع بالوضوء. فعلى القول بجريان استصحاب الكلى يستصحب هنا كلى الحدث، فتترتب عليه آثار كلى الحدث مثل حرمة مس المصحف. أما آثار خصوص الحدث الأكبر أو الأصغر فلا تترتب، مثل حرمة دخول المسجد وقراءة العزائم.

٣ - أن يكون الشك فى بقاء الكلى من جهة الشك فى وجود فرد آخر مقام الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه، أى أن الشك فى بقاء الكلى مستند إلى احتمال وجود فرد ثان غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه، لأن أنه إن كان الفرد الثانى قد وجد واقعا فإن الكلى باق بوجوده، وإن لم يكن قد وجد فقد انقطع وجود الكلى بارتفاع الفرد الأول.

أما القسم الأول: فالحق فيه جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الكلى

فبترتب عليه أثره الشرعى. كما لا- كلام فى جريان استصحاب نفس الفرد، فبترتب عليه أثره الشرعى بما له من الخصوصيه الفرديه. وهذا لا خلاف فيه.

وأما القسم الثانى: فالحق فيه أيضا جريان الاستصحاب بالنسبه إلى الكلى. وأما بالنسبه إلى الفرد فلا يجرى قطعا، بل الفرد يجرى فيه استصحاب عدم خصوصيه الفرد. ففى المثال المتقدم يجرى استصحاب كلى الحدث بعد الوضوء، فلا- يجوز له مس المصحف، أما بالنسبه إلى خصوصيه الفرد فالأصل عدمها، فما هو من آثار خصوص الجنابه - مثلا - لا يجب الأخذ بها، فلا يحرم قبل الغسل ما يحرم على الجنب من نحو دخول المساجد وقراءه العزائم، كما تقدم.

ولأجل بيان صحه جريان الاستصحاب فى الكلى فى هذا القسم الثانى وحصول أركانه لا بد من ذكر ما قيل: إنه مانع من جريانه، والجواب عنه. وقد أشار الشيخ إلى وجهين فى المنع وأجاب عنهما، وهما كل ما يمكن أن يقال فى المنع: الأول: قال: وتوهم عدم جريان الأصل فى القدر المشترك من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء وما هو مشكوك الحدوث وهو محكوم الانتفاء بحكم الأصل (١).

توضيح التوهم: أن أهم أركان الاستصحاب هو اليقين بالحدوث والشك فى البقاء، وفى المقام إن حصل الركن الأول (وهو اليقين بالحدوث) فإن الركن الثانى (وهو الشك فى البقاء) غير حاصل. وجه ذلك: أن الكلى لا وجود له إلا بوجود أفراد، ومن الواضح: أن وجود الكلى فى ضمن الفرد القصير مقطوع الارتفاع فى الزمان الثانى وجدانا،

ص: ٣٢٩

وأما وجوده فى ضمن الفرد الطويل فهو مشكوك الحدوث من أول الأمر وهو منفى بالأصل، فىكون الكلى مرتفعا فى الزمان الثانى إما وجدانا أو بالأصل تعبدا، فلا شك فى بقاءه.

والجواب: أن هذا التوهم فى خلط بين الكلى وفرده، أو فقل: فى خلط بين ذات الحصه من الكلى - أى ذات الكلى الطبيعى - وبين الحصه منه بما لها من الخصوصيه والتعين الخاص، فإن الذى هو معلوم الارتفاع إما وجدانا أو تعبدا إنما هو الحصه بما لها من التعين الخاص، وهى بالإضافة إلى ذلك غير معلومه الحدوث أيضا، فلم يتحقق فىها الركنان معا، لأنه كما أن كل فرد من الفردين مشكوك الحدوث فى نفسه، فإن الحصه الموجوده به بما لها من التعين الخاص كذلك مشكوك الحدوث، إذ لا يقين بوجود هذه الحصه ولا- يقين بوجود تلك الحصه، ولا موجود ثالث حسب الفرض. وأما ذات الحصه المتعینه واقعا لا بما لها من التعين الخاص بهذا الفرد أو بذلك الفرد - أى القدر المشترك بينهما - ففى الوقت الذى هى فى معلومه الحدوث هى مشكوكه البقاء، إذ لا- علم بارتفاعها ولا- تعبد بارتفاعها بل لأجل القطع بزوال التعين الخاص يشك فى ارتفاعها وبقائها لاحتمال كون تعينها هو التعين الباقى أو هو التعين الزائل، وارتفاع الفرد لا يقتضى إلا ارتفاع الحصه المتعینه به، وهى - كما قدمنا - غير معلومه الحدوث وإنما المعلوم ذات الحصه، أى القدر المشترك.

والحاصل: أن ما هو غير مشكوك البقاء إما وجدانا أو تعبدا لا يقين بحدوثه أصلا وهو الحصه بما لها من التعين الخاص، وما هو متيقن الحدوث هو مشكوك البقاء وجدانا وهو ذات الحصه لا بما لها من التعين الخاص.

وقد أشار الشيخ إلى هذا الجواب بقوله: إنه لا يقدر ذلك فى

استصحابه بعد فرض الشك في بقاءه وارتفاعه (١).

الثاني: قال الشيخ الأعظم: توهم كون الشك في بقاءه مسببا عن الشك في حدوث ذلك المشكوك الحدوث، فإذا حكم بأصالة عدم حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترك، لأنه من آثاره (٢).

والجواب الصحيح هو ما أشار إليه بقوله: إن ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الأمر المقطوع الارتفاع، لا من لوازم عدم حدوث الأمر الآخر. نعم، اللازم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما هو في ضمنه من القدر المشترك في الزمان الثاني، لا ارتفاع القدر المشترك بين الأمرين. وبينهما فرق واضح (٣).

توضيح ما أفاده من الجواب: إنا نمنع أن يكون الشك في بقاء القدر المشترك - أي الكلي - مسببا عن الشك في حدوث الفرد الطويل وعدمه، لأن وجود الكلي - حسب الفرض - متيقن الحدوث من أول الأمر إما في ضمن القصير أو الطويل، فلا يعقل أن يكون عدمه بعد وجوده مستندا إلى عدم الفرد الطويل من الأول، وإلا لما وجد من الأول، بل في الحقيقة أن الشك في بقاء الكلي - أي في وجوده وعدمه بعد فرض القطع بوجوده - مستند إلى احتمال وجود هذا الفرد الطويل مع احتمال وجود ذلك الفرد القصير، يعني يستند إلى الاحتمالين معا، لا لخصوص احتمال وجود الطويل، إذ يحتمل بقاء وجوده الأول لاحتمال حدوث الطويل، ويحتمل عدمه بعد الوجود لاحتمال حدوث القصير المرتفع قطعاً في ثاني الحال.

والحاصل: أن احتمال وجود الكلي وعدمه في ثاني الحال مسبب عن الشك في أن الحادث المعلوم هل هو الطويل أو القصير، لا أنه مسبب عن

ص: ٣٣١

١- فرائد الأصول: ج ٢ ص ٦٣٩.

٢- فرائد الأصول: ج ٢ ص ٦٣٩.

٣- فرائد الأصول: ج ٢ ص ٦٣٩.

خصوص احتمال حدوث الطويل حتى يكون نفيه بالأصل موجبا لنفي الشك في وجود الكلى في ثانی الحال، فلا بد من نفي كل من الفردين بالأصل حتى يكون ذلك موجبا لارتفاع القدر المشترك، والأصلان معا لا يجريان مع فرض العلم الإجمالي.

وأما القسم الثالث: وهو ما إذا كان الشك في بقاء الكلى مستندا إلى احتمال وجود فرد ثان غير الفرد المعلوم حدوثه ثم ارتفاعه، فهو على نحوين:

١ - أن يحتمل حدوث الفرد الثاني في ظرف وجود الأول.

٢ - أن يحتمل حدوثه مقارنا لارتفاع الأول. وهو على نحوين: إما بتبدله إليه، أو بمجرد المقارنه الاتفاقيه بين ارتفاع الأول وحدث الثاني.

وفي جريان الاستصحاب في هذا " القسم الثالث " من الكلى احتمالات أو أقوال ثلاثة: أ - جريانه مطلقا.

ب - عدم جريانه مطلقا.

ج - التفصيل بين النحوين المذكورين، فيجرى في الأول دون الثاني مطلقا. وهذا التفصيل هو الذي مال إليه الشيخ الأعظم (١).

والسر في الخلاف يعود إلى: أن الأركان في الاستصحاب هل هي متوفره هنا أو غير متوفره. والمشكوك توفره في المقام هو الركن الخامس، وهو اتحاد متعلق اليقين والشك.

ولا شك في أن الكلى المتيقن نفسه هو المشكوك بقاؤه في هذا القسم، فهو واحد نوعا، فينبغي أن يسأل:

ص: ٣٣٢

١- فرائد الأصول: ج ٢ ص ٦٤٠.



أولاً: هل هذه الوحدة النوعية بين المتيقن والمشكوك كفايه في تحقق الوحدة المعبره في الاستصحاب، أو غير كفايه بل لابد له من وحدة خارجيه؟ ثانياً: بعد فرض عدم كفايه الوحدة النوعية هل أن الكلي الطبيعي له وحدة خارجيه بوجود أفراده - بمعنى أنه يكون بوحدته الخارجيه معروضاً لتعينات أفراده المتبائنه، بناء على ما قيل: من أن نسبه الكلي إلى أفراده من باب نسبه الأب الواحد إلى الأبناء الكثيره، كما نقل ذلك ابن سينا عن بعض من عاصره (١) أو أن الكلي الطبيعي لا- وجود له إلا بوجود أفراده بالعرض؟ ففي كل فرد حصه موجوده منه غير الحصه الموجوده في فرد آخر، فلا- تكون له وحدة خارجيه بوجود أفراده المتعدده، بل نسبه إلى أفراده من قبيل نسبه الآباء المتعدده إلى الأبناء المتعدده، وهذا هو المعروف عند المحققين؟ فالقائل بجريان الاستصحاب في هذا القسم إما أن يلتزم بكفايه الوحدة النوعية في تحقق ركن الاستصحاب وإما أن يلتزم بأن الكلي له وحدة خارجيه بوجود أفراده المتعدده، وإلا فلا يجرى الاستصحاب.

وإذا اتضح هذا التحليل الدقيق لمنشأ الأقوال في المسأله يتضح الحق فيها. وهو القول الثاني، وهو عدم جريان الاستصحاب مطلقاً.

أما أولاً: فلا أنه من الواضح عدم كفايه الوحدة النوعية في الاستصحاب، لأن معنى بقاء المستصحب فيه هو استمراره خارجاً بعد اليقين به. ونحن لا نعى من استصحاب الكلي استصحاب نفس الماهيه من حيث هي، فإن هذا لا معنى له، بل المراد استصحابها بما لها من الوجود الخارجى لغرض ترتيب أحكامها الفعلية.

ص: ٣٣٣

---

١- حكاة الحكيم السبزواری (قدس سره) في شرح منظومته (في المنطق): ٢٢.

وأما ثانياً: فلا أنه من الواضح أيضاً أن الحق أن نسبه الكلى إلى أفراده من قبيل نسبه الآباء إلى الأبناء، لأن أنه من الضروري أن الكلى لا وجود له إلا بالعرض بوجود أفرادها.

وفى مقامنا قد وجدت حصه من الكلى وقد ارتفعت هذه الحصه يقينا، والحصه الأخرى منه فى الفرد الثانى هى من أول الأمر مشكوكه الحدوث، فلم يتحد المتيقن والمشكوك.

وبهذا يفترق القسم الثالث عن القسم الثانى من استصحاب الكلى، لأن أنه فى القسم الثانى - كما سبق - ذات الحصه من الكلى المتعينة واقعا المعلومه الحدوث على الإجمال هى نفسها مشكوكه البقاء، حيث لا يدري أنها الحصه المضافه إلى الفرد الطويل أو الفرد القصير.

وبهذا أيضاً يتضح أنه لا وجه للتفصيل المتقدم الذى مال إليه الشيخ الأعظم، فإن احتمال وجود الفرد الثانى فى ظرف وجود الفرد الأول لا يقدم ولا يؤخر ولا يضمن الوحده الخارجيه للمتيقن والمشكوك إلا إذا قلنا بمقاله من يذهب إلى أن نسبه الكلى إلى أفراده من قبيل نسبه الأب الواحد إلى أبنائه، وحاشا للشيخ أن يرى هذا الرأى! ولا شك أن الحصه الموجوده فى ضمن الفرد الثانى من أول الأمر مشكوكه الحدوث، وأما المتيقن حدوثه فهو حصه أخرى وهى فى عين الحال متيقنه الارتفاع.

ويكون وزان هذا القسم وزان استصحاب الفرد المردد الآتى ذكره.

تنبيه: وقد استثنى من هذا القسم الثالث ما يتسامح به العرف، فيعدون الفرد اللاحق المشكوك الحدوث مع الفرد السابق كالمستمر الواحد، مثل ما لو علم السواد الشديد فى محل وشك فى ارتفاعه أصلاً أو تبدله بسواد أضعف، فإنه فى مثله حكم الجميع بجريان الاستصحاب. ومن هذا الباب

ما لو كان شخص كثير الشك ثم شك في زوال صفه كثره الشك عنه أصلا أو تبدلها إلى مرتبه من الشك دون الأولى.

قال الشيخ الأعظم في تعليل جريان الاستصحاب في هذا الباب: العبره في جريان الاستصحاب عد الموجود السابق مستمرا إلى اللاحق ولو كان الأمر اللاحق على تقدير وجوده مغايرا بحسب الدقه للفرد السابق (1).

يعنى أن العبره في اتحاد المتيقن والمشكوك هو الاتحاد عرفا وبحسب النظر المسامحي وإن كانا بحسب الدقه العقليه متغايرين، كما في المقام.

### التنبیه الثاني : الشبهه العباثیه أو استصحاب الفرد المرّد

(2)

ينقل أن السيد الجليل السيد إسماعيل الصدر (قدس سره) زار النجف الأشرف أيام الشيخ المحقق الآخوند، فأثار في أوساطها العلميه مسأله تناقلوها وصارت عندهم موضعا للرد والبدل واشتهرت بالشبهه العباثيه.

وحاصلها: أنه لو وقعت نجاسه على أحد طرفي عباة ولم يعلم أنه الطرف الأعلى أو الأسفل، ثم طهر أحد الطرفين - وليكن الأسفل مثلا - فإن تلك النجاسه المعلومه الحدوث تصبح نفسها مشكوكه الارتفاع، فينبغي أن يجرى استصحابها، بينما أن مقتضى جريان استصحاب النجاسه في هذه العباة أن يحكم بنجاسه البدن - مثلا - الملقى لطرفي العباة معا. مع أن هذا اللازم باطل قطعاً بالضروره، لأن ملقى أحد طرفي الشبهه المحصوره محكوم عليه بالطهاره بالإجماع - كما تقدم في محله (3) -

ص: ٣٣٥

١- فرائد الأصول: ج ٢ ص ٦٤١.

٢- \*لم يذكر هذا التنبيه في الرسائل، ولا في الكفايه.

٣- لم يصل إلينا من المؤلف (قدس سره) من مباحث الأصول العمليه سوى مبحث الاستصحاب، فلم يتقدم ما ذكره في هذه المجموعه.

وهنا لم يلاق البدن إلا أحد طرفي الشبهه وهو الطرف الأعلى وأما الطرف الأسفل - وإن لاقاه - فإنه قد خرج عن طرف الشبهه - حسب الفرض - بتطهيره يقينا، فلا معنى للحكم بنجاسه ملاقيه.

والنكته في الشبهه أن هذا الاستصحاب يبدو من باب استصحاب الكلى من القسم الثانى، ولا شك فى أن مستصحب النجاسه لا بد أن يحكم بنجاسه ملاقيه، بينما أنه هنا لا يحكم بنجاسه الملاقيه. فيكشف ذلك عن عدم صحه استصحاب الكلى القسم الثانى.

وقد استقر الجواب عند المحققين عن هذه الشبهه على: أن هذا الاستصحاب ليس من باب استصحاب الكلى، بل هو من نوع آخر سموه "استصحاب الفرد المردد" وقد اتفقوا على عدم صحه جريانه، عدا ما نقل عن بعض الأجله فى حاشيته على كتاب البيع للشيخ الأعظم. إذ قال بما محصله: بأن تردده بحسب علمنا لا يضر بيقين وجوده سابقا، والمفروض أن أثر القدر المشترك أثر لكل من الفردين، فيمكن ترتيب ذلك الأثر باستصحاب الشخص الواقعى المعلوم سابقا، كما فى القسم الأول الذى حكم الشيخ فيه باستصحاب كل من الكلى وفرد (1).

أقول: ويجب أن يعلم - قبل كل شئ - الضابط لكون المورد من باب "استصحاب الكلى القسم الثانى" أو من باب "استصحاب الفرد المردد".

فإن عدم التفرقه بين الموردین هو الموجب للاشتباه وتحكم تلك الشبهه.

إذا ما الضابط لهما؟ إن الضابط فى ذلك: أن الأثر المراد ترتيبه إما أن يكون أثرا للكلى (أى أثر لذات الحصه من الكلى لا بما لها من التعین الخاص والخصوصيه

ص: ۳۳۶

۱- هو السيد الطباطبائى اليزدى (قدس سره) فى البحث عن لزوم المعاطاه وعدمه، حاشيه المكاسب: ص ۷۳.

المفردة) أو أثرا للفرد (أى أثر للحصه بما لها من التعين الخاص والخصوصيه المفرده).

فإن كان الأول: فيكفى فيه استصحاب القدر المشترك، أى ذات الحصه الموجوده، إما فى ضمن الفرد المقطوع الارتفاع على تقدير أنه هو الحادث، أو الفرد المقطوع البقاء على تقدير أنه هو الحادث. ويكون ذلك من باب استصحاب الكلى القسم الثانى، وقد تقدم أننا لا نعى من " استصحاب الكلى " استصحاب نفس الماهيه الكليه، بل استصحاب وجودها.

وإن كان الثانى: فلا- يكفى استصحاب القدر المشترك، وإنما الذى ينفع استصحاب الفرد بما له من الخصوصيه المفرده، المفروض فيه أنه مردد بين الفرد المقطوع الارتفاع على تقدير أنه الحادث، أو الفرد المقطوع البقاء على تقدير أنه الحادث. ويكون ذلك من باب " استصحاب الفرد المردد " .

إذا عرفت هذا الضابط فالمثال الذى وقعت فيه الشبهه هو من النوع الثانى، لأن الموضوع للنجاسه المستصحبه ليس أصل العباءه أو الطرف الكلى منها، بل نجاسه الطرف الخاص بما هو طرف خاص إما الأعلى أو الأسفل.

وبعد هذا يبقى أن نتساءل: لماذا لا يصح جريان استصحاب الفرد المردد؟ نقول: لقد اختلفت تعبيرات الأساتذه فى وجهه، فقد قيل: لأنه لا يتوفر فيه الركن الثانى، وهو الشك فى البقاء (1). وقيل: بل لا يتوفر الركن

ص: ٣٣٧

١- انظر أجود التقريرات ج ٢ ص ٣٩٤.

الأول، وهو اليقين بالحدوث فضلا عن الركن الثاني (١).

أما الوجه الأول: فيبانه أن الفرد بما له من الخصوصية مردد - حسب الفرض - بين ما هو مقطوع البقاء وبين ما هو مقطوع الارتفاع، فلا شك في بقاء الفرد الواقعي الذي كان معلوم الحدوث، لأنه إما مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع.

وأما الوجه الثاني - وهو الأصح - فيبانه: أن اليقين بالحدوث إن أريد به اليقين بحدوث الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية المفردة - لأ- نهى مجهوله حسب الفرض - فاليقين موجود، ولكن المتيقن حينئذ هو الكلى الذى يصلح للانطباق على كل من الفردين. وإن أريد به اليقين بالفرد بماله من الخصوصية المفردة فواضح أنه غير حاصل فعلا- لأن المفروض أن الخصوصية المفردة مجهوله ومردده بين خصوصيتين، فكيف تكون متيقنه في عين الحال؟ إذ المردد بما هو مردد لا معنى لأن يكون معلوما متعينا.

هذا خلف محال، وإنما المعلوم هو القدر المشترك. وفي الحقيقة أن كل علم إجمالي مؤلف من علم وجهل، ومتعلق العلم هو القدر المشترك ومتعلق الجهل خصوصياته، وإلا- فلا- معنى للإجمال في العلم وهو عين اليقين والانكشاف. وإنما سمي ب " العلم الإجمالي " لانضمام الجهل بالخصوصيات إلى العلم بالجامع.

وعليه، فإن ما هو متيقن - وهو الكلى - لا فائده في استصحابه لغرض ترتيب أثر الفرد بخصوصه، وماله الأثر المراد ترتبه عليه - وهو الفرد بخصوصيته - غير متيقن بل هو مجهول مردد بين خصوصيتين، فلا يتحقق في استصحاب الفرد المردد ركن " اليقين بالحاله السابقه " لا أن الفرد المردد متيقن ولكن لا شك في بقائه.

ص: ٣٣٨

١- انظر نهايه الدرايه: ج ٥ ص ١٤٠.

والوجه الأصح هو الثاني كما ذكرنا.

وأما الوجه الأول - وهو أنه لا شك في بقاء المتيقن - فغريب صدوره عن بعض أهل التحقيق! فإن كونه مرددا بين ما هو مقطوع البقاء وبين ما هو مقطوع الارتفاع معناه في الحقيقة هو الشك فعلا- في بقاء الفرد الواقعي وارتفاعه، لأن المفروض أن القطع بالبقاء والقطع بالارتفاع ليسا قطعين فعليين، بل كل منهما قطع على تقدير مشكوك، والقطع على تقدير مشكوك ليس قطعاً فعلاً، بل هو عين الشك.

وعلى كل حال، فلا معنى لاستصحاب الفرد المردد، ولا معنى لأن يقال - كما سبق عن بعض الأجله (١) -: " أن تردده بحسب علمنا لا يضر بيقين وجوده سابقاً " فإنه كيف يكون تردده بحسب علمنا لا يضر باليقين؟ وهل اليقين إلا العلم؟ إلا إذا أراد من " اليقين بوجوده سابقاً " اليقين بالقدر المشترك والتردد في الفرد، فاليقين متعلق بشئ والتردد بشئ آخر، فيتوفر ركنا الاستصحاب بالنسبة إلى القدر المشترك، لا- بالنسبة إلى الفرد المراد استصحابه، فما هو متيقن لا يراد استصحابه، وما يراد استصحابه غير متيقن، على ما سبق بيانه.

\*\*\*

ص: ٣٣٩

---

١- سبق في ص ٣٣٦ عن السيد الطباطبائي اليزدي (قدس سره) في حاشيته على المكاسب.



















بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام  
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية  
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب  
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات  
توسيع عام لفكرة المطالعة  
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية  
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة  
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة  
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات



الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات  
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ( sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فى طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز  
الغمامة  
اصبحان  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

