



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



عليه
صلى
عليه
وآله
وسلم

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

دروس

في

علم الأصول

للشيخ الفقيه

آية

العلمية السيد محمد باقر المجلسي

رحمته الله تعالى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دروس فى علم الاصول

كاتب:

محمد باقر صدر

نشرت فى الطباعة:

صدر

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٩	دروس فى علم الاصول المجلد ٢ (الحلقه الثالثه)
١٩	اشاره
١٩	اشاره
٢٩	الحلقه الثالثه
٢٩	اشاره
٣١	الجزء الأول
٣١	تمهيد
٣١	اشاره
٣٣	تعريف علم الاصول
٣٧	موضوع علم الاصول
٤٠	الحكم الشرعى و تقسيماته
٤٠	الأحكام التكليفيه و الوضعيه
٤١	شمول الحكم للعالم و الجاهل
٤٣	الحكم الواقعى و الظاهرى
٤٣	اشاره
٤٤	[شبهات حول الحكم الظاهرى:]
٤٥	شبهه التضادّ و نقض الغرض
٥٠	شبهه تنجّر الواقع المشكوك
٥٠	الأمارات و الاصول
٥٣	التنافى بين الأحكام الظاهريه
٥٤	وظيفه الأحكام الظاهريه
٥٥	التصويب بالنسبه إلى بعض الأحكام الظاهريه
٥٦	القضيه الحقيقيه و الخارجيه للأحكام

٥٦	اشاره
٥٨	[تعلّق الأحكام بالعناوين الذهنيّه:]
٦٠	تنسيق البحوث المقبله
٦١	حُجّيه القطع
٦١	اشاره
٦٣	[الحجّيه على مبني حقّ الطاعه:]
٦٥	[الحجّيه على مبني المشهور:]
٦٧	العلم الإجمالي
٧٠	حجّيه القطع غير المصيب و حكم التجزّي
٧٣	الأدّله المحرزه
٧٣	اشاره
٧٥	مبادئ عامّه
٧٥	اشاره
٧٧	تأسيس الأصل عند الشكّ في الحجّيه
٧٩	مقدار ما يثبت بدليل الحجّيه
٨٢	تبعيه الدلاله الالتزاميه للدلاله المطابقيه
٨٤	وفاء الدليل بدور القطع الطريقي و الموضوعي
٨٧	إثبات الأماره لجواز الإسناد
٨٨	إبطال طريقيّته الدليل
٨٩	تقسيم البحث في الأدّله المحرزه
٩١	١- الدليل الشرعي
٩١	اشاره
٩٣	تحديد دلالات الدليل الشرعي
٩٣	اشاره
٩٥	١ - الدليل الشرعي اللفظي
٩٥	الدلالات الخاصّه و المشتركه

- ٩٨ المعانى الحرفيه
- ٩٨ اشاره
- ١٠٣ هيئات الجمل
- ١٠٤ الجملة التامه و الجملة الناقصه
- ١٠٥ الجملة الخبريه و الإنشائيه
- ١٠٧ الثمره
- ١٠٩ الأمر أو أدوات الطلب
- ١٠٩ اشاره
- ١٠٩ القسم الأوّل : [ما يدلّ على الطلب بلا عنايه]
- ١٠٩ اشاره
- ١١٤ الأوامر الإرشاديه
- ١١٥ القسم الثانى : [ما يدلّ على الطلب بالعنايه]
- ١١٥ اشاره
- ١١٧ [دلاله النهى :]
- ١١٧ [الفور و التراخى ، و المزه و التكرار :]
- ١١٨ الإطلاق و اسم الجنس
- ١١٨ اشاره
- ١١٨ [أنحاء لحاظ الماهيّه :]
- ١٢٠ [وضع اسم الجنس :]
- ١٢٢ التقابل بين الإطلاق و التقييد
- ١٢٤ احترازيه القُيود و قرينه الحكمه
- ١٢٤ اشاره
- ١٢٧ [ادور القيد المنفصل :]
- ١٢٨ [القدر المتيقّن فى مقام التخاطب :]
- ١٢٩ [تنبيهات حول الإطلاق :]
- ١٣٤ أدوات الغموم

١٣٤	تعريف العموم و أقسامه
١٣٥	نحو دلالة أدوات العموم
١٣٧	العموم بلحاظ الأجزاء و الأفراد
١٣٨	دلاله الجمع المعرّف باللام على العموم
١٣٩	النكره فى سياق النهى أو النفى
١٤١	المفاهيم
١٤١	تعريف المفهوم
١٤٢	ضابط المفهوم
١٤٢	اشاره
١٤٤	مورد الخلاف فى ضابط المفهوم
١٤٥	مفهوم الشرط
١٤٥	اشاره
١٤٩	الشرط المسوق لتحقق الموضوع
١٥١	مفهوم الوصف
١٥٢	مفهوم الغايه
١٥٣	مفهوم الاستثناء
١٥٤	مفهوم الحصر
١٥٥	٢ - الدليل الشرعى غير اللفظى
١٥٥	اشاره
١٥٥	دلالات الفعل
١٥٦	دلالات التقرير
١٥٦	اشاره
١٦١	السيره المحققه لصغرى الحكم الشرعى : [
١٦٣	إثبات صغرى الدليل الشرعى
١٦٣	اشاره
١٦٧	القسم الأول : وسائل الإثبات الوجدانى

١٦٧	تمهيد
١٦٩	١ - التواتر
١٦٩	اشاره
١٧١	الضابط للتواتر
١٧٣	تعدد الوسائط في التواتر
١٧٣	أقسام التواتر
١٧٦	٢ - الإجماع
١٧٦	اشاره
١٨١	الشروط المساعدة على كشف الإجماع
١٨٢	مقدار دلالة الإجماع
١٨٢	الإجماع البسيط و المركب
١٨٣	٣ - الشهرة
١٨٥	القسم الثاني : وسائل الإثبات التعبدى
١٨٥	اشاره
١٨٦	المرحلة الاولى : فى إثبات أصل حجّيه الأخبار
١٨٦	اشاره
١٨٦	١ - دلالة الكتاب على حجّيه الخبر
١٩٢	٢ - دلالة السنّه على حجّيه الخبر
٢٠٠	٣ - دلالة العقل على حجّيه الخبر
٢٠٥	المرحلة الثانيه : فى تحديد دائره حجّيه الأخبار
٢٠٥	اشاره
٢٠٧	حجّيه الخبر مع الواسطه
٢٠٨	قاعده التسامح فى أدلّه السنن
٢١٣	حجّيه الظهور
٢١٣	اشاره
٢١٥	أقسام الدلاله

- ٢١٦ دليل حجّيه الظهور
- ٢١٩ تشخيص موضوع الحجّيه
- ٢١٩ اشاره
- ٢٢٢ [الشكّ في القرينه المتصله]:
- ٢٢٣ الظهور الذاتى و الظهور الموضوعى
- ٢٢٤ الظهور الموضوعى فى عصر النص
- ٢٢٤ التفصيلات فى الحجّيه
- ٢٢٤ اشاره
- ٢٣١ الخلط بين الظهور و الحجّيه
- ٢٣٣ الظهور الحالى
- ٢٣٣ الظهور التضمينى
- ٢٣٧ ٢- الدليل العقلى
- ٢٣٧ اشاره
- ٢٣٩ [تمهيد]
- ٢٤٣ ١ - إثبات القضايا العقلية
- ٢٤٣ قاعده استحاله التكليف بغير المقدور
- ٢٤٣ شرطيه القدره و محلّها
- ٢٤٥ حالات ارتفاع القدره
- ٢٤٧ الجامع بين المقدور و غيره
- ٢٤٩ شرطيه القدره بالمعنى الأعم
- ٢٤٩ اشاره
- ٢٥٢ [أحكام التزام]:
- ٢٥٥ ما هو الضدّ؟
- ٢٥٤ إطلاق الواجب لحاله المزاحمه
- ٢٥٨ التقييد بعدم المانع الشرعى
- ٢٦٠ قاعده إمكان الوجوب المشروط

- ٢٤٣المسؤولية تجاه القيود و المقدمات
- ٢٤٤القيود المتأخره زماناً عن المقيد
- ٢٤٩زمان الوجوب والواجب
- ٢٧٢المسؤولية عن المقدمات قبل الوقت
- ٢٧٥أخذ القطع بالحكم فى موضوع الحكم
- ٢٧٥اشاره
- ٢٧٥أخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه
- ٢٧٨أخذ العلم بالحكم فى موضوع ضده أو مثله
- ٢٨٠الواجب التوضيلى و التعبدى
- ٢٨٥التخيير فى الواجب
- ٢٨٨الوجوب الغيرى لمقدمات الواجب
- ٢٨٨تعريف الواجب الغيرى
- ٢٩٠خصائص الوجوب الغيرى
- ٢٩١مقدمات غير الواجب
- ٢٩٢الثمره الفقهيه للنزاع فى الوجوب الغيرى
- ٢٩٣شمول الوجوب الغيرى
- ٢٩٤حدود الواجب الغيرى
- ٢٩٨مشاكل تطبيقيه
- ٣٠٠دلاله الأوامر الاضطراريه و الظاهريه على الإجزاء
- ٣٠٠اشاره
- ٣٠٠دلاله الأوامر الاضطراريه على الإجزاء عقلاً
- ٣٠٢دلاله الأوامر الظاهريه على الإجزاء عقلاً
- ٣٠٥امتناع اجتماع الأمر و النهى
- ٣٠٥اشاره
- ٣٠٦[اختلاف الأمر و النهى بالإطلاق و التقييد:]
- ٣٠٨[اختلاف الأمر و النهى فى عنوان المتعلق:]

٣٠٩	اختلاف الأمر و النهى فى زمان الفعلية : [
٣١١	اجتماع الوجوب الغيرى مع الحرمة النفسية : [
٣١٣	اثره البحث فى اجتماع الأمر و النهى : [
٣١٥	اقتضاء وجوب الشىء لحرمة ضده
٣٢٠	اقتضاء الحرمة للبطلان
٣٢٠	اشاره
٣٢٠	اقتضاء الحرمة لبطلان العباده
٣٢١	اقتضاء الحرمة لبطلان المعامله
٣٢٣	الملازمه بين حكم العقل و حكم الشارع
٣٢٣	اشاره
٣٢٣	الملازمه بين الحكم النظرى و حكم الشارع
٣٢٤	الملازمه بين الحكم العملى و حكم الشارع
٣٢٧	٢ - حجته الدليل العقلى
٣٣٠	الجزء الثانى
٣٣٠	اشاره
٣٣٣	الاصول العمليه
٣٣٣	اشاره
٣٣٥	التمهيد
٣٣٥	اشاره
٣٣٧	خصائص الاصول العمليه
٣٣٩	الاصول العمليه الشرعيه و العقليه
٣٤١	الاصول التنزيليه و المحرزه
٣٤٣	مورد جريان الاصول العمليه
٣٤٧	الوظيفه العمليه فى حاله الشك
٣٤٧	اشاره
٣٤٩	الوظيفه فى حاله الشك البدوى

٣٤٩	اشاره
٣٥١	الوظيفه الأوليه فى حاله الشك
٣٥١	اشاره
٣٥١	١ - مسلك قبح العقاب بلا بيان
٣٥٤	٢ - مسلك حق الطاعه
٣٥٥	الوظيفه الثانويه فى حاله الشك
٣٥٥	اشاره
٣٥٥	١ - أدله البراهه الشرعيه
٣٥٥	اشاره
٣٥٥	أدله البراهه من الكتاب
٣٥٩	أدله البراهه من السنه
٣٦٨	٢ - الاعتراضات العائقه
٣٧٢	٣ - تحديد مفاد البراهه
٣٧٢	اشاره
٣٧٦	استحباب الاحتياط
٣٧٩	الوظيفه فى حاله العلم الإجمالى
٣٧٩	اشاره
٣٨٢	١ - قاعده منجزيه العلم الإجمالى
٣٨٢	اشاره
٣٨٢	١ - منجزيه العلم الإجمالى بقطع النظر عن الاصول المؤمّنه الشرعيه
٣٨٢	اشاره
٣٨٤	الاتجاهات فى تفسير العلم الإجمالى
٣٨٦	تخريجات وجوب الموافقه القطعيه
٣٩٠	٢ - جريان الاصول فى جميع الأطراف و عدمه
٣٩٢	٣ - جريان الاصول فى بعض الأطراف و عدمه
٣٩٢	اشاره

- جريان الأصل في بعض الأطراف بلا معارض ٣٩٨
- ٢ - أركان منجزية العلم الإجمالي ٤٠٢
- اشاره ٤٠٢
- ١ - وجود العلم بالجامع ٤٠٢
- ٢ - وقوف العلم على الجامع ٤٠٣
- ٣ - شمول الأصل المؤتمن لجميع الأطراف ٤٠٥
- ٤ - إمكان وقوع المخالفة القطعية بسبب البراءة ٤٠٧
- ٣ - تطبيقات منجزية العلم الإجمالي ٤٠٨
- اشاره ٤٠٨
- ١ - زوال العلم بالجامع ٤٠٨
- ٢ - الاضطرار إلى بعض الأطراف ٤١٠
- ٣ - انحلال العلم الإجمالي بالتفصيلي ٤١٣
- ٤ - الانحلال الحكمي بالأمارات و الاصول ٤١٥
- ٥ - اشتراك علمين إجماليتين في طرف ٤١٧
- ٦ - حكم ملاقى أحد الأطراف ٤١٨
- ٧ - الشبهه غير المحصوره ٤١٩
- ٨ - إذا كان ارتكاب الواقعة في أحد الطرفين غير مقدور ٤٢٥
- ٩ - العلم الإجمالي بالتدرجيات ٤٢٨
- ١٠ - الطوليه بين طرفي العلم الإجمالي ٤٣٢
- تلخيص للقواعد الثلاث ٤٣٤
- الوظيفه عندالشكّ في الوجوب و الحرمة معاً ٤٣٥
- اشاره ٤٣٥
- ١ - الشكّ البدويّ في الوجوب و الحرمة ٤٣٧
- ٢ - دوران الأمر بين المحذورين ٤٣٨
- الوظيفه عند الشكّ في الأقلّ و الأكثر ٤٤٢
- اشاره ٤٤٢

- ٤٤٥ التقسيم الرئيسي للأقل والأكثر
- ٤٤٥ اشاره
- ٤٤٦ - ١ - الدوران بين الأقل والأكثر في الأجزاء
- ٤٤٦ اشاره
- ٤٤٦ البرهان الأول : [دعوى وجود العلم الإجمالي]
- ٤٤٩ البرهان الثاني : [دعوى كون الشك في المحض]
- ٤٥٠ البرهان الثالث : [دعوى كون الشك في سقوط الأقل]
- ٤٥١ البرهان الرابع : [العلم الإجمالي الناشئ من حرمة القطع]
- ٤٥٢ البرهان الخامس : [دعوى دوران الأمر بين عاتين من وجه]
- ٤٥٣ البرهان السادس : [العلم الإجمالي الناشئ من مانعيه الزيادة]
- ٤٥٤ - ٢ - الدوران بين الأقل والأكثر في الشرائط
- ٤٥٦ - ٣ - دوران الواجب بين التعيين والتخيير العقلي
- ٤٥٨ - ٤ - دوران الواجب بين التعيين والتخيير الشرعي
- ٤٦٠ ملاحظات عامه حول الأقل والأكثر
- ٤٦٠ اشاره
- ٤٦٠ - ١ - دور الاستصحاب في هذا الدوران
- ٤٦١ - ٢ - الدوران بين الجزئيه و المانعيه
- ٤٦٢ - ٣ - الأقل والأكثر في المحزمات
- ٤٦٣ - ٤ - الشبهه الموضوعيه للأقل والأكثر
- ٤٦٣ - ٥ - الشك في إطلاق دخاله الجزء أو الشرط
- ٤٦٣ اشاره
- ٤٦٤ - أ - الشك في الإطلاق لحاله النسيان
- ٤٦٧ - ب - الشك في الإطلاق لحاله التعذر
- ٤٦٩ الاستصحاب
- ٤٦٩ اشاره
- ٤٧١ أدله الاستصحاب

- ٤٧١ اشاره
- ٤٧١ [أروايه النوم المبطل للوضوء:]
- ٤٧٢ [أروايه دم الرعاف:]
- ٤٧٩ [أروايه الشكّ في الركعات:]
- ٤٨٥ [أروايه إعاره الثوب للذقي:]
- ٤٨٦ الاستصحاب أصل أو أماره؟
- ٤٨٦ اشاره
- ٤٨٧ كيفية الاستدلال بالاستصحاب
- ٤٨٩ أركان الاستصحاب
- ٤٨٩ اشاره
- ٤٨٩ أ - اليقين بالحدوث
- ٤٩٥ ب - الشكّ في البقا
- ٤٩٥ اشاره
- ٤٩٨ [أصياغه اخرى للركن الثاني:]
- ٤٩٩ الشبهات الحكميه في ضوء الركن الثاني
- ٤٩٩ ج - وحده القضيّه المتيقّنه و المشكوكه
- ٤٩٩ اشاره
- ٥٠٠ أولاً : تطبيقه في الشبهات الموضوعيه
- ٥٠١ ثانياً : تطبيقه في الشبهات الحكميه
- ٥٠٤ د - الأثر العملي
- ٥٠٨ مقدار ما يثبت بالاستصحاب
- ٥١٢ عموم جريان الاستصحاب
- ٥١٢ اشاره
- ٥١٢ [التفصيل بين الشكّ في المقتضى و الشكّ في الرفع:]
- ٥١٣ [التفصيل بين الشبهه الحكميه و الموضوعيه:]
- ٥١٤ [كيفيّة جريان استصحاب المجعول:]

٥١٨	تطبيقات
٥١٨	١ - استصحاب الحكم المعلق
٥٢٣	٢ - استصحاب عدم النسخ
٥٢٥	٣ - استصحاب الكلّي
٥٣٢	٤ - الاستصحاب في الموضوعات المركّبه
٥٣٢	اشاره
٥٣٣	[جريان الاستصحاب في أجزاء الموضوع:]
٥٣٥	[ترتّب الحكم على ذوات الأجزاء:]
٥٣٦	[توفّر الشكّ في البقاء:]
٥٤١	شبهه انفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين
٥٤٥	الخاتمه في تعارض الأدلّه
٥٤٥	اشاره
٥٤٧	تمهيد
٥٤٧	ما هو التعارض المصطلح؟
٥٤٩	الورود و التعارض
٥٥٣	١- قاعده الجّمع العرفي
٥٥٣	اشاره
٥٥٣	١ - النظرية العامّة للجّمع العرفي
٥٥٥	٢ - أقسام الجّمع العرفي و التعارض غير المستقرّ
٥٥٥	الحكومّه
٥٥٧	التقييد
٥٥٩	التخصيص
٥٥٩	اشاره
٥٦٠	[نظريّه انقلاب النسبه:]
٥٦٢	٣ - أحكام عامّه للجّمع العرفي
٥٦٥	٤ - نتائج الجّمع العرفي بالنسبه الى الدليل المغلوب

٥٦٧	٥ - تطبيقات للجمع العرفي
٥٧٥	٢- التعارض المستقر على ضوء دليل الحجّيه
٥٧٥	اشاره
٥٧٥	[حجّيه الدليلين المتعارضين معاً:]
٥٧٧	[حجّيه أحد الدليلين المتعارضين:]
٥٧٩	[الحجّيه التخييريّه للدليلين المتعارضين:]
٥٨٠	تنبيهات النظرية العامه للتعارض المستقر
٥٨٠	اشاره
٥٨٠	[الحالات المختلفه لدليل الحجّيه:]
٥٨١	[حاله التعارض غير المستوعب:]
٥٨٣	[أنفي الاحتمال الثالث بالدليلين المتعارضين:]
٥٨٤	[امدى تأثير كون دليل الحجّيه لثبياً:]
٥٨٥	٣- حكم التعارض على ضوء الأخبار الخاصه
٥٨٥	اشاره
٥٨٥	١ - روايات العرض على الكتاب
٥٩١	٢ - روايات العلاج
٥٩١	اشاره
٥٩١	روايات التخيير
٥٩٥	روايات الترجيح
٦٠١	[تنبيهات بحث العلاج:]
٦٠٥	فهرس المصادر
٦٠٩	فهرس الموضوعات
٦٥٨	تعريف مركز

سرشناسه : صدر، سیدمحمدباقر، ۱۹۳۱ - ۱۹۷۹م.

عنوان و نام پدیدآور : دروس فی علم الاصول / تالیف السیدمحمدباقر الصدر ؛ اعداد و تحقیق لجنهالتحقیق التابعه للموتمرالعالمی للامام الشهید الصدر.

مشخصات نشر : قم : دارالصدر، ۱۴۲۹ ق. = ۱۳۸۷ -

مشخصات ظاهری : ۲ ج.

موضوع : اصول فقه شیعه

رده بندی کنگره : BP۱۰/۵ / ص ۳۳ ت ۴ ج ۶ ج ۱۳۸۷

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۰۸

شماره کتابشناسی ملی : ۳۱۲۴۹۰۸

توضیح : «دروس فی علم الاصول» معروف به «حلقات الاصول» تالیف فقیه و اصولی متفکر آیت الله سید محمد باقر صدر (م ۱۴۰۰ ق) است که با شیوه ای نو و ابتکاری خاص برای تدریس در دوره سطح و سطح عالی حوزه نوشته شده است. این اثر از اتقان علمی خوبی برخوردار است و در عین حال به لحاظ روشی جزء روشمندترین کتاب هایی است که در حوزه علمیه در رابطه با علم اصول نگاشته شده است. ساختار کتاب مشتمل بر سه حلقه است که حلقه اول و دوم در جلد اول و حلقه سوم در جلد دوم کتاب آمده است. هر یک از حلقات مشتمل بر فصول و بخشهای متعددی است که به لحاظ ساختار شبیه هم است اما به لحاظ تفصیل و عمق مطالب متفاوت است. به این صورت که حلقه اول برای مبتدئین، حلقه دوم برای سطح متوسط و حلقه سوم برای سطح عالی تدوین شده است. یعنی تمام مطالب اصولی که در این مدت طلبه به آموزش آن مشغول است به طور مرتب و زنجیروار برای او یادآوری می شود.

ص: ۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين ، والصلاه والسلام على أشرف خلقه محمّد ، وعلى الهداه الميامين من آله الطاهرين.

ص: ٩

الحلقه الثالثه

اشاره

الجزء الأول

تمهيد

حجيه القطع

الأدله المحرزه

ص: ١١

تعريف علم الاصول.

موضوع علم الاصول.

الحكم الشرعى وتقسيماته.

تنسيق البحوث المفبله.

ص: ١٣

عُرِّفَ علم الاصول بأنَّه «العلم بالقواعد الممهَّده لاستنباط الحكم الشرعي» (١). وقد لوحظ على هذا التعريف :

أولاً : بأنَّه يشمل القواعد الفقهيَّة ، كقاعده أن (ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده).

وثانياً : بأنَّه لا يشمل الاصول العمليَّة ؛ لأنَّها مجرَّد أدلَّةٍ عمليَّة وليست أدلَّةً محرزه ، فلا يثبت بها الحكم الشرعي ، وإنَّما تحدَّد بها الوظيفة العمليَّة.

وثالثاً : بأنَّه يعمُّ المسائل اللغويَّة ، كظهور كلمه «الصعيد» - مثلاً - لدخولها في استنباط الحكم.

أمَّا الملاحظه الاولى فتندفع : بأنَّ المراد بالحكم الشرعي الذي جاء في التعريف : جعل الحكم الشرعي على موضوعه الكلي ؛ فالقاعده الاصوليَّة ما يستنتج منها جعل من هذا القبيل ، والقاعده الفقهيَّة هي بنفسها جعل من هذا القبيل ، ولا يستنتج منها إلا تطبيقات ذلك الجعل وتفصيلاته.

ففرق كبير بين حججه خبر الثقة والقاعده الفقهيَّة المشار إليها ؛ لأنَّ الاولى

ص: ١٥

١- انظر القوانين ١ : ٥ ، وورد ما يقاربه في الفصول : ٩ ، وهدايه المسترشدين : ١٢.

يثبت بها جعل وجوب السوره تارةً ، وجعل حرمه العصير العنبيّ اخرى ، وهكذا ، فهي اصوليه. وأمّا الثانيه فهي جعل شرعيّ للضمان على موضوع كلى ، وبطبيقه على مصاديقه المختلفه - كالأجاره والبيع مثلاً - ثبت ضماناتٍ متعددهً مجعوله كلّها بذلك الجعل الواحد.

وأمّا الملاحظه الثانيه فقد يجاب عليها : تارةً بإضافه قيدٍ إلى التعريف ، وهو (أو التي ينتهى اليها فى مقام العمل) ، كما صنع صاحب الكفايه (١). واخرى بتفسير «الاستنباط» بمعنى الإثبات التنجيزى والتعذيرى ، وهو إثبات تشترك فيه الأدله المحرزه والاصول العمليه معاً (٢).

وأمّا الملاحظه الثالثه فهناك عدّه محاولاتٍ للجواب عليها :

منها : ما ذكره المحقّق النائينى (٣) - قدّس الله روحه - من إضافه قيد الكبرويه فى التعريف لإخراج ظهور كلمه (الصعيد) ، فالقاعده الاصوليه يجب أن تقع كبرى فى قياس الاستنباط ، وأمّا ظهور كلمه (الصعيد) فهو صغرى فى القياس وبحاجه إلى كبرى حجّيه الظهور.

ويرد عليه : أنّ جملةً من القواعد الاصوليه لا تقع كبرى أيضاً ، كظهور صيغه الأمر فى الوجوب ، وظهور بعض الأدوات فى العموم أو فى المفهوم ، فإنّها محتاجه إلى كبرى حجّيه الظهور ، فما الفرق بينها وبين المسائل اللغويه؟ وكذلك أيضاً مسأله اجتماع الأمر والنهى ؛ فإنّ الامتناع فيها يحقّق صغرى لكبرى التعارض بين خطابى : «صلّ» و «لا تغصب» ، والجواز فيها يحقّق صغرى لكبرى

ص : ١٦

١- كفايه الاصول : ٢٣.

٢- المحاضرات ١ : ٩.

٣- فوائد الاصول ١ : ٢٩.

حجّيه الإطلاق.

ومنها : ما ذكره السيّد الاستاذ من استبدال قيد الكبرويه بصفهٍ اخرى ، وهى : أن تكون القاعده وحدها كافيه لاستنباط الحكم الشرعىّ بلا ضمّ قاعدهٍ اصوليهٍ اخرى (١) ، فيخرج ظهور كلمه (الصعيد) ؛ لاحتياجه إلى ضمّ ظهور صيغه «افعل» فى الوجوب ، ولا- يخرج ظهور صيغه «افعل» فى الوجوب وإن كان محتاجاً إلى كبرى حجّيه الظهور ؛ لأنّ هذه الكبرى ليست من المباحث الاصوليه ؛ للاتّفاق عليها (٢).

ونلاحظ على ذلك :

أولاً: - أن عدم احتياج القاعده الاصوليه إلى اخرى : إن اريد به عدم الاحتياج فى كلّ الحالات فلا يتحقّق هذا فى القواعد الاصوليه ؛ لأنّ ظهور صيغه الأمر فى الوجوب - مثلاً - بحاجه فى كثيرٍ من الأحيان إلى دليل حجّيه السند حينما تجىء الصيغه فى دليل ظنّى السند.

وإن اريد به عدم الاحتياج ولو فى حاله واحده فهذا قد يتفق فى غيرها ، كما فى ظهور كلمه «الصعيد» إذا كانت سائر جهات الدليل قطعيه.

وثانياً : أن ظهور صيغه الأمر فى الوجوب وأى ظهور آخر بحاجه إلى ضمّ قاعده حجّيه الظهور ، وهى اصوليه ؛ لأنّ مجرد عدم الخلاف فيها لا- يخرجها عن كونها اصوليه ؛ لأنّ المسأله لا- تكتسب اصوليتها من الخلاف فيها ، وإنّما الخلاف ينصبّ على المسأله الاصوليه.

وهكذا يتّضح أنّ الملاحظه الثالثه وارده على تعريف المشهور.

ص: ١٧

١- المحاضرات ١ : ٨ .

٢- المحاضرات ١ : ٦ .

والأصحّ في التعريف أن يقال : «علم الاصول هو العلم بالعناصر المشتركة لاستنباط جعل شرعي» ، وعلى هذا الأساس تخرج المسألة اللغويه كظهور كلمه «الصعيد» ؛ لأنها لا تشترك إلا في استنباط حال الحكم المتعلق بهذه الماده فقط ، فلا تعتبر عنصراً مشتركاً.

ص: ١٨

موضوع علم الاصول - كما تقدم في الحلقة السابقة (١) - «الأدلة المشتركة في الاستدلال الفقهي». والبحث الاصولي يدور دائماً حول دليتها.

وعدم تمكن بعض المحققين (٢) من تصوير موضوع العلم على النحو الذي ذكرناه أدى إلى التشكك في ضروره أن يكون لكل علم موضوع ، ووقع ذلك موضعاً للبحث ، فاستدل على ضروره وجود موضوع لكل علم بدليلين :

أحدهما : أن التمايز بين العلوم بالموضوعات ، بمعنى أن استقلال علم النحو عن علم الطب إنما هو باختصاص كل منهما بموضوع كليّ يتميز عن موضوع الآخر ، فلا بد من افتراض الموضوع لكل علم.

وهذا الدليل أشبه بالمصادره ؛ لأنّ كون التمايز بين العلوم بالموضوعات فرع وجود موضوع لكل علم ، وإلاّ تعين أن يكون التمييز قائماً على أساس آخر ، كالغرض.

والآخر : أن التمايز بين العلوم إن كان بالموضوع فلا بد من موضوع لكل علم إذن لكي يحصل التمايز ، وإن كان بالغرض على أساس أن لكل علم غرضاً يختلف عن الغرض من العلم الآخر فحيث إن الغرض من كل علم واحد ، والواحد لا يصدر إلا من واحد فلا بد من افتراض مؤثر واحد في ذلك الغرض. ولما كانت

ص: ١٩

١- ضمن مباحث التمهيد ، تحت عنوان : موضوع علم الاصول وفائدته.

٢- كالمحقق العراقي رحمه الله في نهايه الأفكار ١ : ٩ - ١٢ ، والسيد الخوئي رحمه الله في المحاضرات ١ : ٢٠.

مسائل العلم متعدّدة ومتغيّرة فيستحيل أن تكون هي المؤثّره بما هي كثيره في ذلك الغرض الواحد ، بل يتعيّن أن تكون مؤثّره بما هي مصاديق لأمرٍ واحد. وهذا يعنى فرض قضيه كليّه تكون بموضوعها جامعاً بين الموضوعات ، وبمحمولها جامعاً بين المحمولات للمسائل ، وهذه القضيه الكليه هي المؤثّره ، وبذلك يثبت أنّ لكلّ علمٍ موضوعاً ؛ وهو موضوع تلك القضيه الكليه فيه (١).

وقد اجيب على ذلك : بأنّ الواحد على ثلاثه أقسام : واحد بالشخص ، وواحد بالنوع وهو الجامع الذاتى لأفراده ، وواحد بالعنوان ، وهو الجامع الانتزاعى الذى قد ينتزع من أنواع متخالفه. واستحاله صدور الواحد من الكثير تختصّ بالأوّل (٢) ، والغرض المفترض لكلّ علمٍ ليست وحدته شخصيه ، بل نوعيه (٣) أو عنوانيه (٤) ، فلا ينطبق برهان تلك الاستحاله فى المقام.

وهكذا يرفض بعض المحقّقين (٥) الدليل على وجود موضوع لكلّ علم ، بل قد يبرهن على عدمه : بأنّ بعض العلوم تشتمل على مسائل موضوعها الفعل والوجود ، وعلى مسائل موضوعها الترك والعدم ، وتتنسب موضوعات مسائله إلى مقولاتٍ ماهويه وأجناسٍ متباينه ، كعلم الفقه الذى موضوع مسائله الفعل تارة

ص: ٢٠

-
- ١- تجد خلاصه هذا البيان مع الإيراد عليه فى ألسنه جمله من الاصوليين ، منهم المحقّق الإصفهاني رحمه الله فى نهايه الدرايه ١ : ٣٤ ، والسيد الخوئى رحمه الله فى هامش كتاب أجود التقريرات ١ : ٤.
 - ٢- كما ادّعاه السيد الخوئى رحمه الله فى المصدر السابق.
 - ٣- كما ادّعاه السيد الخوئى رحمه الله فى المصدر السابق.
 - ٤- كما ادّعاه المحقّق الإصفهاني رحمه الله فى نهايه الدرايه ١ : ٣٤.
 - ٥- منهم المحقّق العراقى رحمه الله فى المقالات ١ : ٣٧ ، والسيد الخوئى رحمه الله فى المحاضرات ١ : ٢٠.

والترك اأرى؁ والوضع تارةً والكيف اأرى؁ فكيف يمكن الحصول على جامع بين موضوعات مسائله؟

وعلى هذا الأساس استساغوا أن لا يكون لعلم الاصول موضوع. غير أنك عرفت أن لعلم الاصول موضوعاً كلياً على ما تقدم (1).

ص: ٢١

١- فى بدايه هذا البحث.

قد تقدّم في الحلقة السابقة (1) أنّ الأحكام الشرعية على قسمين : أحدهما الأحكام التكليفية ، والآخر الأحكام الوضعية ، وقد عرفنا سابقاً نبذة عن الأحكام التكليفية. وأمّا الأحكام الوضعية فهي على نحوين :

الأول : ما كان واقعاً موضوعاً للحكم التكلفي ، كالزوجه الواقعه موضوعاً لوجوب الإنفاق ، والملكيه الواقعه موضوعاً لحرمة تصرف الغير في المال بدون إذن المالك.

الثاني : ما كان منتزِعاً عن الحكم التكلفي ، كجزئيه السوره للواجب المنتزعه عن الأمر بالمركب منها ، وشرطيّه الزوال للوجوب المجعول لصلاه الظهر المنتزعه عن جعل الوجوب المشروط بالزوال.

ولا ينبغي الشكّ في أنّ القسم الثاني ليس مجعولاً للمولى بالاستقلال ، وإنّما هو منتزِع عن جعل الحكم التكلفي ؛ لأنّه مع جعل الأمر بالمركب من السوره وغيرها يكفي هذا الأمر التكلفي في انتزاع عنوان الجزئيه للواجب من السوره ، وبدونه لا يمكن أن تتحقّق الجزئيه للواجب بمجرد إنشائها وجعلها مستقلاً.

وبكلمه اخرى : أنّ الجزئيه للواجب من الامور الانتزاعيه الواقعيه ؛ وإن كان وعاء واقعها هو عالم جعل الوجوب ، فلا فرق بينها وبين جزئيه الجزء للمركبات الخارجيه من حيث كونها أمراً انتزاعياً واقعياً ؛ وإن اختلفت الجزئيتان في وعاء الواقع ومنشأ الانتزاع ، وما دامت الجزئيه أمراً واقعياً فلا يمكن إيجادها

بالجعل التشريعي والاعتبار.

وأما القسم الأول فمقتضى وقوعه موضوعاً للأحكام التكليفية عقلاً وشريعاً هو كونه مجعولاً بالاستقلال ؛ لا منتزِعاً عن الحكم التكليفي ؛ لأن موضوعيته للحكم التكليفي تقتضى سبقه عليه رتبته ، مع أنّ انتزاعه يقتضى تأخره عنه.

وقد تُثار شبهة لنفى الجعل الاستقلالي لهذا القسم أيضاً بدعوى أنّه لغو ؛ لأنه بدون جعل الحكم التكليفي المقصود لا أثر له ، ومعه لا حاجة إلى الحكم الوضعي ، بل يمكن جعل الحكم التكليفي ابتداءً على نفس الموضوع الذي يفترض جعل الحكم الوضعي عليه.

والجواب على هذه الشبهة : أنّ الأحكام الوضعيه التي تعود إلى القسم الأول اعتبارات ذات جذور عقلائية ؛ الغرض من جعلها تنظيم الأحكام التكليفية وتسهيل صياغتها التشريعيه ، فلا تكون لغواً.

شمول الحكم للعالم و الجاهل

وأحكام الشريعة - تكليفية ووضعية - تشمل في الغالب العالم بالحكم والجاهل على السواء ، ولا تختصّ بالعالم. وقد ادّعى أنّ الأخبار الدالة على ذلك مستفيضة (1) ، ويكفي دليلاً على ذلك إطلاقات أدلّه تلك الأحكام. ولهذا أصبحت

ص: ٢٣

١- بل قد ادّعى الشيخ الأعظم رحمه الله في فرائده (١ : ١١٣) أنّها متواتره. والظاهر أنّ المقصود بها أخبار الاحتياط الوارد جلّها في كتاب الوسائل الجزء ٢٧ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي ، وذلك بدعوى أنّ هذه الأخبار لو لم تتمّ دلالتها على وجوب الاحتياط عند الشكّ فلا أقلّ من دلالتها على شمول الحكم الواقعي للإنسان الشاكّ وإن كان محكوماً بالبراءة ظاهراً.

قاعده اشتراك الحكم الشرعي بين العالم والجاهل مورداً للقبول على وجه العموم بين أصحابنا ، إلا إذا دل دليل خاص على خلاف ذلك في مورد.

وقد يبرهن على هذه القاعده عن طريق إثبات استحاله اختصاص الحكم بالعالم ؛ لأنه يعني أنّ العلم بالحكم قد اخذ في موضوعه ، وينتج عن ذلك تأخر الحكم رتبته عن العلم به وتوقفه عليه وفقاً لطبيعته العلاقه بين الحكم وموضوعه.

ولكن قد مرّ بنا في الحلقة السابقه (١) : أنّ المستحيل هو أخذ العلم بالحكم المجعول في موضوعه لا- أخذ العلم بالجعل في موضوع الحكم المجعول فيه.

ويترتّب على ما ذكرناه من الشمول : أنّ الأمارات والاصول التي يرجع اليها المكلف الجاهل في الشبهه الحكميه أو الموضوعيه قد تصيب الواقع ، وقد تخطئ ، فللشارع إذن أحكام واقعيه محفوظه في حقّ الجميع ، والأدله والاصول في معرض الإصابه والخطأ ، غير أنّ خطأها مغتفر ؛ لأنّ الشارع جعلها حجّه ، وهذا معنى القول بالتخطئه.

وفي مقابله ما يسمّى بالقول بالتصويب ، وهو : أنّ أحكام الله تعالى ما يؤدّي إليه الدليل والأصل ، ومعنى ذلك أنّه ليس له من حيث الأساس أحكام ، وإنّما يحكم تبعاً للدليل أو الأصل ، فلا يمكن أن يتخلّف الحكم الواقعيّ عنهما.

وهناك صورته مخفّفه للتصويب ، مؤدّاها : أنّ الله تعالى له أحكام واقعيه ثابتة من حيث الأساس ؛ ولكنّها مقيّده بعدم قيام الحجّه من أماره أو أصلٍ على

ص: ٢٤

١- ضمن مباحث الدليل العقلي ، تحت عنوان : أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم.

خلافها ، فإن قامت الحجّة على خلافها تبدّلت واستقرّ ما قامت عليه الحجّة.

وكلا هذين النحويين من التصويب باطل :

أمّا الأوّل فلشناعته ووضوح بطلانه ، حيث إنّ الأدلّة والحجج إنّما جاءت لتُخبرنا عن حكم الله وتحدّد موقفنا تجاهه ، فكيف نفترض أنّه لا حكم لله من حيث الأساس؟!

وأما الثّاني فلا تُهّمه مخالف لظواهر الأدلّة ، ولما دلّ على اشتراك الجاهل والعالم فى الأحكام الواقعيه.

الحكم الواقعي و الظاهري

إشاره

ينقسم الحكم الشرعيّ - كما عرفنا سابقاً - إلى واقعيّ لم يؤخذ فى موضوعه الشكّ ، وظاهريّ اخذ فى موضوعه الشكّ فى حكم شرعيّ مسبق. وقد كنّا نقصد حتى الآن فى حديثنا عن الحكم : الأحكام الواقعيه.

وقد مرّ بنا فى الحلقة السابقه (1) أنّ مرحله الثبوت للحكم - الحكم الواقعيّ - تشتمل على ثلاثه عناصر ، وهى : الملاك ، والإراده ، والاعتبار. وقلنا : إنّ الاعتبار ليس عنصراً ضرورياً ، بل يستخدم غالباً كعملٍ تنظيميٍّ و صياغى.

ونريد أن نشير الآن إلى حقيقه العنصر الثالث الذى يقوم الاعتبار بدور التعبير عنه غالباً.

وتوضيحه : أنّ المولى كما أنّ له حقّ الطاعه على المكلف فيما يريده منه كذلك له حقّ تحديد مركز حقّ الطاعه فى حالات إرادته شيئاً من المكلف ، فليس ضرورياً - إذا تمّ الملاك فى شيءٍ وأراده المولى - أن يجعل نفس ذلك

ص: ٢٥

١- ضمن مباحث التمهيد ، تحت عنوان : مبادئ الحكم التكليفى.

الشيء في عهده المكلف مصباً لحق الطاعة ، بل يمكنه أن يجعل مقدمه ذلك الشيء - التي يعلم المولى بأنها مؤدّيه إليه - في عهده المكلف دون نفس الشيء ، فيكون حقّ الطاعة منصّباً على المقدّمه ابتداءً ، وإن كان الشوق المولوي غير متعلّق بها إلاّ تبعاً. وهذا يعني أنّ حقّ الطاعة ينصبّ على ما يحدّده المولى - عند إرادته لشيء - مصباً له ويدخله في عهده المكلف ، والاعتبار هو الذي يستخدم عادةً للكشف عن المصّب الذي عيّنه المولى لحقّ الطاعة ، فقد يتحد مع مصّب إرادته ، وقد يتغير.

[شبهات حول الحكم الظاهري:]

وأما الأحكام الظاهرية فهي مثار لبّحٍ واسع ؛ وُجّهت فيه عدّه اعتراضاتٍ للحكم الظاهريّ تبرهن على استحاله جعله عقلاً (1) ، ويمكن تلخيص هذه البراهين في ما يلي :

١- إنّ جعل الحكم الظاهريّ يؤدّي إلى اجتماع الضدّين أو المثليين ؛ لأنّ الحكم الواقعيّ ثابت في فرض الشكّ بحكم قاعده الاشتراك المتقدّمه ، وحينئذٍ فإن كان الحكم الظاهريّ المجمعول على الشاكّ مغايراً للحكم الواقعيّ نوعاً - كالحلّيّه والحرمه - لزم اجتماع الضدّين ، وإلّا لزم اجتماع المثليين.

وما قيل سابقاً (٢) من أنّه لا تنافى بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ لأنّهما

ص: ٢٦

١- اثرت هذه الشبهه حول حجّيه خبر الواحد غير القطعيّ من قبل محمّد بن عبد الرحمن المعروف بابن قبه على ما نسب إليه في المعالم : ١٨٩ ، كما نسبت إليه الشبهه المذكوره أيضاً حول حجّيه مطلق الأمارات غير القطعيّه في كتاب أجود التقريرات ٢ : ٦٣.

٢- في الحلقة الثانيه من هذا الكتاب ضمن مباحث التمهيد ، تحت عنوان : اجتماع الحكم الواقعي والظاهري.

سنخان مجرّد كلامٍ صورىّ إذا لم يُعطَ مضموناً محدّداً ؛ لأنّ مجرّد تسميه هذا بالواقعىّ وهذا بالظاهرىّ لا يخرجهما عن كونهما حكمين من الأحكام التكليفيه ، وهى متضاده .

٢- إنّ الحكم الظاهرىّ إذا خالف الحكم الواقعىّ فحيث إنّ الحكم الواقعىّ بمبادئه محفوظ في هذا الفرض - بحكم قاعده الاشتراك - يلزم من جعل الحكم الظاهرىّ في هذه الحاله نقض المولى لغرضه الواقعىّ بالسماح للمكّلف بتفويته ؛ اعتماداً على الحكم الظاهرىّ في حالات عدم تطابقه مع الواقع ، وهو يعنى إلقاء المكّلف فى المفسده ، وتفويت المصالح الواقعيه المهمه عليه .

٣- إنّ الحكم الظاهرىّ من المستحيل أن يكون منجزاً للتكليف الواقعىّ المشكوك ومصحّحاً للعقاب على مخالفه الواقع ؛ لأنّ الواقع لا يخرج عن كونه مشكوكاً بقيام الأصل أو الأماره المثبتين للتكليف . ومعها يشمله حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان - بناءً على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان - ، والأحكام العقلية غير قابله للتخصيص .

شبهه التضادّ و نقض الغرض

أمّا الاعتراض الأوّل فقد اجيب عليه بوجوه :

منها : ما ذكره المحقّق النائينى (١) قدس سره من أنّ إشكال التضادّ نشأ من افتراض أنّ الحكم الظاهرىّ حكم تكليفى ، وأنّ حجّيه خبر الثقة - مثلاً - معناها جعل حكم تكليفىّ يطابق ما أخبر عنه الثقة من أحكام ، وهو ما يسمّى ب (جعل الحكم المماثل) ، فإنّ أخبر الثقة بوجوب شيءٍ وكان حراماً فى الواقع ، تمثّلت حجّيته فى

ص : ٢٧

جعل وجوب ظاهرياً لذلك الشيء وفقاً لما أخبر به الثقة ، فيلزم على هذا الأساس اجتماع الضدين ، وهما : الوجوب الظاهري والحرمة الواقعيه.

ولكن الافتراض المذكور خطأ ؛ لأن الصحيح أن معنى حججه خبر الثقة - مثلاً - جعله علماً وكاشفاً تاماً عن مؤداه بالاعتبار ، فلا يوجد حكم تكليفي ظاهري زائداً على الحكم التكليفي الواقعي ليلزم اجتماع حكمن تكليفيين متضادين ؛ وذلك لأن المقصود من جعل الحججه للخبر - مثلاً - جعله منجزاً للأحكام الشرعيه التي يحكى عنها ، وهذا يحصل بجعله علماً وبيانياً تاماً ؛ لأن العلم منجز ، سواء كان علماً حقيقه كالقطع ، أو علماً بحكم الشارع كالأماره. وهذا ما يسمّى بمسلك (جعل الطريقيه).

والجواب على ذلك : أن التضاد بين الحكمن التكليفيين ليس بلحاظ اعتباريهما حتى يندفع بمجرد تغيير الاعتبار فى الحكم الظاهري من اعتبار الحكم التكليفي إلى اعتبار العلميه والطريقيه ، بل بلحاظ مبادئ الحكم ، كما تقدم فى الحلقة السابقه (١).
وحيث إن قيل بأن الحكم الظاهري ناشئ من مصلحه ملزمه وشوق فى فعل المكلف الذى تعلق به ذلك الحكم ، حصل التنافى بينه وبين الحرمة الواقعيه مهما كانت الصيغه الاعتباريه لجعل الحكم الظاهري. وإن قيل بعدم نشوئه من ذلك - ولو بافتراض قيام المبادئ بنفس جعل الحكم الظاهري - زال التنافى بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري ، سواء جعل هذا حكماً تكليفياً ، أو بلسان جعل الطريقيه.

ومنها : ما ذكره السيد الاستاذ (٢) من أن التنافى بين الحرمة والوجوب

ص: ٢٨

١- ضمن بحث (الحكم الشرعي وأقسامه) من مباحث التمهيدي ، تحت عنوان : التضاد بين الأحكام التكليفيه.

٢- مصباح الاصول ٢ : ١٠٨ - ١١١.

- مثلاً - ليس بين اعتباريهما ، بل بين مبادئهما من ناحيه ؛ لأنّ الشئ الواحد لا- يمكن أن يكون مبعوضاً ومحبوباً ، وبين متطلباتهما في مقام الامتثال من ناحيه اخرى ؛ لأنّ كلّاً منهما يستدعى تصرفاً مخالفاً لما يستدعيه الآخر. فإذا كانت الحرمة واقعيه والوجوب ظاهرياً فلا- تنافى بينهما في المبادئ ؛ لأننا نفترض مبادئ الحكم الظاهريّ في نفس جعله لا في المتعلق المشترك بينه وبين الحكم الواقعي ، ولا- تنافى بينهما في متطلّبات مقام الامتثال ؛ لأنّ الحرمة الواقعيه غير واصله - كما يقتضيه جعل الحكم الظاهريّ في موردها - فلا امتثال لها ولا متطلّبات عمليه ؛ لأنّ استحقاق الحكم للامتثال فرع الوصول والتنجز.

ولكن نتساءل : هل يمكن أن يجعل المولى وجوباً أو حرمةً لملا-ك في نفس الوجوب أو الحرمة؟ ولو اتفق حقاً أنّ المولى أحسّ بأنّ من مصلحته أن يجعل الوجوب على فعل بدون أن يكون مهتماً بوجوده إطلاقاً ، وإتّما دفعه إلى ذلك وجود المصلحه في نفس الجعل ، كما إذا كان ينتظر مكافأه على نفس ذلك من شخص ، ولا يهتمّ بعد ذلك أن يقع الفعل أو لا يقع ، أقول : لو اتفق ذلك حقاً فلا أثر لمثل هذا الجعل ، ولا يحكم العقل بوجوب امتثاله. فافتراض أنّ الأحكام الظاهريه ناشئه من مبادئ في نفس الجعل يعنى تفرغها من حقيقه الحكم ومن أثره عقلاً.

فالجواب المذكور في افتراضه المصلحه في نفس الجعل غير تامّ ، ولكنّه في افتراضه أنّ الحكم الظاهريّ لا ينشأ من مبادئ في متعلّقه بالخصوص تامّ ، فنحن بحاجة إذن في تصوير الحكم الظاهريّ إلى افتراض أنّ مبادئه ليس من المحتوم تواجدها في متعلّقه بالخصوص ؛ لئلاّ يلزم التضاد ، ولكنّها في نفس الوقت ليست قائمهً بالجعل فقط ؛ لئلاّ يلزم تفرغ الحكم الظاهريّ من حقيقه الحكم ، وذلك بأن نقول : إنّ مبادئ الأحكام الظاهريه هي نفس مبادئ الأحكام الواقعيه.

وتوضيح ذلك : أنّ كلّ حرمه واقعيه لها ملاك اقتضائي ، وهو المفسده والمبغوضيه القائمتان بالفعل ، وكذلك الأمر في الوجوب. وأما الإباحه فقد تقدم في الحلقة السابقه (1) أنّ ملاكها قد يكون اقتضائياً وقد يكون غير اقتضائي ؛ لأنها قد تنشأ عن وجود ملاك في أن يكون المكلف مطلق العنان ، وقد تنشأ عن خلوّ الفعل المباح من أيّ ملاك.

وعليه فإذا اختلطت المباحات بالمحرّمات ولم يتميّز بعضها عن البعض ، لم يؤدّ ذلك إلى تغيّر في الأغراض والملاكات والمبادئ للأحكام الواقعيه ، فلا المباح بعدم تمييز المكلف له عن الحرام يصبح مبغوضاً ، ولا الحرام بعدم تمييزه عن المباح تسقط مبغوضيته ، فالحرام على حرمة واقعاً ولا توجد فيه سوى مبادئ الحرمة ، والمباح على إباحته ولا توجد فيه سوى مبادئ الإباحه.

غير أنّ المولى في مقام التوجيه للمكلف الذي اختلطت عليه المباحات بالمحرّمات بين أمرين : إمّا أن يُرخصه في ارتكاب ما يحتمل إباحته ، وإمّا أن يمنعه عن ارتكاب ما يحتمل حرّمته. وواضح أنّ اهتمامه بالاجتناب عن المحرّمات الواقعيه يدعوه إلى المنع عن ارتكاب كلّ ما يحتمل حرّمته ، لا لأنّ كلّ ما يحتمل حرّمته فهو مبغوض وذو مفسده ، بل لضمان الاجتناب عن المحرّمات الواقعيه الموجوده ضمنها ، فهو منع ظاهريّ ناشئ من مبغوضيه المحرّمات الواقعيه والحرص على ضمان اجتنابها.

وفي مقابل ذلك إن كانت الإباحه في المباحات الواقعيه ذات ملاك لا اقتضائيّ فلن يجد المولى ما يحول دون إصدار المنع المذكور ، وهذا المنع

ص: ٣٠

١- ضمن بحث (الحكم الشرعي وتقسيمه) من مباحث التمهيد ، تحت عنوان : مبادئ الحكم التكليفي.

سيشمل الحرام الواقعي والمباح الواقعي أيضاً إذا كان محتمل الحرمة للمكلف ، وفي حاله شموله للمباح الواقعي لا يكون منافياً لإباحته ؛ لأنه - كما قلنا - لم ينشأ عن مبغوضيه نفس متعلقه ، بل عن مبغوضيه المحرّمات الواقعيه والحرص على ضمان اجتنابها.

وأما إذا كانت الإباحه الواقعيه ذات ملاكٍ اقتضائيّ ، فهي تدعو - خلافاً للحرمة - إلى الترخيص في كلّ ما يحتمل إباحته ، لالألّا كلّ ما يحتمل إباحته ففيه ملاك الإباحه ، بل لضمان إطلاق العنان في المباحات الواقعيه الموجوده ضمن احتمالات الإباحه ، فهو ترخيص ظاهريّ ناشئ عن الملاك الاقتضائيّ للمباحات الواقعيه والحرص على تحقيقه.

وفي هذه الحاله يزنّ المولى درجه اهتمامه بمحرّماته ومباحاته ، فإن كان الملاك الاقتضائيّ في الإباحه أقوى وأهمّ رخص في المحتملات ، وهذا الترخيص سيشمل المباح الواقعيّ والحرام الواقعيّ إذا كان محتمل الإباحه ، وفي حاله شموله للحرام الواقعيّ لا- يكون منافياً لحرّمته ؛ لأنه لم ينشأ عن ملاكٍ للإباحه في نفس متعلقه ، بل عن ملاك الإباحه في المباحات الواقعيه والحرص على ضمان ذلك الملاك. وإذا كان ملاك المحرّمات الواقعيه أهمّ منع من الإقدام في المحتملات ضماناً للمحافظه على الأهمّ.

وهكذا يتّضح أنّ الأحكام الظاهريّه خطابات تعيّن الأهمّ من الملاكات والمبادئ الواقعيه حين يتطلّب كلّ نوعٍ منها الحفاظ عليه بنحوٍ ينافي ما يضمن به الحفاظ على النوع الآخر.

وبهذا اتّضح الجواب على الاعتراض الثاني ، وهو : أنّ الحكم الظاهريّ يؤدّي إلى تفويت المصلحه والإلقاء في المفسده ، فإنّ الحكم الظاهريّ وإن كان قد يسبّب ذلك ، ولكنّه إنّما يسبّبه من أجل الحفاظ على غرضٍ أهمّ.

وأما الاعتراض الثالث فقد اجيب (١): بأن تصحيح العقاب على التكليف الواقعي الذي أخبر عنه الثقة بلحاظ حججه خبره لا ينافي قاعده قبح العقاب بلا بيان؛ لأن المولى حينما يجعل خبر الثقة حجة يعطيه صفه العلم والكاشفيه اعتباراً على مسلك الطريقه المتقدم، وبذلك يخرج التكليف الواقعي عن دائره قبح العقاب بلا بيان؛ لأنه يصبح معلوماً بالتعبد الشرعي؛ وإن كان مشكوكاً وجداناً.

ونلاحظ على ذلك: أن هذه المحاوله إذا تمت فلا تجدى فى الأحكام الظاهريه المجعوله فى الاصول العمليه غير المحرزه، كأصالة الاحتياط؛ على أن المحاوله غير تامه، كما يأتي (٢) إن شاء الله تعالى.

والصحيح: أنه لا موضوع لهذا الاعتراض على مسلك حق الطاعه؛ لِمَا تقدم من أن هذا المسلك المختار يقتضى إنكار قاعده قبح العقاب بلا بيان رأساً.

وقد تلخص مما تقدم: أن جعل الأحكام الظاهريه ممكن.

الأمارات و الاصول

تنقسم الأحكام الظاهريه إلى قسمين:

أحدهما: الأحكام الظاهريه التى تُجعل لإحراز الواقع، وهذه الأحكام تتطلب وجود طريق ظني له درجه كشف عن الحكم الشرعي؛ ويتولى الشارع

ص: ٣٢

١- يمكن استفاده ذلك مما جاء فى أجود التقريرات ٢: ١١.

٢- ضمن المبادئ العامه من مباحث الأدله المحرزه، تحت عنوان: وفاء الدليل بدور القطع الطريقى والموضوعى.

الحكم على طبقه بنحو يلزم على المكلف التصرف بموجبه. ويسمى الطريق ب (الأماره) ، ويسمى الحكم الظاهري ب (الحجيه) ، من قبيل حجيه خبر الثقة.

والقسم الآخر : الأحكام الظاهرية التي تجعل لتقرير الوظيفة العمليه تجاه الحكم المشكوك ، ولا يراد بها إحرازه ، وتسمى ب (الاصول العمليه).

ويبدو من مدرسه المحقق النائيني (1) قدس سره التمييز بين هذين القسمين على أساس ما هو المجعول الاعتباري في الحكم الظاهري ، فإن كان المجعول هو الطريقه والكاشفيه دخل المورد في (الأمارات). وإذا لم يكن المجعول ذلك وكان الجعل في الحكم الظاهري متجهاً إلى إنشاء الوظيفة العمليه دخل في نطاق (الاصول).

وفي هذه الحاله إذا كان إنشاء الوظيفة العمليه بلسان تنزيل مؤدّي الأصل منزله الواقع في الجانب العملي ، أو تنزيل نفس الأصل أو الاحتمال المقوم له منزله اليقين في جانبه العملي لا الإحرازي فالأصل تنزيلي ، أو أصل محرز. وإذا كان بلسان تسجيل وظيفه عمليه محدده بدون ذلك فالأصل أصل عملي صرف.

وهذا يعني أنّ الفرق بين الأمارات والاصول ينشأ من كيفيه صياغه الحكم الظاهري في عالم الجعل والاعتبار.

ولكنّ التحقيق : أنّ الفرق بينهما أعمق من ذلك ، فإنّ روح الحكم الظاهري في موارد الأماره تختلف عن روحه في موارد الأصل بقطع النظر عن نوع

ص: ٣٣

١- يبدو أنّ التفاصيل المنسوبة هنا إلى مدرسه المحقق النائيني رحمه الله حصيله ما جاء في مصادر عديده وإن كان كلّ واحد منها غير خالٍ عن الغموض والتشويش ، بل المغايره أحياناً في بعض جوانب تلك التفاصيل. انظر بهذا الصدد : أجود التقريرات ٢ : ٧٨ و ٤١٦ ، ومصباح الاصول ٢ : ١٠٤ - ١٠٦ و ٣ : ١٥٤.

الصياغة ، وليس الاختلاف الصياغى المذكور إلتعبيراً عن ذلك الاختلاف الأعمق فى الروح بين الحكمين.

وتوضيح ذلك : أننا عرفنا سابقاً أنّ الأحكام الظاهرية مردّها إلى خطاباتٍ تُعَيّن الأهمّ من الملاكات والمبادئ الواقعية حين يتطلّب كلّ نوعٍ منها ضمان الحفظ عليه بنحوٍ ينافى ما يضمن به الحفظ على النوع الآخر ، وكلّ ذلك يحصل نتيجة الاختلاط بين الأنواع عند المكلف ، وعدم تمييزه المباحات عن المحرّمات مثلاً.

والأهميّة التى تستدعى جعل الحكم الظاهرى وفقاً لها : تارة تكون بلحاظ الاحتمال ، واخرى بلحاظ المحتمل ، وثالثة بلحاظ الاحتمال والمحمّل معاً. فإنّ شكّ المكلف فى الحكم يعنى وجود احتمالين أو أكثر فى تشخيص الواقع المشكوك ، وحينئذٍ فإنّ قُدّمت بعض الاحتمالات على البعض الآخر ، وجعل الحكم الظاهرى وفقاً لها ؛ لقوه احتمالها وغلبه مصادفته للواقع بدون أخذ نوع المحتمل بعين الاعتبار ، فهذا هو معنى الأهميّة بلحاظ الاحتمال ، وبذلك يصبح الاحتمال المقدم أماره ، سواء كان لسان الإنشاء والجعل للحكم الظاهرى لسان جعل الطريقيه ، أو وجوب الجرى على وفق الأماره.

وإن قُدّمت بعض الاحتمالات على البعض الآخر لأهميّة المحتمل بدون دخلٍ لكاشفيه الاحتمال فى ذلك كان الحكم من الاصول العمليه البحتة ، كأصالة الإباحه وأصالة الاحتياط الملحوظ فى أحدهما أهميّة الحكم الترخيصى المحتمل ، وفى الآخر أهميّة الحكم الإلزامى المحتمل بقطع النظر عن درجه الاحتمال ، سواء كان لسان الإنشاء والجعل للحكم الظاهرى لسان تسجيل وظيفه عمليه ، أو لسان جعل الطريقيه.

وإن قُدّمت بعض الاحتمالات على البعض الآخر بلحاظ كلا الأمرين من

الاحتمال والمحتمل ، كان الحكم من الاصول العمليه التنزيليه أو المحرزه ، كقاعده الفراغ.

نعم ، الأنسب فى موارد التقديم بلحاظ قوه الاحتمال أن يصاغ الحكم الظاهريّ بلسان جعل الطريقيه. والأنسب فى موارد التقديم بلحاظ قوه المحتمل أن يصاغ بلسان تسجيل الوظيفه ، لا أن هذا الاختلاف الصياغى هو جوهر الفرق بين الأمارات والاصول.

التنافى بين الأحكام الظاهريه

عرفنا سابقاً (١) أن الأحكام الواقعيه المتغيره نوعاً - كالوجوب والحرمه والإباحه - متضاده ، وهذا يعنى أن من المستحيل أن يثبت حكمان واقعيان متغيران على شىء واحد ، سواء علم المكلف بذلك ، أو لا ؛ لاستحاله اجتماع الضدين فى الواقع.

والسؤال هنا هو : أن اجتماع حكمين ظاهريين متغيرين نوعاً هل هو معقول ، أو لا-؟ فهل يمكن أن يكون مشكوك الحرمه حراماً ظاهراً ومباحاً ظاهراً فى نفس الوقت؟

والجواب على هذا السؤال يختلف باختلاف المبنى فى تصوير الحكم الظاهريّ والتوفيق بينه وبين الأحكام الواقعيه. فإن أخذنا بوجهه النظر القائله بأن مبادئ الحكم الظاهريّ ثابتة فى نفس جعله لا فى متعلقه أمكن جعل حكمين ظاهريين بالإباحه والحرمه معاً ، على شرط أن لا- يكونا واصلين معاً ، فإنه فى حاله عدم وصول كليهما معاً لا تنافى بينهما ، لا بلحاظ نفس الجعل ؛ لأنه مجرد

ص: ٣٥

١- الحلقة الثانيه ، ضمن مباحث التمهيد ، تحت عنوان : التضاد بين الأحكام التكليفيه.

اعتبار ، ولا بلحاظ المبادئ ؛ لأنَّ مركزها ليس واحداً ، بل مبادئ كلِّ حكم في نفس جعله لا في متعلِّقه ، ولا بلحاظ عالم الامتثال والتنجز والتعذير ؛ لأنَّ أحدهما على الأقلِّ غير واصلٍ فلا- أثر عمليُّ له ، وأمّا في حاله وصولهما معاً فهما متنافيان متضادّان ؛ لأنَّ أحدهما ينجز والآخر يؤمّن .

وأمّا على مسلكنا في تفسير الأحكام الظاهريه وأنها خطابات تحدّد ما هو الأهمّ من الملاكات الواقعيه المختلطه ، فالخطابان الظاهريان المختلفان - كالإباحه والمنع - متضادّان بنفسيهما ، سواء وصلا إلى المكلف أو لا ؛ لأنَّ الأوّل يثبت أهميّه ملاك المباحات الواقعيه ، والثاني يثبت أهميّه ملاك المحرّمات الواقعيه ، ولا يمكن أن يكون كلٌّ من هذين الملاكين أهمّ من الآخر ، كما هو واضح .

وظيفة الأحكام الظاهريه

وبعد أن اتّضح أنّ الأحكام الظاهريّه خطابات لضمان ما هو الأهمّ من الأحكام الواقعيه ومبادئها ، وليس لها مبادئ في مقابلها نخرج من ذلك بنتيجته ، وهي : أنّ الخطاب الظاهريّ وظيفته التنجيز والتعذير بلحاظ الأحكام الواقعيه المشكوكه ، فهو ينجز تارةً ويعذّر اخرى ، وليس موضوعاً مستقلاً لحكم العقل بوجوب الطاعه في مقابل الأحكام الواقعيه ؛ لأنّه ليس له مبادئ خاصّه به وراء مبادئ الأحكام الواقعيه ، فحين يحكم الشارع بوجوب الاحتياط ظاهراً يستقلّ العقل بلزوم التحفّظ على الوجوب الواقعيّ المحتمل واستحقاق العقاب على عدم التحفّظ عليه ، لا على مخالفه نفس الحكم بوجوب الاحتياط بما هو .

وهذا معنى ما يقال من أنّ الأحكام الظاهريه طريقيه لا حقيقيه . فهي مجرّد وسائل وطرق لتسجيل الواقع المشكوك وإدخاله في عهده المكلف ، ولا تكون

هى بنفسها موضوعاً مستقلاً للدخول فى العهده ؛ لعدم استقلالها بمبادئ فى نفسها.

ولهذا فإن من يخالف وجوب الاحتياط فى موردٍ ويتورط نتيجةً لذلك فى ترك الواجب الواقعى لا- يكون مستحقاً لعقابين بلحاظ مخالفته الوجوب الواقعى ووجوب الاحتياط الظاهرى ، بل لعقابٍ واحد ، وإلا لكان حاله أشدَّ ممّن ترك الواجب الواقعى وهو عالم بوجوبه.

وأما الأحكام الواقعيه فهى أحكام حقيقيه لا طريقيه ، بمعنى أنّ لها مبادئ خاصه بها ، ومن أجل ذلك تُشكّل موضوعاً مستقلاً للدخول فى العهده ، ولحكم العقل بوجوب امتثالها واستحقاق العقاب على مخالفتها.

التصويب بالنسبه إلى بعض الأحكام الظاهريه

تقدّم (١) أنّ الأحكام الواقعيه محفوظه ومشاركه بين العالم والجاهل ، وأتضح أنّ الأحكام الظاهريه تجتمع مع الأحكام الواقعيه على الجاهل دون منافاهٍ بينهما ، وهذا يعنى أنّ الحكم الظاهرى لا يتصرّف فى الحكم الواقعى. ولكن هناك من ذهب (٢) إلى أنّ الاصول الجاريه فى الشبهات الموضوعيه - كأصالة الطهاره - تتصرّف فى الأحكام الواقعيه ، بمعنى أنّ الحكم الواقعى بشرطيه الثوب الطاهر فى الصلاه - مثلاً - يتسع ببركه أصاله الطهاره ؛ فيشمل الثوب المشكوكه طهارته الذى جرت فيه أصاله الطهاره حتى لو كان نجساً فى الواقع ، وهذا نحو من التصويب الذى ينتج أنّ الصلاه فى مثل هذا الثوب تكون صحيحه واقعاً ، ولا تجب إعادتها على القاعده ؛ لأنّ الشرطيه قد اتسع موضوعها.

ص: ٣٧

١- فى هذه الحلقة ، تحت عنوان : شمول الحكم للعالم والجاهل.

٢- كفايه الاصول : ١١٠ ، ونهايه الدرايه ١ : ٣٩٢.

وتقريب ذلك : أن دليل أصله الطهاره بقوله : «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر» (١) يعتبر حاكماً على دليل شرطيه الثوب الطاهر في الصلاه ؛ لأن لسانه لسان توسعه موضوع ذلك الدليل وإيجاد فرد له ، فالشرط موجود إذن. وليس الأمر كذلك لو ثبتت طهاره الثوب بالأماره فقط ؛ لأن مفاد دليل حجيه الأماره ليس جعل الحكم المماثل ، بل جعل الطريقيه والمنجزيه ، فهو بلسانه لا يوسع موضوع دليل الشرطيه ؛ لأن موضوع دليلها الثوب الطاهر ، وهو لا يقول : هذا طاهر ، بل يقول : هذا محرز الطهاره بالأماره ، فلا يكون حاكماً.

وعلى هذا الأساس فصل صاحب الكفايه (٢) بين الأمارات والاصول المنقحه للموضوع ، فبنى على أن الاصول الموضوعيه توسع دائره الحكم الواقعي المترتب على ذلك الموضوع دون الأمارات ، وهذا غير صحيح ، وسيأتي بعض الحديث عنه إن شاء الله تعالى (٣).

القضيه الحقيقيه و الخارجيه للأحكام

اشاره

مرّ بنا في الحلقة السابقه (٤) أن الحكم تارة يُجعل على نهج القضيه الحقيقيه ، واخرى يُجعل على نهج القضيه الخارجيه.

ص: ٣٨

- ١- الكافي ٣ : ١ ، والتهذيب ١ : ٢٨٤ ، الحديث ٨٣٢ ، ووسائل الشيعه ٣ : ٤٦٧ ، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات ، الحديث ٤ ، باختلاف في اللفظ فيها.
- ٢- كفايه الاصول : ١١٠ .
- ٣- جاءت الإشاره إلى ذلك في هذه الحلقة ضمن أبحاث الدليل العقلي ، تحت عنوان : دلالة الأوامر الظاهريه على الإجزاء عقلاً ، من دون بيان تفصيل الردّ عليه.
- ٤- ضمن بحوث التمهيد ، تحت عنوان : القضيه الحقيقيه والقضيه الخارجيه للأحكام.

والقضية الخارجيه : هي القضية التي يجعل فيها الحاكم حكمه على أفرادٍ موجودهٍ فعلاً في الخارج في زمان إصدار الحكم ، أو في أيّ زمانٍ آخر ، فلو اتيح لحاكم أن يعرف بالضبط من وُجد ومن هو موجود ومن سوف يوجد في المستقبل من العلماء فأشار إليهم جميعاً وأمر ياكرامهم فهذه قضيه خارجيه .

والقضية الحقيقيه : هي القضية التي يلتفت فيها الحاكم إلى تقديره وذنه بدلاً عن الواقع الخارجى ، فيشكّل قضيه شرطيه ؛ شرطها هو الموضوع المقدّر الوجود ، وجزاؤها هو الحكم ، فيقول : إذا كان الإنسان عالماً فأكرمه ، وإذا قال : «أكرم العالم» قاصداً هذا المعنى فالقضيه روحاً شرطيه وإن كانت صياغته حمليه .

وهناك فوارق بين القضيتين : منها ما هو نظرى ، ومنها ما يكون له مغزى عملى .

فمن الفوارق أننا بموجب القضية الحقيقيه نستطيع أن نشير إلى أى جاهلٍ ونقول : لو كان هذا عالماً لوجب إكرامه ؛ لأنّ الحكم بالوجوب ثبت على الطبيعه المقدّره ، وهذا مصداقها ، وكلّما صدق الشرط صدق الجزاء ، خلافاً للقضيه الخارجيه التي تعتمد على الإحصاء الشخصى للحاكم ، فإنّ هذا الفرد الجاهل ليس داخلاً فيها ، لا بالفعل ولا على تقدير أن يكون عالماً .

أمّا الأول فواضح ، وأمّا الثانى فلاّ أنّ القضية الخارجيه ليس فيها تقدير وافتراض ، بل هي تنصبّ على موضوعٍ ناجز .

ومن الفوارق : أنّ الموضوع فى القضية الحقيقيه وصف كلىّ دائماً يفترض وجوده فيرتب عليه الحكم ، سواء كان وصفاً عرضياً كالعالم ، أو ذاتياً كالإنسان .

وأمّا الموضوع فى القضية الخارجيه فهو الذوات الخارجيه - أى ما يقبل أن يُشار إليه فى الخارج بلحاظ أحد الأزمنه - ومن هنا استحال التقدير والافتراض فيها ؛ لأنّ الذات الخارجيه وما يقال عنه (هذا) خارجاً لا معنى لتقدير وجوده ، بل هو

فإن كان وصف ما دخيلاً في ملاك الحكم في القضيهِ الخارجيه تصدّى المولى نفسه لإحراز وجوده ، كما إذا أراد أن يحكم على ولده بوجوب إكرام أبناء عمّه وكان لتديّنهم دخل في الحكم ، فإنه يتصدّى بنفسه لإحراز تديّنهم ، ثم يقول : «أكرم أبناء عمّك كلّهم» ، أو : «الإزیداً» ، تبعاً لما أحرزه من تديّنهم كلاً أو جُلاً.

وأما إذا قال : «أكرم أبناء عمّك إن كانوا متديّنين» فالقضيهِ شرطيه وحقيقيه من ناحيه هذا الشرط ؛ لأنه قد افترض وقُدّر.

ومن الفوارق المترتبه على ذلك : أنّ الوصف الدخيل في الحكم في باب القضايا الحقيقيه إذا انتفى ينتفى الحكم ؛ لأنه مأخوذ في موضوعه. وإن شئت قلت : لأنه شرط ، والجزاء ينتفى بانتفاء الشرط ، خلافاً لباب القضايا الخارجيه ، فإنّ الأوصاف ليست شروطاً ، وإنّما هي امور يتصدّى المولى لإحرازها فتدعوه إلى جعل الحكم ، فإذا أحرز المولى تديّن أبناء العمّ فحكم بوجوب إكرامهم على نهج القضيهِ الخارجيه ثبت الحكم ولو لم يكونوا متديّنين في الواقع ، وهذا معنى أنّ الذى يتحمّل مسؤوليه تطبيق الوصف على أفرادهِ هو المكلف في باب القضايا الحقيقيه للأحكام ، وهو المولى في باب القضايا الخارجيه لها.

[تعلق الأحكام بالعناوين الذهنيه:]

وينبغى أن يُعلم : أنّ الحاكم - سواء كان حكمه على نهج القضيهِ الحقيقيه أو على نهج القضيهِ الخارجيه ، وسواء كان حكمه تشريعياً كالحكم بوجوب الحجّ على المستطيع ، أو تكوينياً وإخبارياً كالحكم بأنّ النار محرقة أو أنّها في الموقد - إنّما يصبّ حكمه في الحقيقه على الصوره الذهنيه ، لا- على الموضوع الحقيقى للحكم ؛ لأنّ الحكم لَمَّا كان أمراً ذهنياً فلا يمكن أن يتعلّق إلاّ بما هو حاضر في

الذهن ، وليس ذلك إلا الصورة الذهنية ، وهي وإن كانت مباينةً للموضوع الخارجى بنظرٍ ولكنّها عينه بنظرٍ آخر.

فأنت إذا تصوّرت (النار) ترى بتصوّرك ناراً ، ولكنك إذا لاحظت بنظره ثانية إلى ذهنك وجدت فيه صورةً ذهنيةً للنار ، لا النار نفسها ، ولمّا كان ما فى الذهن عين الموضوع الخارجى بالنظر التصورى وبالحمل الأولى صحّ أن يحكم عليه بنفس ما هو ثابت للموضوع الخارجى من خصوصيات كالإحراق بالنسبه إلى النار.

وهذا يعنى أنّه يكفى فى إصدار الحكم على الخارج إحضار صورهِ ذهنيه تكون بالنظر التصورى عين الخارج وربط الحكم بها ، وإن كانت بنظره ثانويه فاحصه وتصديقيه - أى بالحمل الشائع - مغايره للخارج.

وسوف نتحدّث في ما يلي - وفقاً لِمَا تقدّم في الحلقتين السابقتين - عن حجّيه القطع أولاً - باعتباره عنصراً مشتركاً عاماً - ثمّ عن العناصر المشتركة التي تتمثّل في أدلّيه محرزّه ، وبعد ذلك عن العناصر المشتركة التي تتمثّل في اصولٍ عمليه ، وفي الخاتمه نعالج حالات التعارض إن شاء الله تعالى.

أشاره

الحجّيه على مبني حقّ الطاعه.

الحجّيه على مبني المشهور.

العلم الإجمالي.

حجّيه القطع غير المصيب.

ص: ٤٣

تقدم في الحلقة السابقه (١) أنّ للمولى الحقيقي (سبحانه وتعالى) حقّ الطاعه بحكم مولويته. والمتيقن من ذلك هو حقّ الطاعه في التكاليف المقطوعه ، وهذا هو معنى (منجزيه القطع) كما أنّ حقّ الطاعه هذا لا- يمتدّ إلى ما يقطع المكلف بعدمه من التكاليف جزماً وهذا معنى (معذريه القطع) والمجموع من (المنجزيه) و (المعذريه) هو ما نقصده بالحجبه.

كما عرفنا سابقاً (٢) أنّ الصحيح في حقّ الطاعه شموله للتكاليف المظنونه والمحتمله أيضاً فيكون الظنّ والاحتمال منجزاً أيضاً ، ومن ذلك يُستنتج أنّ المنجزيه موضوعها مطلقاً انكشاف التكليف ولو كان انكشافاً احتمالياً ؛ لسعه دائره حقّ الطاعه ، غير أنّ هذا الحقّ وهذا التنجيز يتوقف على عدم حصول مؤمن من قبل المولى نفسه في مخالفه ذلك التكليف ، وذلك بصدور ترخيص جادّ منه في مخالفه التكليف المنكشف ، إذ من الواضح أنّه ليس لشخص حقّ الطاعه لتكليفه والإدانه بمخالفته إذا كان هو نفسه قد رخص بصوره جادّه في مخالفته.

أما متى يتأتى للمولى أن يرخص في مخالفه التكليف المنكشف بصوره جادّه؟

ص: ٤٥

-
- ١- الحلقة الثانيه ، ضمن بحوث التمهيدي ، تحت عنوان : حجبه القطع.
 - ٢- الحلقة الثانيه ، ضمن بحوث التمهيدي ، تحت عنوان : حجبه القطع.

فالجواب على ذلك : أنّ هذا يتأتى للمولى بالنسبة إلى التكاليف المنكشفة بالاحتمال أو الظنّ ، وذلك بجعل حكم ظاهريّ ترخيصيّ في موردها ، كأصالة الإباحة والبراءة. ولا تنافي بين هذا الترخيص الظاهريّ والتكليف المحتمل أو المظنون ؛ لِمَا سبق (١) من التوفيق بين الأحكام الظاهرية والواقعية ، وليس الترخيص الظاهري هنا هزلياً ، بل المولى جادّ فيه ضمناً لِمَا هو الأهمّ من الأغراض والمبادئ الواقعية.

وأما التكليف المنكشف بالقطع فلا يمكن ورود المؤمن من المولى بالترخيص الجادّ في مخالفته ؛ لأنّ هذا الترخيص إمّا حكم واقعيّ حقيقيّ ، وإمّا حكم ظاهريّ طريقيّ ، وكلاهما مستحيل.

والوجه في استحاله الأوّل : أنّه يلزم اجتماع حكّمين واقعيين حقيقيّين متنافيين في حاله كون التكليف المقطوع ثابتاً في الواقع ، ويلزم اجتماعهما على أيّ حالٍ في نظر القاطع ؛ لأنّه يرى مقطوعه ثابتاً دائماً ، فكيف يصدّق بذلك؟!

والوجه في استحاله الثاني : أنّ الحكم الظاهريّ ما يؤخذ في موضوعه الشكّ ، ولا- شكّ مع القطع ، فلا مجال لجعل الحكم الظاهريّ.

وقد يناقش في هذه الاستحالة : بأنّ الحكم الظاهريّ - كمصطلح متقوّم بالشكّ - لا يمكن أن يوجد في حاله القطع بالتكليف ، ولكن لماذا لا يمكن أن نفترض ترخيصاً يحمل روح الحكم الظاهريّ ولو لم يسمّ بهذا الاسم اصطلاحاً؟

لأنّنا عرفنا سابقاً أنّ روح الحكم الظاهريّ : هي أنّه خطاب يُجعل في موارد اختلاط المبادئ الواقعية وعدم تمييز المكلف لها لضمان الحفاظ على ما هو أهمّ منها ، فإذا افترضنا أنّ المولى لاحظ كثره وقوع القاطعين بالتكاليف في الخطأ وعدم التمييز بين موارد التكليف وموارد الترخيص ، وكانت ملاكات الإباحة

ص: ٤٤

١- في هذه الحلقة ضمن بحوث التمهيديّ ، تحت عنوان : الحكم الواقعي والظاهريّ.

الاقضائية تستدعى الترخيص في مخالفه ما يقطع به من تكاليف ضمانةً للحفاظ على تلك الملاكات ، فلماذا لا يمكن صدور الترخيص حينئذٍ؟

والجواب على هذه المناقشه : أنّ هذا الترخيص لَمَّا كان من أجل رعايه الإباحه الواقعيه في موارد خطأ القاطعين فكلّ قاطع يعتبر نفسه غير مقصودٍ جدًّا بهذا الترخيص ؛ لأنّه يرى قطعه بالتكليف مصيباً ، فهو بالنسبه إليه ترخيص غير جادّ ، وقد قلنا في ما سبق (١) : إنّ حقّ الطاعه والتنجيز متوقّف على عدم الترخيص الجادّ في المخالفه.

ويتلخّص من ذلك :

أولاً : أنّ كلّ انكشافٍ للتكليف منجّز ، ولا تختصّ المنجّزيه بالقطع ؛ لسعه دائره حقّ الطاعه.

وثانياً : أنّ هذه المنجّزيه مشروطه بعدم صدور ترخيصٍ جادّ من قبل المولى في المخالفه.

وثالثاً : أنّ صدور مثل هذا الترخيص معقول في موارد الانكشاف غير القطعي ، ومستحيل في موارد الانكشاف القطعي . ومن هنا يقال : إنّ القطع لا يعقل سلب المنجّزيه عنه ، بخلاف غيره من المنجّزات.

هذا هو تصوّر الصحيح لحجّيه القطع ومنجّزيته ، ولعدم إمكان سلب هذه المنجّزيه عنه.

[الحجّيه على مبنى المشهور :]

غير أنّ المشهور لهم تصوّر مختلف : فبالنسبه إلى أصل المنجّزيه ادّعوا أنّها من لوازم القطع بما هو قطع ، ومن هنا آمنوا بانتفائها عند انتفائه ، وبما أسموه

ص : ٤٧

١- تقدّم في الصفحه السابقه.

بقاعده قبح العقاب بلا بيان.

وبالنسبه إلى عدم إمكان سلب المنجزيه وردع المولى عن العمل بالقطع برهنوا (1) على استحاله ذلك : بأنّ المكلف إذا قطع بالتكليف حكم العقل بقبح معصيته ، فلو رخص المولى فيه لكان ترخيصاً فى المعصيه القبيحه عقلاً ، والترخيص فى القبيح محال ومنافٍ لحكم العقل.

أمّا تصوّرهم بالنسبه إلى المنجزيه فجوابه : أنّ هذه المنجزيه إنّما تثبت فى موارد القطع بتكليف المولى ، لا القطع بالتكليف من أى أحد ، وهذا يفترض مولىً فى الرتبه السابقه ، والمولويه معناها : حقّ الطاعه وتنجزها على المكلف ، فلا بدّ من تحديد دائره حقّ الطاعه المقومّ لمولويه المولى فى الرتبه السابقه ، وهل يختصّ بالتكليف المعلومه ، أو يعمّ غيرها؟

وأمّا تصوّرهم بالنسبه إلى عدم إمكان الردع فجوابه : أنّ مناقضه الترخيص لحكم العقل وكونه ترخيصاً فى القبيح فرع أن يكون حقّ الطاعه غير متوقّف على عدم ورود الترخيص من قبل المولى ، وهو متوقّف حتماً ؛ لوضوح أنّ من يرخص بصوره جادّه فى مخالفه تكليف لا يمكن أن يطالب بحقّ الطاعه فيه.

فجوهر البحث يجب أن ينصبّ على أنّه هل يمكن صدور هذا الترخيص بنحو يكون جاداً ومنسجماً مع التكليف الواقعيه ، أو لا؟ وقد عرفت أنّه غير ممكن.

وكما أنّ منجزيه القطع لا يمكن سلبها عنه كذلك معدّيته ؛ لأنّ سلب

ص: ٤٨

١- ورد هذا البرهان فى تقرير بحث المحقق العراقى رحمه الله فى نهايه الأفكار ١ (ق ٣) : ٧ - ٨ ، مع التفاته إلى ما أورده عليه السيّد الشهيد رحمه الله ، كما تمسك بعضهم بمثل هذا البرهان فى دعوى استحاله ورود الترخيص فى مخالفه القطعيه للعلم الإجمالى. انظر أجود التقريرات ٢ : ٢٤١ ، ومصباح الاصول ٢ : ٣٤٥ - ٣٤٦.

المعدّريه عن القطع بالإباحه : إمّا أن يكون بجعل تكليفٍ حقيقي ، أو بجعل تكليفٍ طريقي ، والأوّل مستحيل ؛ للتنافي بينه وبين الإباحه المقطوعه. والثاني مستحيل ؛ لأنّ التكليف الطريقيّ ليس الأوسيلهً لتنجيز التكليف الواقعي كما تقدّم (1) ، والمكلف القاطع بالإباحه لا يحتمل تكليفاً واقعياً في مورد قطعه لكي يتنجز ، فلا يرى للتكليف الطريقيّ أثراً.

العلم الإجمالي

كما يكون القطع التفصيلي حجّه كذلك القطع الإجمالي - وهو ما يسمّى عادةً بالعلم الإجمالي - كما إذا علم إجمالاً بوجود الظهر أو الجمعه. ومنجزيه هذا العلم الإجمالي لها مرحلتان :

الاولى : مرحله المنع عن المخالفه القطعيه بترك كلتا الصلاتين في المثال المذكور.

والثانيه : مرحله المنع حتّى عن المخالفه الاحتماليه المساوق لإيجاب الموافقه القطعيه ، وذلك بالجمع بين الصلاتين.

أمّا المرحله الاولى فالكلام فيها يقع في أمرين :

أحدهما : في حجّيه العلم الإجمالي بمقدار المنع عن المخالفه القطعيه.

والآخر : في إمكان ردع الشارع عن ذلك ، وعدمه.

أمّا الأمر الأوّل فلا شك في أنّ العلم الإجماليّ حجّه بذلك المقدار ؛ لأنّه مهما تصوّرناه فهو مشتمل حتماً على علم تفصيليّ بالجامع بين التكليفيين ، فيكون مُدخلاً لهذا الجامع في دائره حقّ الطاعه. أمّا على رأينا في سعه هذه الدائره فواضح. وأمّا على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان فلاّ أنّ العلم الإجماليّ

ص : ٤٩

١- تحت عنوان : وظيفه الأحكام الظاهريه.

يستبطن انكشافاً تفصيلاً تاماً للجامع بين التكليفين ، فيخرج هذا الجامع عن دائره قاعده قبح العقاب بلا بيان.

وأما الأمر الثاني فقد ذكر المشهور (١) : أنّ الترخيص الشرعيّ في المخالفه القطعيه للعلم الإجمالي غير معقول ؛ لأنها معصيه قبيحه بحكم العقل ، فالترخيص فيها يناقض حكم العقل ؛ ويكون ترخيصاً في القبح ، وهو محال.

وهذا البيان غير متّجه ؛ لأننا عرفنا سابقاً (٢) أنّ مردّد حكم العقل بقبح المعصيه ووجوب الامتثال إلى حكمه بحقّ الطاعه للمولى ، وهذا حكم معلق على عدم ورود الترخيص الجادّ من المولى في المخالفه ، فإذا جاء الترخيص ارتفع موضوع الحكم العقلي ، فلا تكون المخالفه القطعيه قبيحه عقلاً.

وعلى هذا فالبحث ينبغي أن ينصبّ على أنه : هل يعقل ورود الترخيص الجادّ من قبل المولى على نحو يلائم مع ثبوت الأحكام الواقعيه؟

والجواب : أنّه معقول ؛ لأنّ الجامع وإن كان معلوماً ولكن إذا افترضنا أنّ الملاكات الاقتضائيه للإباحه كانت بدرجه من الأهميه تستدعي لضمان الحفاظ عليها الترخيص حتى في المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال فمن المعقول أن يصدر من المولى هذا الترخيص ، ويكون ترخيصاً ظاهرياً بروحه وجوهره ؛ لأنّه ليس حكماً حقيقياً ناشئاً من مبادئ في متعلّقه ، بل خطاباً طريقياً من أجل ضمان الحفاظ على الملاكات الاقتضائيه للإباحه الواقعيه. وعلى هذا الأساس لا يحصل تناقض بينه وبين التكليف المعلوم بالإجمال ، إذ ليس له مبادئ خاصه به في مقابل مبادئ الأحكام الواقعيه ليكون منافياً للتكليف المعلوم بالإجمال.

ص : ٥٠

١- أجود التقريرات ٢ : ٢٤١ ، ومصباح الاصول ٢ : ٣٤٥ - ٣٤٦.

٢- في الردّ على تصوّر المشهور بالنسبه إلى عدم إمكان الردع عن العمل بالقطع.

فإن قيل : ما الفرق بين العلم الإجمالي والعلم التفصيلي ، إذ تقدّم (١) أنّ الترخيص الطريقيّ في مخالفه التكليف المعلوم تفصيلاً مستحيل ، وليس العلم الإجمالي إلاّ علماً تفصيلاً بالجامع؟

كان الجواب على ذلك : أنّ العالم بالتكليف بالعلم التفصيلي لا يرى التزامه بعلمه مفوّتاً للملاكات الاقتضائية للإباحه ؛ لأنّه قاطع بعدمها في مورد علمه ، والترخيص الطريقيّ إنّما ينشأ من أجل الحفاظ على تلك الملاكات ، وهذا يعني أنّه يرى عدم توجه ذلك الترخيص إليه جدّاً. وهذا خلافاً للقاطع في موارد العلم الإجمالي ، فإنّه يرى أنّ إزماءه بترك المخالفه القطعيه قد يعني إزماءه بفعل (٢) المباح لكي لا- تتحقّق المخالفه القطعيه ، وعلى هذا الأساس يتقبّل توجه ترخيص جادّ إليه من قبل المولى في كلا الطرفين لضمان الحفاظ على الملاكات الاقتضائية للإباحه.

ويبقى بعد ذلك سؤال إثباتي ، وهو : هل ورد الترخيص في المخالفه القطعيه للعلم الإجمالي؟ وهل يمكن إثبات ذلك بإطلاق أدلّه الاصول؟

والجواب : هو النفي ؛ لأنّ ذلك يعني افتراض أهميه الغرض الترخيصي من الغرض الإزماءي ، حتّى في حاله العلم بالإزماء ووصوله إجمالاً ، أو مساواته له على الأقلّ ، وهو وإن كان افتراضاً معقولاً ثبوتاً ولكنّه على خلاف الارتكاز

ص: ٥١

١- في بحث حجّيه القطع على مبنى حقّ الطاعه.

٢- كذا في الطبعه الاولى. ولكن في بعض الطبعات الاخرى كلمه (بترك) بدلاً عن (بفعل) والصحيح ما في الطبعه الاولى خصوصاً مع النظر إلى مثال الشبهه الوجوبيه الوارده في المتن - وهو العلم الإجمالي بوجوب صلاه الظهر أو الجمعه - فإنّ ترك المخالفه القطعيه في مثل ذلك يستدعي فعل أحد الطرفين على أقلّ تقدير وقد يكون ذلك الفعل مباحاً في الواقع ، وهذا يعني إزماءه بفعل المباح لا بترك المباح.

العقلاني ؛ لأنَّ الغالب في الأغراض العقلانيه عدم بلوغ الأغراض الترخيصيه إلى تلك المرتبه ، وهذا الارتكاز بنفسه يكون قرينهً لئبّه متّصلهً على تقييد إطلاق أدلّه الاصول. وبذلك نثبت حرمة المخالفه القطعيّه للعلم الإجمالي عقلاً.

ويسمى الاعتقاد بمنجزيه العلم الإجمالي لهذه المرحله على نحوٍ لا يمكن الردع عنها عقلاً أو عقلاً بالقول بعليّه العلم الإجمالي لحرمة المخالفه القطعيّه.

بينما يسمى الاعتقاد بمنجزيته لهذه المرحله مع افتراض إمكان الردع عنها عقلاً وعقلاً بالقول باقتضاء العلم الإجمالي للحرمة المذكوره.

وأما المرحله الثانيه فيقع الكلام عنها في مباحث الاصول العمليه إن شاء الله تعالى.

حجبه القطع غير المصيب و حكم التجزي

هناك معنيان للإصابه :

أحدهما : إصابه القطع للواقع ، بمعنى كون المقطوع به ثابتاً.

والآخر : إصابه القاطع في قطعه ، بمعنى أنه كان يواجه مبرراتٍ موضوعيّةً لهذا القطع ولم يكن متأثراً بحاله نفسيّه ، ونحو ذلك من العوامل.

وقد يتحقّق المعنى الأول من الإصابه دون الثاني ، فلو أنّ مكلفاً قطع بوفاه إنسانٍ لإخبار شخصٍ بوفاته وكان ميّناً حقّاً ، غير أنّ هذا الشخص كانت نسبه الصدق في إخباراته عموماً بدرجه سبعين في المائه فقطع المكلف مصيب بالمعنى الأول ، ولكنّه غير مصيب بالمعنى الثاني ؛ لأنّ درجه التصديق بوفاه ذلك الإنسان يجب أن تتناسب مع نسبه الصدق في مجموع أخباره.

ونفس المعنيين من الإصابه يمكن افتراضهما في درجات التصديق الاخرى أيضاً ، فمن ظنّ بوفاه إنسانٍ لإخبار شخصٍ بذلك ، وكان ذلك الإنسان حياً فهو غير مصيب في ظنه بالمعنى الأول ، ولكنّه مصيب بالمعنى الثاني إذا كانت

نسبه الصدق فى إخبارات ذلك الشخص أكثر من خمسين فى المائة.

ونطلق على التصديق المصيب بالمعنى الثانى اسم (التصديق الموضوعى) و (اليقين الموضوعى) ، وعلى التصديق غير المصيب بالمعنى الثانى اسم (التصديق الذاتى) و (القطع الذاتى).

وانحراف التصديق الذاتى عن الدرجه التى تفترضها المبررات الموضوعيه له مراتب ، وبعض مراتب الانحراف الجزئيه مما ينغمس فيه كثير من الناس ، وبعض مراتبه يعتبر شذوذاً ، ومنه قطع القطاع ، فالقطع إنسان يحصل له قطع ذاتى وينحرف غالباً فى قطعه هذا انحرافاً كبيراً عن الدرجه التى تفترضها المبررات الموضوعيه.

وحجبه القطع من وجهه نظر اصوليه - وبما هى معبره عن المنجزيه والمعذريه - ليست مشروطه بالإصابه بأى واحد من المعنيين.

أمياً المعنى الأول فواضح ، إذ يعتبر القطع بالتكليف تمام الموضوع لحق الطاعه ، كما أن القطع بعدمه تمام الموضوع لخروج المورد عن هذا الحق. ومن هنا كان المتجرى مستحقاً للعقاب كاستحقاق العاصى ؛ لأنّ انتهاكهما لحق الطاعه على نحو واحد. ونقصد بالمتجرى من ارتكب ما يقطع بكونه حراماً ولكنّه ليس بحرام فى الواقع.

ويستحيل سلب الحجبه أو الردع عن العمل بالقطع غير المصيب للواقع ؛ لأنّ مثل هذا الردع يستحيل تأثيره فى نفس أى قاطع ؛ لأنّه يرى نفسه مصيباً ، وإلا لم يكن قاطعاً.

وكما يستحق المتجرى العقاب - كالعاصى - كذلك يستحق المنقاد الثواب بالنحو الذى يفترض للممثل ؛ لأنّ قيامهما بحق المولى على نحو واحد. ونقصد بالمنقاد : من أتى بما يقطع بكونه مطلوباً للمولى فعلاً أو تركاً رعايه لطلب المولى ، ولكنّه لم يكن مطلوباً فى الواقع.

وأما المعنى الثانى فكذلك أيضاً؛ لأنَّ عدم التحرك عن القطع الذاتى بالتكليف يساوى عدم التحرك عن اليقين الموضوعى فى تعبيره عن الاستهان به بالمولى وهدر كرامته ، فىكون للمولى حق الطاعه فىهما على السواء ، والتحرك عن كل منهما وفاء بحق المولى وتعظيم له.

وقد يقال : إنَّ القطع الذاتى وإن كان منجزاً - لما ذكرناه - ولكنه ليس بمعذر ، فالقَطَاع إذا قطع بعدم التكليف وعمل بقطعه وكان التكليف ثابتاً فى الواقع فلا يعذر فى ذلك ؛ لأحد وجهين :

الأول : أنَّ الشارع ردع عن العمل بالقطع الذاتى أو ببعض مراتبه المتطرّفه على الأقل ، وهذا الردع ليس بالنهى عن العمل بالقطع بعد حصوله ، بل بالنهى عن المقدمات التى تؤدى إلى نشوء القطع الذاتى للقَطَاع ، أو الأمر بترويض الذهن على الاتزان ، وهذا حكم طريقي يراد به تنجيز التكليف الواقعيه التى يخطئها قطع القَطَاع وتصحيح العقاب على مخالفتها ، وهذا أمر معقول ، غير أنه لا دليل عليه إثباتاً.

الثانى : أنَّ القَطَاع فى بدايه أمره إذا كان ملتفتاً إلى كونه إنساناً غير متعارفٍ فى قطعه ، كثيراً ما يحصل له العلم الإجمالى بأنَّ بعض ما سيحدث لديه من قُطوعٍ نافية غير مطابقه للواقع ؛ لأجل كونه قَطَاعاً ، وهذا العلم الإجمالى منجز.

فإن قيل : إنَّ القَطَاع حين تتكوّن لديه قُطوعٍ نافية يزول من نفسه ذلك العلم الإجمالى ؛ لأنه لا يمكنه أن يشكّ فى قطعه وهو قاطع بالفعل.

كان الجواب : أنَّ هذا مبنى على أن يكون الوصول كالقدره ، فكما أنه يكفى فى دخول التكليف فى دائره حق الطاعه كونه مقدوراً حدوداً - وإن زالت القدره بسوء اختيار المكلف - كذلك يكفى كونه واصلاً حدوداً وإن زال الوصول بسوء اختياره.

٣- الجزء الأول

الأدلة المحرزة

أشاره

مبادئ عامه.

الدليل الشرعى.

الدليل العقلى.

ص: ٥٥

تأسيس الأصل عند الشك في الحجية.

مقدار ما يثبت بدليل الحجية.

تبعيه الدلاله الالتزاميه للدلاله المطابقيه.

وفاء الدليل بدور القطع الطريقي والموضوعي.

إثبات الأماره لجواز الإسناد.

إبطال طريقيه الدليل.

تقسيم البحث في الأدله المحرزه.

الدليل إذا كان قطعياً فهو حججه على أساس حججه القطع ، وإذا لم يكن كذلك فإن قام دليل قطعي على حججه اخذ به ، وأما إذا لم يكن قطعياً وشك في جعل الحجية له شرعاً مع عدم قيام الدليل على ذلك فالأصل فيه عدم الحجية. ونعني بهذا الأصل : أن احتمال الحجية ليس له أثر عملي ، وأن كل ما كان مرجعاً لتحديد الموقف بقطع النظر عن هذا الاحتمال يظل هو المرجع معه أيضاً.

ولتوضيح ذلك نطبق هذه الفكرة على خبر محتمل الحجية يدل على وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال مثلاً ، وفي مقابله البراءة العقلية (قاعده قبح العقاب بلا بيان) عند من يقول بها ، والبراءة الشرعية ، والاستصحاب ، وإطلاق دليل اجتهادي تفرض دلالة على عدم وجوب الدعاء.

أما البراءة العقلية فلو قيل بها كانت مرجعاً مع احتمال حججه الخبر أيضاً ؛ لأن احتمال الحجية لا يكمل البيان ، وإلا لتم باحتمال الحكم الواقعي.

ولو أنكرناها وقلنا : إن كل حكم ينتج بالاحتمال ما لم يقطع بالترخيص الظاهري في مخالفته ، فالواقع منجز باحتماله من دون أثر لاحتمال الحجية.

وأما البراءة الشرعية فإطلاق دليلها شامل لموارد احتمال الحجية أيضاً ؛ لأن موضوعها عدم العلم بالتكليف الواقعي ، وهو ثابت مع احتمال الحجية أيضاً ، بل حتى مع قيام الدليل على الحجية. غير أنه في هذه الحالة يقدم دليل حجية الخبر على دليل البراءة ؛ لأنه أقوى منه وحاكم عليه مثلاً ، وأما مع عدم ثبوت الدليل الأقوى فيؤخذ بدليل البراءة ، وكذلك الكلام في الاستصحاب.

وأما الدليل الاجتهادي المفترض دلالة بالإطلاق على عدم الوجوب فهو حجة مع احتمال حجية الخبر المخصص أيضاً ؛ لأن مجرد احتمال التخصيص لا يكفي لرفع اليد عن الإطلاق.

ونستخلص من ذلك : أن الموقف العملي لا يتغير باحتمال الحجية ، وهذا يعني أن احتمالها يساوي عملياً القطع بعدمها.

ونضيف إلى ذلك : أن بالإمكان إقامة الدليل على عدم حجية ما يشك في حجيته ، بناءً على تصوّرنا المتقدم للأحكام الظاهرية ، حيث مرّ بنا (1) أنه يقتضى التنافي بينها بوجوداتها الواقعية ، وهذا يعني أن البراءة عن التكليف المشكوك وحجية الخبر الدال على ثبوته حكمان ظاهريان متنافيان ، فالدليل الدال على البراءة دال بالدلالة الالتزامية على نفي الحجية المذكوره ، فيؤخذ بذلك ما لم يقدّم دليل أقوى على الحجية.

وقد يقدّم الدليل على عدم حجية ما يشك في حجيته من الأمارات بما اشتمل من الكتاب الكريم على النهي عن العمل بالظن وغير العلم ، فإن كل ظن يشك في حجيته يشمل إطلاق هذا النهي.

ص : ٦٠

١- تحت عنوان : التنافي بين الأحكام الظاهرية.

وقد اعترض المحقق النائبي (١) - قدس الله روحه - على ذلك : بأن حججه الأماره معناها جعلها علماً ؛ لأنه بنى على مسلك جعل الطريقيه ، فمع الشك في الحججه يشك في كونها علماً ، فلا يمكن التمسك بدليل النهى عن العمل بغير العلم حينئذ ؛ لأن موضوعه غير محرز.

وجواب هذا الاعتراض : أن النهى عن العمل بالظن ليس نهياً تحريمياً ، وإنما هو إرشاد إلى عدم حججته ، إذ من الواضح أن العمل بالظن ليس من المحرمات النفسيه ، وإنما محذوره احتمال التورط في مخالفه الواقع ، فيكون مفاده عدم الحججه ، فإذا كانت الحججه بمعنى اعتبار الأماره علماً فهذا يعنى أن مطلقات النهى تدل على نفى اعتبارها علماً ، فيكون مفادها في رتبته مفاد حججه الأماره ، وبهذا تصلح لنفى الحججه المشكوكه.

مقدار ما يثبت بدليل الحججه

وكلما كان الطريق حججه ثبت به مدلوله المطابقى ، وأما المدلول الالتزامى فيثبت في حالتين بدون شك ، وهما :

أولاً : فيما إذا كان الدليل قطعياً.

وثانياً : فيما إذا كان الدليل على الحججه يرتب الحججه على عنوان ينطبق على الدلاله المطابقيه والدلاله الالتزاميه على السواء ، كما إذا قام الدليل على حججه عنوان (الخبر) وقلنا : إن كلاً من الدلاله المطابقيه والدلاله الالتزاميه مصداق لهذا العنوان.

وأما في غير هاتين الحالتين فقد يقع الإشكال ، كما فى الظهور العرفى

ص : ٦١

الذى قام الدليل على حجّيته فإنّه ليس قطعياً ، كما أنّ دلّالته الالتزاميه ليست ظهوراً عرفياً ، فقد يقال : إنّ أمثال دليل حجّيه الظهور لا تقتضى بنفسها إلاّ إثبات المدلول المطابقى ما لم تقم قرينه خاصّه على إسراء الحجّيه إلى الدلالات الالتزاميه أيضاً.

ولكنّ المعروف بين العلماء التفصيل بين الأمارات والاصول ، فكلّ ما قام دليل على حجّيته من باب الأماريه ثبتت به مدلولاته الالتزاميه أيضاً ، ويقال حينئذٍ : إنّ مثبتاته حجّه . وكلّ ما قام دليل على حجّيته بوصفه أصلاً عملياً فلا تكون مثبتاته حجّه ، بل لا يتعدّى فيه من إثبات المدلول المطابقى ؛ إلاّ إذا قامت قرينه خاصّه فى دليل الحجّيه على ذلك.

وقد فسر المحقّق النائينى (١) ذلك - على ما تبناه من مسلك جعل الطريقيّته فى الأمارات - بأنّ دليل الحجّيه يجعل الأماره علماً ، فيترتب على ذلك كلّ آثار العلم . ومن الواضح أنّ من شؤون العلم بشىء العلم بلوازمه ، ولكنّ أدلّه الحجّيه فى باب الاصول ليس مفادها إلاّ التعمّد بالجري العملى على وفق الأصل ، فيتحدّد الجرى بمقدار مؤدّى الأصل ، ولا يشمل الجرى العملى على طبق اللوازم إلاّ مع قيام قرينه .

واعترض السيّد الاستاذ (٢) على ذلك : بأنّ دليل الحجّيه فى باب الأمارات وإن كان يجعل الأماره علماً ولكنّه علم تعبدى جعلى ، والعلم الجعلى يتقدّر بمقدار الجعل . فدعوى أنّ العلم بالمؤدّى يستدعى العلم بلوازمه إنّما تصدق على العلم الوجدانى ، لا العلم الجعلى .

ص : ٦٢

١- فوائد الاصول ٤ : ٤٨٧ .

٢- مصباح الاصول ٣ : ١٥٤ .

ومن هنا ذهب إلى أن الأصل في الأمارات أيضاً عدم حجّيه مثبتاتها ومدلولاتها الالتزاميه ، وأن مجرد جعل شىء حجّة من باب الأماريه لا يكفى لإثبات حجّيته في المدلول الالتزامى .

والصحيح ما عليه المشهور من : أن دليل الحجّيه فى باب الأمارات يقتضى حجّيه الأماره فى مدلولاتها الالتزاميه أيضاً ، ولكن ليس ذلك على أساس ما ذكره المحقق النائينى من تفسير ، فإنّه فسّر ذلك بنحو يتناسب مع مبناه فى التمييز بين الأمارات والاصول ، وقد مرّ بنا سابقاً (١) أنّه - قدس الله روحه - يميّز بين الأمارات والاصول بنوع المجعول والمنشأ فى أدلّه حجّيتها ، فضابط الأماره عنده كون مفاد دليل حجّيتها جعل الطريقيه والعلميه ، وضابط الأصل كون دليله خالياً من هذا المفاد ، وعلى هذا الأساس أراد أن يفسّر حجّيه مثبتات الأمارات بنفس النكته التى تميّزها عنده عن الاصول ، أى نكته جعل الطريقيه .

مع أنّنا عرفنا سابقاً (٢) أنّ هذا ليس هو جوهر الفرق بين الأمارات والاصول ، وإنّما هو فرق فى مقام الصياغه والإنشاء ، ويكون تعبيراً عن فرقٍ جوهرىٍّ أعمق ، وهو أنّ جعل الحكم الظاهرى على طبق الأماره بملاك الأهميه الناشئه من قوه الاحتمال ، وجعل الحكم الظاهرى على طبق الأصل بملاك الأهميه الناشئه من قوه المحتمل ، فكلّما جعل الشارع شيئاً حجّة بملاك الأهميه الناشئه من قوه الاحتمال كان أماره ، سواء كان جعله حجّة بلسان أنّه علم ، أو بلسان الأمر بالجري على وفقه .

ص : ٦٣

١- تحت عنوان : الأمارات والاصول .

٢- تحت العنوان المذكور .

وإذا أتضحت النكته الحقيقيه التي تُميّز الأماره أمكننا أن نستنتج أن مَثباتها ومدلولاتها الالتزاميه حجّه على القاعده ؛ لأن ملاك الحجّيه فيها حيثيه الكشف التكوينيّ في الأماره الموجه لتعيين الأهميه وفقاً لها ، وهذه حيثيه نسبتها إلى المدلول المطابقى والمداليل الالتزاميه نسبه واحده ، فلا يمكن التفكيك بين المداليل في الحجّيه ما دامت حيثيه المذكوره هي تمام الملاك في جعل الحجّيه كما هو معنى الأماريه ، وهذا يعنى أننا كلما استظهرنا الأماريه من دليل الحجّيه كفى ذلك في البناء على حجّيه مَثباتها بلا حاجه إلى قرينه خاصه.

تبعيه الدلاله الالتزاميه للدلاله المطابقيه

إذا كان اللازم المدلول عليه من قبل الأماره بالدلاله الالتزاميه من قبيل اللازم الأعمّ ، فهو محتمل الثبوت حتى مع عدم ثبوت المدلول المطابقى ، وحينئذٍ إذا سقطت الأماره عن الحجّيه في المدلول المطابقى لوجود معارضٍ أو للعلم بخطئها فيه فهل تسقط حجّيتها في المدلول الالتزامى أيضاً ، أو لا؟

قد يقال : إنّ مجرد تفرّع الدلاله الالتزاميه على الدلاله المطابقيه وجوداً لا يبرّر تفرّعها عليها في الحجّيه أيضاً.

وقد يقربّ التفرّع في الحجّيه بأحد الوجهين التاليين :

الأول : ما ذكره السيد الاستاذ (1) من أنّ المدلول الالتزامى مساوٍ دائماً للمدلول المطابقى ، وليس أعمّ منه. فكلّ ما يوجب إبطال المدلول المطابقى أو المعارضه معه يوجب ذلك بشأن المدلول الالتزامى أيضاً. والوجه فى المساواه - مع أنّ ذات اللازم قد يكون أعمّ من ملزومه - أنّ اللازم الأعمّ له حصّتان :

ص: ٦٤

إحداهما مقارنة مع الملزوم الأخصّ ، والاخرى غير مقارنة ، والأماره الدالّه مطابقه على ذلك الملزوم إنّما تدلّ بالالتزام على الحصّه الاولى من اللازم ، وهى مساويه دائماً.

ونلاحظ على هذا الوجه : أنّ المدلول الالتزامى هو طرف الملازمه ، فإن كان طرف الملازمه هو الحصّه كانت هى المدلول الالتزامى ، وإن كان طرفها الطبيعى وكانت مقارنته للملزوم المحصّيه له من شؤون الملازمه وتفرداتها كان المدلول الالتزامى ذات الطبيعى.

ومثال الأوّل : اللازم الأعمّ المعلول بالنسبه إلى إحدى عِلله ، كالموت بالاحتراق بالنسبه إلى دخول زيدٍ فى النار ، فإذا أخبر مخبر بدخول زيدٍ فى النار فالمدلول الالتزامى له حصّه خاصّه من الموت ، وهى الموت بالاحتراق ؛ لأنّ هذا هو طرف الملازمه للدخول فى النار.

ومثال الثانى : الملازم الأعمّ بالنسبه إلى ملازمه ، كعدم أحد الأضداد بالنسبه إلى وجود ضدّ معيّنٍ من أضداده ، فإذا أخبر مخبر بصفره ورقه فالمدلول الالتزامى له عدم سوادها ، لا حصّه خاصّه من عدم السواد وهى العدم المقارن للصفره ؛ لأنّ طرف الملازمه لوجود أحد الأضداد ذات عدم ضده ، لا العدم المقيّد بوجود ذاك ، وإنّما هذا التقيّد يحصل بحكم الملازمه نفسها ومن تبعاتها ، لا أنّه مأخوذ فى طرف الملازمه وتطرأ الملازمه عليه.

الثانى : أنّ الكشفيين فى الدالّتين قائمان دائماً على أساس نكته واحده ، من قبيل نكته استبعاد خطأ الثقه فى إدراكه الحسيّ للواقع ، فإذا أخبر الثقه عن دخول شخصٍ للنار ثبت دخوله واحتراقه وموته بذلك بنكته استبعاد اشتباهه فى رؤيه دخول الشخص إلى النار ، فإذا علم بعدم دخوله وأنّ المخبر اشتبه فى ذلك فلا يكون افتراض أنّ الشخص لم يمت أصلاً متضمناً لاشتباه أزيد

مما ثبت. وبذلك يختلف المقام عن خبرين عرضيين عن الحريق من شخصين إذا علم باشتباه أحدهما في رؤيه الحريق ، فإن ذلك لا يبزر سقوط الخبر الآخر عن الحجية ؛ لأن افتراض عدم صحة الخبر يتضمن اشتباهاً وراء الاشتباه الذى علم.

فالصحيح : أن الدلالة الالتزامية مرتبطة بالدلالة المطابقية فى الحجية. وأما الدلالة التضمنية فالمعروف بينهم أنها غير تابعة للدلالة المطابقية فى الحجية.

وفاء الدليل بدور القطع الطريقي و الموضوعى

إذا كان الدليل قطعياً فلا شك فى وفائه بدور القطع الطريقي والموضوعى معاً ؛ لأنه يحقق القطع حقيقةً.

وأما إذا لم يكن الدليل قطعياً وكان حجةً بحكم الشارع فهناك بحثان :

الأول : بحث نظري فى تصوير قيامه مقام القطع الطريقي ؛ مع الاتفاق عملياً على قيامه مقامه فى المنجزيه والمعدريه.

والثانى : بحث واقعى فى أن دليل حجة الأماره هل يستفاد منه قيامها مقام القطع الموضوعى ، أو لا؟

أمّا البحث الأول : فقد يستشكل تارة فى إمكان قيام غير القطع مقام القطع فى المنجزيه والمعدريه ، بدعى أنه على خلاف قاعده قبح العقاب بلا بيان. ويستشكل اخرى فى كيفية صياغه ذلك تشريعاً وما هو الحكم الذى يحقق ذلك.

أما الاستشكال الأول فجاباه :

أولاً : أننا ننكر قاعده قبح العقاب بلا بيان رأساً.

وثانياً : أنه لو سلمنا بالقاعده فهى مختصه بالأحكام المشكوكه التى لا يعلم

بأهميتها على تقدير ثبوتها ، وأما المشكوك الذى يعلم بأنّه على تقدير ثبوته ممّا يهتمّ المولى بحفظه ولا يرضى بتضييعه فليس مشمولاً للقاعده من أول الأمر ، والخطاب الظاهريّ - أيّ خطابٍ ظاهريّ - يبرز اهتمام المولى بالتكاليف الواقعيه فى موردّه على تقدير ثبوتها ، وبذلك يخرجها عن دائره قاعده قبح العقاب بلا بيان.

وأما الاستشكال الثانى فينشأ من أنّ الذى ينساق إليه النظر ابتداءً أنّ إقامه الأماره مقام القطع الطريقيّ فى المنجزيه والمعدّريه تحصل بعملية تنزيلٍ لها منزلته ، من قبيل تنزيل الطواف منزله الصلاه.

ومن هنا يعترض عليه : بأنّ التنزيل من الشارع إنّما يصحّ فيما إذا كان للمنزل عليه أثر شرعيّ بيد المولى توسيعه وجعله على المنزل ، كما فى مثال الطواف والصلاه ، وفى المقام القطع الطريقيّ ليس له أثر شرعيّ بل عقليّ - وهو حكم العقل بالمنجزيه والمعدّريه - فكيف يمكن التنزيل؟

وقد تخلّص بعض المحققين (١) عن الاعتراض برفض فكره التنزيل واستبدالها بفكره جعل الحكم التكليفيّ على طبق المؤدى ، فإذا دلّ الخبر على وجوب السوره حكم الشارع بوجوبها ظاهراً ، وبذلك يتنجز الوجوب ، وهذا هو الذى يطلق عليه مسلك (جعل الحكم المماثل).

وتخلّص المحقّق النائينيّ (٢) بمسلك (جعل الطريقيه) قائلاً : إنّ إقامه الأماره مقام القطع الطريقيّ لا تتمثّل فى عمليه تنزيلٍ لكى يرد الاعتراض السابق ، بل فى اعتبار الظنّ علماً ، كما يعتبر الرجل الشجاع أسداً على طريقه

ص: ٦٧

١- منهم المحقّق الأصفهانيّ فى نهايه الدرايه ٣ : ٥٩.

٢- فوائد الاصول ٣ : ٢١.

المجاز العقلي ؛ والمنجزية والمعدّرية ثابتان عقلاً للقطع الجامع بين الوجود الحقيقي والاعتباري.

والصحيح : أنّ قيام الأماره مقام القطع الطريقيّ في التنجيز وإخراج مؤدّاه عن قاعده قبح العقاب بلا بيان - على تقدير القول بها - إنّما هو بإبراز اهتمام المولى بالتكليف المشكوك على نحو لا يرضى بتفويته على تقدير ثبوته ، كما تقدم. وعليه فالمهمّ في جعل الخطاب الظاهريّ أن يكون مبرزاً لهذا الاهتمام من المولى ؛ لأنّ هذا هو جوهر المسأله ، وأمّا لسان هذا الإبراز وصياغته وكون ذلك بصيغه (تنزيل الظنّ منزله العلم) ، أو (جعل الحكم المماثل للمؤدّي) ، أو (جعل الطريقيه) فلا دخل لذلك في الملاك الحقيقي ، وإنّما هو مسأله تعبيرٍ فحسب ، وكلّ التعبيرات صحيحة ما دامت وافية بإبراز الاهتمام المولويّ المذكور ؛ لأنّ هذا هو المنجز في الحقيقة.

وأما البحث الثاني : فإن كان القطع مأخوذاً موضوعاً لحكم شرعيّ بوصفه منجزاً ومعدّراً فلا شك في قيام الأماره المعتبره شرعاً مقامه ؛ لأنّها تكتسب من دليل الحجّيه صفه المنجزية والمعدّرية فتكون فرداً من الموضوع ، ويعتبر دليل الحجّيه في هذه الحالة وارداً على دليل ذلك الحكم الشرعيّ المرتّب على القطع ؛ لأنّه يحقّق مصداقاً حقيقياً لموضوعه.

وأما إذا كان القطع مأخوذاً بما هو كاشف تامّ فلا يكفي مجرد اكتساب الأماره صفه المنجزية والمعدّرية من دليل الحجّيه لقيامها مقام القطع الموضوعي ، فلا بدّ من عناية إضافية في دليل الحجّيه ، وقد التزم المحقّق النائيني (1) قدس سره بوجود هذه العناية بناءً على ما تبناه من مسلك جعل الطريقيه.

ص: ٦٨

فهو يقول : إن مفاد دليل الحجّيه جعل الأماره علماً ، وبهذا يكون حاكماً على دليل الحكم الشرعي المرتب على القطع ؛ لأنه يوجد فرداً جعلياً وتعديلاً لموضوعه ، فيسرى حكمه إليه.

غير أنك عرفت في بحث التعارض من الحلقة السابقة (1) أنّ الدليل الحاكم إنّما يكون حاكماً إذا كان ناظراً إلى الدليل المحكوم ، ودليل الحجّيه لم يثبت كونه ناظراً إلى أحكام القطع الموضوعي ، وإنّما المعلوم فيه نظره إلى تنجيز الأحكام الواقعيه المشكوكه خاصّه إذا كان دليل الحجّيه للأماره هو السيره العقلانيه ، إذ لا انتشار للقطع الموضوعي في حياه العقلاء لكي تكون سيرتهم على حجّيه الأماره ناظرة إلى القطع الموضوعي والطريقي معاً.

إثبات الأماره لجواز الإسناد

يحرم إسناد ما لم يصدر من الشارع إليه ؛ لأنه كذب ، ويحرم أيضاً إسناد ما لا يعلم صدوره منه إليه وإن كان صادراً في الواقع ، وهذا يعني أنّ القطع بصدور الحكم من الشارع طريق لنفي موضوع الحرمة الاولى ، فهو [من هذه الناحيه] قطع طريقي. وموضوع لنفي الحرمة الثانيه ، فهو من هذه الناحيه قطع موضوعي.

وعليه فإذا كان الدليل قطعياً انتفت كلتا الحرمتين ؛ لحصول القطع ، وهو طريق إلى أحد النفيين وموضوع للآخر. وإذا لم يكن الدليل قطعياً بل أماره معتبره شرعاً فلا ريب في جواز إسناد نفس الحكم الظاهري إلى الشارع ؛ لأنه مقطوع به.

ص : ٦٩

١- تحت عنوان : (الحكم الأول : قاعده الجمع العرفي).

وأما إسناد المؤدى فالحرمة الاولى تنتفى بدليل حجّيه الأماره ؛ لأنّ القطع بالنسبه اليها طريقي ، ولا شكّ في قيام الأماره مقام القطع الطريقي ، غير أنّ انتفاء الحرمة الاولى كذلك مرتبط بحجّيه مثبتات الأمارات ؛ لأنّ موضوع هذه الحرمة عنوان الكذب وهو مخالفه الخبر للواقع ، وانتفاء هذه المخالفه مدلول التزامي للأماره الدالّه على ثبوت الحكم ؛ لأنّ كلّ ما يدلّ على شيءٍ مطابقه يدلّ التزاماً على أنّ الإخبار عنه ليس كذباً.

وأما الحرمة الثانيه فموضوعها - وهو عدم العلم - ثابت وجداناً ، فانتفاؤها يتوقّف : إمّا على استفاده قيام الأماره مقام القطع الموضوعي من دليل حجّيتها ، أو على إثبات مخصّصٍ لِمَا دلّ على عدم جواز الإسناد بلا علم ، من إجماعٍ أو سيره يخرج موارد قيام الحجّج الشرعيّه.

إبطال طريقيه الدليل

كلّ نوع من أنواع الدليل حتّى لو كان قطعياً يمكن للشارع التدخّل في إبطال حجّيته ، وذلك عن طريق تحويله من الطريقيه إلى الموضوعيه ، بأن يأخذ عدم قيام الدليل الخاصّ على الجعل الشرعيّ في موضوع الحكم المجعول في ذلك الجعل ، فيكون عدم قيام دليلٍ خاصّ على الجعل الشرعيّ قيداً في الحكم المجعول ، فإذا قام هذا الدليل الخاصّ على الجعل الشرعيّ انتفى المجعول بانتفاء قيده ، وما دام المجعول منتفياً فلا منجزيه ولا معذريه.

وليس ذلك من سلب المنجزيه عن القطع بالحكم الشرعي ، بل من الحيلولة دون وجود هذا القطع ؛ لأنّ القطع المنجز هو القطع بفعليه المجعول ، لا القطع بمجرد الجعل ، ولا قطع في المقام بالمجعول وإن كان القطع بالجعل ثابتاً ، غير أنّ هذا القطع الخاصّ بالجعل بنفسه يكون نافياً لفعليه المجعول نتيجة لتقيّد المجعول

بعدمه. وقد سبق في أبحاث الدليل العقلي في الحلقة السابقة (١) أنه لا مانع من أخذ علمٍ مخصوصٍ بالجعل شرطاً في المجعول ، أو أخذ عدمه قيداً في المجعول ، ولا يلزم من كل ذلك دور.

وقد ذهب جملة من العلماء (٢) إلى أنّ العلم المستند إلى الدليل العقلي فقط ليس بحجّه. وقيل في التعقيب على ذلك : إنّه إن اريد بهذا تحويله من طريقيّ إلى موضوعيّ بالطريقه التي ذكرناها بأن يكون عدم العلم العقليّ بالجعل قد اخذ قيداً في المجعول فهو ممكن ثبوتاً ولكنه لا دليل على هذا التقييد إثباتاً. وإن اريد بهذا سلب الحجّيه عن العلم العقليّ بدون التحويل المذكور فهو مستحيل ؛ لأنّ القطع الطريقيّ لا يمكن تجريده عن المنجزيه والمعدّريه. وسيأتي الكلام عن ذلك في مباحث الدليل العقلي (٣) إن شاء الله تعالى.

تقسيم البحث في الأدله المحرزّه

وسنقسم البحث في الأدله المحرزّه وفقاً لما تقدّم في الحلقة السابقه إلى قسمين :

أحدهما : في الدليل الشرعيّ.

والآخر : في الدليل العقليّ.

كما أنّ القسم الأول نوعان :

أحدهما : الدليل الشرعيّ اللفظيّ.

ص : ٧١

١- تحت عنوان : حجّيه الدليل العقليّ.

٢- نقل الشيخ الأعظم رحمه الله نسبة ذلك إلى بعض الأخباريين في فرائد الاصول ١ : ٥١.

٣- تحت عنوان : أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه.

والآخر: الدليل الشرعي غير اللفظي.

والبحث في الدليل الشرعي: تارة في تحديد ضوابط عامه لدلالته وظهوره، واخرى في ثبوت صغراه - أي في حيثيه الصدور - وثالثه في حججه ظهوره.

وعلى هذا المنوال تجرى البحوث في هذه الحلقة.

ص: ٧٢

١- الدليل الشرعي

اشاره

تحديد دلالات الدليل الشرعي.

إثبات صغرى الدليل الشرعي.

حجّيه الظهور.

ص: ٧٣

تحديد دلالات الدليل الشرعي

اشاره

١- الدليل الشرعي اللفظي.

٢- الدليل الشرعي غير اللفظي.

ص: ٧٥

الدلالات الخاصه و المشتركه

هناك في الألفاظ دلالات خاصه لا تشكّل عناصر مشتركه في عمليه الاستنباط تتولّاه علوم اللغه ولا تدخل في علم الاصول. وهناك دلالات عامه تصلح للدخول في استنباط مسائل مختلفه ، وهذه يبحث عنها علم الاصول بوصفها عناصر مشتركه في عمليه الاستنباط ، كدلاله صيغه (إفعل) على الوجوب ، ودلاله اسم الجنس الخالي من القيد على إرادته المطلق ، ونحو ذلك.

وقد يقال : إنّ غرض الاصوليّ إنّما هو تعيين ما يدلّ عليه اللفظ من معنى أو ما هو المعنى الظاهر للفظ عند تعدّد معانيه لغه ، وإثبات هذا الغرض إنّما يكون عادةً بنقل أهل اللغه ، أو بالتبادر الذى هو عمليه عقويه يمارسها كلّ إنسان بلا حاجه إلى تعمّلٍ ومزيد عناية ، فأى مجالٍ يبقى للبحث العلمى ولإعمال الصناعه والتدقيق فى هذه المسائل لكى يتولّى ذلك علم الاصول؟

والتحقيق : أنّ البحوث اللفظيه التى يتناولها علم الاصول على قسمين :

أحدهما : البحوث اللغويه.

والآخر : البحوث التحليليه.

أمّا البحوث اللغويه فهى بحوث يراد بها اكتشاف دلاليه اللفظ على معنىّ معيّن ، من قبيل البحث عن دلاليه صيغه الأمر على الوجوب ، ودلاله الجملة الشرطيه على المفهوم.

وأما البحوث التحليلية فيفترض فيها مسبقاً أنّ معنى الكلام معلوم ودلاله الكلام عليه واضحة ، غير أنّ هذا المعنى مستفاد من مجموع أجزاء الكلام على طريقه تعدّد الدالّ والمدلول ، فكلّ جزءٍ من المعنى يقابله جزء في الكلام ، ومن هنا قد يكون ما يقابل بعض أجزاء الكلام من أجزاء المعنى واضحاً ولكن ما يقابل بعضها الآخر غير واضح ، فيبحث بحثاً تحليلياً عن تعيين المقابل.

ومثال ذلك : البحث عن مدلول الحرف والمعاني الحرفية ، فإننا حين نقول : (زيد في الدار) نفهم معنى الكلام بوضوح ، ونستطيع بسهولة أن ندرك ما يقابل كلمه (زيد) وما يقابل كلمه (دار) ، وأما ما يقابل كلمه (في) فلا يخلو من غموض ، ومن أجل ذلك يقع البحث في معنى الحرف ، وهو ليس بحثاً لغوياً ، إذ لا يوجد في من يفهم العربية من لا يتصوّر معنى (في) ضمن تصوّره لمدلول جملة (زيد في الدار) ، وإنما هو بحث تحليلي بالمعنى الذي ذكرناه.

ومن الواضح أنّ البحث التحليلي بهذا المعنى لا يرجع فيه إلى مجرّد التبادر أو نصّ علماء اللغة ، بل هو بحث علمي تولاه علم الاصول في حدود ما يترتب عليه أثر في عملية الاستنباط ، على ما يأتي إن شاء الله تعالى (١).

وأما البحوث اللغوية فهي يمكن أن تقع موضعاً للبحث العلمي في إحدى الحالات التاليه :

الحاله الاولى : أن تكون هناك دلالة كليّة ، كقرينه الحكمه ، ويراد إثبات ظهور الكلام في معنى كتطبيق لتلك القرينه الكليّة.

ومثال ذلك : أن يقال بأنّ ظاهر الأمر هو الطلب النفسى لا- الغيرى ، والتعيني لا التخيري ؛ تمسكاً بالإطلاق وتطبيقاً لقرينه الحكمه عن طريق إثبات أنّ الطلب الغيرى والتخيري طلب مقيد ، فينفى بتلك القرينه ، كما تقدّم في الحلقة

ص : ٧٨

١- في نهايه بحث المعاني الحرفيه ، تحت عنوان : الثمره.

السابقه (١) ، فإنّ هذا بحث في التطبيق يستدعى النظر العلمى في حقيقه الطلب الغيرى والطلب التخييرى ، وإثبات أنّهما من الطلب المقيد.

الحاله الثانيه : أن يكون المعنى متبادراً ومفروغاً عن فهمه من اللفظ ، وإثما يقع البحث العلمى في تفسير هذه الدلاله ؛ وهل هي تنشأ من الوضع ، أو من قرينه الحكمه ، أو من منشأ ثالث؟

ومثال ذلك : أنّه لا إشكال في تبادر المطلق من اسم الجنس مع عدم ذكر القيد ، ولكن يبحث في علم الاصول أنّ هذا هل هو من أجل وضع اللفظ للمطلق ، أو من أجل دالّ آخر كقرينه الحكمه؟ وهذا بحث لا يكفى فيه مجرد الإحساس بالتبادر الساذج ، بل لابدّ من جمع ظواهر عديده ليستكشف من خلالها ملاك الدلاله.

الحاله الثالثه : أن يكون المعنى متبادراً ، ولكن يواجه ذلك شبهه تُعيق الاصولى عن الأخذ بتبادره ما لم يجد حلاً فنياً لتلك الشبهه.

ومثال ذلك : أنّ الجملة الشرطيه تدلّ بالتبادر العرفى على المفهوم ، ولكن في مقابل ذلك نحسّ أيضاً بأنّ الشرط فيها إذا لم يكن علّه وحيداً ومنحصراً للجزاء لا يكون استعمال أداه الشرط مجازاً ، كاستعمال لفظ (الأسد) في الرجل الشجاع ، ومن هنا يتخيّر الإنسان في كيفية التوفيق بين هذين الوجدانين ، ويؤدّى ذلك إلى الشكّ في الدلاله على المفهوم ما لم يتوصّل إلى تفسير يوفّق فيه بين الوجدانين.

وهناك أيضاً بعض الحالات الاخرى التى يجدى فيها البحث التحقيقى.

وعلى هذا الأساس وبما ذكرنا من المنهج والاسلوب يتناول علم الاصول دراسه الدلالات المشتركه الآتية ، ويبحثها لغوياً أو تحليلياً.

ص: ٧٩

١- في بحث الإطلاق ، تحت عنوان : بعض التطبيقات لقرينه الحكمه.

المعنى الحرفي مصطلح اصولي تقدم توضيحه في الحلقة السابقة (١)، وقد وقع البحث في تحديد المعاني الحرفية ، إذ لوحظ منذ البدء أنّ الحرف يختلف عن الاسم المناظر له ، كما مرّ بنا سابقاً ، ففي تخريج ذلك وتحديد المعنى الحرفي وجد اتّجاهان :

الاتّجاه الأوّل : ما ذهب إليه صاحب الكفايه (٢) رحمه الله من : أنّ معنى الحرف هو نفس معنى الاسم الموازي له ذاتاً ، وإنّما يختلف عنه اختلافاً طارئاً وعرضياً ، ف (من) و (الابتداء) يدلّان على مفهوم واحد ، وهذا المفهوم إذا لوحظ وجوده في الخارج فهو دائماً مرتبط بالمبتدئ والمبتدأ منه ، إذ لا يمكن وقوع ابتداء في الخارج إلاّ وهو قائم ومرتبطة بهذين الطرفين. وإذا لوحظ وجوده في الذهن فله نحوان من الوجود : فتارةً يلحظ بما هو ، ويسمى باللحاظ الاستقلالي ، واخرى يلحظ بما هو حاله قائمه بالطرفين مطابقاً لواقعه الخارجي ، ويسمى باللحاظ الآلي ، وكلمه (ابتداء) تدلّ عليه ملحوظاً بالنحو الأوّل ، و (من) تدلّ عليه ملحوظاً باللحاظ الثاني.

فالفارق بين مدلولي الكلمتين في نوع اللحاظ مع وحده ذات المعنى الملحوظ فيهما معاً. إلاّ أنّ هذا لا- يعني أنّ اللحاظ الاستقلاليّ أو الآليّ مقوّم للمعنى الموضوع له أو المستعمل فيه وقيد فيه ؛ لأنّ ذلك يجعل المعنى أمراً ذهنياً

ص: ٨٠

١- ضمن التمهيد لبحث الدليل الشرعي اللفظي ، تحت عنوان : تصنيف اللغه.

٢- كفايه الاصول : ٢٦.

غير قابلٍ للانطباق على الخارج ، وإنما يؤخذ نحو اللحاظ قيماً لنفس العلقه الوضعيه المجموله للواضع ، فاستعمال الحرف في الابتداء حاله اللحاظ الاستقلالي استعمال في معنًى بلا وضع ؛ لأنّ وضعه له مقيد بغير هذه الحاله ، لا استعمال في غير ما وضع له .

والاتجاه الثاني : ما ذهب إليه مشهور المحققين بعد صاحب الكفايه (1) ، من أنّ المعنى الحرفي والمعنى الاسمي متباينان ذاتاً ، وليس الفرق بينهما باختلاف كيفية اللحاظ فقط ، بل إنّ الاختلاف في كيفية اللحاظ ناتج عن الاختلاف الذاتى بين المعنيين ، على ما سيأتى توضيحه إن شاء الله تعالى .

أما الاتجاه الأول فيرد عليه : أنّ البرهان قائم على التغيرات السنخى والذاتى بين معانى الحروف ومعانى الأسماء ، وملخصه : أنه لا إشكال في أنّ الصورة الذهنيه التى تدلّ عليها جملة (سار زيد من البصره إلى الكوفه) مترابطه ، بمعنى أنها تشتمل على معانٍ مرتبطه بعضها ببعض ، فلا بدّ من افتراض معانٍ رابطه فيها لإيجاد الربط بين (السير) و (زيد) و (البصره) و (الكوفه).

وهذه المعانى الرابطه إن كانت صفه الربط عرضيه لها وطارئه فلا بدّ أن تكون هذه الصفه مستمدّه من غيرها ؛ لأنّ كلّ ما بالعرض ينتهى إلى ما بالذات ، وبهذا تنتهى إلى معانٍ يكون الربط ذاتياً لها ، وليس شىء من المعانى الاسميّه يكون الربط ذاتياً له ؛ لأنّ ما كان الربط ذاتياً ومقوماً له - وبعبارة اخرى عين حقيقته - يستحيل تصوّره مجرداً عن طرفيه ؛ لأنه مساوق لتجرده عن الربط ، وهو خلف ذاتيته له .

وكلّ مفهوم اسمي قابلٌ لأنّ يتصوّر بنفسه مجرداً عن أىّ ضميمة ، وهذا

ص : ٨١

١- أجدود التقريرات ١ : ١٤ - ١٦ ، ومقالات الاصول ١ : ٨٩ - ٩١ ، والمحاضرات ١ : ٥٩ - ٦٧ .

يثبت أنّ المفاهيم الاسميّة غير تلك المعاني التي يكون الربط ذاتياً لها ، وهذه المعاني هي مداليل الحروف ، إذ لا يوجد ما يدلّ على تلك المعاني بعد استثناء الأسماء إلا الحروف.

وحَتّى نفس مفهوم النسبه ومفهوم الربط المدلول عليهما بكلمتي (النسبه) و (الربط) ليسا من المعاني الحرفيه ، بل من المعاني الاسميّه ؛ لإمكان تصوّرهما بدون أطراف ، وهذا يعني أنّهما ليسا نسبهً وربطاً بالحمل الشائع وإن كانا كذلك بالحمل الأوّلي. وقد مرّ عليك في المنطق أنّ الشئ يصدق على نفسه بالحمل الأوّلي ، ولكن قد لا يصدق على نفسه بالحمل الشائع ، كالجزئي فإنّه جزئيّ بالحمل الأوّلي ، ولكنّه كلّيّ بالحمل الشائع.

وهذا البيان كما يبطل الاتّجاه الأوّل يبرهن على صحه الاتّجاه الثاني إجمالاً ، وتوضيح الكلام في تفصيلات الاتّجاه الثاني يقع في عدّه مراحل :

المرحله الاولى : أنّا حين نواجه ناراً في الموقد - مثلاً - ننتزع في الذهن عدّه مفاهيم :

الأوّل : مفهوم بإزاء (النار).

والثاني : مفهوم بإزاء (الموقد).

والثالث : مفهوم بإزاء (العلاقه والنسبه الخاصه القائمه بين النار والموقد).

غير أنّ الغرض من إحضار مفهومى النار والموقد في الذهن التمكّن بتوسيط هذه المفاهيم من الحكم على النار والموقد الخارجيّين ، وليس الغرض إيجاد خصائص حقيقه النار في الذهن. وواضح أنّه يكفى لتوفير الغرض الذى ذكرناه أن يكون الحاصل في الذهن ناراً بالنظر التصوّرى وبالحمل الأوّلي ؛ لِمَا تقدّم (1) منّا

ص: ٨٢

١- ضمن بحث الحكم الشرعى وتقسيماته من بحوث التمهيد ، وقد وضعنا له عنوان : تعلق الأحكام بالعناوين الذهنيه.

سابقاً - فى البحث عن القضايا الحقيقىة والخارجىة - من كفاىة ذلك فى إصدار الحكم على الخارج.

وأما الغرض من إحضار المفهوم الثالث الذى هو بإزاء النسبة الخارجىة والربط المخصوص بين النار والموقد فهو الحصول على حقيقه النسبة والربط ؛ لكى يحصل الارتباط حقيقهً بين المفاهيم فى الذهن. ولا يكفى أن يكون المفهوم المنتزع بإزاء النسبة نسبةً بالنظر التصورى والحمل الأوىلى - أى مفهوم النسبة - وليس كذلك بالحمل الشائع والنظر التصديقى ، إذ لا يتم حينئذٍ ربط بين المفاهيم ذهنًا.

وبذلك يتضح أول فرقٍ أساسىً بين المعنى الاسمى والمعنى الحرفى ، وهو أنّ الأول سنخ مفهوم يحصل الغرض من إحضاره فى الذهن بأن يكون عين الحقيقه بالنظر التصورى ، والثانى سنخ مفهوم لا يحصل الغرض من إحضاره فى الذهن إلاّ بأن يكون عين حقيقته بالنظر التصديقى.

وهذا معنى عميق لإيجادىة المعانى الحرفىة ، بأن يراد بإيجادىة المعنى الحرفى كونه عين حقيقه نفسه ، لا مجرد عنوانٍ ومفهوم يُرى الحقيقه تصوّرًا ويغايرها حقيقه ، والأنسب أن تحمل إيجادىة المعانى الحرفىة التى قال بها المحقق النائنى (١) على هذا المعنى ، لا على ما تقدّم فى الحلقة السابقيه (٢) من أنها بمعنى إيجاد الربط الكلامى.

المرحله الثانىة : أنّ تكثّر النوع الواحد من النسبه كنسبه الظرفىة - مثلاً - لا يعقل إلاّ مع فرض تغاير الطرفين ذاتاً ، كما فى نسبه (النار) إلى (الموقد) ، ونسبه (الكتاب) إلى (الرف). أو موطنًا ، كما فى نسبه الظرفىة بين (النار) و (الموقد)

ص: ٨٣

١- فوائد الاصول ١ : ٣٧.

٢- ضمن التمهيد لبحث الدليل الشرعى اللفظى ، تحت عنوان : تصنيف اللغة.

فى الخارج ، وفى ذهن المتكلم ، وفى ذهن السامع .

وكلما تكثرت النسبه على أحد هذين النحويين استحال انتزاع جامع ذاتى حقيقى بينها ، وذلك إذا عرفنا ما يلى :

أولاً : أن الجامع الذاتى الحقيقى ما تحفظ فيه المقومات الذاتيه للأفراد ، خلافاً للجامع العرضى الذى لا يستبطن تلك المقومات .
ومثال الأول : (الإنسان) بالنسبه إلى زيد وخالد . ومثال الثانى : (الأبيض) بالنسبه إليهما .

ثانياً : أن انتزاع الجامع يكون بحفظ جهه مشتركه بين الأفراد مع إلغاء ما به الامتياز .

ثالثاً : أن ما به امتياز النسب الظرفيه المذكوره بعضها على بعض إنما هو أطرافها ، وكل نسبه متقومه ذاتاً بطرفيها ، أى أنها فى مرتبه ذاتها لا يمكن تعقلها بصوره مستقله عن طرفيها ، وإلا لم تكن نسبه وربطاً فى هذه المرتبه .

وعلى هذا الأساس نعرف أن انتزاع الجامع بين النسب الظرفيه - مثلاً - يتوقف على إلغاء ما به الامتياز بينها ، وهو الطرفان لكل نسبه ، ولما كان طرفا كل نسبه مقومين لها فما يحفظ من حيثيه بعد إلغاء الأطراف لا تتضمن المقومات الذاتيه لتلك النسب ، فلا تكون جامعاً ذاتياً حقيقياً . وهذا برهان على التغاير الماهوى الذاتى بين أفراد النسب الظرفيه وإن كان بينها جامع عرضى اسمى ، وهو نفس مفهوم النسبه الظرفيه .

المرحله الثالثه : وعلى ضوء ما تقدم أثبت المحققون أن الحروف موضوعه بالوضع العام والموضوع له الخاص (1) ؛ لأن المفروض عدم تعقل جامع ذاتى بين

ص : ٨٤

١- كما ذهب إليه المحقق الإصفهاني رحمه الله فى نهايه الدرايه ١ : ٥٥ - ٥٦ ، والسيد الخوئى فى المحاضرات ١ : ٨٢ ، وغيرهما ، إلا أن اعتماد هؤلاء فى هذه النظرية على مثل هذا التفصيل الذى سبق فى المتن غير واضح .

النسب ليوضع الحرف له ، فلا بدّ من وضع الحرف لكلّ نسبه بالخصوص ، وهذا إنّما يتأتّى باستحضار جامع عنوائيّ عَرَضِيّ مشير ، فيكون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً.

وليس المراد بالخاصّ هنا الجزئيّ بمعنى ما لا يقبل الصدق على كثيرين ؛ لأنّ النسبه كثيراً ما تقبل الصدق على كثيرين بتبع كليّه طرفيها ، بل [المراد] كون الحرف موضوعاً لكلّ نسبه بما لها من خصوصيه الطرفين ، فجزئيه المعنى الحرفيّ جزئيه بلحاظ الطرفين ؛ لا بلحاظ الانطباق على الخارج.

هيئات الجمل

كما أنّ الحروف موضوعه للنسبه على أنحائها كذلك هيئات الجمل ، غير أنّ هيئه الجمله الناقصه موضوعه لنسبه ناقصه ، وهيئه الجمله التامه موضوعه لنسبه تامه يصحّ السكوت عليها.

وخالف في ذلك السيّد الاستاذ ، إذ ذهب إلى أنّ هيئه الجمله الناقصه موضوعه لِمَا هو مدلول الدلاله التصديقيه الاولى ، أى لقصد إخطار المعنى ، وأنّ هيئه الجمله التامه موضوعه لِمَا هو مدلول الدلاله التصديقيه الثانيه ، وهو قصد الحكايه في الجمله الخبريه ، والطلب وجعل الحكم في الجمله الإنشائيه ، وهكذا (١). وقد بنى ذلك على مسلكه في تفسير الوضع بالتعهد الذي يقتضى أن تكون الدلاله الوضعيه تصديقيه والمدلول الوضعيّ تصديقياً ، كما تقدم (٢).

ص: ٨٥

١- أقرب ما وجدناه إلى هذا البيان في كلمات السيّد الخوئي رحمه الله ما جاء في هامش أجودالتقاريرات ١ : ٢٤ ، كما جاءت الإشارة إليه أيضاً في هامش الصفحه ٣١ من نفس المصدر.

٢- في الحلقة الثانيه ضمن التمهيد لبحث الدليل الشرعي اللفظي ، تحت عنوان : الوضع وعلاقته بالدلالات المتقدمه.

والصحيح : ما عليه المشهور من أنّ المدلول الوضعي تصوّري دائماً في الكلمات الأفراديه وفي الجمل ، وأنّ الجمله حتّى التامّه لا تدلّ بالوضع الأعلى النسبه دلالة تصوّريه ، وأمّا الدالّتان التصديقيّتان فهما سياقيّتان ناشتان من ظهور حال المتكلّم.

الجمله التامّه و الجمله الناقصه

ولا- شكّ في الفرق بين الجمله التامّه والجمله الناقصه في المعنى الموضوع له ، فمن اعتبر نفس المدلول التصديقيّ موضوعاً له ميّز بينهما على أساس اختلاف المدلول التصديقيّ ، كما تقدّم في الحلقة السابقه (1). وأمّا بناءً على ما هو الصحيح من عدم كون المدلول التصديقيّ هو المعنى الموضوع له فنحن بين أمرين :

إمّا أن نقول : إنّ لا- اختلاف بين الجملتين في مرحله المعنى الموضوع له والمدلول التصوريّ ، ونحصر الاختلاف بينهما في مرحله المدلول التصديقيّ.

وإمّا أن نسلم باختلافهما في مرحله المدلول التصوريّ.

والأوّل باطل ؛ لأنّ المدلول التصوريّ إذا كان واحداً وكانت النسبه التي تدلّ عليها الجمله التامّه هي بنفسها مدلول للجمله الناقصه فكيف امتازت الجمله التامّه بمدلول تصديقيّ من قبيل قصد الحكايه على الجمله الناقصه؟ ولماذا لا يصحّ أن يقصد الحكايه بالجمله الناقصه؟

وأمّا الثاني فهو يفترض الاختلاف في المدلول التصوريّ ، ولما كان المدلول التصوريّ لهيئه الجمله هو النسبه فلا بدّ من افتراض نحوين من النسبه بهما

ص: ٨٦

١- ضمن التمهيد لبحث الدليل الشرعي اللفظي ، تحت عنوان : المقارنه بين الجمل التامّه والناقصه.

تتحقق التماميه والنقصان.

والتحقيق : أنّ التماميه والنقصان من شؤون النسبه فى عالم الذهن لا فى عالم الخارج. ف (مفيد) و (عالم) تكون النسبه بينهما تامه إذا جعلنا منهما مبتدأ وخبراً ، وناقصه إذا جعلنا منهما موصوفاً ووصفاً. وجعل (مفيد) مبتدأ تاراً وموصوفاً اخرى أمر ذهنى لا خارجى ؛ لأنّ حاله فى الخارج لا يتغير ، كما هو واضح.

وتكون النسبه فى الذهن تامه إذا جاءت إلى الذهن ووجدت بما هى نسبه فعلاً ، وهذا يتطلب أن يكون لها طرفان متغايران فى الذهن ، إذ لا نسبه بدون طرفين. وتكون النسبه ناقصه إذا كانت اندماجية تدمج أحد طرفيها بالآخر وتكون منهما مفهوماً أفرادياً واحداً وحصه خاصه ، إذ لا نسبه حينئذ حقيقه فى صقع الذهن الظاهر ، وإنما هى مستتره وتحليليه. ومن هنا قلنا سابقاً (١) : إنّ الحروف وهيئات الجمل الناقصه موضوعه لنسب اندماجية ، أى تحليليه ، وإنّ هيئات الجمل التامه موضوعه لنسب غير اندماجية.

الجمله الخبريه و الإنشائيه

وتنقسم الجمله التامه إلى (خبريه) و (إنشائيه) ، ولا شك فى اختلاف إحداهما عن الاخرى حتى مع اتحاد لفظيهما ، كما فى (بعث) الخبريه و (بعث) الإنشائيه ، فضلاً عن (أعاد) و (أعد) ، وقد وُجدت عدّه اتجاهات فى تفسير هذا الاختلاف :

ص : ٨٧

١- فى الحلقة الاولى ، ضمن تمهيد بحث الدلاله ، تحت عنوان : الجمله التامه والجملها الناقصه.

الأول : ما تقدم فى الحلقة الأولى (١) عن صاحب الكفايه وغيره من وحده الجملتين فى مدلولهما التصورى واختلافهما فى المدلول التصديقى فقط ، وقد تقدم الكلام عن ذلك.

الثانى : أن الاختلاف بينهما ثابت فى مرحله المدلول التصورى ؛ وذلك فى كيفيه الدلاله ، فقد يكون المدلول التصورى واحداً ولكن كيفيه الدلاله تختلف ، فإن جملة (بعث) الإنشائيه دلالتها على مدلولها بمعنى إيجادها له باللفظ ، وجملة (بعث) الإخباريه دلالتها على مدلولها بمعنى إخطارها للمعنى وكشفها عنه.

فكما أذعى فى الحروف أنها إيجاديه كذلك يدعى فى الجمل الإنشائيه ، لكن مع فارق [بين] الإيجاديتين ، فتلك بمعنى كون الحرف موجداً للربط الكلامى ، وهذه بمعنى كون (بعث) موجدهً للتمليك بالكلام ، فما هو الموجد - بالفتح - فى باب الحروف حاله قائمه بنفس الكلام ، وما هو الموجد - بالفتح - فى باب الإنشاء أمرٌ اعتبارى مسبب عن الكلام.

ويرد على ذلك : أن التمليك اعتبار تشريعى يصدر من البائع ويصدر من العقلاء ومن الشارع. فإن اريد بالتمليك الذى يوجد بالكلام ، الأول فمن الواضح سبقه على الكلام ، وأن البائع بالكلام يُبرز هذا الاعتبار القائم فى نفسه ، وليس الكلام هو الذى يخلق هذا الاعتبار فى نفسه.

وإن اريد الثانى أو الثالث فهو وإن كان مترتباً على الكلام غير أنه إنما يترتب عليه بعد فرض استعماله فى مدلوله التصورى وكشفه عن مدلوله التصديقى ، ولهذا لو أطلق الكلام بدون قصد أو كان هازلاً لم يترتب عليه أثر ، فترتب الأثر إذن ناتج عن استعمال (بعث) فى معناها ، وليس محققاً لهذا

ص : ٨٨

١- ضمن تمهيد بحث الدلاله ، تحت عنوان : الجمله الخبريه والجمله الإنشائيه.

الثالث : أنّ الجملتين مختلفتان في المدلول التصوّري حتى في حالة اتّحاد لفظهما ودلالتهما على نسبه واحده ، فإنّ الجمله الخبريه موضوعه لنسبه تامّه منظوراً اليها بما هي حقيقه واقعه وشيء مفروغ عنه. والجمله الإنشائيه موضوعه لنسبه تامّه منظوراً اليها بما هي نسبه يراد تحقيقها ، كما تقدّم في الحلقه الاولى (1).

ويمكن أن نفسّر على هذا الأساس إيجاديه الجمله الإنشائيه ، فليست هي بمعنى أنّ استعمالها في معناها هو بنفسه إيجاد للمعنى باللفظ ، بل بمعنى أنّ النسبه المبرزه بالجمله الإنشائيه نسبه منظور اليها لا بما هي ناجزه ، بل بما هي في طريق الإنجاز والإيجاد.

الثمره

قد يقال : إنّ من ثمرات هذا البحث أنّ الحروف بالمعنى الاصولي الشامل للهيئات إذا ثبت أنّها موضوعه بالوضع العام والموضوع له الخاصّ فهذا يعني أنّ المعنى الحرفي خاصّ وجزئي ، وعليه فلا يمكن تقييده بقريته خاصّه ، ولا إثبات إطلاقه بقريته الحكمه العامه ؛ لأنّ التقييد والإطلاق من شؤون المفهوم الكلّي القابل للتخصيص.

ومما يترتب على ذلك أنّ القيد إذا كان راجعاً في ظاهر الكلام إلى مفاد الهيئه فلا بدّ من تأويله ، كما في الجمله الشرطيه فإنّ ظاهرها كون الشرط قيدهاً لمدلول هيئه الجزاء ، وحيث إنّ هيئه الجزاء موضوعه لمعنى حرفي - وهو جزئي - فلا يمكن تقييده ، فلا بدّ من تأويل الظهور المذكور. فإذا قيل : (إذا جاءك زيد

فأكرمه) دَلَّ الكلام بظهوره الأوَّلَى على أَنَّ المَقْيَدَ بالمجىء مدلول هيئه الأمر فى الجزاء ، وهو الطلب والوجوب الملحوظ بنحو المعنى الحرفى ، فىكون الوجوب مشروطاً ، ولكن حيث يستحيل التقييد فى المعانى الحرفيه فلا بدّ من إرجاع الشرط إلى متعلّق الوجوب ، لا- إلى الوجوب نفسه ، فىكون الوجوب مطلقاً ومتعلقه مقيداً بزمان المجىء على نحو الواجب المتعلّق ، الذى تقدّم الحديث عن تصويره فى الحلقة السابقه (1).

ولكنّ الصحيح : أنّ كون المعنى الحرفى جزئياً ليس بمعنى ما لا يقبل الصدق على كثيرين لكى يستحيل فيه التقييد والإطلاق ، بل هو قابل لذلك تبعاً لقابليه طرفيه ، وإتّما هو جزئى بلحاظ خصوصيه طرفيه ، بمعنى أنّ كلّ نسبه مرهونه بطرفيه ؛ ولا يمكن الحفاظ عليها مع تغيير طرفيه.

ص: ٩٠

١- فى بحث الدليل العقلى ، تحت عنوان : زمان الوجوب والواجب.

إشارة

ينقسم ما يدلّ على الطلب إلى قسمين :

أحدهما : ما يدلّ بلا عنايه ، كما دّه الأمر وصيغته.

والآخر : ما يدلّ بالعنايه ، كالجمله الخبريه المستعمله فى مقام الطلب.

فيقع الكلام فى القسمين تبعاً :

القسم الأول : [ما يدلّ على الطلب بلا عنايه]

إشارة

الطلب : هو السعى نحو المقصود ، فإن كان سعياً مباشراً - كالعطشان يتحرّك نحو الماء - فهو طلب تكوينى ، وإن كان بتحريك الغير وتكليفه فهو طلب تشريعى.

ولا شكّ فى دلالة مادّه الأمر على الطلب بمفهومه الاسمى ، ولكن ليس كلّ طلب ، بل الطلب التشريعى من العالى.

كما لا- إشكال فى دلالة صيغه الأمر على الطلب ؛ وذلك لأنّ مفاد الهيئه فيها هو النسبه الإرساليه ، والإرسال يُنتزع منه مفهوم الطلب ، حيث إنّ الإرسال سعى نحو المقصود من قبل المرسل ، فتكون الهيئه دالّة على الطلب بالدلاله التصوريه تبعاً لدلالاتها تصوّراً على منشأ انتزاعه.

كما أنّ الصيغه نفسها بلحاظ صدورها بداعى تحصيل المقصود تكون مصداقاً حقيقياً للطلب ؛ لأنها سعى نحو المقصود.

ومما اتفق عليه المحصّلون من الاصوليين (١) تقريباً دلالة الأمر - مادّه

ص : ٩١

١- انظر كفايه الاصول : ٨٣ و ٩٢ ، وأجود التقريرات ١ : ٨٧ ، والمقالات ١ : ٢٠٨ و ٢٢٢.

وهيئه - على الوجوب بحكم التبادر وبناء العرف العام على كون الطلب الصادر من المولى بلسان الأمر مادّة أو هيئه وجوباً. وإنّما اختلفوا في توجيه هذه الدلاله وتفسيرها إلى عدّه أقوال :

القول الأول : إنّ ذلك بالوضع (1)، بمعنى أنّ لفظ (الأمر) موضوع للطلب الناشئ من داع لزومى ، وصيغه الأمر موضوعه للنسبه الإرساليه الناشئه من ذلك ، ودليل هذا القول هو التبادر مع إبطال سائر المناشئ الاخرى المدّعاة لتفسير هذا التبادر.

القول الثانى : ما ذهب إليه المحقّق النائينى (2) رحمه الله من : أنّ ذلك بحكم العقل ، بمعنى أنّ الوجوب ليس مدلولاً للدليل اللفظى ، وإنّما مدلوله الطلب ، وكلّ طلبٍ لا- يقترن بالترخيص فى المخالفه يحكم العقل بلزوم امثاله ، وبهذا اللحاظ يتّصف بالوجوب. بينما إذا اقترن بالترخيص المذكور لم يلزم العقل بموافقه ، وبهذا اللحاظ يتّصف بالاستحباب.

ويرد عليه :

أولاً : أنّ موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال لا يكفى فيه مجرّد صدور الطلب مع عدم الاقتران بالترخيص ؛ لوضوح أنّ المكلف إذا اطّلع بدون صدور ترخيصٍ من قبل المولى على أنّ طلبه نشأ من ملاكٍ غير لزومى ولا يؤذى المولى فواته لم يحكم العقل بلزوم الامتثال ، فالوجوب العقلى فرع مرتبه معينه فى ملاك الطلب ، وهذه المرتبه لا كاشف عنها إلا الدليل اللفظى ، فلا بدّ من فرض أخذها فى مدلول اللفظ لكى يتنقح بذلك موضوع الوجوب العقلى.

ص: ٩٢

١- كما عليه ظاهر عباره الكفايه : ٨٣ و ٩٢.

٢- فوائد الاصول ١ : ١٣٦.

وثانياً : أنّ لازم القول المذكور أنّ يبنى على عدم الوجوب فيما إذا اقترن بالأمر عامّ يدلّ على الإباحه فى عنوانٍ يشمل بعمومه مورد الأمر.

وتوضيح ذلك : أنّه إذا بنينا على أنّ اللفظ بنفسه يدلّ على الوجوب فالأمر فى الحاله التى أشرنا إليها يكون مخصّصاً لذلك العامّ الدالّ على الإباحه ومخرجاً لمورده عن عمومه ؛ لأنّه أخصّ منه ، والدالّ الأخصّ يقدم على الدالّ العامّ ، كما تقدّم (1).

وأما إذا بنينا على مسلك المحقّق النائى المذكور فلا تعارض ولو بنحو غير مستقرّ بين الأمر والعامّ ، ليقدم الأمر بالأخصيه ؛ وذلك لأنّ الأمر لا يتكفّل الدلاله على الوجوب بناءً على هذا المسلك ، بل المتعين بناءً عليه أنّ يكون العامّ رافعاً لموضوع حكم العقل بلزوم الامتثال ؛ لأنّ العامّ ترخيص وارد من الشارع ، وحكم العقل معلق على عدم ورود الترخيص من المولى ، مع أنّ بناء الفقهاء والارتكاز العرفى على تخصيص العامّ فى مثل ذلك والالتزام بالوجوب.

وثالثاً : أنّه قد فرض أنّ العقل يحكم بلزوم امتثال طلب المولى معلقاً على عدم ورود الترخيص من الشارع ، وحينئذٍ نساءل : هل يراد بذلك كونه معلقاً على عدم اتصال الترخيص بالأمر ، أو على عدم صدور الترخيص من المولى واقعاً ولو بصوره منفصله عن الأمر ، أو على عدم إحراز الترخيص ويقين المكلف به؟ والكلّ لا يمكن الالتزام به.

أمّا الأول فلاّ أنّه يعنى أنّ الأمر إذا ورد ولم يتصل به ترخيص تمّ بذلك موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال ، وهذا يستلزم كون الترخيص المنفصل منافياً لحكم العقل باللزوم ، فيمتنع ، وهذا اللازم واضح البطلان.

وأما الثانى فلاّ أنّه يستلزم عدم إحراز الوجوب عند الشكّ فى الترخيص

ص: ٩٣

١- فى بحث التعارض من الحلقتين الاولى والثانيه.

المنفصل واحتمال وروده ؛ لأنّ الوجوب من نتائج حكم العقل بلزوم الامتثال ، وهو معلق - بحسب الفرض - على عدم ورود الترخيص ولو منفصلاً ، فمع الشكّ في ذلك يشكّ في الوجوب.

وأما الثالث فهو خروج عن محلّ الكلام ؛ لأنّ الكلام في الوجوب الواقعيّ الذي يشترك فيه الجاهل والعالم ، لا في المنجزيه.

القول الثالث : إنّ دلالة الأمر على الوجوب بالإطلاق وقرينه الحكمه ، وتقريب ذلك بوجوه :

أحدها : أنّ الأمر يدلّ على ذات الإراده ، وهي تارةً شديده كما في الواجبات ، واخرى ضعيفه كما في المستحبات. وحيث إنّ شدّه الشيء من سنخه - بخلاف ضعفه - فتتعيّن بالإطلاق الإراده الشديده ؛ لأنّها بحدها لا تزيد على الإراده بشيء ، فلا يحتاج حدها إلى بيان زائد على بيان المحدود ، بينما تزيد الإراده الضعيفه بحدها عن حقيقه الإراده فلو كانت هي المعبر عنها بالأمر لكان اللازم نصب القرينه على حدها الزائد ؛ لأنّ الأمر لا يدلّ إلاّ على ذات الإراده.

وقد اجيب (1) على ذلك : بأنّ اختلاف حال الحدّين أمر عقليّ بالغ الدقه وليس عرفياً ، فلا يكون مؤثراً في إثبات إطلاق عرفيّ يعين أحد الحدّين.

ثانيها : وهو مركّب من مقدّمتين :

المقدّمه الاولى : أنّ الوجوب ليس عبارة عن مجرد طلب الفعل ؛ لأنّ ذلك ثابت في المستحبات أيضاً ، فلا بدّ من فرض عنايه زائده بها يكون الطلب وجوباً ، وليست هذه العنايه عبارة عن انضمام النهي والمنع عن الترك إلى طلب الفعل ؛ لأنّ النهي عن شيء ثابت في باب المكروهات أيضاً ، وإنّما هي عدم ورود الترخيص

ص : ٩٤

فى الترك ؛ لأنّ هذا الأمر العدمى هو الذى يميّز الوجوب عن باب المستحبات والمكروهات.

ونتيجه ذلك : أنّ المميّز للوجوب أمر عدمى وهو عدم الترخيص فى الترك ، فىكون مركّباً من أمر وجودى وهو طلب الفعل ، وأمر عدمى وهو عدم الترخيص فى الترك ، والميّز للاستحباب أمر وجودى وهو الترخيص فى الترك ، فىكون مركّباً من أمرين وجوديين .

المقدّمه الثانيه : أنّه كلّما كان الكلام وافيّاً بحيثيه مشتركه ويتردّد أمرها بين حقيقتين : المميّز لإحداهما أمر عدمى والمميز للآخرى أمر وجودى ، تعين بالإطلاق الحمل على الأول ؛ لأنّ الأمر العدمى أسهل مؤونه من الأمر الوجودى .

فإذا كان المقصود ما يميّز بالأمر الوجودى مع أنّه لم يذكر الأمر الوجودى فهذا خرق عرفى واضح ؛ لظهور حال المتكلم فى بيان تمام المراد بالكلام . وأمّا إذا كان المقصود ما يميّز بالأمر العدمى فهو ليس خرقاً لهذا الظهور بتلك المثابه عرفاً ؛ لأنّ المميّز حينما يكون أمراً عدمياً كأنّه لا يزيد على الحيثيه المشتركه التى يفى بها الكلام .

ومقتضى هاتين المقدمتين تعين الوجوب بالإطلاق .

ويرد عليه المنع من إطلاق المقدمه الثانيه ، فإنّه ليس كلّ أمر عدمى لا يلحظ أمراً زائداً عرفاً ، ولهذا لا يرى فى المقام أنّ النسبه عرفاً بين الوجوب والاستحباب نسبه الأقلّ والأكثر ، بل [هى] النسبه بين مفهومين متباينين فلا موجب لتعيين أحدهما بالإطلاق .

ثالثها : أنّ صيغه الأمر تدلّ على الإرسال والمدفع بنحو المعنى الحرفى ، ولما كان الإرسال والمدفع مساوقاً لسدّ تمام أبواب العدم للتحرك والاندفاع ، فمقتضى أصاله التطابق بين المدلول التصورى والمدلول التصديقى أنّ الطلب والحكم

المبرز بالصيغه سنخ حكم يشتمل على سدّ تمام أبواب العدم ، وهذا يعنى عدم الترخيص فى المخالفه.

ولعلّ هذا التقريب أوجه من سابقه ، فإن تمّ فهو ، وإن لم يتمّ يتعيّن كون الدلاله على الوجوب بالوضع.

وتترتب فوارق عمليه عديده بين هذه الأقوال على الرغم من اتّفاقها على الدلاله على الوجوب ، ومن جملتها : أنّ إرادته الاستحباب من الأمر مرجعها على القول الأول إلى التجوّز واستعمال اللفظ فى غير ما وضع له ، ومرجعها على القول الأخير إلى تقييد الإطلاق ، وأمّا على القول الوسط فلا ترجع إلى التصرف فى مدلول اللفظ أصلاً.

وعليه فإذا جاءت أوامر متعدده فى سياقٍ واحدٍ وعلم أنّ أكثرها أوامر استحبابيه اختلّ ظهور الباقي فى الوجوب على القول الأول ، إذ يلزم من إرادته الوجوب منه حينئذٍ تغاير مدلولات تلك الأوامر مع وحده سياقها ، وهو خلاف ظهور السياق الواحد فى إرادته المعنى الواحد من الجميع.

وأما على القول الثانى : فالوجوب ثابت فى الباقي ؛ لعدم كونه دخيلاً فى مدلول اللفظ لتثلم وحده المعنى فى الجميع.

وكذلك الحال على القول الثالث ؛ لأنّ التفكيك بين الأوامر وكون بعضها وجوبيه وبعضها استحبابيه لا يعنى - على هذا القول - تغاير مدلولاتها ، بل كلّها ذات معنئى واحد ؛ ولكنّه اريد فى بعضها مطلقاً وفى بعضها مقيداً.

الأوامر الإرشاديه

ومهما يكن فالأصل فى دلاله الأمر أنّه يدلّ على طلب الماده وإيجابها ، ولكنّه يستعمل فى جملة من الأحيان للإرشاد ، فالأمر فى قولهم : (استقبل القبلة

بذبيحتك) ليس مفاده الطلب والوجوب ؛ لوضوح أنّ شخصاً لو لم يستقبل القبلة بالذبيحة لم يكن آثماً ، وإنّما تحرم عليه الذبيحة. فمفاد الأمر إذن الإرشاد إلى شرطيه الاستقبال في التذكية ، وقد يعبر عن ذلك بالوجوب الشرطي ، باعتبار أنّ الشرط واجب في المشروط. والأمر في (اغسل ثوبك من البول) ليس مفاده طلب الغسل ووجوبه ، بل الإرشاد إلى نجاسته بالبول ، وأنّ مطهره هو الماء. وأمر الطبيب للمريض باستعمال الدواء ليس مفاده إلاّ الإرشاد إلى ما في الدواء من نفع وشفاء.

وفي كلّ هذه الحالات تحتفظ صيغته الأمر بمدلولها التصوريّ الوضعي ، وهو النسبة الإرساليه ، غير أنّ مدلولها التصديقيّ الجدّي يختلف من موردٍ إلى آخر.

القسم الثاني : [ما يدلّ على الطلب بالعبارة]

إشارة

ونقصد به : الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب ، والكلام حولها يقع في مرحلتين :

الاولى : في تفسير دلالتها على الطلب مع أنّها جملة خبرية مدلولها التصوريّ يشتمل على صدور المادة من الفاعل ، ومدلولها التصديقيّ قصد الحكاية ، فما هي العناية التي تعمل لإفاده الطلب بها؟

وفي تصوير هذه العناية وجوه :

الأول : أن يحافظ على المدلول التصوريّ والتصديقيّ معاً ، فتكون الجملة إخباراً عن وقوع الفعل من الشخص ، غير أنّه يقيد الشخص الذي يقصد الحكاية عنه بمن كان يطبّق عمله على الموازين الشرعية ، وهذا التقييد قرينته نفس كون المولى في مقام التشريع ، لا نقل أنباءٍ خارجيه.

الثانى : أن يحافظ على المدلول التصورى وعلى إفاده قصد الحكايه ، ولكن يقال : إن المقصود حكايته ليس نفس النسبه الصدوريه المدلوله تصوراً ، بل أمر ملزوم لها وهو الطلب من المولى ، فتكون من قبيل الإخبار عن كرم زيدٍ بجمله (زيد كثير الرّماد) على نحو الكنايه.

الثالث : أن يفرض استعمال الجمله الخبريه فى غير مدلولها التصورى الوضعى مجازاً ، وذلك بأن تستعمل كلمه (أعاد) أو (يعيد) فى نفس مدلول (أعد) ، أى النسبه الإرساليه.

ولا شكّ فى أنّ الأقرب من هذه الوجوه هو الأول ؛ لعدم اشتماله على أىّ عنايه سوى التقييد الذى تتكفّل به القرينه المتّصله الحاليه.

الثانيه : فى دلالتها على الوجوب ، أمّا بناءً على الوجه الأول فى إعمال العنايه فدلالته على الوجوب واضحه ؛ لأنّ افتراض الاستحباب يستوجب تقييداً زائداً فى الشخص الذى يكون الإخبار بلحاظه ، إذ لا يكفى فى صدق الإخبار فرضه ممّن يطبّق عمله على الموازين الشرعيه ، بل لابدّ من فرض أنّه يطبّقه على أفضل تلك الموازين.

وأما بناءً على الوجه الثانى فتدلّ الجمله على الوجوب أيضاً ؛ لأنّ الملازمه بين الطلب والنسبه الصدوريه المصحّحه للإخبار عن الملزوم ببيان اللازم إنّما هى فى الطلب الوجوبى ، وأمّا الطلب الاستحبابى فلا-ملازمه بينه وبين النسبه الصدوريه ، أو هناك ملازمه بدرجةٍ أضعف.

وأما بناءً على الالتزام بالتجوّز فى مقام استعمال الجمله الخبريه - كما هو مقتضى الوجه الأخير - فيشكل دلالتها على الوجوب ، إذ كما يمكن أن تكون مستعمله فى النسبه الإرساليه الناشئه من داعٍ لزومى ، كذلك يمكن أن تكون مستعمله فى النسبه الإرساليه الناشئه من داعٍ غير لزومى.

وكل ما قلناه في جانب مادّة الأمر وهيئته ، والجمله الخبريه المستعمله في مقام الطلب يقال عن مادّة النهى وهيئته والنفى الخبرى المستعمل في مقام النهى ، غير أنّ مفاد الأمر طلب الفعل ، ومفاد النهى الزجر عنه.

وكما توجد أوامر إرشاديه توجد نواهي إرشاديه أيضاً ، والمرشد إليه : تارة يكون حكماً شرعياً ، كالمانع في (لا تصل فيما لا يؤكل لحمه) ، واخرى نفى حكم شرعى من قبيل (لا- تعمل بخبر الواحد) فإنه إرشاد إلى عدم الحكم بحجّيته ، وثالثه يكون المرشد إليه شيئاً تكوينياً ، كما في نواهي الأطباء للمريض عن استعمال بعض الأطعمه إرشاداً إلى ضررها.

[الفور و التراخي ، و المّرّه و التكرار:]

ثم إنّ الأمر لا يدلّ على الفور ، ولا على التراخي ، أى أنّه لا يستفاد منه لزوم الإسراع بالإتيان بمتعلّقه ، ولا لزوم التباطؤ ؛ لأنّ الأمر لا يقتضى إلاّ الإتيان بمتعلّقه ، ومتعلّقه هو مدلول المادّه ، ومدلول المادّه طبيعيّ الفعل الجامع بين الفرد الآنّي والفرد المتباطأ فيه.

كما أنّ الأمر لا يدلّ على المّرّه ، ولا على التكرار ، أى أنّه لا يستفاد منه لزوم الإتيان بفرد واحدٍ أو بأفرادٍ كثيره ، وإنّما تلزم به الطبيعه ، والطبيعه بعد إجراء قرينه الحكمه فيها يثبت إطلاقها البدلي ، فتصدق على ما يأتي به المكلف من وجود لها ، سواء كان في ضمن فردٍ واحدٍ أو أكثر. فلو قال الأمر : (تصدّق) تحقّق الامتثال بإعطاء فقيرٍ واحدٍ درهماً ، كما يتحقّق بإعطاء فقيرين درهمن في وقتٍ واحد. وأمّا إذا تصدّق المكلف بصدقتين مترتبتين زماناً ، فالامتثال يتحقّق بالفرد الأول خاصّه.

الإطلاق يقابل التقييد ، فإن تصوّرت معنى وأخذت فيه وصفاً زائداً أو حاله خاصه - كالإنسان العالم - كان ذلك تقييداً. وإذا تصوّرت مفهوم الإنسان ولم تُصِف إليه شيئاً من ذلك فهذا هو الإطلاق.

وقد وقع الكلام فى أنّ اسم الجنس هل هو موضوع للمعنى الملحوظ بنحو الإطلاق فيكون الإطلاق قييداً فى المعنى الموضوع له ، أو لذات المعنى الذى يطرأ عليه الإطلاق تارةً والتقييد اخرى؟

[أنحاء لحاظ الماهية:]

ولتوضيح الحال تُقدّم عادةً مقدمه لتوضيح أنحاء لحاظ المعنى واعتبار الماهية فى الذهن ، لكى تحدّد نحو المعنى الموضوع له اللفظ على أساس ذلك.

وحاصلها - مع أخذ ماهية (الإنسان) وصفه (العلم) كمثال - : أنّ ماهية (الإنسان) إذا تتبعنا أنحاء وجودها فى الخارج نجد أنّ هناك حصتين ممكنتين لها من ناحيه صفه العلم ، وهما : الإنسان الواجد للصفه خارجاً ، والإنسان الفاقد لها خارجاً. ولا يتصوّر لها حصّه ثالثه ينتفى فيها الوجدان والفقدان معاً ؛ لاستحاله ارتفاع النقيضين. ومن هنا نعرف أنّ مفهوم الإنسان الجامع بين الواجد والفاقد ليس حصّه ثابتة فى الخارج فى عرض الحصّتين السابقتين.

ولكن إذا تجاوزنا الخارج إلى الذهن وتتبعنا عالم الذهن فى معقولاته الأوليه التى ينتزعها من الخارج مباشرة نجد ثلاث حصصٍ أو ثلاثه أنحاءٍ من لحاظ الماهية ، كلّ واحدٍ يشكّل صورةً للماهية فى الذهن تختلف عن الصورتين

الآخريين ؛ لأنّ لحاظ ماهيته الإنسان في الذهن :

تارةً : يقترن مع لحاظ صفة العلم ، وهذا ما يسمّى بالمقيّد ، أو لحاظ الماهية بشرط شيء .

وأخرى : يقترن مع لحاظ عدم صفة العلم ، وهذا نحو آخر من المقيّد ، ويسمّى (لحاظ الماهية بشرط لا).

وثالثةً : لا يقترن بأيّ واحدٍ من هذين اللحاظين ، وهذا ما يسمّى ب (المطلق) ، أو (لحاظ الماهية لا بشرط).

وهذه حصص ثلاث عرضيه في اللحاظ في وعاء الذهن .

وإذا دققنا النظر وجدنا أنّ هذه الحصص الثلاث من لحاظ الماهية تتميز بخصوصياتٍ ذهنيه وجوداً وعدمًا ، وهي : لحاظ الوصف ، ولحاظ عدمه ، وعدم اللحاظين . وأمّا الحصّتان الممكنتان للماهية في الخارج فتتميّز كلّ واحدٍ منهما بخصوصيةٍ خارجيه وجوداً وعدمًا ، وهي : وجود الوصف خارجاً ، وعدمه كذلك .

وتسمّى الخصوصيات التي تتميّز بها الحصص الثلاث للحاظ الماهية في الذهن بعضها عن بعضٍ بالقيود الثانويه ، وتسمّى الخصوصيات التي تتميّز بها الحصّتان في الخارج إحداهما عن الأخرى بالقيود الأولى .

ونلاحظ أنّ القيد الثانويّ المميّز للحاظ الماهية بشرط شيء - وهو لحاظ صفة العلم - مرآه لقيدٍ أوّلي ، وهو نفس صفة العلم المميّز لإحدى الحصّتين الخارجيتين ، ومن هنا كان لحاظ الماهية بشرط شيءٍ مطابقاً للحصّة الخارجيه الأولى .

كما نلاحظ أنّ القيد الثانويّ المميّز للحاظ الماهية بشرط لا وهو لحاظ عدم صفة العلم مرآه لقيدٍ أوّلي ، وهو عدم صفة العلم المميّز للحصّة الخارجيه الأخرى ، ومن هنا كان لحاظ الماهية بشرط لا مطابقاً للحصّة الخارجيه الثانيه .

ص: ١٠١

وأما القيد الثانويّ المميّز للحاظ الماهية لا بشرطٍ - وهو عدم كلا اللحاظين - فليس مرآة لقيدٍ أوّليّ ؛ لأنه عدم اللحاظ ، وعدم اللحاظ ليس مرآةً لشيء.

ومن هنا كان المرئيّ بلحاظ الماهية لا بشرط ذات الماهية المحفوظة في ضمن المطلق والمقيّد. وعلى هذا الأساس صحّ القول بأنّ المرئيّ والملحوظ باللحاظ الثالث اللابشرطيّ جامع بين المرئيين والملحوظين باللحاظين السابقين ؛ لا نحفاظه فيهما ، وإن كانت نفس الرؤية واللحاظ متباينةً في اللحاظات الثلاثة.

فالحاظ اللابشرطيّ بما هو لحاظ يقابل اللحاظين الآخرین وقسم ثالث لهما ، ولهذا يسمّى باللابشرط القسميّ ، ولكن إذا التفت إلى ملحوظه مع الملحوظ في اللحاظين الآخرین كان جامعاً بينهما ، لا قسماً في مقابلهما ، بدليل انحفاظه فيهما معاً ، والقسم لا يحفظ في القسم المقابل له.

ثمّ إذا تجاوزنا وعاء المعقولات الأوّليه للذهن إلى وعاء المعقولات الثانيه التي ينتزعها الذهن من لحاظاته وتعقّلاته الأوّليه وجدنا أنّ الذهن ينتزع جامعاً بين اللحاظات الثلاثة للماهية المتقدّمه ، وهو عنوان لحاظ الماهية من دون أن يقيد هذا اللحاظ بلحاظ الوصف ، ولا بلحاظ عدمه ، ولا بعدم اللحاظين ، وهذا جامع بين لحاظات الماهية الثلاثة في الذهن ، ويسمّى بالماهية اللابشرط المقسّمى تمييزاً له عن لحاظ الماهية اللابشرط القسميّ ؛ لأنّ ذاك أحد الأقسام الثلاثة للماهية في الذهن ، وهذا هو الجامع بين تلك الأقسام الثلاثة.

[وضع اسم الجنس:]

إذا توضّحت هذه المقدمه فنقول : لا شكّ في أنّ اسم الجنس ليس موضوعاً للماهية اللابشرط المقسّمى ؛ لأنّ هذا جامع - كما عرفت - بين الحصص

واللحظات الذهنيه ، لا بين الحصاص الخارجيه ، كما أنه ليس موضوعاً للماهيه المأخوذه بشرط شىء أو بشرط لا ؛ لوضوح عدم دلالة اللفظ على القيد غير الداخل فى حاق المفهوم فيتعين كونه موضوعاً للماهيه المعتبره على نحو اللابشرط القسمى .

وهذا المقدار ممّا لا- ينبغى الإشكال فيه ، وإتّما الكلام فى أنّه هل هو موضوع للصوره الذهنيه الثالثه - التى تمثّل الماهيه اللابشرط القسمى - بحدّها الذى تتميز به عن الصورتين الاخرين ، أو لذات المفهوم المرئى بتلك الصوره ، وليست الصوره بحدّها لإمرآة لما هو الموضوع له؟

فعلى الأول يكون الإطلاع مدلولاً وضعياً للفظ. وعلى الثانى لا يكون كذلك ؛ لأنّ ذات المرئى والملحوظ بهذه الصوره لا يشتمل الأعلى ذات الماهيه المحفوظه فى ضمن المقيد أيضاً ، ولهذا أشرنا سابقاً (1) إلى أنّ المرئى باللحاظ الثالث جامع بين المرئيين والملحوظين باللحاظين السابقين لانحفاظه فيهما.

ولا شكّ فى أنّ الثانى هو المتعين ، وقد استدللّ على ذلك :

أولاً : بالوجدان العرفى واللغوى.

وثانياً : بأنّ الإطلاع حدّ للصوره الذهنيه الثالثه ، فأخذه قيداً معناه وضع اللفظ للصوره الذهنيه المحدده به ، وهذا يعنى أنّ مدلول اللفظ أمر ذهنى ولا ينطبق على الخارج.

وعلى هذا فاسم الجنس لا يدلّ بنفسه على الإطلاع ، كما لا يدلّ على التقييد ، ويحتاج إفاده كلّ منهما إلى دالّ ، والدالّ على التقييد خاصّ عادةً ، وأمّا الدالّ على الإطلاع فهو قرينه عامّه تسمى بقرينه الحكمه على ما يأتى إن شاء الله تعالى.

ص: ١٠٣

١- أى فى نفس هذه المقدّمه التى وضعت لتوضيح أنحاء لحاظ الماهيه.

عرفنا أنّ الماهية عند ملاحظتها من قبل الحاكم أو غيره : تارة تكون مطلقة ، واخرى مقيدة ، وهذان الوصفان متقابلان ، غير أنّ الأعلام اختلفوا فى تشخيص هويّه هذا التقابل .

فهناك القول بأنّه من تقابل التضادّ ، وهو مختار السيّد الاستاذ (١).

وقول آخر : بأنّه من تقابل العدم والملكه (٢).

وقول ثالث : بأنّه من تقابل التناقض (٣).

وذلك لأنّ الإطلاق إن كان هو مجرد عدم لحاظ وصف العلم وجوداً وعدمًا تمّ القول الثالث. وإن كان عدم لحاظه حيث يمكن لحاظه تمّ القول الثانى. وإن كان الإطلاق لحاظ رفض القيد تمّ القول الأول.

والفوارق بين هذه الأقوال تظهر فى ما يلى :

١- لا يمكن تصوّر حاله ثالثه غير الإطلاق والتقييد على القول الثالث ؛ لاستحاله ارتفاع النقيضين ، ويمكن افتراضها على القولين الأولين ، وتسمى بحاله الإهمال.

٢- يرتبط إمكان الإطلاق بإمكان التقييد على القول الثانى ، فلا يمكن الإطلاق فى كلّ حاله لا يمكن فيها التقييد.

ومثال ذلك : أنّ تقييد الحكم بالعلم به مستحيل ، فيستحيل الإطلاق أيضاً

ص: ١٠٤

١- المحاضرات ٢ : ١٧٣ و ١٧٩.

٢- القائل هو المحقق النائينى فى أجود التقريرات ١ : ١٠٣ و ٥٢٠ ، وحكاه عن سلطان العلماء فى فوائد الاصول ١ : ٥٦٥.

٣- وهذا ما تبناه المؤلف نفسه رحمه الله كما سيأتى فى المتن.

على القول المذكور؛ لأن الإطلاق بناءً عليه هو عدم التقييد في الموضع القابل [للتقييد]، فحيث لا قابلية للتقييد لا إطلاق.

وهذا خلافاً لما إذا قيل بأن مردّ التقابل بين الإطلاق والتقييد إلى التناقض، فإن استحاله أحدهما حينئذٍ تستوجب كون الآخر ضرورياً لاستحاله ارتفاع النقيضين.

وأما إذا قيل بأن مردّه إلى التضاد فتقابل التضاد بطبيعته لا يفترض امتناع أحد المتقابلين بامتناع الآخر ولا ضرورته.

والصحيح: هو القول الثالث دون الأولين؛ وذلك لأن الإطلاق نريد به الخصوصيه التي تقتضى صلاحية المفهوم للانطباق على جميع الأفراد، وهذه الخصوصيه يكفي فيها مجرد عدم لحاظ أخذ القيد الذي هو نقيض للتقييد؛ لأن كل مفهوم له قابلية ذاتيه للانطباق على كل فردٍ يحفظ فيه ذلك المفهوم، وهذه القابليه تجعله صالحاً لإسراء الحكم الثابت له إلى أفراد شمولياً أو بديلاً. وهذه القابليه بحكم كونها ذاتيه لازمه له، ولا تتوقف على لحاظ عدم أخذ القيد، ولا يمكن أن تنفك عنه.

والتقييد لا- يفكك بين هذا اللازم وملزومه، وإنما يحدث مفهوماً جديداً مبانياً للمفهوم الأول؛ لأن المفاهيم كلها متباينه في عالم الذهن، حتى ما كان بينهما عموم مطلق في الصدق، وهذا المفهوم الجديد له قابلية ذاتيه أضيق دائرة من قابلية المفهوم الأول.

وهكذا يتضح أن الإطلاق يكفي فيه مجرد عدم التقييد.

وبهذا الصدد يجب أن نميّز التقابل بين الإطلاق الثبوتى والتقييد المقابل له - وهذا ما كنا نتحدث عنه فعلاً - عن التقابل بين الإطلاق الإثباتى - أى عدم ذكر القيد الكاشف عن الإطلاق بقريته الحكمه - والتقييد المقابل له، فإن مردّ التقابل

بين الإطلاق الإثباتي والتقييد المقابل له إلى تقابل العدم والملكه ، فعدم ذكر القيد إنما يكشف عن الإطلاق في حاله يمكن فيها للمتكلم ذكر القيد ، كما مرّ في الحلقة السابقة (1).

احترازيه القيود و قرينه الحكمة

إشاره

قد يقول المولى : (أكرم الفقير العادل) ، وقد يقول : (أكرم الفقير). ففي الحالة الاولى يكون موضوع الحكم في مرحله المدلول التصوري للكلام حصّة خاصّة من الفقير ، أى الفقير العادل. وبحكم الدلالة التصديقيه الاولى ثبت أنّ المتكلم قد استعمل الكلام لإخطار صورته حكم متعلّق بالحصّة الخاصّه ، وبحكم الدلالة التصديقيه الثانيه ثبت أنّ المولى جادّ في هذا الكلام ، بمعنى أنّ هذا الحكم مجعول وثابت في نفسه حقيقة وليس هازلاً.

وبحكم ظهور الحال في التطابق بين الدلالة التصديقيه الاولى والدلالة التصديقيه الثانيه يثبت أنّ الحكم الجدّي المدلول للدلالة التصديقيه الثانيه متعلّق بالحصّة الخاصّه ، كما هو كذلك في الدلالة التصديقيه الاولى ، وبهذا الطريق نستكشف من أخذ قيد العدالة في المثال ، أو أى قيد من هذا القبيل في مرحله المدلول التصوري والتصديقيّ الأولى كونه قيدياً في موضوع ذلك الحكم المدلول عليه بالخطاب جدّاً ، وذلك ما يسمّى بقاعده احترازيه القيود.

ومرجع ظهور التطابق الذى يبرّر هذه القاعده إلى ظاهر حال المتكلم [فى] أنّ كل ما يقوله يريدّه جدّاً.

والدلالة التصوريه والدلالة التصديقيه الاولى بمجموعهما يكوّنان الصغرى

ص: ١٠٦

١- فى بحث الإطلاق ، تحت عنوان : التقابل بين الإطلاق والتقييد.

لهذا الظهور ، إذ يثبتان ما يقوله المتكلم ، فتطبق حينئذ الكبرى التي هي مدلول لظهور التطابق المذكور.

وقاعده الاحترازية التي تقوم على أساس هذا الظهور تقتضى انتفاء الحكم بانتفاء القيد ، إلا أنها إنما تنفى شخص الحكم المدلول لذلك الخطاب ، ولا تنفى أى حكم آخر من قبيله ، وبهذا اختلفت عن المفهوم فى موارد ثبوته ، حيث إنه يقتضى انتفاء طبيعى الحكم وسنخه بانتفاء الشرط ، على ما تقدم فى الحلقة السابقة (1).

وأما فى الحالة الثانية فقد انيط الحكم فى مرحله المدلول التصورى بذات الفقير ، وقد تقدم أن مدلول اسم الجنس لا يدخل فيه التقييد ولا الإطلاق ، والدلالة التصديقيه الأولى إنما تنطبق على ذلك بمقتضى التطابق بينها وبين الدلالة التصوريه للكلام.

وبهذا ينتج : أن المتكلم قد أفاد بقوله ثبوت الحكم للفقير ، ولم يُفَـدَ دخل قيد العدالة فى الحكم ، ولم يقل ذلك ، لا أنه أفاد الإطلاق وقال به ؛ لأن صدق ذلك يتوقف على أن يكون الإطلاق دخیلاً فى مدلول اللفظ وضعاً ، وقد عرفت عدمه ، فقصارى ما يمكن تقريره أنه لم يذكر القيد ولم يقله. وهذا يحقق صغرى لظهور حالى سىاقى ، وهو ظهور حال المتكلم فى أنه فى مقام بيان موضوع حكمه الجدوى بالكامل ، وهو يستتبع ظهور حاله فى أن ما لا يقوله من القيود لا يريده فى موضوع حكمه. وبذلك ثبت أن قيد العدالة غير مأخوذ فى موضوع الحكم فى الحالة الثانية ، وهو معنى الإطلاق ، وهذا ما يسمى بقريته الحكمه ، أو (مقدمات الحكمه).

ص: ١٠٧

١- فى بحث المفاهيم ، تحت عنوان : تعريف المفهوم.

وبالمقارنه نجد أنّ الظهور الذى يعتمد عليه الإطلاق غير الظهور الذى يعتمد عليه قاعده احترازيه القيود ، فتلك تعتمد على ظهور حال المتكلم فى أنّ ما يقوله يريد ، والإطلاق يعتمد على ظهور حاله فى أنّ ما لا يقوله لا يريد .

ويمكن القول بأنّ الظهور الأول هو ظهور التطابق بين المدلول اللفظي للكلام والمدلول التصديقي الجدّي إيجابياً ، (نريد بالمدلول اللفظي : المدلول المتحصّل من الدلاله التصوريه والدلاله التصديقيه الاولى) ، وأنّ الظهور الثانى هو ظهور التطابق بينهما سلبياً .

ويلاحظ أنّ ظهور حال المتكلم فى التطابق الإيجابى - أى فى أنّ ما يقوله يريد - أقوى من ظهور حاله فى التطابق السلبى ، أى فى أنّ ما لا يقوله لا يريد .

ومن هنا صحّ القول بأنّه متى ما تعارض المدلول اللفظي لكلام مع إطلاق كلام آخر قدّم المدلول اللفظي على الإطلاق وفقاً لقواعد الجمع العرفي .

ويتضح ممّا ذكرناه أنّ جوهر الإطلاق يتمثل فى مجموع أمرين :

الأول : يشكّل الصغرى لقرينه الحكمه ، وهو : أنّ تمام ما ذكر وقيل موضوعاً للحكم بحسب المدلول اللفظي للكلام هو الفقير ، ولم يؤخذ فيه قيد العدالة .

والثانى : يشكّل الكبرى لقرينه الحكمه ، وهو : أنّ ما لم يقله ولم يذكره إثباتاً لا يريد ثبوتاً ؛ لأنّ ظاهر حال المتكلم أنّه فى مقام بيان تمام موضوع حكمه الجدّي بالكلام ، وتسمى هاتان المقدمتان بمقدّمات الحكمه .

فإذا تمّت هاتان المقدمتان تكوّنت للكلام دلالة على الإطلاق وعدم دخل أى قيد لم يذكر فى الكلام .

ولا شكّ فى أنّ هذه الدلاله لا توجد فى حاله ذكر القيد فى نفس الكلام ؛

لأن دخله في موضوع الحكم يكون طبيعياً حينئذٍ ما دام القيد داخلاً في جملة ما قاله ، وتختل بذلك المقدمه الصغرى.

وإنما وقع الشكّ والبحث في حالتين :

[دور القيد المنفصل:]

الاولى : إذا ذكر القيد في كلام منفصلٍ آخر فهل يؤدى ذلك إلى عدم دلالة الكلام الأول على الإطلاق رأساً كما هي الحال في ذكره متصلاً ، أو أنّ دلالة الكلام الأول على الإطلاق تستقرّ بعدم ذكر القيد متصلاً ، والكلام المنفصل المفترض يعتبر معارضاً لظهور قائم بالفعل ، وقد يقدم عليه وفقاً لقواعد الجمع العرفي؟

ويتحدّد هذا البحث على ضوء معرفه أنّ ذلك الظهور الحالى الذى يشكّل الكبرى هل يقتضى كون المتكلم فى مقام بيان تمام موضوع الحكم بشخص كلامه ، أو بمجموع كلماته؟

فعلى الأول يكون صغراه عدم ذكر القيد متصلاً بالكلام ، ويكون ظهور الكلام فى الإطلاق منوطاً بعدم ذكر القيد فى شخص ذلك الكلام ، فلا ينهدم بمجىء التقييد فى كلام منفصل.

وعلى الثانى يكون صغراه عدم ذكر القيد ولو فى كلام منفصل ، فينهدم أصل الظهور بمجىء القيد فى كلامٍ آخر.

والمتمعّن بالوجدان العرفي : الأول ، بل يلزم على الثانى عدم إمكان التمسك بالإطلاق فى موارد احتمال البيان المنفصل ؛ لأنّ ظهور الكلام فى الإطلاق إذا كان منوطاً بعدم ذكر القيد ولو منفصلاً فلا يمكن إحرازه مع احتمال ورود القيد فى كلامٍ منفصل.

الثانية : إذا كان هناك قدر متيقن في مقام التخاطب فهل يمنع عن دلالة الكلام على الإطلاق ، أو لا؟

وتوضيح ذلك : أن المطلق إذا صدر من المولى :

فتارة : تكون حصصه متكافئة في الاحتمال ، فيكون من الممكن اختصاص الحكم بهذه الحصص دون تلك ، أو بالعكس ، أو شموله لهما معاً. وهذا معناه عدم وجود قدر متيقن ، وفي مثل ذلك تتم قرينه الحكمه بلا إشكال.

وثانية : تكون إحدى الحصصين أولى بالحكم من الحصص الأخرى ، غير أنها أولوية عُلِمَت من خارج ذلك الكلام الذى اشتمل على المطلق ، وهذا ما يسمّى بالقدر المتيقن من الخارج ، والمعروف فى مثل ذلك تماميه قرينه الحكمه أيضاً.

وثالثة : يكون نفس الكلام صريحاً فى تطبيق الحكم على إحدى الحصصتين ، كما إذا كانت هى مورد السؤال وجاء المطلق كجواب على هذا السؤال ، من قبيل أن يسأل شخص من المولى عن إكرام الفقير العادل ، فيقول له : (أكرم الفقير) ، وهذا ما يسمّى بالقدر المتيقن فى مقام التخاطب.

وقد اختار صاحب الكفايه (١) رحمه الله أن هذا يمنع من دلالة الكلام على الإطلاق ، إذ فى هذه الحالة قد يكون مراده مختصياً بالقدر المتيقن وهو الفقير العادل فى المثال ؛ لأنّ كلامه وافٍ ببيان القدر المتيقن فلا يلزم حينئذ أن يكون قد أراد ما لم يقله.

والجواب على ذلك : أنّ ظاهر حال المتكلم - كما عرفت فى كبرى قرينه الحكمه - أنه فى مقام بيان تمام الموضوع لحكمه الجدّى بالكلام ، فإذا كانت

ص: ١١٠

العدالة جزءاً من الموضوع يلزم أن لا يكون تمام الموضوع بيّناً ، إذ لا يوجد ما يدلّ على قيد العدالة. ومجرّد أنّ الفقير العادل هو المتيقّن في الحكم لا يعنى أخذ قيد العدالة في الموضوع ، فقريته الحكمه تقتضى - إذن - عدم دخل قيد العدالة حتّى في هذه الحالة.

وبذلك يتّضح أنّ قرينه الحكمه - أي ظهور الكلام في الإطلاق - لا تتوقّف على عدم المقيّد المنفصل ، ولا على عدم القدر المتيقّن ، بل على عدم ذكر القيد متّصلاً.

هذا هو البحث في أصل الإطلاق وقرينه الحكمه.

وتكميلاً لنظريه الإطلاق لا بدّ من الإشارة إلى عدّه تنبيهات :

[تنبيهات حول الإطلاق:]

التنبيه الأول : أنّ أساس الدلالة على الإطلاق - كما عرفت - هو الظهور الحالّي السياقي ، وهذا الظهور دلالته تصديقيه. ومن هنا كانت قرينه الحكمه الدالّه على الإطلاق ناظرةً إلى المدلول التصديقيّ للكلام ابتداءً ولا تدخل في تكوين المدلول التصوريّ ، خلافاً لما إذا قيل بأنّ الدلالة على الإطلاق وضعيه ؛ لأخذه قيماً في المعنى الموضوع له ، فإنّها تدخل حينئذٍ في تكوين المدلول التصوريّ.

التنبيه الثاني : أنّ الإطلاق تارةً يكون شمولياً يستدعى تعدّد الحكم بتعدّد ما لطرفه من أفراد ، واخرى بدلاً يستدعى وحده الحكم. فإذا قيل : (أكرم العالم) كان وجوب الإكرام متعدّداً بتعدّد أفراد العالم ، ولكنّه لا يتعدّد في كلّ عالم بتعدّد أفراد الإكرام.

وقد يقال : إنّ قرينه الحكمه تنتج تارةً الإطلاق الشموليّ ، واخرى الإطلاق البدليّ.

ويعترض على ذلك : بأن قرينه الحكمه واحده ، فكيف تنتج تارة الإطلاق الشمولي ، واخرى الإطلاق البدلي؟

وقد اجيب على هذا الاعتراض بعده وجوه :

الأول : ما ذكره السيد الاستاذ (1) من أن قرينه الحكمه لا تثبت إلا الإطلاق بمعنى [عدم] القيد ، وأما البدليه والاستغراقه فيثبت كل منهما بقرينه إضافيه.

فالبديه في الإطلاق في متعلق الأمر - مثلاً - تثبت بقرينه إضافيه ، وهى : أن الشموليه غير معقوله ؛ لأن إيجاد جميع أفراد الطبيعه غير مقدور للمكلف عادةً.

والشموليه في الإطلاق في متعلق النهى - مثلاً - تثبت بقرينه إضافيه ، وهى : أن البدليه غير معقوله ؛ لأن ترك أحد أفراد الطبيعه على البدل ثابت بدون حاجه إلى النهى.

ولا يصلح هذا الجواب لحل المشكله ، إذ توجد حالات يمكن فيها الإطلاق الشمولى والبدلى معاً ، ومع هذا يُعَيَّن الشمولى بقرينه الحكمه ، كما فى كلمه (عالم) فى قولنا : (أكرم العالم) ، فلا بدّ إذن من أساس لتعيين الشموليه أو البدليه غير مجرد كون بديله مستحيلاً.

الثانى : ما ذكره المحقق العراقى (2) رحمه الله من أن الأصل فى قرينه الحكمه إنتاج الإطلاق البدلى ، والشموليه عنايه إضافيه بحاجه إلى قرينه ؛ وذلك لأن هذه القرينه تثبت أن موضوع الحكم ذات الطبيعه بدون قيد ، والطبيعه بدون قيد تنطبق

ص: ١١٢

١- محاضرات فى اصول الفقه ٤ : ١٠٦ - ١١٠ .

٢- كلماته رحمه الله فى هذه المسأله مشوشه للغاية ، ولعلّ أقرب ما ورد فيها إلى ما نسب إليه فى المتن ما جاء فى مقالات الاصول ١ : ٥٠١ ، ولكنّه لم يتبنّاه بل ردّه بيان له ، وتمسّك بفكره اخرى فى هذه المسأله ، فراجع .

على القليل والكثير ، وعلى الواحد والمتعدد. فلو قيل : (أكرم العالم) وجرت قرينه الحكمه لإثبات الإطلاق كفى في الامتثال إكرام الواحد ؛ لانطباق الطبيعه عليه. وهذا معنى كون الإطلاق من حيث الأساس بديلاً دائماً ، وأما الشموليه فتحتاج إلى ملاحظه الطبيعه ساريه في جميع أفرادها ، وهي مؤونه زائده تحتاج إلى قرينه.

الثالث : أن يقال - خلافاً لذلك - : إن الماهيه عندما تلحظ بدون قيدٍ وينصب عليها حكم إنما ينصب عليها ذلك بما هي مرآه للخارج ، فيسرى الحكم نتيجةً لذلك إلى كل فردٍ خارجيٍّ تنطبق عليه تلك المرآه الذهنيه ، وهذا معنى تعدد الحكم وشموليته. وأمّا البديليه - كما في متعلق الأمر - فهي التي تحتاج إلى عنايه ، وهي تقييد الماهيه بالوجود الأول. فقول : (صل) يرجع إلى الأمر بالوجود الأول ، ومن هنا لا يجب الوجود الثاني.

وعلى هذا فالأصل في الإطلاق الشموليه ما لم تقم قرينه على البديليه.

وتحقيق الحال في المسأله يوافيك في بحثٍ أعلى إن شاء الله تعالى.

التنبيه الثالث : إذا لاحظنا متعلق النهي في (لا- تكذب) ومتعلق الأمر في (صل) نجد أن الحكم في الخطاب الأول يشتمل على تحريماتٍ متعددهٍ بعدد أفراد الكذب ، وكل كذبٍ حرامٍ بحرمةٍ تخصه ، ولو كذب المكلف كذبتين يعصى حكيمين ويستحق عقابين.

وأما الحكم في الخطاب الثاني فلا يشتمل إلا على وجوبٍ واحد ، فلو ترك المكلف الصلاه لكان ذلك عصيانياً واحداً ويستحق بسببه عقاباً واحداً. وهذا من نتائج الشموليه في إطلاق متعلق النهي التي تقتضى تعدد الحكم ، والبديئه في إطلاق متعلق الأمر الذي يقتضى وحده الحكم.

ولكن قد يتجاوز هذا ويفترض النهى فى حاله لا يعبر إلا عن تحريم واحد ، كما فى النهى المتعلق بماهية لا تقبل التكرار ، من قبيل (لا تحدث) بناءً على أن الحدث لا يتعدّد ، وفى هذه الحالة يكون التحريم واحداً ، كما أن الوجوب فى (صلّ) واحد.

ولكن مع هذا نلاحظ أن هناك فارقاً يظلّ ثابتاً بين الأمر والنهى ، أو بين الوجوب والتحريم ، وهو أن الوجوب الواحد المتعلق بالطبيعة لا يستدعى إلا الإتيان بفردٍ من أفرادها ، وأمّا التحريم الواحد المتعلق بها فهو يستدعى اجتناب كلّ أفرادها ولا يكفى أن يترك بعض الأفراد.

وهذا الفارق ليس مرده إلى الاختلاف فى دلالة اللفظ أو الإطلاق ، بل إلى أمرٍ عقلى ، وهو أن الطبيعة توجد بوجود فردٍ واحد ، ولكنها لا تنعدم إلا بانعدام جميع أفرادها. وحيث إن النهى عن الطبيعة يستدعى انعدامها فلا بدّ من ترك سائر أفرادها ، وحيث إن الأمر بها يستدعى إيجادها فيكفى إيجاد فردٍ من أفرادها.

التنبية الرابع : أنه فى الحالات التى يكون الإطلاق فيها شمولياً يسرى الحكم إلى كلّ الأفراد ، فيكون كلّ فردٍ من الطبيعة المطلقة شمولياً موضوعاً لفردٍ من الحكم ، كما فى الإطلاق الشمولى للعالم فى (أكرم العالم).

ولكنّ هذا التكثر فى الحكم والتكثر فى موضوعه ليس على مستوى الجعل ولحاظ المولى عند جعله للحكم بوجوب الإكرام على طبيعى العالم ، فإنّ المولى فى مقام الجعل يلاحظ طبيعى العالم ولا يلحظ العلماء بما هم كثره ، فبنظره الجعلى ليس لديه إلا موضوع واحد وحكم واحد ، ولكنّ التكثر يكون فى مرحله المجمعول. وقد ميّزنا سابقاً (1) بين الجعل والمجمعول ، وعرفنا أنّ فعلية المجمعول

ص: ١١٤

١- فى بحث الدليل العقلى من الحلقة الثانية ، تحت عنوان : قاعده إمكان التكليف المشروط.

تابعه لفعليه موضوعه خارجاً ، فيتكثّر وجوب الإكرام المجعول في المثال تبعاً لتكثّر أفراد العالم في الخارج.

والخطاب الشرعي مفاده ومدلوله التصديقي إنّما هو الجعل ، أي الحكم على نحو القضية الحقيقيه ، وليس ناظراً إلى فعلية المجعول. وهذا يعني أنّ الشموليه وتكثّر الحكم في موارد الإطلاق الشموليّ إنّما يكون في مرتبه غير المرتبه التي هي مفاد الدليل.

ومن هنا صحّ القول بأنّ السريان بمعنى تعدّد الحكم وتكثّره الثابت بقريته الحكمه ليس من شؤون مدلول الكلام ، بل هو من شؤون عالم التحليل والمجعول.

ص: ١١٥

العموم : هو الاستيعاب المدلول عليه باللفظ. وباشتراط أن يكون مدلولاً عليه باللفظ يخرج المطلق الشمولى ، فإن الشموليه فيه ليست مدلوله للكلام ؛ لأنها من شؤون عالم المجعول ، والكلام إنما ينظر إلى عالم الجعل ، خلافاً للعام فإن تكثر الأفراد فيه ملحوظ فى نفس مدلول الكلام وفى عالم الجعل.

ودلاله الكلام على الاستيعاب تفترض عادةً دالّين :

أحدهما : يدلّ على نفس الاستيعاب ، ويسمى بأداه العموم.

والآخر : يدلّ على المفهوم المستوعب لأفراده ، ويسمى بمدخول الأداة.

ففى قولنا : (أكرم كلّ فقيرٍ) الدالّ على الاستيعاب كلمه (كلّ) ، والدالّ على المفهوم المستوعب لأفراده كلمه (فقير).

وأداه العموم الدالّ على الاستيعاب : تارة تكون اسماً وتدلّ على الاستيعاب بما هو مفهوم اسمى ، كما فى (كلّ) و (جميع). واخرى تكون حرفاً وتدلّ عليه بما هو نسبه استيعابيه ، كما فى لام الجمع فى قولنا : (العلماء) ، بناءً على أنّ الجمع المعرّف باللام يدلّ على العموم ، فإنّ أداه العموم فيه هى اللام ، واللام حرف ، فاذا دلّت على الاستيعاب فهى إنّما تدلّ عليه بما هو نسبه.

وسياتى (1) تصوير ذلك إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّ العموم ينقسم إلى : الاستغراقى ، والبدلى ، والمجموعى ؛ لأنّ

ص: ١١٦

١- بعد صفحات قليله تحت عنوان : دلالة الجمع المعرّف باللام على العموم.

الاستيعاب لكل أفراد المفهوم يعنى مجموعه تطبيقاته على أفراده ، وهذه التطبيقات : تارةً تلحظ عرضيه ، واخرى تبادليه ، فالثانى هو البدلى ، والأول إن لوحظت فيه عناية وحده تلك التطبيقات فهو المجموعى ، وإلا فهو عموم استغراقى .

وقد يقال (١) : إن انقسام العموم إلى هذه الأقسام إنما هو فى مرحله تعلق الحكم به ؛ لأن الحكم إن كان متكثرًا بتكثر الأفراد فهو استغراقى . وإن كان واحدًا ويكتفى فى امتثاله بأى فردٍ من الأفراد فهو بدلى . وإن كان يقتضى الجمع بين الأفراد فهو مجموعى .

ولكن الصحيح : أن هذا الانقسام يمكن افتراضه بقطع النظر عن ورود الحكم ؛ لوضوح الفرق بين التصورات التى تعطىها كلمات من قبيل : (جميع العلماء) و (أحد العلماء) و (مجموع العلماء) حتى لو لوحظت بما هى كلمات مفردة وبدون افتراض حكم ، فالاستغراقية والبدلية والمجموعية تعبر عن ثلاث صورٍ للعموم ينسجها ذهن المتكلم وفقاً لغرضه ، توطئه لجعل الحكم المناسب عليها .

نحو دلالة أدوات العموم

لا شك فى وجود أدوات تدل على العموم بالوضع ، ككلمه (كل) ، و (جميع) ، ونحوهما من الألفاظ الخاصه بإفاده الاستيعاب ، غير أن النقطة الجديده بالبحث فيها وفى كل ما يثبت أنه من أدوات العموم هى : أن إسراء الحكم إلى تمام أفراد مدخول الأداة - أى (عالم) مثلاً فى قولنا : (أكرم كل عالم) - هل يتوقف على إجراء الإطلاق وقرينه الحكمه فى المدخول ، أو أن دخول أداه

ص: ١١٧

١- قاله المحقق الخراسانى رحمه الله فى كفايه الاصول : ٢٥٣ .

العموم على الكلمه يغنيها عن قرينه الحكمة وتتولى الأداة نفسها دور تلك القرينه؟

وظاهر كلام صاحب الكفايه رحمه الله (١) أنّ كِلا-الوجهين ممكن من الناحيه النظرية ؛ لأنّ أداه العموم إذا كانت موضوعه لاستيعاب ما يراد من المدخول تعين الوجه الأول ؛ لأنّ المراد بالمدخول لا يعرف حينئذٍ من ناحيه الأداة ، بل من قرينه الحكمة. وإذا كانت موضوعه لاستيعاب تمام ما يصلح المدخول للانطباق عليه تعين الوجه الثاني ، لأنّ مفاد المدخول صالح ذاتاً للانطباق على تمام الأفراد ، فيتمّ تطبيقه عليها فعلاً بتوسط الأداة مباشره. وقد استظهر - بحق - الوجه الثاني.

وقد يبرهن على إبطال الوجه الأول ببرهانين :

البرهان الأول (٢) : لزوم اللغويه منه ، كما تقدّم توضيحه في الحلقة السابقه (٣).

ولكنّ التحقيق عدم تماميه هذا البرهان ؛ لعدم لزوم لغويه وضع الأداة للعموم من قبل الواضع ، ولا- لغويه استعمالها في مقام التفهيم من قبل المتكلّم ؛ وذلك لأنّ العموم والإطلاق ليس مفادهما مفهوماً وتصوراً شيئاً واحداً ، فإنّ أداه العموم مفادها الاستيعاب وإراءه الأفراد في مرحله مدلول الخطاب ، وأما قرينه الحكمة فلا تفيد الاستيعاب ، ولا تُرى الأفراد في مرحله مدلول الخطاب ، بل تفيد نفى الخصوصيات ولحاظ الطبيعه مجردة عنها ، فالتكثّر ملحوظ في العموم ، بينما الملحوظ في الإطلاق ذات الطبيعه ، وهذا يكفي لتصحيح الوضع حتّى لو لم ينته إلى نتيجه عمليه بالنسبه إلى الحكم الشرعي ؛ لأنّ الفائدة المترقبه من الوضع إنّما هي إفاده المعانى المختلفه. وكذلك يكفي لتصحيح الاستعمال ، إذ قد يتعلّق غرض

ص: ١١٨

١- كفايه الاصول : ٢٥٤.

٢- جاء هذا البرهان في المحاضرات ٥ : ١٥٩.

٣- في بحث العموم ، تحت عنوان : أدوات العموم ونحو دلالتها.

المستعمل بإفاده التكثر بنفس مدلول الخطاب.

البرهان الثاني : أنّ قرينه الحكمه ناظره - كما تقدّم في بحث الإطلاق - إلى المدلول التصديقيّ الجدّي ، فهي تُعيّن المراد التصديقيّ ، ولا تساهم في تكوين المدلول التصوريّ. وأداه العموم تدخل في تكوين المدلول التصوريّ للكلام ، فلو قيل بأنّها موضوعه لاستيعاب المراد من المدخول الذي تعينه قرينه الحكمه - وهو المدلول التصديقيّ - كان معنى ذلك ربط المدلول التصوريّ للأداه بالمدلول التصديقيّ لقرينه الحكمه ، وهذا واضح البطلان ؛ لأنّ المدلول التصوريّ لكلّ جزءٍ من الكلام إنّما يرتبط بما يساويه من مدلول الأجزاء الأخرى ، أي بمدلولاتها التصوريه ، ولا شكّ في أنّ للأداه مدلولاً تصوّرياً محفوظاً حتى لو خلا الكلام الذي وردت فيه من المدلول التصديقيّ نهائياً - كما في حالات الهزل - فكيف يناط مدلولها الوضعيّ بالمدلول التصديقيّ؟

العموم بلحاظ الأجزاء والأفراد

يلاحظ أنّ كلمه (كلّ) - مثلاً - ترد على النكره فتدلّ على العموم والاستيعاب لأفراد هذه النكره. وترد على المعرفه فتدلّ على العموم والاستيعاب أيضاً ، لكنّه استيعاب لأجزاء مدلول تلك المعرفه لا لأفرادها. ومن هنا اختلف قولنا : (اقرأ كلّ كتاب) عن قولنا : (اقرأ كلّ الكتاب) ، وعلى هذا الأساس يطرح السؤال التالي :

هل أنّ لأداه العموم وضعين لنحوين من الاستيعاب؟ وإلاّ كيف فهم منها في الحاله الاولى استيعاب الأفراد وفي الحاله الثانيه استيعاب الأجزاء؟

وقد أجاب المحقق العراقي (1) رحمه الله على هذا السؤال : بأنّ (كلّ) تدلّ على

ص: ١١٩

استيعاب مدخولها للأفراد ، ولكنَّ اتَّجاه الاستيعاب نحو الأجزاء فى حاله كون المدخول معرَّفًا باللام ؛ من أجل أنَّ الأصل فى اللام أن يكون للعهد ، والعهد يعنى تشخيص الكتاب فى المثال المتقدِّم ، ومع التشخيص لا يمكن الاستيعاب للأفراد ؛ فىكون هذا قرينهً عامَّةً على اتَّجاه الاستيعاب نحو الأجزاء كلِّما كان المدخول معرَّفًا باللام.

دلاله الجمع المعرَّف باللام على العموم

قد عُرِّدَ الجمع المعرَّف باللام من أدوات العموم ، ولا بدَّ من تحقيق كيفية دلاله ذلك على العموم ثبوتاً أولاً ، ثمَّ تفصيل الكلام فى ذلك إثباتاً.

أمَّا الأمر الأول : فهناك تصورات لهذه الدلاله :

منها أن يقال : إنَّ الجمع المعرَّف باللام يشتمل على ثلاثه دوالَّ :

أحدها : مادَّة الجمع التى تدلُّ فى كلمه (العلماء) على طبيعى العالم.

والآخر : هيئه الجمع التى تدلُّ على مرتبه من العدد لا تقلُّ عن ثلاثه من أفراد تلك المادَّة.

والثالث : اللام ، وتفترض دلالتها على استيعاب هذه المرتبه لتمام أفراد المادَّة ، ويكون الاستيعاب مدلولاً للام بما هو معنى حرفى ونسبه استيعابه قائمه بين المستوعب - بالكسر - وهو مدلول هيئه الجمع ، والمستوعب - بالفتح - وهو مدلول مادَّة الجمع.

وأمَّا الأمر الثانى : فإثبات اقتضاء اللام الداخله على الجمع للعموم يتوقَّف على إحدى دعويين :

إمَّا أن يدعى وضعها للعموم ابتداءً ، وحيث إنَّ اللام الداخله على المفرد لا تدلُّ على العموم فلا بدَّ أن يكون المدعى وضع اللام الداخله على الجمع

بالخصوص لذلك.

وإما أن يدعى أنها تدلّ على معنى واحد في موارد دخولها على المفرد وعلى الجمع ، وهو التعيّن في المدخول ؛ على ما تقدّم في معنى اللام الداخلة على اسم الجنس في الحلقة السابقة (١).

فاذا كان مدخولها اسم الجنس كفى في التعيّن المدلول عليه باللام تعيّن الجنس الذى هو نحو تعيّن ذهنيّ للطبيعه ، كما تقدّم (٢) في محله.

وإذا كان مدخولها الجمع فلا بدّ من فرض التعيّن في الجمع ، ولا يكفى التعيّن الذهنيّ للطبيعه المدلوله لماده الجمع. وتعيّن الجمع بما هو جمع إنّما يكون بتحدّد الأفراد الداخلة فيه ، وهذا التحدّد لا يحصل إلاّ مع إرادته المرتبه الأخيره من الجمع المساوقه للعموم ؛ لأنّ أى مرتبه اخرى لا يتميّز فيها - من ناحيه اللفظ - الفرد الداخلة عن الخارج.

النكره فى سياق النهى أو النفى

ذكر بعض (٣) : أنّ وقوع النكره فى سياق النهى أو النفى من أدوات العموم.

وأكبر الظنّ أنّ الباعث على هذه الدعوى أنّ النكره - كما تقدّم فى حالات اسم الجنس من الحلقة السابقه (٤) - يمتنع إثبات الإطلاق الشمولى لها بقربنه الحكمه ؛ لأنّ مفهومها يأبى عن ذلك ، بينما نجد أنّنا نستفيد الشمولىه فى حالات وقوع

ص: ١٢١

١- فى بحث الإطلاق ، تحت عنوان : الحالات المختلفه لاسم الجنس.

٢- الحلقة الثانيه ، فى نفس البحث وتحت نفس العنوان.

٣- كالمحقّق الخراسانى فى كفايه الاصول : ٢٥٤.

٤- فى بحث الإطلاق ، تحت عنوان : الحالات المختلفه لاسم الجنس.

النكره فى سياق النهى أو النفى ، فلا بد أن يكون الدالّ على هذه الشموليه شيئاً غير إطلاق النكره نفسها ، فمن هنا يدعى أنّ السياق - أى وقوع النكره متعلّقاً للنهى أو النفى - من أدوات العموم ليكون هو الدالّ على هذه الشموليه .

ولكنّ التحقيق : أنّ هذه الشموليه سواء كانت على نحو شموليه العامّ أو على نحو شموليه المطلق بحاجه إلى افتراض مفهوم اسميّ قابلٍ للاستيعاب والشمول لأفاده بصوره عرضيه لكى يدلّ السياق حينئذٍ على استيعابه لأفاده ، والنكره لا تقبل الاستيعاب العرضى ، كما تقدم ، فمن أين يأتى المفهوم الصالح لهذا الاستيعاب لكى يدلّ السياق على عمومه وشموله؟

ومن هنا نحتاج إذن إلى تفسيرٍ للشموليه التى نفهمها من النكره الواقعه فى سياق النهى والنفى ، ويمكن أن يكون ذلك بأحد الوجهين التالين :

الأول : أن يدعى كون السياق قرينهً على إخراج الكلمه عن كونها نكره ، فيكون دور السياق إثبات ما يصلح للإطلاق الشمولى . وأما الشموليه فتثبت بإجراء قرينه الحكمه فى تلك الكلمه بدون حاجه إلى افتراض دلالة السياق نفسه على الشموليه والعموم .

الثانى : ما ذكره صاحب الكفايه (1) رحمه الله من أنّ الشموليه ليست مدلولاً لفظياً ، وإنما هى بدلاله عقليه ؛ لأنّ النهى يستدعى إعدام متعلّقه ، والنكره لا تنعدم ما دام هناك فرد واحد .

غير أنّ هذه الدلاله العقليه إنّما تُعيّن طريقه امتثال النهى ، وأنّ امثاله لا يتحقّق إلا بترك جميع أفراد الطبيعه ، ولا تثبت الشموليه - بمعنى تعدّد الحكم والتحریم - بعدد تلك الأفراد ، كما هو واضح .

ص : ١٢٢

١- كفايه الاصول : ٢٥٤ .

لا- شكّ في أنّ المفهوم مدلول التزامي للكلام ، ولا- شكّ أيضاً في أنّه ليس كلّ مدلولٍ التزاميٍّ يعتبر مفهوماً بالمصطلح الاصولي.

ومن هنا احتجنا إلى تعريفٍ يميّز المفهوم عن بقية المدلولات الالتزامية.

وقد ذكر المحقّق النائيني رحمه الله بهذا الصدد : أنّ المفهوم هو اللازم البين مطلقاً ، أو اللازم البين بالمعنى الأخصّ في مصطلح المناطقه (١).

ونلاحظ على ذلك : أنّ بعض الأدلّة التي تُساق لإثبات مفهوم الشرط - مثلاً - تثبت المفهوم كلازمٍ عقليٍّ بحتٍ دون أن يكون مبيّناً ، على ما يأتي (٢) إن شاء الله تعالى.

فالأولى أن يقال : إنّ المدلول الالتزامي : تارة يكون متفرّعاً على خصوصيّة الموضوع في القضية المدلوله للكلام بالمطابقه على نحو يزول باستبداله بموضوع آخر.

واخرى يكون متفرّعاً على خصوصيه المحمول بهذا النحو.

وثالثه يكون متفرّعاً على خصوصيه الربط القائم بين طرفي القضية ؛ على نحو يكون محفوظاً ولو تبدّل كلا الطرفين.

فقولنا : (إذا زارك ابن كريم وجب احترامه) يدلّ التزاماً على وجوب

ص: ١٢٣

١- راجع فوائد الاصول ١ : ٤٧٧ ، وأجود التقريرات ١ : ٤١٤.

٢- في بحث مفهوم الشرط.

احترام الكريم نفسه عند زيارته ، وعلى وجوب تهيئه المقدمات التي يتوقف عليها احترام الابن الزائر ، وعلى أنه لا يجب الاحترام المذكور في حاله عدم الزياره.

والمدلول الأول مرتبط بالموضوع ، فلو بدلنا ابن الكريم باليتيم - مثلاً - لم يكن له هذا المدلول.

والمدلول الثاني مرتبط بالمحمول وهو الوجوب ، فلو بدلناه بالإباحه لم يكن له هذا المدلول.

والمدلول الثالث متفرع على الربط الخاص بين الجزاء والشرط ، ومهما غيرنا من الشرط والجزاء يظل المدلول الثالث بروحه ثابتاً معبراً عن انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط ، وإن كان التغيير ينعكس عليه ، فيغير من مفرداته تبعاً لما يحدث في المنطوق من تغير في المفردات.

وهذا هو المفهوم ، لكن على أن يتضمن انتفاء طبيعى الحكم ، لا شخص الحكم المدلول عليه بالخطاب ؛ تمييزاً للمفهوم عن قاعده احترازيه القيود التي تقتضى انتفاء شخص الحكم بانتفاء القيد.

ضابط المفهوم

اشاره

ونريد الآن أن نعرف الربط المخصوص الذى يؤخذ في المنطوق ويكون منتجاً للمفهوم. وتوضيح ذلك : أنا إذا أخذنا الجمله الشرطيه كمثالٍ للقضايا التي يبحث عن ضابط ثبوت المفهوم لها ، نجد أنّ لها مدلولاً تصوّرياً ومدلولاً تصديقياً.

وحيثما نفترض المفهوم للجمله الشرطيه : تارةً نفترضه على مستوى مدلولها التصوّري ، بمعنى أنّ الضابط الذى به يثبت المفهوم يكون داخلاً في المدلول التصوّري للجمله. واخرى نفترضه على مستوى مدلولها التصديقي ، بمعنى أنّ الضابط الذى به يثبت المفهوم لا يكون مدلولاً عليه بدلاله تصوّريه ، بل

بدلاله تصديقيه.

أما الضابط لإفاده المفهوم في مرحلة المدلول التصوريّ فهو أن يكون الربط المدلول عليه بالأداة أو الهيئه في هذه المرحله من النوع الذي يستلزم الانتفاء عند الانتفاء ؛ لأنّ ربط قضيه أو حادثه بقضيه أو حادثه اخرى إذا أردنا أن نعبر عنه بمعني اسمي وجدنا بالإمكان التعبير عنه بشكلين :

فقول تارة : زياره شخص للإنسان تستلزم أو توجد وجوب إكرامه.

ونقول اخرى : إنّ وجوب إكرام شخص يتوقّف على زيارته ، أو هو معلق على فرض الزياره وملتصق بها.

ففي القول الأول استعملنا معنى الاستلزام ، وفي القول الثاني استعملنا معنى التوقّف والتعليق والالتصاق. والمعنى الأول لا يدلّ التزاماً على الانتفاء عند الانتفاء ، والثاني يدلّ عليه.

فلكى تكون الجملة الشرطيه - مثلاً - مشتمله في مرحله المدلول التصوري على ضابط إفاده المفهوم لا بدّ أن تكون داله على ربط الجزاء بالشرط بما هو معني حرفي مواز للمعنى الاسمي للتوقّف والالتصاق ، لا على الربط بما هو معني حرفي مواز للمعنى الاسمي لاستلزام الشرط للجزاء.

ولا بدّ - إضافة إلى ذلك - أن يكون المرتبط على نحو التوقّف والالتصاق طبيعيّ الوجوب ، لا - وجوباً خاصاً ، وإلا لم يقتض التوقّف إلاّ انتفاء ذلك الوجوب الخاص ، وهذا القدر من الانتفاء يتحقّق بنفس قاعده احترازيه القيود ولو لم نفترض مفهوماً.

وإذا ثبتت دلالة الجملة في مرحله المدلول التصوري على النسبه التوقّفيه والالتصاقيه ثبت المفهوم ، ولو لم يثبت كون الشرط علّة للجزاء أو جزءاً علّة له ، بل ولو لم يثبت اللزوم إطلاقاً وكان التوقّف لمجرد صدفة.

ص: ١٢٥

وأما على مستوى المدلول التصديقي للجمله فقد تكشف الجمله في هذه المرحله عن معنى يبرهن على أنّ الشرط علّه منحصره ، أو جزء علّه منحصره للجزاء ، وبذلك يثبت المفهوم. وهذا من قبيل المحاوله الهادفه لإثبات المفهوم تميّكاً بالإطلاق الأحوالي للشرط لإثبات كونه مؤثراً على أيّ حال ، سواء سبقه شيء آخر أو لا ، ثم لاستنتاج انحصار العلّه بالشرط من ذلك ، إذ لو كانت للجزاء علّه اخرى لما كان الشرط مؤثراً في حال سبق تلك العلّه ، فإنّ هذا انتزاع للمفهوم من المدلول التصديقي ؛ لأنّ الإطلاق الأحوالي للشرط مدلول لقرينه الحكمه ، وقد تقدّم سابقاً أنّ قرينه الحكمه ذات مدلول تصديقي ولا تساهم في تكوين المدلول التصوري.

هذا ما ينبغي أن يقال في تحديد الضابط.

وأما المشهور فقد اتجهوا إلى تحديد الضابط للمفهوم في ركنين ، كما مرّ بنا في الحلقة السابقه (١) :

أحدهما : استفاده اللزوم العلّي الانحصاري.

والآخر : كون المعلق مطلق الحكم لا شخصه ، ولا كلام لنا فعلاً في الركن الثاني.

وأما الركن الأول فالالتزام بركبيته غير صحيح ، إذ يكفي في إثبات المفهوم - كما تقدّم - دلالة الجمله على الربط بنحو التوقف ولو كان على سبيل الصدفة.

مورد الخلاف في ضابط المفهوم

ثم إنّ المحقق العراقي (٢) رحمه الله ذهب إلى أنّه لا خلاف في أنّ جميع الجمل

ص: ١٢٦

١- في بحث المفاهيم ، تحت عنوان : ضابط المفهوم.

٢- مقالات الاصول ١ : ٣٩٦ - ٣٩٧ ، ونهايه الأفكار ١ : ٤٧٠ - ٤٧٣.

التي تكلم العلماء عن دلالتها على المفهوم تدلّ على الربط الخاصّ المستدعي للانتفاء عند الانتفاء ، أى على التوقّف ؛ وذلك بدليل أنّ الكلّ متفقون على انتفاء شخص الحكم بانتفاء القيد شرطاً أو وصفاً ، وإنّما اختلفوا فى انتفاء طبيعىّ الحكم ، فلولا اتّفاقهم على أنّ الجملة تدلّ على الربط الخاصّ المذكور لما تسالموا على انتفاء الحكم - ولو شخصاً - بانتفاء القيد.

وعلى هذا الأساس فالبحث فى إثبات المفهوم فى مقابل المنكرين له ينحصر فى مدى إمكان إثبات أنّ طرف الربط الخاصّ المذكور ليس هو شخص الحكم ، بل طبيعىّ ليكون هذا الربط مستدعيّاً للانتفاء الطبيعىّ بانتفاء القيد.

وإمكان إثبات ذلك مرهون بإجراء الإطلاق وقرينه الحكمه فى مفاد هيئه الجزاء ونحوها ممّا يدلّ على الحكم فى القضية.

وهكذا يعود البحث فى ثبوت المفهوم لجملة (إذا كان الإنسان عالماً فأكرمه) أو لجملة (أكرم الإنسان العالم) إلى أنه هل يجرى الإطلاق فى مفاد (أكرم) فى الجملتين لإثبات أنّ المعلق على الشرط أو الوصف طبيعىّ الحكم ، أو لا؟ ونسّمى هذا بمسلك المحقق العراقيّ فى إثبات المفهوم.

مفهوم الشرط

إشارة

ذهب المشهور إلى دلالة الجملة الشرطية على المفهوم ، وقُرّب ذلك بعدّه وجوه :

الأول : دعوى دلالة الجملة الشرطية بالوضع على أنّ الشرط علّه منحصره للجزاء ، وذلك بشهادة التبادر.

وعلى الرغم من صحّحه هذا التبادر اصطدمت الدعوى المذكوره بملاحظه ، وهى : أنّها تؤدّى إلى افتراض التجوّز عند استعمال الجملة الشرطية فى موارد

عدم الانحصار ، وهو خلاف الوجدان ، فكأنه يوجد في الحقيقه وجدانان لا بدّ من التوفيق بينهما :

أحدهما : وجدان التبادر المدعى في هذا الوجه.

والآخر : وجدان عدم الإحساس بالتجوّز عند استعمال الجملة الشرطيه في حالات عدم الانحصار.

الثاني : دعوى دلالة الجملة الشرطيه على اللزوم وضعاً ، وعلى كونه لزوماً عليّاً انحصارياً بالانصراف ؛ لأنه أكمل أفراد اللزوم.

ولوحظ على ذلك : أنّ الأ-كمليه لا- توجب الانصراف ، وأنّ الاستلزام في فرض الانحصار ليس بأقوى منه في فرض عدم الانحصار.

الثالث : دعوى دلالة الأداه على الربط اللزومى وضعاً ، ودلاله تفريع الجزاء على الشرط في الكلام على تفرّعه عنه ثبوتاً ، وكون الشرط علّة تامّة له ؛ لأصالة التطابق بين مقام الإثبات والكلام ومقام الثبوت والواقع ، ودلاله الإطلاق الأحوالى في الشرط على أنّه علّة تامّة بالفعل دائماً ، وهذا يستلزم عدم وجود علّة اخرى للجزاء ، وإلا- لكانت العلّة في حال اقترانهما المجموع ، لا الشرط بصوره مستقلّه ؛ لاستحاله اجتماع علّتين مستقلّتين على معلول واحد ، فيصبح الشرط جزء العلّة ، وهو خلاف الإطلاق الأحوالى المذكور.

ويبطل هذا الوجه بالملاحظات التاليه :

أولاً- : أنّه لا- ينفي - لو تمّ - وجود علّة اخرى للجزاء فيما إذا احتمل كونها مضادّة بطبيعتها للشرط ، أو دخاله عدم الشرط في علّيتها للجزاء ، فإنّ احتمال علّة اخرى من هذا القبيل لا ينافى الإطلاق الأحوالى للشرط ، إذ ليس من أحوال الشرط حينئذٍ حاله اجتماعه مع تلك العلّة.

ثانياً : أنّ كون الشرط علّة للجزاء لا يقتضيه مجرد تفريع الجزاء على

الشرط في الكلام الكاشف عن التفرع الثبوتى والواقعى ؛ وذلك لأنّ التفرع الثبوتى لا ينحصر فى العلية ، بدليل أنّ التفرع بالفاء كما يصحّ بين العلة والمعلول كذلك بين الجزء والكُلّ ، والمتقدّم زماناً والمتأخّر كذلك ، فلا معيّن لاستفاده العلية من التفرع.

ثالثاً : إذا سلّمنا استفاده عليه الشرط للجزء من التفرع نقول : إنّ كون الشرط علة تامّة للجزء لا يقتضيه مجرّد تفرع الجزء على الشرط ؛ لأنّ التفرع يناسب مع كون المفرّع عليه جزء العلة ، وإتّما يثبت بالإطلاق ؛ لأنّ مقتضى إطلاق ترتّب الجزء على الشرط أنّه يترتّب عليه فى جميع الحالات ، مع أنّه لو كان الشرط جزءاً من العلة التامة لا يختصّ ترتّب الجزء على الشرط بحاله وجود الجزء الآخر ، وإطلاق ترتّب الجزء على الشرط فى جميع الحالات ينفى كون الشرط جزء العلة ، إلاّ أنّه إنّما ينفى النقصان الذاتى للشرط (والنقصان الذاتى معناه كونه بطبيعته محتاجاً فى إيجاد الجزء إلى شىء آخر) ، ولا ينفى النقصان العرضى الناشئ من اجتماع علتين مستقلّتين على معلول واحد (حيث إنّ هذا الاجتماع يؤدّى إلى صيروره كلّ منهما جزء العلة) ؛ لأنّ هذا النقصان العرضى لا يضرّ بإطلاق ترتّب الجزء على الشرط.

الرابع : ويفترض فيه أنّ استفدنا العلية على أساس سابق ، فيقال فى كيفية استفاده الانحصار : إنّ لو كانت هناك علة اخرى : فإمّا أن تكون كلّ من العلتين بعنوانها الخاصّ سبباً للحكم ، وإمّا أن يكون السبب هو الجامع بين العلتين بدون دخلٍ لخصوصيه كلّ منهما فى العلة.

وكلاهما غير صحيح :

أمّا الأول فلأنّ الحكم موجود واحد شخصى فى عالم التشريع ، والموجود الواحد الشخصى يستحيل أن تكون له علتان.

وأما الثاني فلأنّ ظاهر الجملة الشرطية كون الشرط بعنوانه الخاصّ دخیلاً في الجزء.

والجواب أنّ بالإمكان (١) اختيار الافتراض الأول ، ولا يلزم محذور ، وذلك بافتراض جعلين وحكمين متعدّدين في عالم التشريع : أحدهما معلول للشرط بعنوانه الخاصّ ، والآخر معلول لعلّه اخرى ، فالبيان المذكور إنّما يبرهن على عدم وجود علّه اخرى لشخص الحكم لا لشخص آخر مماثل.

الخامس : ويفترض فيه أيضاً أنّ استفدنا العليّه على أساس سابق ، فيقال في كيفية استفاده الانحصار : إنّ تقييد الجزء بالشرط على نحوين :

أحدهما : أن يكون تقييداً بالشرط فقط.

والآخر : أن يكون تقييداً به أو بعدل له على سبيل البدل.

والنحو الثاني ذو مؤونه ثبوتيه تحتاج في مقام التعبير عنها إلى عطف العدم ب (أو) ، فإطلاق الجملة الشرطية بدون عطف ب (أو) يعين النحو الأول.

وقد ذكر المحقّق النائيني (٢) رحمه الله : أنّ هذا إطلاق في مقابل التقييد ب (أو) الذي يعني تعدّد العله ، كما أنّ هناك إطلاقاً للشرط في مقابل التقييد بالواو الذي يعني كون الشرط جزء العله ، وكون المعطوف عليه بالواو الجزء الآخر.

وكلّ هذه الوجوه الخمسه تشترك في الحاجه إلى إثبات أنّ المعلق على الشرط طبيعي الحكم ؛ وذلك بالإطلاق وإجراء قرينه الحكمه في مفاد الجزء.

والتحقيق : أنّ الربط المفترض في مدلول الجملة الشرطية : تارة يكون بمعنى توقّف الجزء على الشرط ، واخرى بمعنى استلزام الشرط واستتباعه

ص: ١٣٠

١- جاء في الطبعة الاولى : «والجواب بإمكان». والأولى ما أثبتناه.

٢- أجود التقريرات ١ : ٤١٨.

للجزاء ، كما عرفنا سابقاً (١).

فعلى الأول يتم إثبات المفهوم بلا حاجةٍ إلى ما افترضه المحقق النائيني رحمه الله من إطلاقٍ مقابلٍ للتقييد ب (أو) ؛ وذلك لأنَّ الجزاء متوقف على الشرط بحسب الفرض ، فلو كان يوجد بدون الشرط لما كان متوقفاً عليه.

وعلى الثاني لا- يمكن إثبات الانحصار والمفهوم بما سماه الميرزا بالإطلاق المقابل ل (أو) ؛ لأنَّ وجودَ علةٍ أخرى لا يضيق من دائره الربط الاستلزامي بين الشرط والجزاء ، فلا يكون العطف ب (أو) تقييداً لما هو مدلول الخطاب لئيفى بالإطلاق ، بل إفاده لمطلبٍ إضافي ، وليس كَلِّما سكت المتكلم عن مطلبٍ إضافيٍّ أمكن نفيه بالإطلاق ، مالم يكن المطلب المسكوت عنه مؤدياً إلى تضيقٍ وتقييدٍ في دائره مدلول الكلام.

فالأولى من ذلك كله أن يستظهر عرفاً كون الجملة الشرطيه موضوعاً للربط بمعنى التوقف والالتصاق من قبل الجزاء بالشرط ، وعليه فيثبت المفهوم.

وأما ما نحسه من عدم التجوّز في حالات عدم الانحصار فيمكن أن يفسّر بتفسيراتٍ أخرى ، من قبيل أنّ هذه الحالات لا تعنى عدم استعمال الجملة الشرطيه في الربط المذكور ، بل عدم إرادته المطلق من مفاد الجزاء ، ومن الواضح أنّ هذا إنّما يتلم الإطلاق وقرينه الحكمه ، ولا يعنى استعمال اللفظ في غير ما وضع له.

الشرط المسوق لتحقق الموضوع

يلاحظ في كلّ جملةٍ شرطيهٍ تواجد ثلاثة أشياء ، وهي : الحكم ، والموضوع ، والشرط. والشرط تارةً يكون أمراً مغايراً لموضوع الحكم في

ص: ١٣١

١- في ضابط المفهوم.

الجزاء ، واخرى يكون محققاً لوجوده.

فالأول كما فى قولنا : (إذا جاء زيد فأكرمه) ، فإنّ موضوع الحكم زيد ، والشرط المجرى ، وهما متغايران.

والثانى كما فى قولنا : (إذا رُزقت ولداً فأختنه) ، فإنّ موضوع الحكم بالختان هو الولد ، والشرط أن تُرزق ولداً ، وهذا الشرط ليس مغايراً للموضوع ، بل هو عبارة اخرى عن تحقّقه ووجوده.

ومفهوم الشرط ثابت فى الأول ، فكّلما كان الشرط مغايراً للموضوع وانتفى الشرط دلّت الجملة الشرطيه على انتفاء الحكم عن موضوعه بسبب انتفاء الشرط.

وأما حالات الشرط المحقّق للموضوع فهى [على] قسمين :

أحدهما : أن يكون الشرط المحقّق لوجود الموضوع هو الاسلوب الوحيد لتحقيق الموضوع ، كما فى مثال الختان المتقدم.

والآخر : أن يكون الشرط أحد أساليب تحقيقه ، كما فى (إذا جاء كم فاسق نبأ فتبينوا) ، فإنّ مجيء الفاسق بالنبأ عبارة اخرى عن إيجاد النبأ ، ولكّنه ليس هو الاسلوب الوحيد لإيجاده ؛ لأنّ النبأ كما يوجد الفاسق يوجد العادل أيضاً.

ففى القسم الأول لا يثبت مفهوم الشرط ؛ لأنّ مفهوم الشرط من نتائج ربط الحكم بالشرط وتقييده به على وجه مخصوص ، فاذا كان الشرط عين الموضوع ومساوياً له فليس هناك فى الحقيقة ربط للحكم بالشرط وراء ربطه بموضوعه ، فقولنا : (إذا رزقت ولداً فأختنه) فى قوه قولنا : (اخرن ولدك).

وأما فى القسم الثانى فيثبت المفهوم ؛ لأنّ ربط الحكم بالشرط فيه أمر وراء ربطه بموضوعه ، فهو تقييد وتعليق حقيقى. وليس قولنا : (إذا جاء كم فاسق نبأ فتبينوا) فى قوه قولنا : (تبينوا النبأ) ؛ لأنّ القول الثانى لا يختصّ بنبأ الفاسق ، بينما

الأول يختص به ، وهذا الاختصاص نشأ من ربط الحكم بشرطه ، فيكون للجمله مفهوم.

مفهوم الوصف

إذا تعلق حكم بموضوع وانيط بوصفٍ في الموضوع ، كوصف العدالة الذي انيط به وجوب الإكرام في (أكرم الفقير العادل) فهل يدلّ بالمفهوم على انتفاء طبيعيّ الحكم بوجوب الإكرام عن غير العادل من الفقراء بعد الفراغ عن دلالته على انتفاء شخص الحكم تطبيقاً لقاعده احترازيه القيود؟

والجواب : أنه على مسلك المحقق العراقي رحمه الله في إثبات المفهوم يفترض أنّ دلالة الجمله المذكوره على الربط المخصوص المستدعي لانتفاء الحكم بانتفاء الوصف مسلّمه ، وإنّما يتّجه البحث إلى أنّ المربوط بالوصف والذي يتنفي بانتفائه هل يمكن أن ثبت كونه طبيعيّ الحكم بالاطلاق وقرينه الحكمه ، أو لا؟

والصحيح : أنه لا- يمكن ؛ لأنّ مفاد هيئه (أكرم) مقيدته بمدلول المادة باعتباره طرفاً لها ، ومدلول المادة مقيد بالفقير ؛ لأنّ المطلوب إكرام الفقير ، والفقير مقيد بالعدالة تقييد الشيء بوصفه. وينتج ذلك : أنّ مفاد هيئه (أكرم) هو حصّه خاصّه من وجوب الإكرام يشتمل على التقييد بالعدالة ، فغايه ما يقتضيه الربط المخصوص بين مفاد أكرم والوصف انتفاء تلك الحصّه الخاصّه عند انتفاء العدالة - وهذا واضح - لا انتفاء طبيعيّ الحكم.

وأما إذا لم نأخذ بمسلك المحقق العراقي فبالإمكان أن نضيف إلى ذلك أيضاً منع دلالة الجمله الوصفيه على ذلك الربط المخصوص الذي يستدعي الانتفاء عند الانتفاء ، وهو التوقف ، فإنّ ربط مفاد أكرم بالوصف إنّما هو بتوسط نسبتين ناقصتين تقيديتين ؛ لأنّ مفاد هيئه الأمر مرتبط بذاته بمدلول مادّه الفعل ،

وهي مرتبطة بنسبه ناقصه تقييده بالفقير ، وهذا مرتبط بنسبه ناقصه تقييده بالعاذل. ولا يوجد ما يدل على التوقف والالتصاق ، لا بنحو المعنى الاسمي ، ولا بنحو المعنى الحرفي.

فالصحيح : أنّ الجملة الوصفية ليس لها مفهوم. نعم ، لا بأس بالمصير إلى دلالتها على الانتفاء عند الانتفاء بنحو السالبة الجزئية ؛ وفقاً لما تبيننا عليه في الحلقة السابقة (1).

مفهوم الغايه

ومن الجمل التي وقع الكلام في مفهومها جملة الغايه ، من قبيل قولنا : (صُم إلى الليل) ، فيبحث عن دلالة على انتفاء طبيعي وجوب الصوم بتحقق الغايه ، ولا شك هنا في دلالة الجملة على الربط بالنحو الذي يستدعي الانتفاء عند الانتفاء ؛ لأن معنى الغايه يستبطن ذلك ، فمسلك المحقق العراقي في جملة الغايه واضح الصواب.

ومن هنا يتجه البحث إلى أنّ المعنى هل هو طبيعي الحكم ، أو شخص الحكم المجعول والمدلول لذلك الخطاب؟ فعلى الأول يثبت المفهوم دونه على الثاني.

ولتوضيح المسأله يمكننا أن نحول الغايه من مفهوم حرفي مُفادٍ بمثل (حتى) أو (إلى) إلى مفهوم اسمي مُفادٍ بنفس لفظ (الغايه). فنقول تارةً : (وجوب الصوم مغيي بالغروب). ونقول اخرى : (جعل الشارع وجوب الصوم المغيي بالغروب) ، وبالمقارنه بين هذين القولين نجد أنّ القول الأول يدلّ عرفاً على أنّ طبيعي وجوب الصوم مغيي بالغروب ؛ لأنّ هذا هو مقتضى الإطلاق. فكما أنّ

ص: ١٣٤

١- في بحث المفاهيم ، تحت عنوان : مفهوم الوصف.

قولنا : (الزّبا ممنوع) يدلّ على أنّ طبيعيّ الزّبا ومطلقه ممنوع كذلك قولنا : (وجوب الصوم معيّ) يدلّ على أنّ طبيعيّ وجوب الصوم معيّ ، فوجوب الصوم بمثابه الزّبا و (معّي) بمثابه (ممنوع) ، فتجرى قرينه الحكمة على نحو واحد.

وأما القول الثاني فلا يدلّ على أنّ طبيعيّ وجوب الصوم معيّ بالغروب ، بل يدلّ على إصدار وجوب معيّ بالغروب ، وهذا لا ينافي أنّه قد يصدر وجوب آخر غير معيّ بالغروب ، فالقول الثاني - إذن - لا يثبت أكثر من كون الغروب غايةً لذلك الوجوب الذي تحدّث عنه.

فإذا اتّضح هذا يتبيّن أنّ إثبات مفهوم الغاية في المقام وأنّ المعّي هو طبيعيّ الحكم يتوقّف على أن تكون جملة (صمّ إلى الغروب) في قوه قولنا : (وجوب الصوم معيّ بالغروب) ، لا- في قوه قولنا : (جعلت وجوباً للصوم معيّ بالغروب) ، ولا شكّ في أنّ الجملة المذكورة في قوه القول الثاني لا الأول ، إذ يفهم منها جعل وجوب الصوم فعلاً وإبرازه بذلك الخطاب ، وهذا ما يفى به القول الثاني دون الأول. فلا مفهوم للغاية إذن ، وإنّما تدلّ الغاية على انتفاء شخص الحكم ، كما تدلّ على السالبة الجزئية التي كان الوصف يدلّ عليها أيضاً ، كما تقدّم.

مفهوم الاستثناء

ونفس ما تقدم في الغاية يصدق على الاستثناء ، فإنّه لا شكّ في دلالة على نفي حكم المستثنى منه عن المستثنى. ولكنّ المهمّ تحقيق أنّ المنفى عن المستثنى بدلاله أداه الاستثناء هل هو طبيعيّ الحكم ، أو شخص ذلك الحكم؟

وهنا أيضاً لو حوّلنا الاستثناء في قولنا : (يجب إكرام الفقراء إلاّ الفساق) إلى مفهوم اسميّ لوجدنا أنّ بالإمكان أن نقول تارةً : (وجوب إكرام الفقراء يستثنى منه الفساق) ، وأن نقول أخرى : (جعل الشارع وجوباً لإكرام الفقراء

والقول الأول يدلّ على الاستثناء من الطبيعي ، والقول الثاني يدلّ على الاستثناء من شخص الحكم ، فإن رجعت الجملة الاستثنائية إلى مفاد القول الأول كان لها مفهوم ، وإن رجعت إلى مفاد القول الثاني لم يكن لها مفهوم ، وهذا هو الأصحّ ، كما مرّ في الغايه.

مفهوم الحصر

لا شكّ في أنّ كلّ جملة تدلّ على حصر حكم بموضوع تدلّ على المفهوم ؛ لأنّ الحصر يستبطن انتفاء الحكم المحصور عن غير الموضوع المحصور به ، والحصر بنفسه قرينه على أنّ المحصور طبيعيّ الحكم ، لا حكم ذلك الموضوع بالخصوص ، إذ لا معنى لحصره حينئذٍ ؛ لأنّ حكم الموضوع الخاصّ مختصّ بموضوعه دائماً. وما دام المحصور هو الطبيعيّ فمقتضى ذلك ثبوت المفهوم ، وهذا ممّا لا ينبغي الإشكال فيه ، وإتّما الكلام في تعيين أدوات الحصر : فمن جملة أدواته : كلمه (إنّما) فإنّها تدلّ على الحصر وضعاً بالتبادر العرفي.

ومن أدواته : جعل العامّ موضوعاً مع تعريفه ، والخاصّ محمولاً ، فيقال : (ابنك هو محمّد) بدلاً عن أن نقول : (محمّد هو ابنك) ، فإنّه يدلّ عرفاً على حصر البنوّه بمحمد.

والنكته في ذلك : أنّ المحمول يجب أن يصدق - بحسب ظاهر القضية - على كلّ ما ينطبق عليه الموضوع ، ولا يتأتّى ذلك في فرض حمل الخاصّ على العامّ إلاّ بافترض انحصار العامّ بالخاصّ.

إشاره

الدليل الشرعي غير اللفظي يشتمل على الفعل والتقرير ، فيقع البحث في كل منهما.

دلالات الفعل

تقدم منّا في الحلقة السابقه (١) الحديث عن دلالات الفعل أو الترك ، وأنه إن اقترن بقريته فيتحدد مدلوله على أساس تلك القرينه ، وإن وقع مجرداً كان له بعض الدلالات ، من قبيل دلالة صدور الفعل على عدم حرمة ، ودلاله تركه على عدم وجوبه ، ودلاله الإتيان به على وجه عبادي على مطلوبيته ، إلى غير ذلك.

إلا أنّ الحكم المستكشف من الفعل لا يمكن تعميمه لكل الحالات ؛ لعدم الإطلاق في دلالة الفعل ، وإنما يثبت ذلك الحكم في كل حاله مماثل له لحاله المعصوم من سائر الجهات المحتمل كونها مؤثرة في ثبوت ذلك الحكم ،

ص: ١٣٧

١- الحلقة الثانيه ، ضمن البحث عن تحديد دلالات الدليل الشرعي غير اللفظي ، تحت عنوان : دلالة الفعل.

دلالات التقرير

إشارة

سكوت المعصوم عن موقفٍ يواجهه يدلّ على إمضاءه: إمّا على أساس عقليّ باعتبار أنّه لو لم يكن الموقف متّفقاً مع غرضه لكان سكوته نقضاً للغرض ، أو باعتبار أنّه لو لم يكن الموقف سائغاً شرعاً لوجب على المعصوم الردع عنه والتنبيه.

وإمّا على أساس استظهاريّ باعتبار ظهور حال المعصوم في كونه بصدد المراقبه والتوجيه.

والموقف قد يكون فردياً ، وكثيراً ما يتمثّل في سلوكيّ عامّ يسمّى ببناء العقلاء أو السيره العقلانيه ، ومن هنا كانت السيره العقلانيه دليلاً على الحكم الشرعي ، ولكن لابداتها ، بل باعتبار تقرير الشارع لها وإمضاءه المكتشف من سكوت المعصوم وعدم ردعه.

وفي هذا المجال ينبغي التمييز بين نوعين من السيره :

أحدهما : السيره بلحاظ مرحله الواقع ، ونقصد بذلك : السيره على تصرّفٍ معيّنٍ باعتباره الموقف الذي ينبغي اتّخاذه واقعاً في نظر العقلاء ، سواء كان مرتبطاً بحكم تكليفيّ - كالسيره على إناطه التصرّف في مال الغير بطيب نفسه ولو لم يأذن لفظياً - أو بحكم وضعيّ ، كالسيره على التملّك بالحيازه في المنقولات.

والنوع الآخر : السيره بلحاظ مرحله الظاهر والاكتفاء بالظنّ ، ونقصد

ص: ١٣٨

بذلك : السيره على تصرّفٍ معيّنٍ في حاله الشكّ في أمرٍ واقعيّ اكتفاءً بالظنّ مثلاً ، من قبيل السيره على الرجوع إلى اللغويّ عند الشكّ في معنى الكلمه واعتماد قوله وإن لم يفد سوى الظنّ ، أو السيره على رجوع كلّ مأمورٍ في التعرّف على أمر مولاة إلى خبر الثقة ، وغير ذلك من البناءات العقلائيه على الاكتفاء بالظنّ أو الاحتمال في مورد الشكّ في الواقع.

أمّا النوع الأول فيستدلّ به على أحكامٍ شرعيهٍ واقعيه ، كحكم الشارع بإباحه التصرّف في مال الغير بمجرد طيب نفسه ، وبأنّ من حاز يملك ، وهكذا ، ولا ريب في انطباق ما ذكرناه عليه ، حيث إنّ الشارع لا بدّ أن يكون له حكم تكليفيّ أو وضعيّ فيما يتعلّق بذلك التصرّف ، فإن لم يكن مطابقاً لما يفترضه العقلاء ويُجزّون عليه من حكمٍ كان على المعصوم أن يردعهم عن ذلك ، فسكوته يدلّ على الإمضاء.

وأمّا النوع الثاني فيستدلّ به عادةً على أحكامٍ شرعيهٍ ظاهريه ، كحكم الشارع بحجّيه قول اللغويّ ، وحجّيه خبر الثقة ، وهكذا.

وفي هذا النوع قد يستشكل في تطبيق ما ذكرناه عليه ، وتوضيح الاستشكال : أنّ التعويل على الأمارات الظنيّه - كقول اللغويّ وخبر الثقة - له مقامان :

المقام الأول : التعويل عليها بصدد تحصيل الشخص لأغراضه الشخصيه التكوينيّه ، من قبيل أن يكون لشخصٍ غرض في أن يستعمل كلمه معيّنه في كتابه ، فيرجع إلى اللغويّ في فهم معناها ليستعملها في الموضع المناسب ، ويكتفي في هذا المجال بالظنّ الحاصل من قول اللغويّ.

المقام الثاني : التعويل عليها بصدد تحصيل الشخص المأمور لمؤمّنٍ أمام الأمر ، أو تحصيل الشخص الأمر لمنجزٍ للتكليف على مأموره ، من قبيل أن يقول

الآمر: (أكرم العالم) ولا يدري المأمور أنّ كلمه (العالم) هل تشمل من كان لديه علم وزال علمه ، أو لا؟ فيرجع إلى قول اللغوي ؛ لتكون شهادته بالشمول منجزةً وحجةً للمولى على المكلف ، وشهادته بعدم الشمول معذرةً وحجةً للمأمور على المولى.

وعلى هذا فبناء العقلاء على الرجوع إلى اللغوي والتعويل على الظنّ الناشئ من قوله : إن كان المقصود منه بناء العقلاء في المقام الأول فهذا لا يعنى حجّيه قول اللغوي بالمعنى الاصولي ، أى المنجزيه والمعذريه ؛ لأنّ التنجيز والتعذير إنّما يكون بالنسبه إلى الأغراض التشريعيه التي فيها أمر ومأمور ، لا- بالنسبه إلى الأغراض التكوينيّه ، فلا يمكن أن يستدلّ بالسيره المذكوره على الحجّيه شرعاً.

وإن كان المقصود بناء العقلاء في المقام الثاني فمن الواضح أنّ جعل شىء منجزاً أو معذراً من شأن المولى والحاكم ، لا من شأن المأمور ، فمردّ بناء العقلاء على جعل قول اللغوي منجزاً ومعذراً إلى أنّ سيره الأمرين انعقدت على أنّ كلّ أمرٍ يجعل قول اللغوي حجّةً في فهم المأمور لما يصدر منه من كلامٍ بنحوٍ ينجز ويعذر.

وبعبارة أشمل : أنّ سيره كلّ عاقلٍ اتّجهت إلى أنّه إذا قدر له أن يمارس حاله أمريةً يجعل قول اللغوي حجّةً على مأموره ، ومن الواضح أنّ السيره بهذا المعنى لا تفوّت على الشارع الأقدس غرضه ، حتّى إذا لم يكن قد جعل قول اللغوي حجّةً ومنجزاً ومعذراً بالنسبه إلى أحكامه ؛ وذلك لأنّ هذه السيره يمارسها كلّ مولئ في نطاق أغراضه التشريعيه مع مأموريه ، ولا يهّم الشارع الأغراض التشريعيه للآخرين.

فكم فرقٍ بين سيره العقلاء على ملكيه الحائز وسيرتهم على حجّيه قول

اللغوى ؛ لأن السيره الاولى تقتضى سلوكاً لا يُقرّه الشارع إذا كان لا يرى الحيازه سبباً للملكيه.

وأما ما تقتضيه السيره الثانيه من سلوكٍ فلا- يتجاوز الالتزام بأن قول اللغوى منجّز ومعدّر فى علاقات الأمرين بالمأمورين من العقلاء ، ولا يضرّ الشارع ذلك على أى حال.

فإن قال قائل : لماذا لا- يفترض بناء العقلاء على أن قول اللغوى حجّه بلحاظ كلّ حكمٍ وحاكمٍ وأمرٍ وأميرٍ بما فيهم الشارع ، فيكون هذا البناء مضرّاً بالشارع إذا لم يكن قد جعل الحجّيه لقول اللغوى؟

قلنا : إن كون قول اللغوى منجّزاً لحكمٍ أو معدّراً عنه أمر لا يعقل جعله واتخاذ قرارٍ به إلاّ من قبل جاعل ذلك الحكم بالنسبه إلى مأموره ومكلّفه ، فكلّ أب - مثلاً - قد يجعل الأماره الفلانيه حجّه بينه وبين أبنائه بلحاظ أغراضه التشريعيه التى يطلبها منهم ، ولا معنى لأن يجعلها حجّه بالنسبه إلى سائر الآباء الآخرين مع أبنائهم.

وهكذا يتضح أن الحجّيه المتباني عليها عقلائياً إنّما هى فى حدود الأغراض التشريعيه لأصحاب البناء أنفسهم ، فلا يضرّ الشارع ذلك.

وليس بالإمكان تصحيح الاستدلال بالسيره على الحجّيه بأفضل من القول بأنّها تمسّ الشارع ؛ لأنّها توجب - على أساس العاده - الجرى على طبقها حتى فى نطاق الأغراض التشريعيه لمولى لم يساهم فى تلك السيره ، وتوحى - ولو ارتكازاً وخطأً - بأن مؤداهها مورد الاتفاق من الجميع ، وبذلك تصبح مستدعيه للردع على فرض عدم التوافق ، ويكون السكوت عندئذٍ كاشفاً عن الإمضاء.

وبهذا نعرف أن الشرط فى الاستدلال بالسيره العقلانيه على الحجّيه بمعناها

الاصولى (المنجزيه والمعدريه) أن تكون السيره العقلانيه فى مجال التطبيق قد افترضت ارتكازاً اتفاق الشارع مع غيره فى الحجيه ، وجرت فى علاقتها مع الشارع على أساس هذا الافتراض ، أو أن تكون على الأقل بنحو يعرضها لهذا الافتراض والجرى. وهذا معنى قد يثبت فى السيره العقلانيه على العمل بالأمارات الظنيه فى المقام الأول أيضاً ، أى فى مجال الأغراض الشخصيه التكوينيّه ، فإنّها كثيراً ما تولد عادةً وذوقاً فى السلوك يعرض المتشرّعه بعقلانيّتهم إلى الجرى على طبق ذلك فى الشرعيّات أيضاً ، فلا يتوقّف إثبات الحجيه بالسيره على أن تكون السيره جاريه فى المقام الثانى ومنعده على الحجيه بالمعنى الاصولى.

ومهما يكن الحال فلا شكّ فى أنّ معاصره السيره العقلانيه لعصر المعصومين عليهم السلام شرط فى إمكان الاستدلال بها على الحكم الشرعى ؛ لأنّ حجيتها ليست بلحاظ ذاتها ، بل بلحاظ استكشاف الإمضاء الشرعىّ من التقرير وعدم الردع ، فلكى يتمّ هذا الاستكشاف يجب أن تكون السيره معاصره لظهور المعصومين عليهم السلام ؛ لكى يدلّ سكوتهم على الإمضاء ، وأما السيره المتأخره فلا يدلّ عدم الردع عنها على الإمضاء ، كما تقدّم فى الحلقة السابقه (١).

وأما كيف يمكن إثبات أن السيره كانت قائمه فعلاً فى عصر المعصومين فقد مرّ بنا البحث عن ذلك فى الحلقة السابقه (٢).

إلّا أنّ اشتراط المعاصره إنّما هو فى السيره التى يراد بها إثبات حكم

ص: ١٤٢

١- ضمن البحث عن تحديد دلالات الدليل الشرعى غير اللفظى ، تحت عنوان : السيره.

٢- ضمن البحث عن وسائل الإثبات الوجدانى ، تحت عنوان : الإحراز الوجدانى للدليل الشرعى غير اللفظى.

شرعياً كلىً ، والكشف بها عن دليل شرعياً على ذلك الحكم ، وهى التى كُنّا نقصدها بهذا البحث بوصفها من وسائل إثبات الدليل الشرعى.

[السيره المحققه لصغرى الحكم الشرعى:]

ولكن هناك نحو آخر من السيره لا يكشف عن الدليل الشرعى على حكم كلى ، وإنما يحقق صغرى لحكم شرعياً كلىً قد قام عليه الدليل فى المرتبه السابقه.

وإلى هذا النحو من السيره ترجع - على الأغلب - البناءات العقلانيه التى يراد بها تحليل مرتكزات المتعاملين ومقاصدهما النوعيه فى مقام التعامل بنحوٍ يحقق صغرى لأدله الصحه والنفوذ فى باب المعاملات.

ومثال ذلك : ما يقال من انعقاد السيره العقلانيه على اشتراط عدم الغبن فى المعامله بنحوٍ يكون هذا الاشتراط مفهوماً ضمناً وإن لم يصرح به ، وعلى هذا الأساس يثبت خيار الغبن بالشرط الضمنى فى العقد ، فإن السيره العقلانيه المذكوره لم تكشف عن دليل شرعياً على حكم كلى ، وإنما حققت صغرى لدليل «المؤمنون عند شروطهم» (١) ، وكل سيره من هذا القبيل لا يشترط فى تأثيرها على هذا النحو أن تكون معاصره للمعصومين عليهم السلام ؛ لأنها متى ما وُجدت أو وجدت صغرى لدليل شرعياً ثابت ، فيتمسك بإطلاق ذلك الدليل لتطبيق الحكم على صغراه.

وهناك فوارق اخرى بين السيرتين ، فإن السيره التى يستكشف بها دليل شرعياً على حكم كلى تكون نتيجهها ملزمه حتى لمن شد عن السيره ، فلو فرض أن شخصاً لم يكن يرى - بما هو عاقل - أن طيب نفس المالك كافٍ فى جواز

ص: ١٤٣

١- وسائل الشيعه ١٥ : ٣٠ ، الباب ٢٠ من أبواب المهور ، الحديث ٤.

التصرّف في ماله ، وشذّ في ذلك عن عموم الناس كانت النتيجة الشرعيه المستكشفه بسيره عموم الناس ملزمه له ؛ لأنها حكم شرعيّ كليّ.

وأما السيره التي تحقّق صغرى لمفاد دليل شرعيّ فلا تكون نتيجه ملزمه لمن شذّ عنها ؛ لأنّ شذوذه عنها معناه أنّ الصغرى لم تتحقّق بالنسبه اليه ، فلا يجرى عليه الحكم الشرعيّ. ففي المثال المتقدم لخيار الغبن إذا شذّ متعاملان عن عرف الناس وبنيّا على القبول بالمعامله والالتزام بها ولو كانت غبنيه لم يثبت لأى واحدٍ منهما خيار الغبن ؛ لأنّ هذا يعنى عدم الاشتراط الضمنى ، ومع عدم الاشتراط لا يشملهما دليل «المؤمنون عند شروطهم» مثلاً.

ص: ١٤٤

٢- الدليل الشرعي

إثبات صغرى الدليل الشرعي

إشاره

١- وسائل الإثبات الوجدانيّ.

٢- وسائل الإثبات التعبدىّ.

ص: ١٤٥

بعد أن تكلمنا عن الدلالات العامّة للدليل الشرعيّ نريد أن نتكلّم الآن عن وسائل إثبات صدور الدليل من الشارع ، وهي على
نحوين :

أحدهما : وسائل الإثبات الوجداني.

والآخر : وسائل الإثبات التعبدي.

فالكلام يقع في قسمين :

ص: ١٤٧

المقصود بالإثبات الوجداني : اليقين ، ولما كانت وسائل الإثبات الوجداني للدليل الشرعي بالنسبة إلينا كلها وسائل تقوم على أساس حساب الاحتمال - كالتواتر والإجماع ونحوهما على ما تقدّم في الحلقة السابقة (١) - فمن المناسب أن نتحدّث بإيجازٍ عن كيفية تكوّن اليقين على أساس حساب الاحتمال.

فنبول : إنّ اليقين - كما عرفنا في مباحث القطع - موضوعي وذاتي ، ونحن حينما نتكلّم عن حجّيه القطع بعد افتراض تحقّقه لا نفرّق بين القسمين ، إذ نقول بحجّيتهما معاً ، كما تقدّم (٢). ولكن حينما نتكلّم عن الوسائل الموجبه للإثبات والإحراز فمن المعقول أن نهتمّ بالتمييز بين أدوات اليقين الموضوعي وغيرها ؛ ابتعاداً بقدر الإمكان عن التورّط في غير اليقين الموضوعي.

واليقين الموضوعي قد يكون أولياً ، وقد يكون مستنتجاً ، واليقين

ص: ١٤٩

-
- ١- ضمن البحث عن وسائل الإثبات الوجداني ، تحت عناوين : الخبر المتواتر ، والإجماع ، وسيره المتشرّعه.
 - ٢- في هذه الحلقة ، ضمن البحث عن حجّيه الظهور ، تحت عنوان : حجّيه القطع غير المصيب وحكم التجري.

الموضوعي المستنتج بقضيه ما له سببان :

أحدهما : اليقين الموضوعي بقضيه اخرى تتضمن أو تستلزم تلك القضية ، ويكون الاستنتاج حينئذ قائماً على أساس قياس من الأقيسه المنطقيه.

والآخر : اليقين الموضوعي بمجموعه من القضايا لا تتضمن ولا تستلزم عقلاً القضيه المستنتجه ، ولكن كل واحد منها تشكل قيمه احتماليه بدرجه ميا لإثبات تلك القضيه ، وبتراكم تلك القيم الاحتماليه تزداد درجه احتمال تلك القضيه حتى يصبح احتمال نقيضها قريباً من الصفر. وبسبب ذلك يزول لضعافته ، وكون الذهن البشري مخلوقاً على نحو لا يحتفظ باحتمالات ضئيله قريبه من الصفر.

ومثال ذلك : أن نشاهد اقتران حادثه معينه باخرى مرّات كثيره جداً ، فإن هذه الاقترانات المتكرّره لا تتضمن ولا تستلزم أن تكون إحدى الحادثتين علّه للأخرى ، إذ قد يكون اقترانهما صدفة ، ويكون للحادثه الاخرى علّه غير منظوره ، ولكن حيث إنّ من المحتمل في كل اقتران أن لا يكون صدفة وأن لا تكون هناك علّه غير منظوره فيعتبر كل اقتران قريبه احتماليه على عليه إحدى الحادثتين للأخرى ، وبتعدّد هذه القرائن الاحتماليه يقوى احتمال العليه حتى يتحوّل إلى اليقين.

ونسّمى كلّ يقين موضوعي بقضيه مستنتجه على أساس قياس منطقيّ باليقين الموضوعي الاستنباطي ، وكلّ يقين موضوعي بقضيه مستنتجه على أساس تراكم القرائن الاحتماليه باليقين الموضوعي الاستقرائي. والنتيجه في القياس مستبطنه دائماً في المقدمات ؛ لأنها إما أصغر منها ، أو مساويه لها. والنتيجه في الاستقراء غير مستبطنه في المقدمات التي تكوّن منها الاستقراء ؛ لأنها أكبر وأوسع من مقدماتها.

ص: ١٥٠

والطرق التي تذكر عادةً لإثبات الدليل الشرعي وإحرازه وجداناً من التواتر والإجماع والسيره كلها من وسائل اليقين الموضوعي الاستقرائي ، كما سنرى إن شاء الله تعالى.

١ - التواتر

إشاره

الخبر المتواتر من وسائل الإثبات الوجداني للدليل الشرعي ، وقد عُرّف في المنطق : بأنّه إخبار جماعه كثيرين يمتنع تواطؤهم على الكذب. وبموجب هذا التعريف يمكن أن نستخلص أنّ المنطق يفترض أنّ القضيّه المتواتره مستنتجه من مجموع مقدمتين : إحداهما بمثابه الصغرى ، وهي تواجد عددٍ كبيرٍ من المخبرين.

والاخرى بمثابه الكبرى ، وهي أنّ كلّ عددٍ من هذا القبيل يمتنع تواطؤهم على الكذب.

وهذه الكبرى يفترض المنطق أنّها عقليه ومن القضايا الأوليه في العقل ، ومن هنا عدّ المتواترات في القضايا الضروريه الستّ التي تنتهي اليها كلّ قضايا البرهان.

وهذا التفسير المنطقي للقضيّه المتواتره يشابه تماماً تفسير المنطق نفسه للقضيّه التجريبيه التي هي إحدى تلك القضايا الستّ ، فإنّه يرى أنّ عليه الحادته الاولى للحادته الثانيه (التي ثبتت بالتجربه عن طريق اقتران الثانيه بالاولى في عددٍ كبيرٍ من المرّات) مستنتجه من مجموع مقدمتين :

إحداهما بمثابه الصغرى ، وهي اقتران الحادته الثانيه بالاولى في عددٍ كبيرٍ من المرّات.

والاخرى بمثابة الكبرى ، وهى أنّ الاتفاق لا يكون دائماً ، بمعنى أنّه يمتنع أن يكون هذا الاقتران فى كلّ هذه المرّات صدفةً ؛ لأنّ الصدفة لا تتكرّر لهذه الدرجة ، وهذه الكبرى يعتبرها المنطق قضيةً عقليّةً أوّليه ، ولا يمكن فى رأيه أن تكون ثابتةً بالتجربه ؛ لأنّها تشكّل الكبرى لإثبات كلّ قضيةٍ تجريبيّة ، فكيف يعقل أن تكون هى بنفسها قضيةً تجريبيّة؟

وإذا دققنا النظر وجدنا أنّ الكبرى التى تعتمد عليها القضية المتواتره مردّها إلى نفس الكبرى التى تعتمد عليها القضية التجريبيه ، لأنّ كذب المخبر يعنى افتراضَ مصلحهٍ شخصيهٍ معيّنهٍ دعته إلى إخفاء الواقع ، وكذب العدد الكبير من المخبرين معناه افتراض أنّ مصلحه المخبر الأول فى الإخفاء اقترنت صدفةً بمصلحه المخبر الثانى فى الإخفاء ، والمصلحتان معاً اقترنتا صدفةً بمصلحه المخبر الثالث فى الشىء نفسه ، وهكذا ، على الرغم من اختلاف ظروفهم وأحوالهم ، فهذا يعنى أيضاً تكرّر الصدفة مرّاتٍ كثيره.

وعلى هذا الأساس أرجع المنطق الاستدلال على القضية التجريبيه والقضية المتواتره إلى القياس المكوّن من المقدّمين المشار اليهما ، واعتقد بأنّ القضية المستدلّه ليست بأكبر من مقدماتها.

ولكنّ الصحيح : أنّ اليقين بالقضية التجريبيه والمتواتره يقين موضوعيّ استقرائى ، وأنّ الاعتقاد بها حصيله تراكم القرائن الاحتماليه الكثيره فى مصبّ واحد ، فأخبار كلّ مخبرٍ قرينه احتماليه ، ومن المحتمل بطلانها ؛ لإمكان وجود مصلحهٍ تدعو المخبر إلى الكذب ، وكلّ اقترانٍ بين حادثتين قرينه احتماليه على العليّه بينهما ، ومن المحتمل بطلانها - أى القرينه - لإمكان افتراض وجود علّه اخرى غير منظوره هى السبب فى وجود الحادثه الثانيه ، غير أنّها اقترنت بالحادثه الاولى صدفة ، فاذا تكرّر الخبر أو الاقتران تعدّدت القرائن الاحتماليه

وازداد احتمال القضييه المتواتره أو التجريبيه ، وتناقص احتمال نقيضها حتى يصبح قريباً من الصفر جداً ، فيزول تلقائياً لضآلته الشديده. ونفس الكبرى التي افترضها المنطق القديم ليست في الحقيقه إلافضيه تجريبه أيضاً.

ومن هنا نجد أنّ حصول اليقين بالقضييه المتواتره والتجريبيه يرتبط بكلّ ما له دخل في تقويه القرائن الاحتماليه نفسها ، فكّلما كانت كلّ قرينه احتماليه أقوى وأوضح كان حصول اليقين من تجمّع القرائن الاحتماليه أسرع.

وعلى هذا الأساس نلاحظ أنّ مفردات التواتر إذا كانت إخباراتٍ يبعد في كلّ واحدٍ منها احتمال الاستناد إلى مصلحه شخصيه تدعو إلى الإخبار بصوره معينه - إمّا لوثاقه المخبر أو لظروفٍ خارجيه - حصل اليقين بسببها بصوره أسرع.

وكذلك الحال في الاقترانات المتكرره بين الحادثتين ؛ فإنّه كلّما كان احتمال وجود علّه غير منظوره أضعف كانت الدلاله الاحتماليه لكلّ اقترانٍ على العلّه أقوى ، وبالتالي يكون اليقين بالعلّه أسرع وأرسخ ، وليس ذلك إلاّ لأنّ اليقين في المتواترات والتجريبيات ناتج عن تراكم القرائن الاحتماليه وتجمّع قيمها الاحتماليه المتعدده في مصبّ واحد ، وليس مشتقاً من قضييه عقليه أوليه كتلك الكبرى التي يفترضها المنطق.

الضابط للتواتر

والضابط في التواتر : الكثره العدديه ، ولكن لا يوجد تحديد دقيق لدرجه هذه الكثره التي يحصل بسببها اليقين بالقضييه المتواتره ؛ لأنّ ذلك يتأثر بعوامل موضوعيه مختلفه وعوامل ذاتيه أيضاً.

أمّا العوامل الموضوعيه :

فمنها : نوعيه الشهود من حيث الوثاقه والنباهه.

ومنها: تباعد مسالكهم وتباين ظروفهم ، إذ بقدر ما يشتد التباعد والتباين يصبح احتمال اشتراكهم جميعاً في كون هذا الإخبار الخاصّ ذا مصلحةٍ شخصيهٍ داعيهٍ اليه بالنسبه إلى جميع اولئك المخبرين - على ماينهم من اختلافٍ في الظروف - أبعدَ بحساب الاحتمال.

ومنها: نوعيه القضيه المتواتره ، وكونها مألوفه أو غريبه لأنّ غرابتها في نفسها تشكّل عاملاً عكسياً.

ومنها: درجه الاطلاع على الظروف الخاصه لكلّ شاهدٍ بالقدر الذي يبعد أو يقرب بحساب الاحتمال افتراض مصلحةٍ شخصيهٍ في الإخبار.

ومنها: درجه وضوح المدرك المدعى للشهود ، ففرق بين الشهاده بقضيه حسيه مباشره - كنزول المطر وقضيه ليست حسيه ، وإنّما لها مظاهر حسيه ، كالعده ؛ وذلك لأنّ نسبه الخطأ في المجال الأول أقلّ منها في المجال الثاني ، وبهذا كان حصول اليقين في المجال الأول أسرع.

إلى غير ذلك من العوامل التي يقوم تأثيرها إيجاباً أو سلباً على أساس دخلها في حساب الاحتمال وتقويم درجته.

وأما العوامل الذاتيه :

فمنها: طباع الناس المختلفه في قدره على الاحتفاظ بالاحتمالات الضئيله ، فإنّ هناك حدّاً أعلى من الضآله لا يمكن لأيّ ذهنٍ بشريّ أن يحتفظ بالاحتمال البالغ إليه ، مع الاختلاف بالنسبه إلى ماهو أكبر من الاحتمالات.

ومنها: المبتنيات القبليه التي قد تُوقف ذهن الإنسان وتشلّ فيه حركه حساب الاحتمال ، وإن لم تكن إلأوهماً خالصاً لا منشأ موضوعياً له.

ومنها: مشاعر الإنسان العاطفيه التي قد تزيد أو تنقص من تقويمه للقرائن الاحتماليه ، أو من قدرته على التشبّث بالاحتمال الضئيل تبعاً للتفاعل

معها إيجاباً أو سلباً.

تعدد الوسائط في التواتر

إذا كانت القضية الأصلية المطلوب إثباتها ليست موضعاً للإخبار المباشر في الشهادات المحسوسة ، وإنما هي منقولة بواسطة شهاداتٍ أخرى - كما هو الغالب في الروايات - فلا بدّ من حصول أحد أمرين ليتحقّق ملاك التواتر :

أحدهما : أن تكون كلّ واحدٍ من تلك الشهادات الأخرى موضوعاً للإخبار المباشر المتواتر ، وهكذا يلحظ التواتر في كلّ حلقة.

والآخر : أن تبدأ عملية تجميع القرائن الاحتمالية على أساس حساب الاحتمال من القيم الاحتمالية للخبر غير المباشر ، فتلحظ القيمة الاحتمالية لقضيته يشهد شخص بوجود شاهدٍ بها ، وتجمع مع قيمٍ احتماليه مماثله ، وهكذا حتّى يحصل الإحراز الوجداني.

وهذا طريق صحيح ، غير أنّه يكلف افتراض عددٍ أكبر من الشهادات غير المباشرة ؛ لأنّ مفردات الجمع أصغر قيمةً منها في حالة الشهادات المباشرة.

أقسام التواتر

إذا واجهنا عدداً كبيراً من الأخبار فسوف نجد إحدى الحالات التاليه :

الحاله الاولى : أن لا يوجد بين المدلولات الخبرية مشترك يخبر الجميع عنه ، كما إذا جمعنا بطريقه عشوائيه مائه روايه من مختلف الأبواب ، وفي هذه الحاله من الواضح أنّ كلّ واحدٍ من تلك المدلولات لا يثبت بالتواتر ، وإنما يقع الكلام في إثبات أحدها على سبيل العلم الإجماليّ لكي تُرتّب عليه آثار العلم الإجماليّ.

ص: ١٥٥

والتحقيق في ذلك : أنّ قيمة احتمال كذب الجميع ضئيلة جداً ؛ لوجود مضعّفٍ وهو عدد الاحتمالات التي ينبغي أن تضرب قيمها من أجل الحصول على قيمة احتمال كذب الجميع ، وكلّما كانت عوامل الضرب كسوراً تضاءلت نتيجة الضرب تبعاً لزياده تلك العوامل ، وهذا مانسّميه بالمضعّف الكميّ ، فيكون احتمال كذب الجميع ضئيلاً جداً ، ويحصل في المقابل اطمئنان بصدق واحدٍ على الأقل ، ولكنّ هذا الاطمئنان يستحيل أن يتحوّل إلى يقينٍ بسبب الضآله.

ووجه الاستحالة : أنّنا نعلم إجمالاً بوجود مائه خبرٍ كاذبٍ في مجموع الأخبار ، وهذه المائه التي التقطناها تشكّل طرفاً من أطراف ذلك العلم الإجمالي ، وقيمه احتمال انطباق المعلوم الإجماليّ عليها تساوى قيمه احتمال انطباقه على أيّ مائه اخرى تجمع بشكلٍ آخر ، فلو كان المضعّف الكميّ وحده يكفي لإفناء الاحتمال لزال احتمال الانطباق على أيّ مائه نفرضها ، وهذا يعني زوال العلم الإجمالي ، وهو خلف.

وهكذا نعرف أنّ درجه احتمال صدق واحدٍ من الأخبار على الأقلّ تبقى اطمئناناً ، وحجّيه هذا الاطمئنان مرتبطه بتحديد مدى انعقاد السيره العقلانيه على العمل بالاطمئنان ، وهل تشمل الاطمئنان الإجماليّ المتكوّن نتيجة جمع احتمالات أطرافه ، أو لا؟ إذ قد يمنع عن شمول السيره لمثل هذه الاطمئنانات الإجماليه.

الحاله الثانيه : أن يوجد بين المدلولات الخبريه جانب مشترك يشكّل مدلولاً تحليلياً لكلّ خبرٍ : إمّا على نسق المدول التضمّني ، أو على نسق المدلول الامتزامي مع عدم التطابق في المدلول المطابقي بكامله ، كالأخبارات عن قضايا متغيره ولكنّها تتضمّن جميعاً مظاهر من كرم حاتم مثلاً.

ولا شكّ هنا في وجود المضعّف الكميّ الذي رأيناه في الحاله السابقه ،

يضاف اليه مضعّف آخر ، وهو : أنّ افتراض كذب الجميع يعنى وجود مصلحه شخصيه لدى كلّ مخبرٍ دعته إلى الإخبار بذلك النحو. وهذه المصالح الشخصية إن كانت كلّها تتعلّق بذلك الجانب المشترك فهذا يعنى أنّ هؤلاء المخبرين على الرغم من اختلاف ظروفهم وتباين أحوالهم اتّفق صدقاً أنّ كانت لهم مصالح متماثله تماماً.

وإن كانت تلك المصالح الشخصية تتعلّق بالنسبه إلى كلّ مخبرٍ بكامل المدلول المطابقى فهذا يعنى أنّها متقاربه ، وذلك أمر بعيد بحساب الاحتمالات ، وهذا ما نسمّيه بالمضعّف الكيفى ؛ يضاف إلى ذلك المضعّف الكميّ. ولهذا نجد أنّ قوه الاحتمال التى تحصل فى هذه الحاله أكبر منها فى الحاله السابقه.

والاحتمال القويّ هنا يتحوّل إلى يقينٍ بسبب ضآله احتمال الخلاف ، ولا يلزم من ذلك أن ينطبق هذا على كل مائه خبرٍ نجتمعها ؛ لأنّ المضعّف الكيفى المذكور لا يتواجد إلّا فى مائه تشترك ولو فى جانبٍ من مدلولاتها الخبريه.

الحاله الثالثه : أن تكون الإخبارات مشتركه فى المدلول المطابقى بالكامل ، كما إذا نقل المخبرون جميعاً أنّهم شاهدوا قضيه معيّنه من قضايا كرم حاتم ، وفى هذه الحاله يوجد المضعّف الكميّ والمضعّف الكيفى معاً ، ولكنّ المضعّف الكيفى هنا أشدّ قوه منه فى الحاله السابقه ؛ وذلك لأنّ مصالح الناس المختلفين كلّما افترض تطابقها وتجمّعها فى محورٍ أضيق كان ذلك أغرب وأبعد بحساب الاحتمالات ؛ لِمَا بينهم من الاختلاف والتباين فى الظروف والأحوال ، فكيف أدّت مصلحه كلّ واحدٍ منهم إلى نفس ذلك المحور الذى أدّت إليه مصلحه الآخرين؟

هذا من ناحيه ، ومن ناحيه اخرى : إذا كان الكلّ ينقلون واقعه واحدهً بالشخص فاحتمال الخطأ فيهم جميعاً أبعد ممّا إذا كانوا ينقلون وقائع متعدّدهً بينها

جانب مشترك.

وفى هذه الحاله كلّمّا كان التوحيد فى المدلول أوضّح والتطابق فى الخصوصيات بين إخبارات المخبرين أكمل كان احتمال الصدق أكبر والمضعّف الكيفى أقوى أثراً ، ومن هنا كان اشتمال كلّ خبرٍ على نفس التفاصيل التى يشتمل عليها الخبر الآخر مؤدياً إلى تزايد احتمال الصدق بصوره كبيره.

ومن أهم أمثله ذلك : التطابق فى صيغه الكلام المنقول ، كما إذا نقل الجميع كلاماً لشخصٍ بلفظٍ واحد ؛ لأننا نتساءل حينئذٍ : هل اتفق أن كانت للجميع مصلحه فى إبراز نفس الألفاظ بعينها مع إمكان أداء المعنى نفسه بألفاظٍ اخرى ، أو كان هذا التطابق فى الألفاظ عفويّاً وصدفةً؟ وكلّ ذلك بعيد بحساب الاحتمالات ، ومن هنا نستكشف أنّ هذا التطابق ناتج عن واقعيه القضيه وتقيّد الجميع بنقل ما وقع بالضبط.

وعلى ضوء ما ذكرناه يتّضح الوجه فى أقوائيه التواتر اللفظي من المعنوى ، والمعنوي من الإجمالى ، كما هو واضح.

٢ - الإجماع

إشاره

الإجماع يبحث عن حجّيته فى إثبات الحكم الشرعى : تارة على أساس حكم العقل المدعى بلزوم تدخّل الشارع لمنع الاجتماع على الخطأ ، وهو ما يسمّى بقاعده اللطف.

واخرى على أساس قيام دليل شرعى على حجّيه الإجماع ولزوم التعبد بمفاده ، كما قام على حجّيه خبر الثقة والتعبد بمفاده.

وثالثه على أساس إخبار المعصوم وشهادته بأنّ الإجماع لا يخالف الواقع ،

ص: ١٥٨

كما في الحديث المدعى : «لا تجتمع امتي على خطأ» (١).

ورابعه باعتباره كاشفاً عن دليل شرعي ؛ لأن المجمعين لا يفتون عادةً إلا بدليل ، فيستكشف بالإجماع وجود الدليل الشرعي على الحكم الشرعي.

والفارق بين الأساس الرابع لحجيه الإجماع والاسس الثلاثة الاولى : أن الإجماع على الاسس الاولى يكشف عن الحكم الشرعي مباشرة ، وأما على الأساس الرابع فيكشف عن وجود الدليل الشرعي على الحكم.

والبحث عن حجيه الإجماع على الاسس الثلاثة الاولى يدخل في نطاق البحث عن الدليل غير الشرعي على الحكم الشرعي ، والبحث عن حجيته على الأساس الأخير يدخل في نطاق إحراز صغرى الدليل الشرعي ، ويعتبر من وسائل إثبات هذا الدليل ، وهذا ما تناوله في المقام.

وقد قسّم الاصوليون الملازمه - كما نلاحظ في الكفايه (٢) وغيرها (٣) - إلى ثلاثة أقسام ، ثم بحثوا عن تحقق أى واحد منها بين الإجماع والدليل الشرعي ، وهى : الملازمه العقلية ، والعاديه ، والاتفاقيه ، ومثلوا للأولى بالملازمه بين تواتر الخبر وصدقه ، ولثانيه بالملازمه بين اتفاق آراء المرؤوسين على شىء ورأى رئيسهم ، ولثالثه بالملازمه بين الخبر المستفيض وصدقه.

والتحقيق : أن الملازمه دائماً عقليه ، والتقسيم الثلاثى لها مردّه فى الحقيقه

ص : ١٥٩

١- لم نعر عليه بهذا اللفظ سوى ما ذكره السيد المرتضى فى الذريعه ٢ : ٦٠٨ ، إلا أن الموجود فى مظانه «لا تجتمع امتي على ضلاله». انظر : سنن ابن ماجه ٢ : ١٣٠٣ ، الحديث ٣٩٥٠ ، وكنوز الحقائق ٢ : ٢٨٧ ، الحديث ٨٨٥٤ ، وكشف الخفاء ٢ : ٤٧٠ ، الحديث ٢٩٩٩.

٢- كفايه الاصول : ٣٣٢.

٣- مصباح الاصول ٢ : ١٣٨ - ١٤٠.

إلى تقسيم الملزوم لا-الملازمه ، فإنّ الملزوم إذا كان ذات الشيء مهما كانت ظروفه وأحواله سمّيت الملازمه (عقلية) ، كالملازمه بين النار والحراره. وإذا كان الملزوم الشيء المنوط بظروفٍ متواجدهٍ فيه غالباً وعادةً سمّيت الملازمه (عادية). وإذا كان الملزوم الشيء المنوط بظروفٍ قد يتفق وجودها فالملازمه (اتفاقيه).

والصحيح : أنّه لا ملازمه بين التواتر وثبوت القضيّه فضلاً عن الإجماع ، وهذا لا ينفى أنّنا نعلم بالقضيّه القائله : (كلّ قضيّه ثبتت تواترها فهي ثابتة) ؛ لأنّ العلم بأنّ المحمول لا ينفكّ عن الموضوع غير العلم بأنّه لا يمكن أن ينفكّ عنه ، والتلازم يعنى الثانى ، وما نعلمه هو الأول على أساس تراكم القيم الاحتماليه وزوال الاحتمال المخالف لضآلته ، لا لقيام برهانٍ على امتناع محتمله عقلاً.

فالصحيح : ربط كشف الإجماع بنفس التراكم المذكور وفقاً لحساب الاحتمال ، كما هو الحال فى التواتر على فوارق بين مفردات الإجماع بوصفها أخباراً حدسيه ، ومفردات التواتر بوصفها أخباراً حسيه ، وقد تقدّم البحث عن هذه الفوارق فى الحلقة السابقه (١).

وتقوم الفكره فى تفسير كشف الإجماع بحساب الاحتمال على أنّ الفقيه لا يفتى بدون اعتقادٍ للدليل الشرعىّ عادةً ، فإذا أفتى فهذا يعنى اعتقاده للدليل الشرعى ، وهذا الاعتقاد يحتمل فيه الإصابه والخطأ معاً ، وبقدر احتمال الإصابه يشكّل قرينهً احتماليهً لصالح إثبات الدليل الشرعى ، وبتراكم الفتاوى تتجمّع القرائن الاحتماليه لإثبات الدليل الشرعىّ بدرجةٍ كبيرهٍ تتحوّل بالتالى إلى يقينٍ لتضاؤل احتمال الخلاف.

ص: ١٦٠

١- فى بحث وسائل الإثبات الوجدانى ، تحت عنوان : الإجماع.

ويستفاد من كلام المحقق الإصفهاني (١) رحمه الله الاعتراض على اكتشاف الدليل الشرعي من الإجماع بالنقطتين التاليتين :

الاولى : أنّ غايه ما يتطلبه افتراض أنّ الفقهاء لايفتون بدون دليل أن يكونوا قد استندوا إلى روايه عن المعصوم اعتقدوا ظهورها في إثبات الحكم وحجيتها سنداً ، وليس من الضروري أن تكون الروايه في نظرنا لو اطلعنا عليها ظاهره في نفس ما استظهره منها ، كما أنه ليس من الضروري أن يكون اعتبار الروايه سنداً عند المجمعين مساوفاً لاعتبارها كذلك عندنا ، إذ قد لا نبني إلاعلى حجيه خبر الثقة ، ويكون المجمعون قد عملوا بالروايه لبنائهم على حجيه الحسن أو الموثق.

الثانيه : أنّ أصل كشف الإجماع عن وجود روايه خاصه داله على الحكم ليس صحيحاً ؛ لأننا إن كنا نجد في مصادر الحديث روايه من هذا القبيل فهي واصله بنفسها ؛ لا بالإجماع ، ولا بد من تقييمها بصوره مباشره. وإن كنا لا نجد شيئاً من هذا فلا يمكن أن نفترض وجود روايه ، إذ كيف نفسر حينئذٍ عدم ذكر أحدٍ من المجمعين لها في شيءٍ من كتب الحديث أو الاستدلال ؛ مع كونها هي الأساس لفتواهم ، على الرغم من أنهم يذكرون من الأخبار حتى ما لا يستندون اليه في كثيرٍ من الأحيان؟!

ولنبداً بالجواب على النقطه الثانيه ، فنقول : إنّ الإجماع من أهل النظر والفتوى من فقهاء عصر الغيبه المتقدمين لا نريد به أن نكتشف روايه على النحو الذي فرضه المعترض لكي يبدو عدم ذكرها في كتب الحديث والفقّه غريباً ، وإنما نكتشف به - في حاله عدم وجود مستندٍ لفظيٍّ محدّدٍ للمجمعين - ارتكازاً ووضوحاً في الرؤيه متلقّي من الطبقات السابقه على اولئك الفقهاء والمتقدمين ؛

ص: ١٦١

لأنّ تلقى هذا الارتكاز والوضوح هو الذى يفسر حينئذٍ إجماع فقهاء عصر الغيبة المتقدّمين ، على الرغم من عدم وجود مستندٍ لفظيٍّ مشخّصٍ بأيديهم.

وهذا الارتكاز والوضوح لدى تلك الطبقات التى تشتمل على الرواه وحمله الحديث من معاصرى الأئمّه عليهم السلام يكشف عادةً عن وجود مبرّراتٍ كافيه فى مجموع السنّه التى عاصروها من قولٍ وفعلٍ وتقرير أوحى اليهم بذلك الوضوح والارتكاز ، وبهذا يزول الاستغراب المذكور ، إذ لا يفترض تلقى المجمعين من فقهاء عصر الغيبة روايةً محدّدهً وعدم إشارتهم إليها ، وإنّما تلقّوا جوّاً عامّاً من الاقتناع والارتكاز الكاشف ، فمن الطبيعى أن لا تذكر روايه بعينها.

وعلى هذا الضوء يتّضح الجواب على النقطة الاولى أيضاً ؛ لأنّ المكتشف بالإجماع ليس روايةً اعتياديّةً ليعترض باحتمال عدم تماميتها سنداً أو دلاله ، بل هذا الجوّ العامّ من الاقتناع والارتكاز الذى يكشف عن الدليل الشرعى.

وجوهر النكته فى المقام هو افتراض الوسيط بين إجماع أهل النظر والفتوى من فقهاء عصر الغيبة والدليل الشرعى المباشر من المعصوم ، وهذا الوسيط هو الارتكاز لدى الطبقات السابقه من حمله الحديث وأمثالهم من معاصرى الأئمّه ، وهذا الارتكاز هو الكاشف الحقيقى عن الدليل الشرعى. ولهذا فإنّ أىّ بديلٍ للإجماع المذكور فى إثبات هذا الوسيط والكشف عنه يؤدّى نفس دور الإجماع ، فاذا أمكن أن نستكشف بقرائن مختلفه أنّ سيره المتشرّعه المعاصرين للأئمّه والمخالطين لهم واقتناعاتهم ومرتكزاتهم كانت منعقدّه على الالتزام بحكمٍ معيّن كفى ذلك فى إثبات هذا الحكم.

وقد سبق عند الكلام عن طرق إثبات السيره فى الحلقة السابقه (1) ما ينفع

ص: ١٦٢

١- فى بحث وسائل الإحراز الوجدانى ، تحت عنوان : الإحراز الوجدانى للدليل الشرعى غير اللفظى.

فى مجال تشخيص بعض هذه القرائن.

الشروط المساعدة على كشف الإجماع

وعلى أساس ما عرفنا من طريقه اكتشاف الدليل الشرعى بالإجماع وتسلسلها ، يمكن أن نذكر الامور التاليه كشروط أساسيه لكشف الإجماع عن الدليل الشرعى بالطريقه المتقدمه الذكر ، أو مساعده على ذلك :

الأول : أن يكون الإجماع من قبل المتقدمين من فقهاء عصر الغيبه الذين يتصل عهدهم بعهد الرواه وحمله الحديث والمشرعين المعاصرين للمعصومين ، لأنّ هؤلاء هم الذين يمكن أن يكشفوا عن ارتكاز عامّ لدى طبقه الرواه ومن اليهم ، دون الفقهاء المتأخرين.

الثانى : أن لا يكون المجمعون أو جمله معتدّ بها منهم قد صرّحوا بمدركٍ محدّدٍ لهم ، بل أن لا يكون هناك مدرك معيّن من المحتمل استناد المجمعين إليه ، وإلاّ كان المهمّ تقييم ذلك المدرك. نعم ، فى هذه الحاله قد يشكّل استناد المجمعين إلى المدرك المعيّن قوهً فيه ، ويكمل ما يبدو من نقصه.

ومثال ذلك : أن يثبت فهم معنى معيّن للروايه من قبل كلّ الفقهاء المتقدمين القريبين من عصر تلك الروايه والمتأخمين لها ، فإنّ ذلك قد يقضى على التشكيك المعاصر فى ظهورها فى ذلك المعنى ؛ نظراً لقرب اولئك من عصر النصّ وإحاطتهم بكثير من الظروف المحجوبه عنّا.

الثالث : أن لا- توجد قرائن عكسيه تدلّ على أنّه فى عصر الرواه والمتشرّعه المعاصرين للأئمّه عليهم السلام لا يوجد ذلك الارتكاز والرؤيه الواضحه للمذنبين يراد اكتشافهما عن طريق إجماع الفقهاء المتقدمين ، والوجه فى هذا الشرط واضح بعد أن عرفنا كيفيه تسلسل الاكتشاف ودور الوسيط المشار اليه فيه.

ص: ١٦٣

الرابع : أن تكون المسأله من المسائل التي لا- مجال لتلقى حكمها عادةً إلا- من قبل الشارع ، وأما إذا كان بالإمكان تلقيه من قاعده عقليه - مثلاً - أو كانت مسأله تفرعيه قد يستفاد حكمها من عموم دليل أو إطلاق فلا يتم الاكتشاف المذكور.

مقدار دلاله الإجماع

لما كان كشف الإجماع قائماً على أساس تجمع أنظار أهل الفتوى على قضيه واحده اختص بالمقدار المتفق عليه ، فبيما إذا اختلفت الفتاوى بالعموم والخصوص لا- يتم الإجماع إلا بالنسبه لمورد الخاص. ويعتبر كشف الإجماع عن أصل الحكم بنحو القضيه المهمله أقوى دائماً من كشفه عن الإطلاقات التفصيليه للحكم ؛ وذلك لأننا عرفنا سابقاً (1) أن كشف الإجماع يعتمد على ما يشير إليه من الارتكاز في طبقه الرواه ومن إليهم ، وحينما نلاحظ الارتكاز المكتشف بالإجماع نجد أن احتمال وقوع الخطأ في تشخيص حدوده وامتداداته من قبل المجمعين أقوى نسبياً من احتمال خطئهم في أصل إدراك ذلك الارتكاز ، فإن الارتكاز بحكم كونه قضيه معنويه غير منصبه في ألفاظ محدده قد يكتنف الغموض بعض امتداداته وإطلاقاته.

الإجماع البسيط و المركب

يُقَسَّم الإجماع إلى بسيط و مركب :

فالبسيط : هو الاتفاق على رأي معين في المسأله.

ص : ١٦٤

١- في الجواب على اعتراض المحقق الإصفهاني رحمه الله حول كاشفيه الإجماع.

والمركب : هو انقسام الفقهاء إلى رأيين من مجموع ثلاثه وجوه أو أكثر ، فيعتبر نفى الوجه الثالث ثابتاً بالإجماع المركب.

وما تقدم من الكلام كان الملحوظ فيه الإجماع البسيط ، وأما المركب من الإجماع فإن افترضنا أن كل فقيه من المجمعين يبنى على نفى الوجه الثالث بصوره مستقله عن تبنيه لرأيه فهذا يرجع في الحقيقه إلى الإجماع البسيط على نفى الثالث. وإن افترضنا أن نفى الوجه الثالث عند كل فقيه كان مرتباً بإثبات ما تبناه من رأي فهذا هو الإجماع المركب على نفى الثالث ، ولا حججه فيه ؛ لأن حججه إنما هي باعتبار كشفه الناشئ من تجمع القيم الاحتماليه لعدم الخطأ ، وفي المقام نعلم بالخطأ عند أحد الفريقين المتنازعين ، فلا يمكن أن تدخل القيم الاحتماليه كلها في تكوين الكشف للإجماع المركب ؛ لأنها متعارضه في نفسها ، كما هو واضح.

٣ - الشهره

كلمه (الشهره) بمعنى الذيوع والوضوح لغه ، وتضاف في علم الاصول إلى الحديث تارة ، وإلى الفتوى اخرى.

ويراد بالشهره في الحديث : تعدد رواه الحديث بدرجة دون التواتر.

ويراد بالشهره في الفتوى : انتشار الفتوى المعينه بين الفقهاء وشيوعها بدرجة دون الإجماع.

ونحن إذا حددنا التواتر تحديداً كيفياً بالتعدد الواصل إلى درجه موجهه للعلم - ولو بمعنى يشمل الاطمئنان - فسوف لا تتجاوز الشهره في الحديث - التي فرض فيها أن تكون دون التواتر - درجه الظن ، والخبر الظنى ليس من وسائل

الإحراز الوجدانيّ للدليل الشرعي ، بل يحتاج ثبوت حجّيته إلى التّعبد الشرعي ، كما يأتي (١).

وإذا حدّدنا الإجماع تحديداً كيفياً بتعدّد المفتين إلى درجهٍ موجبٍ للعلم - ولو بمعنىّ يشمل الاطمئنان - فسوف لا- تتجاوز الشهره في الفتوى - التي فرض فيها أن تكون دون الإجماع - درجه الظنّ بالدليل الشرعي ، وهو ليس كافياً ما لم يقيم دليل على التّعبد بحجّيته.

وإذا حدّدنا الإجماع تحديداً كمّياً عددياً باتّفاق مجموعته الفقهاء كان معنى الشهره في الفتوى تطابق الجزء الأكبر من هذه المجموعه : إمّا مع عدم وجود فكره عن آراء الآخرين ، أو مع الظنّ بموافقته أيضاً ، أو مع العلم بخلافهم.

والشهره بهذا المعنى قد تدخل في الإجماع بالتحديد الكيفي المتقدّم ، وتوجب إحراز الدليل الشرعيّ بحساب الاحتمال ، وهو أمر يختلف من موردٍ إلى آخر. كما أنّ إحراز مخالفه البعض يعيق عن الكشف القطعيّ للشهره بدرجهٍ تختلف تبعاً لنوعيه البعض وموقعه ولخصوصياتٍ أخرى.

ثمّ إنّ في الشهره في الفتوى بحثاً آخر في حجّيتها الشرعيه تعديداً ، وهذا خارج عن محلّ الكلام ، وإنّما يدخل في قسم الدليل غير الشرعيّ.

ص: ١٦٦

١- في بحث وسائل الإحراز التّعبدى.

إشاره

وأهمّ ما يذكر فى هذا المجال عادةً خبر الواحد ، وهو كلّ خبرٍ لا يفيد العلم ، ولا شكّ فى أنّه ليس حجّةً على الإطلاق وفى كلّ الحالات ، ولكنّ الكلام فى حجّيه بعض أقسامه ، كخبر الثقة مثلاً. والكلام يقع على مرحلتين :

المرحلة الاولى : فى اثبات حجّيه خبر الواحد على نحو القضية المهمله.

المرحلة الثانية : فى تحديد دائره هذه الحجّيه وشروطها.

ص: ١٦٧

والمشهور بين العلماء هو المصير إلى حجبه خبر الواحد. وقد استدلل على الحجبه بالكتاب الكريم والسنة والعقل.

١ - دلالة الكتاب على حجبه الخبر

أما ما استدلل به من الكتاب الكريم فأيات :

منها : آيه النبأ ، وهى قوله : (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِحُّوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ) (١).

ويمكن الاستدلال بها بوجهين :

الوجه الأول : أن يستدل بمفهوم الشرط فيها على أساس أنها تشتمل على جملة شرطية تربط الأمر بالتبين عن النبأ بمجىء الفاسق به ، فينتفى بانتفائه ، وهذا يعنى عدم الأمر بالتبين عن النبأ فى حالة مجىء العادل به ، وبذلك تثبت حجبه نبأ العادل ؛ لأن الأمر بالتبين الثابت فى منطوق الآية : إِمَّا أَنْ يَكُونَ إِرْشَادًا إِلَى عَدَمِ الْحَجِّهِ ، وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ إِرْشَادًا إِلَى كَوْنِ التَّبَيِّنِ شَرْطًا فِي جَوَازِ الْعَمَلِ بِخَبَرِ الْفَاسِقِ ، وَهُوَ مَا يَسْمَى بِالْوَجُوبِ الشَّرْطِيِّ ، كَمَا تَقَدَّمَ فِي مَبَاحِثِ الْأَمْرِ (٢).

فعلى الأول يكون نفيه بعينه معناه الحجبه. وعلى الثانى يعنى نفيه أن جواز

ص: ١٦٨

١- الحجرات : ٦.

٢- تحت عنوان : الأوامر الإرشادية.

العمل بخبر العادل ليس مشروطاً بالتبیین ، وهذا بذاته يلائم جواز العمل به بدون تبیین - وهو معنى الحجة - ويلائم عدم جواز العمل به حتى مع التبیین ؛ لأنّ الشرطيه منتفيه في كلتا الحالتين. ولكنّ الثاني غير محتمل ؛ لأنه يجعل خبر العادل أسوأ من خبر الفاسق ، ولأنّّه يوجب المنع عن العمل بالدليل القطعي ؛ نظراً إلى أنّ الخبر بعد تبیین صدقه يكون قطعياً ، فيتعيّن الأول ، وهو المطلوب.

ويوجد اعتراضان مهمّان على الاستدلال بمفهوم الشرط في المقام :

أحدهما : أنّ الشرط في الجملة مسوق لتحقّق الموضوع ، وفي مثل ذلك لا يثبت للجملة الشرطيه مفهوم.

والتحقيق : أنّ الموضوع والشرط في الجملة الشرطيه المذكوره يمكن تصويرهما بأنحاء :

منها : أن يكون الموضوع طبيعيّ النبأ ، والشرط مجيء الفاسق به.

ومنها : أن يكون الموضوع نبأ الفاسق ، والشرط مجيئه به ، فكأنّه قال : نبأ الفاسق إذا جاءكم به فتبينوا.

ومنها : أن يكون الموضوع الجائي بالخبر ، والشرط فسقه ، فكأنّه قال : الجائي بالخبر إذا كان فاسقاً فتبينوا.

ولا شكّ في ثبوت المفهوم في النحو الأخير ؛ لعدم كون الشرط حينئذٍ محققاً للموضوع. كما لا شكّ في عدم المفهوم في النحو الثاني ؛ لأنّ الشرط حينئذٍ هو الاسلوب الوحيد لتحقيق الموضوع.

وأما في النحو الأول فالظاهر ثبوت المفهوم وإن كان الشرط محققاً للموضوع ؛ لعدم كونه هو الاسلوب الوحيد لتحقيقه ، وفي مثل ذلك يثبت المفهوم ، كما تقدم توضيحه في مبحث مفهوم الشرط (1).

ص: ١٦٩

١- تحت عنوان : الشرط المسوق لتحقّق الموضوع.

والظاهر من الآيه الكريمة هو النحو الأول ، فالمفهوم إذن ثابت.

والاعتراض الآخر : يتلخص في محاوله لإبطال المفهوم عن طريق عموم التعليل بالجهاله الذى يقتضى إسراء الحكم المعلل إلى سائر موارد العلم.

ويجاب على هذا الاعتراض بوجه :

أحدها : أن المفهوم مخصّص لعموم التعليل ؛ لأنه يثبت الحجّيه لخبر العادل غير العلمى ، والتعليل يقتضى عدم حجّيه كلّ ما لا يكون علمياً ، فالمفهوم أخصّ منه.

ويرد عليه : أن هذا إنّما يتمّ إذا انعقد للكلام ظهور في المفهوم ، ثمّ عارض عموماً من العمومات فإنّه يخصّصه. وأمّا في المقام فلا ينعقد للكلام ظهور في المفهوم ؛ لأنه متّصل بالتعليل ، وهو صالح للقرينيه على عدم انحصار الجزاء بالشرط ، ومعه لا ينعقد الظهور في المفهوم لكى يكون مخصّصاً.

ثانيها : أن المفهوم حاكم على عموم التعليل على ما ذكره المحقّق النائنى (1) رحمه الله ؛ وذلك لأنّ مفاده حجّيه خبر العادل ، وحجّيته معناها - على مسلك جعل الطريقيه - اعتباره علمياً ، والتعليل موضوعه الجهل وعدم العلم ، فباعتبار خبر العادل علمياً يخرج عن موضوع التعليل ، وهو معنى كون المفهوم حاكماً.

ويرد عليه : أنّه إذا كان مفاد المفهوم اعتبار خبر العادل علمياً فمفاد المنطوق نفى هذا الاعتبار عن خبر الفاسق. وعليه فالتعليل يكون ناظراً إلى توسعه دائره هذا النفى وتعميمه على كلّ ما لا يكون علمياً ، فكأنّ التعليل يقول : إنّ كلّ ما لا يكون علمياً وجداناً لا أعتبره علمياً. وبهذا يكون مفاد التعليل ومفاد المفهوم في رتبته واحده ؛ أحدهما يثبت اعتبار خبر العادل علمياً ، والآخر ينفى هذا الاعتبار ،

ص: ١٧٠

ولا موجب لحكومه أحدهما على الآخر.

ثالثها : ما ذكره المحقق الخراساني (١) رحمه الله من أنّ الجهالة المذكوره فى التعليل ليست بمعنى عدم العلم ، بل بمعنى السفاهة والتصرّف غير المتّزن ، فلا يشمل خبر العادل الثقه ؛ لأنه ليس سفاهةً ولا تصرّفاً غير متّزن.

الوجه الثانى : أن يستدلّ بمفهوم الوصف ، حيث انيط وجوب التبيّن بفسق المخبر ، فينتفى بانتفائه. ومفهوم الوصف : تارة يستدلّ به فى المقام بناءً على ثبوت المفهوم للوصف عمومًا ، وتارة يستدلّ به لامتيازٍ فى المقام ، حتّى لو أنكرنا مفهوم الوصف فى موارد اخرى.

وذلك بأن يقال : إنّ مقتضى قاعده احترازيه القيود انتفاء شخص ذلك الوجوب للتبيّن بانتفاء الفسق ، وعليه فوجوب التبيّن عن خبر العادل إن اريد به شمول شخص ذلك الوجوب له فهو خلاف القاعده المذكوره. وإن اريد به شخص آخر من وجوب التبيّن مجعول على عنوان خبر العادل فهذا غير محتمل ؛ لأنّ معناه : أنّ خبر العادل بما هو خبر العادل دخيل فى وجوب التبيّن هذا ، وهو غير محتمل ، فإنّ وجوب التبيّن : إما أن يكون بملاك مطلق الخبر ، أو بملاك كون المخبر فاسقًا ، ولا يحتمل دخل عداله المخبر فى جعل وجوبٍ للتبيّن.

أمّا اللحاظ الأول للاستدلال بمفهوم الوصف فجوابه إنكار المفهوم للوصف ، خصوصاً فى حاله ذكر الوصف بدون ذكر الموصوف.

وأمّا اللحاظ الثانى للاستدلال فجوابه : أنّ وجوب التبيّن ليس حكماً مجعولاً ، بل هو تعبير آخر عن عدم الحجّيه ، ومرجع ربطه بعنوانٍ إلى أنّ ذلك العنوان لا يقتضى الحجّيه ، فلا محذور فى أن يكون خبر العادل موضوعاً لوجوب

ص : ١٧١

التبين بهذا المعنى ؛ لأنّ موضوعيته لهذا الوجوب مرجعها إلى عدم موضوعيته للحجيه.

ومنها : آيه النفر ، وهى قوله سبحانه وتعالى : (فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) (١).

وتقريب الاستدلال بها يتم من خلال الامور التاليه :

أولاً : أنّها تدلّ على وجوب التحذّر لوجوه :

أحدها : أنّه وقع مدخولاً لأداه الترجى الدالّ على المطلوبيه فى مثل المقام ، ومطلوبيه التحذّر مساوقه لوجوبه ؛ لأنّ الحذر إن كان له مبرّر فهو واجب ، وإلا لم يكن مطلوباً.

ثانيها : أنّ التحذّر وقع غايه للنفر الواجب ، وغايه الواجب واجبه.

ثالثها : أنّه بدون افتراض وجوب التحذّر يصبح الأمر بالنفر والإنذار لغواً.

ثانياً : أنّ التحذّر واجب مطلقاً ، سواء أفاد الإنذار العلم للسامع أولاً ؛ لأنّ الوجوه المتقدمه لإفادته تقتضى ثبوته كذلك.

ثالثاً : أنّ وجوب التحذّر حتى مع عدم حصول العلم لدى السامع مساوق للحجيه شرعاً ، إذ لو لم يكن إخبار المنذر حجّه شرعاً لما وجب العمل به إلاّ فى حال حصول العلم منه.

وقد يناقش فى الأمر الأول بوجوهه الثلاثه ، وذلك بالاعتراض على أول تلك الوجوه : بأنّ الأداه مفادها وقوع مدخولها موقع الترقب لا الترجى ، ولذا قد يكون مدخولها مرغوباً عنه ، كما فى قوله : «لعلك عن بابك طردتنى».

والاعتراض على ثانى تلك الوجوه : بأنّ غايه الواجب ليست دائماً واجبه ،

ص : ١٧٢

وإن كانت محبوبه حتماً ، ولكن ليس من الضروري أن يتصدى المولى لإيجابها ، بل قد يقتصر في مقام الطلب على تقريب المكلف نحو الغايه ؛ وسد باب من أبواب عدمها ، وذلك عند وجود محذورٍ مانعٍ عن التكليف بها وسد كل أبواب عدمها ، كمحذور المشقه وغيره .

والاعتراض على ثالث تلك الوجوه : بأن الأمر بالنفر والإنذار ليس لغواً مع عدم الحجية التعديديه ؛ لأنه كثيراً ما يؤدي إلى علم السامع فيكون منجزاً ، ولما كان المنذر يحتمل دائماً ترتب العلم على إنذاره ، أو مساهمه إنذاره في حصول العلم ولو لغير السامع المباشر فمن المعقول أمره بالإنذار مطلقاً .

وهذه المناقشه إذا تمت جزئياً فلا تتم كلياً ؛ لأن دلالة كلمه (لعل) على المطلوبه غير قابله للإنكار . وكون مفادها الترقب وإن كان صحيحاً ولكن كونه ترقب المحبوب أو ترقب المخوف يتعين بالسياق ، ولا شك في تعيين السياق في المقام للأول .

وقد يناقش في الأمر الثاني - بعد تسليم الأول - : بأن الآيه الكريمة لا تدل على إطلاق وجوب التحذر لحاله عدم علم السامع بصدق المنذر ، وذلك لوجهين :

أحدهما : أن الآيه لم تُسَق من حيث الأساس لإفاده وجوب التحذر لنتمسك بإطلاقها لإثبات وجوبه على كل حال ، وإنما هي مسوقه لإفاده وجوب الإنذار ، فيثبت بإطلاقها أن وجوب الإنذار ثابت على كل حال ، وقد لا يوجب المولى التحذر الأعلى من حصل له العلم ، ولكنه يوجب الإنذار على كل حال ، وذلك احتياطاً منه في مقام التشريع ؛ لعدم تمكنه من إعطاء الضابطه للتمييز بين حالات استتباع الإنذار للعلم أو مساهمته فيه وغيرها .

والوجه الآخر : ما يدعى من وجود قرينه في الآيه على عدم الإطلاق ؛ لظهورها في تعلق الإنذار بما تفقه فيه المنذر في هجرته ، وكون الحذر المطلوب

مترقباً عقيب هذا النحو من الإنذار ، فمع شكّ السامع في ذلك لا يمكن التمسك بإطلاق الآيه لإثبات مطلوبيه الحذر.

ويمكن النقاش في الأمر الثالث : بأنّ وجوب التحذّر مترتب على عنوان الإنذار ، لا مجرد الإخبار ، والإنذار يستبطن وجود خطر سابق ، وهذا يعنى أنّ الإنذار ليس هو المنجز والمستتبع لاحتمال الخطر بجعل الشارع الحجّيه له ، وإنّما هو مسبق بتنجز الأحكام في المرتبه السابقه بالعلم الإجمالى ، أو الشكّ قبل الفحص.

هذا ، مضافاً إلى أنّ تنجز الأحكام الإلزاميه بالإخبار غير القطعيّ لا يتوقّف على جعل الحجّيه للخبر شرعاً بناءً على مسلك حقّ الطاعه ، كما هو واضح.

٢ - دلالة السنّه على حجّيه الخبر

وأما السنّه فهناك طريقتان لإثباتها :

أحدهما : الأخبار الدالّه على الحجّيه ، ولكي يصحّ الاستدلال بها على حجّيه خبر الواحد لابدّ أن تكون قطعيه الصدور ، وتذكر في هذا المجال طوائف عديده من الروايات ، والظاهر أنّ كثيراً منها لا يدلّ على الحجّيه.

وفي ما يلي نستعرض بإيجازٍ جُلّ هذه الطوائف ليُتضح الحال :

الطائفه الاولى : ما دلّ على التصديق الواقعيّ ببعض روايات الثقات ، من قبيل ما ورد عن العسكري عليه السلام عندما عرض عليه كتاب (يوم وليه) ليونس بن عبدالرحمان ، إذ قال : «هذا ديني ودين آبائي ، وهو الحقّ كلّهُ» (١).

وهذا مردّه إلى الإخبار عن المطابقه للواقع ، وهو غير الحجّيه التبعديه التي

ص: ١٧٤

١- وسائل الشيعه ٢٧ : ١٠٠ ، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٧٥.

تجعل عند الشك في المطابقه.

الطائفة الثانيه : ما تضمن الحث على تحمّل الحديث وحفظه ، من قبيل قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم : «من حفظ على امتي أربعين حديثاً بعثه الله فقيهاً عالماً يوم القيامة» (١).

وهذا لا يدلّ على الحجّيه أيضاً ، إذ لا شك في أنّ تحمّل الحديث وحفظه من أهمّ المستحبات ، بل من الواجبات الكفائيه ؛ لتوقّف حفظ الشريعة عليه ، ولا يلزم من ذلك وجوب القبول تعبداً مع الشكّ.

ومثل ذلك ما دلّ على الثناء على المحدثين ، أو الأمر بحفظ الكتب ، والترغيب في كتابه (٢).

الطائفة الثالثه : ما دلّ على الأمر بنقل بعض النكات والمضامين ، من قبيل قول أبي عبدالله عليه السلام : «يا أبا ن ، إذا قدمت الكوفة فارو هذا الحديث ...» (٣).

والصحيح : أنّ الأمر بالنقل يكفي في وجاهته احتمال تماميه الحجّه بذلك بحصول الوثوق لدى السامعين ، ولا يتوقّف على افتراض الحجّيه التعبدية.

الطائفة الرابعه : ما دلّ على أنّ انتفاع السامع بالروايه قد يكون أكثر من انتفاع الراوي ، من قبيل قولهم : «فربّ حامل فقهٍ إلى من هو أفقه منه» (٤).

ونلاحظ : أنّ هذه الطائفة ليست في مقام بيان أنّ النقل يثبت المنقول للسامع تعبداً ، وإلا لكان الناقل دائماً من هذه الناحيه أفضل حالاً من السامع ؛ لأنّ

ص: ١٧٥

١- وسائل الشيعة ٢٧ : ٩٩ ، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٧٢.

٢- وسائل الشيعة ٢٧ : ٨١ - ٨٢ ، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي ، الأحاديث ١٥ و ١٦ و ١٧ و ١٨ و ١٩ و ٢٠ و ٢١.

٣- الكافي ٢ : ٥٢٠ ، باب من قال : «لا إله إلا الله مخلصاً» ، الحديث الأوّل.

٤- وسائل الشيعة ٢٧ : ٨٩ ، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٤٣.

الثبوت لديه وجدانى ، بل هى بعد افتراض ثبوت المنقول تريد أن توضّح أنّ المهمّ ليس حفظ الألفاظ ، بل إدراك المعانى واستيعابها ، وفى ذلك قد يتفوّق السامع على الناقل.

الطائفة الخامسة : ما دلّ على ذمّ الكذب عليهم ، والتحذير من الكذّابين عليهم ، فإنّه لو لم يكن خبر الواحد مقبولاً لما كان هناك أثر للكذب ليستحقّ التحذير.

والصحيح : أنّ الكذب كثيراً ما يوجب اقتناع السامع خطأً ، وإذا افترض فى مجال العقائد واصل الدين كفى فى خطره مجرّد إيجاد الاحتمال والظنّ. فاهتمام الأئمة عليهم السلام بالتحذير من الكاذب لا يتوقّف على افتراض الحجّية التعبدية.

الطائفة السادسة : ما ورد فى الإرجاع إلى آحادٍ من أصحاب الأئمة بدون إعطاء ضابطه كليه للإرجاع ، من قبيل إرجاع الإمام إلى زواره بقوله : «إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس» (١).

أو قول الإمام الهادى عليه السلام : «فاسأل عنه عبدالعظيم بن عبدالله الحسنى واقراه منّى السلام» (٢).

وروايات الإرجاع التى هى من هذا القبيل لما كانت غير متضمّنه للضابطه الكليه فلا يمكن إثبات حجّيه خبر الثقة بها مطلقاً ، حتّى فى حاله احتمال تعيّد الكذب ، إذ من الممكن أن يكون إرجاع الإمام بنفسه معبراً عن ثقته ويقينه بعدم تعيّد الكذب ما دام إرجاعاً شخصياً غير معلّل.

ص: ١٧٦

١- وسائل الشيعة ٢٧ : ١٤٣ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ١٩ ، وفيه : (حديثنا) ، بدل (حديثاً).

٢- مستدرک الوسائل ١٧ : ٣٢١ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٣٢.

الطائفة السابعة : ما دلّ على ذمّ من يطرح ما يسمعه من حديثٍ بمجرد عدم قبول طبعه له ، من قبيل قوله عليه السلام : «وأسوأهم عندي حالاً وأمقتهم الذي يسمع الحديث يُنسب إلينا ويروى عنا فلم يقبله ، اشمئزّ منه وجحده ، وكفّر من دان به ، وهو لا يدري لعلّ الحديث من عندنا خرج ، وإلينا اسند» (١).

إذ قد يقال : لولا حجّيه الخبر لما استحقّ الطارح هذا الذمّ.

والجواب : أنّه استحقّه على الاعتماد على الذوق والرأى فى طرح الروايه بدون تتبع وإعمالٍ للموازن ، وعلى التسرّع بالنفى والإنكار ، مع أنّ مجرد عدم الحجّيه لا يسوّغ الإنكار والتكفير.

الطائفة الثامنة : ما ورد فى الخبرين المتعارضين من الترجيح بموافقه الكتاب ومخالفه العامه ، فلولا أنّ خبر الواحد حجّه لما كان هناك معنىً لفرض التعارض بين الخبرين وإعمال المرجّحات بينهما.

ونلاحظ : أنّ دليل الترجيح هذا يناسب الحديثين القطعيين صدوراً إذا تعارضا ، فلا يتوقّف تعقله على افتراض الحجّيه التعبدية.

الطائفة التاسعه : ما ورد فى الخبرين المتعارضين من الترجيح بالأوثقيّه (٢) ونحوها من الصفات الدخيله فى زياده قيمه الخبر وقوّه الظنّ بصدوره ، وتقريب الاستدلال كما تقدّم فى الطائفة السابقه.

ولا يمكن هنا حمل هذا الدليل على الحديثين القطعيين ؛ لأنّ الأوثقيّه لا أثر لها فيهما ما دام كلّ منهما مقطوع الصدور.

ص: ١٧٧

١- وسائل الشيعه ٢٧ : ٨٧ ، الباب ٨ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٣٩.

٢- وسائل الشيعه ٢٧ : ١٠٦ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ، الحديث الأوّل ، ومستدرک الوسائل ١٧ : ٣٠٣ ، الحديث ٢.

الطائفة العاشره : ما دلّ بشكلٍ وآخر على الإرجاع إلى كَلِّ الثقه : إمّا ابتداءً (١) ، وإمّا تعليلاً للإرجاع إلى أشخاصٍ معيّنين (٢) على نحوٍ يفهم منه الضابط الكَلِّي ، وهذه الطائفة هي أحسن ما في الباب.

وفي روايات هذه الطائفة ما لا يخلو من مناقشه أيضاً ، من قبيل قوله : «فإنه لا عذر لأحدٍ من موالينا في التشكيك في ما روى عننا ثقاتنا ، قد عرفوا بأننا نفاوضهم بسرّنا ، ونحمله إياهم اليهم» (٣).

فإنّ عنوان ثقاتنا أخصّ من عنوان الثقات ، ولعله يتناول خصوص الأشخاص المعتمدين شخصياً للإمام والمؤمنين من قبله ، فلا يدلّ على الحجّيه في نطاقٍ أوسع من ذلك.

وفي روايات هذه الطائفة ما لا مناقشه في دلالتها ، من قبيل ما رواه محمد ابن عيسى ، قال : قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام : جعلت فداك ، إنّي لا أكاد أصل إليك لأسألك عن كلّ ما أحتاج اليه من معالم ديني ، أفيونس بن عبدالرحمان ثقه آخذ عنه ما أحتاج اليه من معالم ديني؟ فقال : «نعم» (٤).

ولمّا كان المرتكز في ذهن الراوي أنّ مناط التحويل هو الوثاقه وأقرّه الإمام على ذلك دلّ الحديث على حجّيه خبر الثقه.

غير أنّ عدد الروايات التامه دلالة على هذا المنوال لا يبلغ مستوى التواتر ؛ لأنّه عدد محدود. نعم ، قد تُبدل عنايات في تجميع ملاحظاتٍ توجب الاطمئنان

ص : ١٧٨

١- وسائل الشيعة ٢٧ : ١٥٠ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٤٠.

٢- وسائل الشيعة ١٨ : ٩٩ و ١٠١ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، الحديثان ٤ و ٩.

٣- راجع الهامش رقم (١) وفيه : «إياه» بدل «إياهم».

٤- وسائل الشيعة ٢٧ : ١٤٧ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٣٣.

الشخصيَّ بصدور بعض هذه الروايات لمزايا في رجال سندها ، ونحو ذلك.

والطريق الآخر لإثبات السنّه هو السيره ، وذلك بتقريبين :

الأول : الاستدلال بسيره المتشرّعه من أصحاب الأئمه على العمل بأخبار الثقات ، وقد تقدّم في الحلقة السابقه (1) بيان الطريق لإثبات هذه السيره ، كما تقدّم كيفيه استكشاف الدليل الشرعيّ عن طريق السيره ، سواء كانت سيره اولئك المتشرّعه على ما ذكرناه بوصفهم الشرعيّ ، أو بما هم عقلاء.

الثاني : الاستدلال بسيره العقلاء على التعويل على أخبار الثقات ، وذلك أنّ شأن العقلاء - سواء في مجال أغراضهم الشخصيّه التكوينيّه ، أو في مجال الأغراض التشريعيّه وعلاقات الأمرين بالمأمورين - العمل بخبر الثقة والاعتماد عليه ، وهذا الشأن العامّ للعقلاء يوجب قريحه وعادةً لو تُرك العقلاء على سجيّتهم لأعملوها في علاقاتهم مع الشارع ، ولعولوا على أخبار الثقات في تعيين أحكامه. وفي حاله من هذا القبيل لو أنّ الشارع كان لا يقرّ حجّيه خبر الثقة لتعيّن عليه الردع عنها حفاظاً على غرضه ، فعدم الردع حينئذٍ معناه التقرير ومؤداه الإمضاء.

والفارق بين التقريبين : أنّ التقريب الأول يتكفّل مؤونه إثبات جرى أصحاب الأئمه فعلاً على العمل بخبر الثقة ، بينما التقريب الثاني لا يدعى ذلك ، بل يكتفى بإثبات الميل العقلائيّ العامّ إلى العمل بخبر الثقة ، الأمر الذي يفرض على الشارع الردع عنه - على فرض عدم الحجّيه - لئلا يتسرّب هذا الميل إلى مجال الشرعيات.

وهناك اعتراض يواجه الاستدلال بالسيره ، وهو : أنّ السيره مردوع عنها

ص : ١٧٩

١- في بحث وسائل الإثبات التعبديّ ، عند بيان التمسك بالسنّه لإثبات حجّيه خبر الواحد.

بِالآيَاتِ النَّاهِيَةِ عَنِ الْعَمَلِ بِالظَّنِّ الشَّامِلَةِ بِاطْلَاقِهَا لِخَبَرِ الْوَاحِدِ.

وَتُوجَدُ عَدَّةُ أَجْوِبَةٍ عَلَى هَذَا الْاِعْتِرَاضِ :

الجواب الأول : ما ذكره المحقق النائيني (١) رحمه الله من : أنَّ السيره حاكمه على تلك الآيات ؛ لأنها تخرج خبر الثقة عن الظن وتجعله علماً بناءً على مسلك جعل الطريقيه في تفسير الحجيه.

ونلاحظ على ذلك :

أولاً :- أنه إذا كان معنى الحجيه جعل الأماره علماً كان مفاد الآيات النافيه لحجيه غير العلم نفى جعلها علماً ، وهذا يعني أنَّ مدلولها في عرض مدلول ما يدل على الحجيه ، وكلا المدلولين موضوعهما ذات الظن ، فلا معنى لحكومته المذكوره.

ثانياً : أنَّ الحاكم إن كان هو نفس البناء العقلاني فهذا غير معقول ؛ لأنَّ الحاكم يوسّع موضوع الحكم أو يضيقه في الدليل المحكوم ، وذلك من شأن نفس جاعل الحكم المراد توسيعه أو تضيقه ، ولا معنى لَأَنَّ يوسّع العقلاء أو يضيقوا حكماً مجعولاً من قبل غيرهم.

وإن كان الحاكم الموسّع والمضيق هو الشارع بإمضائه للسيره فهذا يعني أنه لابد لنا من العلم بالإمضاء لكي نحرز الحاكم. والكلام في أنه كيف يمكن إحراز الإمضاء مع وجود النواهي المذكوره الدالّه على عدم الحجيه؟

الجواب الثاني : ما ذكره صاحب الكفايه (٢) رحمه الله من : أنَّ الردع عن السيره بتلك العمومات الناهيه غير معقول ؛ لأنه دور. وبيانه : أنَّ الردع بالعمومات عنها

ص : ١٨٠

١- فوائد الاصول ٣ : ١٦١ - ١٦٢.

٢- كفايه الاصول : ٣٤٨.

يتوقف على حجّيه تلك العمومات في العموم ، وهذه الحجّيه تتوقف على عدم وجود مخصّص لها ، وعدم وجود مخصّص يتوقف على كونها رادعه عن السيره ، وإلاّ لكانت مخصّصه بالسيره ولسقطت حجّيتها في العموم.

والجواب على ذلك : أنّ توقف الردع بالعمومات على حجّيتها في العموم صحيح ، غير أنّ حجّيتها كذلك لا تتوقف على عدم وجود مخصّص لها ، بل على عدم إحراز المخصّص ، وعدم إحراز المخصّص حاصل فعلاً مادامت السيره لم يعلم بامضائها ، فلا دور.

الجواب الثالث : ما ذكره المحقّق الإصفهاني (١) من : أنّ ظهور العمومات المدعى ردعها لا دليل على حجّيته ؛ لأنّ الدليل على حجّيه الظهور هو السيره العقلانيه ، ومع انعقادها على العمل بخبر الثقة لا يمكن انعقادها على العمل بالظهور المانع عن ذلك ؛ لأنّ العمل بالمتناقضين غير معقول.

وهذا الجواب غريب ؛ لأنّ انعقاد السيره على العمل بالظهور معناه انعقادها على اكتشاف مراد المولى بالظهور وتنجزه بذلك ، وهذا لا ينافي استقرار عملٍ آخر لهم على خلاف ما تنجز بالظهور ، فالعمل العقلانيّ بخبر الثقة ينافي مدلول الظهور في العمومات الناهيه ، ولا ينافي نفس بنائهم على العمل بهذا الظهور وجعله كاشفاً وحجّه.

فالصحيح في الجواب أن يقال : إنّهُ إن ادّعى كون العمومات رادعه عن سيره المتشرّعه المعاصرين للمعصومين من صحابه ومحدّثين فهذا خلاف الواقع ؛ لأنّنا أثبتنا في التقريب الأول أنّ هذه السيره كانت قائمه فعلاً على الرغم من تلك العمومات ، وهذا يعني أنّها لم تكن كافيه للردع وإقامه الحجّه.

ص: ١٨١

وإن ادعى كونها رادعةً عن السير العقلائي بالتقريب الثاني فقد يكون له وجه. ولكن الصحيح مع هذا عدم صلاحيتها لذلك أيضاً؛ لأن مثل هذا الأمر المهم لا يكتفى في الردع عنه عادةً بإطلاق دليل من هذا القبيل.

٣ - دلالة العقل على حجبه الخبر

وأما دليل العقل فله شكلان :

أ - الشكل الأول : ويتلخص في الاستدلال على حجبه الروايات الواصلة إلينا عن طريق الثقات من الرواه بالعلم الإجمالي.

وبيانه : أنا نعلم إجمالاً بصدور عددٍ كبيرٍ من هذه الروايات عن المعصومين عليهم السلام ، والعلم الإجمالي منجز بحكم العقل كالعلم التفصيلي ؛ على ما تقدّم في حلقه سابقه (١) ، فتجب موافقته القطعيه ، وذلك بالعمل بكلّ تلك الروايات التي يعلم إجمالاً بصدور قسطٍ وافرٍ منها.

وقد اعترض على هذا الدليل باعتراضين :

الأول : نقضي ، وحاصله : أنه لو تمّ هذا لأمكن بنفس الطريقه إثبات حجبه كلّ خبرٍ حتّى أخبار الضعاف ؛ لأننا إذا لاحظنا مجموع الأخبار بما فيها الأخبار الموثقه وغيرها نجد أنّنا نعلم إجمالاً أيضاً بصدور عددٍ كبيرٍ منها ، فهل يلتزم بوجوب العمل بكلّ تلك الأخبار تطبيقاً لقانون منجزيه العلم الإجمالي؟

والجواب على هذا النقض : ما ذكره صاحب الكفايه (٢) من انحلال أحد

ص : ١٨٢

١- تجد ذلك في الحلقه الثانيه بل في هذه الحلقه أيضاً في بحث حجبه القطع ، تحت عنوان : العلم الإجمالي.

٢- كفايه الاصول : ٣٥٠.

العلمين الإجماليين بالآخر؛ وفقاً لقاعده انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير - المتقدمه في الحلقة السابقه (1) - إذ يوجد لدينا علمان إجماليان :

الأول : العلم الذي ابرز من خلال هذا النقض ، وأطرافه كل الأخبار.

والثاني : العلم المستدلّ به ، وأطرافه أخبار الثقات.

ولانحلال علم إجمالي بعلم إجمالي ثانٍ وفقاً للقاعده التي أشرنا إليها شرطان ، كما تقدّم (2) في محله :

أحدهما : أن تكون أطراف الثاني بعض أطراف الأول.

والآخر : أن لا يزيد المعلوم بالأول عن المعلوم بالثاني ، وكلا الشرطين منطبقان في المقام ، فإنّ العلم الإجمالي الثاني في المقام - أي العلم المستدلّ به على الحجّيه - أطرافه بعض أطراف العلم الأول الذي ابرز في النقض ، والمعلوم في الأول لا يزيد على المعلوم فيه ، فينحلّ الأول بالثاني وفقاً للقاعده المذكوره.

الثاني : جواب حَلّى ، وحاصله : أنّ تطبيق قانون تنجيز العلم الإجمالي لا يحقّق الحجّيه بالمعنى المطلوب في المقام ، وذلك :

أولاً:- لأنّ هذا العلم لا يوجب لزوم العمل بالأخبار المتكفّله للأحكام الترخيصيه ؛ لأنّ العلم الإجمالي إنّما يكون منجزاً وملزماً في حاله كونه علماً إجمالياً بالتكليف لا بالترخيص ، بينما الحجّيه المطلوبه هي حجّيه خبيرالثقه ،

ص: ١٨٣

١- في بحث الاصول العمليّه ، ضمن الحديث عن قاعده منجزيه العلم الإجمالي ، تحت عنوان : تحديد أركان هذه القاعده.

٢- الحلقة الثانيه ، في نفس البحث وتحت نفس العنوان.

بمعنى كونه منجزاً إذا أنبأ عن التكليف ، ومعذراً إذا أنبأ عن الترخيص .

وثانياً : لأنَّ العمل بأخبار الثقات على أساس العلم الإجمالي إنما هو من أجل الاحتياط للتكليف المعلوم بالإجمال . ومن الواضح أنَّ الاحتياط لا يسوغ أن يجعل خبر الثقة مخصّصاً لعامّاً أو مقيداً لمطلقٍ في دليلٍ قطعيّ الصدور ، فإنَّ التخصيص والتقييد معناه رفع اليد عن عموم العام ، أو إطلاق المطلق في دليلٍ قطعيّ الصدور ومعلوم الحجّيه .

ومن الواضح أنّه لا يجوز رفع اليد عمياً هو معلوم الحجّيه لإبْحَهِجِهِ أُخْرَى تَخْصِيصاً أو تَقْيِيداً ، فما لم تثبت حجّيه خبر الثقة لا يمكن التخصيص بها أو التقييد . فإذا ورد مطلق قطعيّ الصدور يدلّ على الترخيص في اللحوم مثلاً ، وورد خبر ثقّه على حرمة لحم الأرنب لم يكن بالإمكان الالتزام بتقييد ذلك المطلق بهذا الخبر ما لم تثبت حجّيته بدليلٍ شرعيّ .

اللهمّ إلّا أن يقال : إنّ مجموعه العمومات والمطلقات الترخيصيه في الأدلّه القطعيه الصدور يعلم إجمالاً بطرؤ التخصيص والتقييد عليها ، فإذا لم تثبت حجّيه خبر الثقة بدليلٍ خاصّ فسوف لن نستطيع أن نعيّن مواطن التخصيص والتقييد ، وهذا يجعلنا لا نعمل بها جميعاً ؛ تنفيذاً لقانون تنجيز العلم الإجمالي . وبهذا ننتهي إلى طرح إطلاق ما دلّ على حليّه اللحوم في المثال ، والتقييد احتياطاً بما دلّ على حرمة لحم الأرنب مثلاً . وهذه نتيجته مشابهه للنتيجه التي ينتهي اليها عن طريق التخصيص والتقييد .

ب - الشكل الثاني للدليل العقلي : ما يسمّى بدليل الانسداد ، وهو - لو تمّ - يثبت حجّيه الظنّ بدون اختصاصٍ بالظنّ الناشئ من الخبر ، فيكون دليلاً على حجّيه مطلق الأمارات الظنيّه ، بما في ذلك أخبار الثقات ، وقد بيّن ضمن مقدمات :

الاولى : انا نعلم إجمالاً بتكاليف شرعيه كثيره فى مجموع الشبهات ، ولا بد من التعرض لامثالها بحكم تنجيز العلم الإجمالى .

الثانيه : أنه لا يوجد طريق معتبر - لا قطعى وجدانى ولا تعبدى قام الدليل الشرعى الخاص على حجتيه - يمكن التعويل عليه فى تعيين مواطن تلك التكاليف ومحالها ، وهذا ما يعبر عنه بانسداد باب العلم والعلمى .

الثالثه : أن الاحتياط بالموافقه القطعيه للعلم الإجمالى المذكور فى المقدمه الاولى غير واجب ؛ لأنه يؤدى إلى العسر والحرَج ؛ نظراً إلى كثره أطراف العلم الإجمالى .

الرابعه : أنه لا يجوز الرجوع إلى الاصول العمليه فى كل شبهه بإجراء البراءه ونحوها ؛ لأن ذلك على خلاف قانون تنجيز العلم الإجمالى .

الخامسه : أنه ما دام لا يجوز إهمال العلم الإجمالى ، ولا يتيسر تعيين المعلوم الإجمالى بالعلم والعلمى ، ولا يراد من الاحتياط فى كل واقعه ، ولا يسمح لنا بالرجوع إلى الاصول العمليه فنحن إذن بين أمرين :

إما أن نأخذ بما نظنه من التكاليف ونترك غيرها ، وإما أن نأخذ بغيرها ونترك المظنونات . والثانى ترجيح للمرجوح على الراجح ، فيتعين الأول . وبهذا يثبت حجيه الظن بما فى ذلك أخبار الثقات .

ونلاحظ على هذا الدليل :

أولاً : أنه يتوقف على عدم قيام دليل شرعى خاص على حجيه خبر الثقه ، وإلا كان باب العلمى مفتوحاً وأمكن بأخبار الثقات تعيين التكاليف المعلومه بالإجمال ، فكأن دليل الانسداد ينتهى إليه حيث لا يحصل الفقيه على أى دليل شرعى خاص يدل على حجيه بعض الأمارات الشائعه .

وثانياً : أن العلم الإجمالى المذكور فى المقدمه الاولى منحل بالعلم

الإجماليّ في دائره الروايات الواصله إلينا عن طريق الثقات ، كما تقدّم (1). والاحتياط التامّ في حدود هذا العلم الإجماليّ ليس فيه عسر ومشقّه.

وثالثاً : أنا إذا سلّمنا عدم وجوب الاحتياط التامّ - لأنه يؤدّي إلى العسر والحرج - فهذا إنّما يقتضى رفع اليد عن المرتبه العليا من الاحتياط بالقدر الذى يندفع به العسر والحرج ، مع الالتزام بوجوب سائر مراتبه ؛ لأنّ الضرورات تُقدّر بقدرها ، فيكون الأخذ بالمظنونات حينئذٍ باعتباره مرتبهً من مراتب الاحتياط الواجبه ، وأين هذا من حجّيه الظنّ؟

اللهمّ إلاّ أن يُدعى قيام الإجماع على أنّ الشارع لا يرضى بابتناء التعامل مع الشريعة على أساس الاحتياط ، فاذا ضُمَّت هذه الدعوى أمكن أن نستكشف حينئذٍ أنّه جعل الحجّيه للظنّ.

وقد تلخّص من استعراض أدلّه الحجّيه : أنّ الاستدلال بآيه النبأ تامّ ، وكذلك بالسّنّه الثابته بطريقٍ قطعى ، كسيره المتشرّعه والسيره العقلائيّه.

ص: ١٨٦

١- فى الشكل الأول من الدليل العقلى على حجّيه خبر الواحد.

ونأتى الآن إلى المرحلة الثانية فى تحديد دائره هذه الحججه وشروطها.

والتحقيق فى ذلك : أن مدرك حججه الخبر إن كان مختصاً بآيه النبأ فهو لا يثبت سوى حججه خبر العادل خاصه ، ولا يشمل خبر الثقة غير العادل. وأما إذا لم يكن المدرك مختصاً بذلك وفرض الاستدلال بالسيره والروايات أيضاً - على ما تقدم - فلا شك فى وفاء السيره والروايات بإثبات الحججه لخبر الثقة ؛ ولو لم يكن عادلاً.

ومن هنا قد توقع المعارضه بالعموم من وجه بين ما دل على حججه خبر الثقة الشامل بإطلاقه للثقه الفاسق ، ومنطوق آيه النبأ الدال بإطلاقه على عدم حججه خبر الفاسق ولو كان ثقه.

وقد يقال حينئذ بالتعارض والتساقط والرجوع إلى أصله عدم حججه خبر الثقة الفاسق ، إذ لم يتم الدليل على حججه.

ولكن الصحيح : أنه لا إطلاق فى منطوق الآيه الكريمه لخبر الثقة الفاسق ؛ لأن التعليل بالجهاله يوجب اختصاصه بموارد يكون العمل فيها بخبر الفاسق سفاهة ، وهذا يختص بخبر غير الثقة ، فلا تعارض إذن ، وبذلك يثبت حججه خبر الثقة دون غيره.

وهل يسقط خبر الثقة عن الحججه إذا وجدت أماره ظنيه نوعيه على كذبه؟ وهل يرتفع خبر غير الثقة إلى مستوى الحججه إذا توفرت أماره من هذا القبيل على صدقه؟ فيه بحث وكلام ، وقد تقدم موجز عن تحقيق ذلك

ولا شك فى أن أدله حججه خبر الثقة والعدل لا تشمل الخبر الحدسى المبنى على النظر والاستبطاء ، وإنما تختص بالخبر الحسى المستند إلى الإحساس بالمدلول ، كالأخبار عن نزول المطر ، أو الإحساس بآثاره ولوازمه العرفيه ، كالأخبار عن العدالة.

وعلى هذا فقول المفتى ليس حجة على المفتى الآخر بلحاظ أدله حججه خبر الثقة ؛ لأن إخباره بالحكم الشرعى ليس حسيًا ، بل حدسيًا واجتهاديًا. نعم ، هو حجة على مقلديه بدليل حججه قول أهل خبره والذكر.

ومن أجل ذلك يقال بأن الشخص إذا اكتشف بحدسه واجتهاده قول المعصوم عن طريق اتفاق عدد معين من العلماء على الفتوى ، فأخبر بقول المعصوم استناداً إلى اتفاق ذلك العدد لم يكن إخباره حجة فى إثبات قول المعصوم ؛ لأنه ليس إخباراً حسيًا عنه ، وإنما يكون حجة فى إثبات اتفاق ذلك العدد من العلماء على الفتوى - إذا لم يعلم منه التسامح عادة فى مثل ذلك - لأن إخباره عن اتفاق هذا العدد حسى ، فإن كان اتفاق هذا العدد يكشف فى رأينا عن قول المعصوم استكشافه ، وإلا فلا.

وعلى هذا الأساس نعرف الحال فى الإجماعات المنقولة ، فإنه كان يقال عادة : إن نقل الإجماع حجة فى إثبات الحكم الشرعى ؛ لأنه نقل بالمعنى لقول المعصوم وإخبار عنه.

وقد اعترض على ذلك المحققون المتأخرون : بأنه ليس نقلاً حسيًا لقول المعصوم ، بل هو نقل حدسى مبنى على ما يراه الناقل من كشف اتفاق الفتاوى

التي لاحظها عن قول المعصوم ، فلا يكون حجّة في إثبات قول المعصوم ، بل في إثبات تلك الفتاوى فقط.

حجّيه الخبر مع الواسطه

ولا شكّ في أنّ حجّيه الخبر تتقوّم بركنين :

أحدهما : بمثابه الموضوع لها ، وهو نفس الخبر.

والآخر : بمثابه الشرط ، وهو وجود أثر شرعيّ لمدلول الخبر ؛ لوضوح أنّه إذا لم يكن لمدلوله أثر كذلك فلا معنى للتعبّد به وجعل الحجّيه له.

والحجّيه متأخّره رتبه عن الخبر تأخّر الحكم عن موضوعه ، وعن افتراض أثر شرعيّ لمدلول الخبر تأخّر المشروط عن شرطه.

وعلى هذا الأساس قد يستشكل في شمول دليل الحجّيه للخبر مع الواسطه وتوضيح ذلك : أنّا إذا سمعنا زواره ينقل عن الإمام أنّ السوره واجبه أمكننا التمسّك بدليل الحجّيه بدون شكّ ؛ لأنّ كلا الركنين ثابت ، فإنّ خبر زواره ثابت لدينا وجداناً بحسب الفرض ، ومدلوله ذو أثر شرعيّ ؛ لأنّه يتحدّث عن وجوب السوره ، وأمّا إذا نقل شخص عن زواره الكلام المذكور فقد يتبادر إلى الذهن أنّنا نتمسّك بدليل الحجّيه أيضاً ؛ وذلك بتطبيقه على الشخص الناقل عن زواره أوّلاً ، فإنّ إخباره ثابت لنا وجداناً ، وعن طريق حجّيته يثبت لدينا خبر زواره ، كما لو كنّا سمعنا منه ، وحينئذٍ نطبّق دليل الحجّيه على خبر زواره لإثبات كلام الإمام.

ولكن قد استشكل في ذلك ، وقيل بأنّ تطبيق دليل الحجّيه على هذا الترتيب مستحيل ، وبيان الاستحاله بتقريبين :

الأول : أنّه يلزم منه إثبات الحكم لموضوعه ، مع أنّ الحكم متأخّر رتبه عن

موضوعه ؛ وذلك لأنّ خبر زواره لم يثبت إلاّ بلحاظ دليل الحجّيه ، مع أنّه موضوع للحجّيه المستفاده من ذلك الدليل ، وهذا معنى إثبات الحكم لموضوعه.

الثانى : أنّه يلزم منه اتّحاد الحكم مع شروطه على الرغم من تأخّر الحكم رتبته عن شرطه ؛ وذلك لأنّ حجّيه خبر الناقل عن زواره مشروطه بوجود أثر شرعىّ لما ينقله هذا الناقل ، وهو إنّما ينقل خبر زواره ، ولا أثر شرعىّ لخبر زواره إلاّ الحجّيه ، فقد صارت الحجّيه محقّقه لشرط نفسها.

وجواب كلا التقريبين : أنّ حجّيه الخبر مجعوله على نهج القضيّه الحقيقيه على موضوعها وشرطها المقدّر الوجود ، وفعليه الحجّيه المجعوله بفعليه الموضوع والشرط المقدّر ، وتعدّد الحجّيه الفعليه بتعدّدهما ، كما هو الشأن فى سائر الأحكام المجعوله على هذا النحو.

وعليه فنقول : إنّّه توجد فى المقام حجّيتان : الاولى حجّيه خبر الناقل عن زواره ، والثانيه حجّيه خبر زواره. وما هو الموضوع للحجّيه الثانيه - وهو خبر زواره - لم يثبت بالحجّيه الثانيه ، بل بالحجّيه الاولى ، فلا يلزم المحذور المذكور فى التقريب الأول. كما أنّ الشرط المصحّح للحجّيه الاولى - وهو الأثر الشرعى - يتمثّل فى الحجّيه الثانيه لا فى الحجّيه الاولى ، فلا يلزم المحذور المذكور فى التقريب الثانى.

قاعده التسامح فى أدلّه السنن

ذكرنا : أنّ موضوع الحجّيه ليس مطلق الخبر ، بل خبر الثقة على تفصيلاّت متقدمه ، ولكن قد يقال فى خصوص باب المستحبات ، أو الأحكام غير الإلزاميه عموماً : إنّ موضوع الحجّيه مطلق الخبر ولو كان ضعيفاً ؛ استناداً إلى رواياتٍ دلّت على أنّ من بلغه عن النبىّ ثواب على عمل فعمله كان له مثل ذلك وإن كان النبىّ

لم يقله ، كصحيحه هشام بن سالم ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «من سمع شيئاً من الثواب على شئٍ فصنعه كان له أجره وإن لم يكن على ما بلغه» (١).

بدعوى أنّ هذه الروايات تجعل الحجّيه لمطلق البلوغ في موارد المستحبات.

والتحقيق : أنّ هذه الروايات فيها - بدوياً - أربعة احتمالات :

الأول : أن تكون في مقام جعل الحجّيه لمطلق البلوغ.

الثاني : أن تكون في مقام إنشاء استحبابٍ واقعيّ نفسيّ على طبق البلوغ بوصفه عنواناً ثانوياً.

الثالث : أن تكون إرشاداً إلى حكم العقل بحسن الاحتياط واستحقاق المحتاط للثواب.

الرابع : أن تكون وعداً مولوياً لمصلحه في نفس الوعد ، ولو كانت هذه المصلحه هي الترغيب في الاحتياط باعتبار حسنه عقلاً.

والفارق بين هذه الاحتمالات الأربعة من الناحية النظرية واضح ، فالاحتمال الثالث يختلف عن الباقي في عدم تضمّنه إعمال المولويه بوجه ، والاحتمالين الأخيرين يختلفان عن الأوّلين في عدم تضمّنهما جعل الحكم ، ويختلف الأول عن الثاني - مع اشتراكهما في جعل الحكم - في أنّ الحكم المجمعول على الأول ظاهري ، وعلى الثاني واقعي.

وأما الأثر العمليّ لهذه الاحتمالات فهو واضح أيضاً ، إذ لا يبرّر الاحتمالان الأخيران الإفتاء بالاستحباب ، بينما يبرّر الاحتمالان الأوّلان ذلك.

ص : ١٩١

١- وسائل الشيعة ١ : ٨٢ ، الباب ١٨ من أبواب مقدمه العبادات ، الحديث ٦.

ولكن قد يقال - كما عن السيد الاستاذ (١) - : إنه لا ثمره عمليه يختلف بموجبها الاحتمالان الأولان ؛ لأنهما معاً يسوّغان الفتوى بالاستحباب ، ولا فرق بينهما في الآثار.

ولكنّ التحقيق : وجود ثمراتٍ عمليهٍ يختلف بموجبها الاحتمال الأول عن الاحتمال الثاني ، خلافاً لما أفاده - دام ظلّه - ونذكر في ما يلي جملةً من الثمرات :

الثمره الاولى : أن يدلّ خبر ضعيف على استحباب فعلٍ وخبر ثقهِ على نفي استحبابه ، فإذا بنى على الاحتمال الأول وقع التعارض بين الخبرين ؛ لحجّيه كلّ منهما - بحسب الفرض - ونظرهما معاً إلى حكمٍ واقعيٍّ واحدٍ إثباتاً ونفيّاً. وإذا بنى على الاحتمال الثاني فلا تعارض ؛ لأنّ الخبر الضعيف الحاكي عن الاستحباب لا يثبت مؤداه ليعارض الخبر النافي له ، بل هو بنفسه يكون موضوعاً لاستحبابٍ واقعيٍّ مترتبٍ على عنوان البلوغ ، والبلوغ محقّق ، وكونه معارضاً لا ينافي صدق عنوان البلوغ ، فيثبت الاستحباب.

الثمره الثانيه : أن يدلّ خبر ضعيف على وجوب شيء ، فعلى الاحتمال الثاني لا شكّ في ثبوت الاستحباب ؛ لأنّه مصداق لبلوغ الثواب على عمل ، وأما على الاحتمال الأول فلا يثبت شيء ؛ لأنّ إثبات الوجوب بالخبر الضعيف متعذّر لعدم حجّيته في إثبات الأحكام الإلزاميه ، وإثبات الاستحباب به متعذّر أيضاً لأنّه لا يدلّ عليه فكيف يكون طريقاً وحجّه لإثبات غير مدلوله؟ وإثبات الجامع بين الوجوب والاستحباب به متعذّر أيضاً ؛ لأنّه مدلول تحليليّ للخبر ، فلا يكون حجّه لإثباته عند من يرى - كالسيد الاستاذ (٢) - أن حجّيه الخبر في المدلول التحليلي

ص: ١٩٢

١- الدراسات في علم الاصول ٣ : ٣٠٢.

٢- مصباح الاصول ٣ : ٣٦٨.

متوقّفه على حجّيته في المدلول المطابقىّ بكامله.

الثمره الثالثه : أن يدلّ خبر ضعيف على استحباب الجلوس في المسجد إلى طلوع الشمس - مثلاً - على نحوٍ لا يفهم منه أنّ الجلوس بعد ذلك مستحبّ ، أو لا.

فعلى الاحتمال الأول يجرى استصحاب بقاء الاستحباب ، وعلى الثاني لا يجرى ؛ لأنّه مجعول بعنوان ما بلغه ثواب عليه ، وهذا مقطوع الارتفاع ؛ لاختصاص البلوغ بفتريه ما قبل الطلوع.

ومهما يكن فلا شكّ في أنّ الاحتمال الأول مخالف لظاهر الدليل كما تقدم في الحلقة السابقه (1) ، فلا يمكن الالتزام بتوسعه دائره حجّيه الخبر في باب المستحبّات.

ص: ١٩٣

١- في بحث وسائل الإثبات التبعدي ، ضمن الحديث عن تحديد دائره حجّيه خبر الواحد ، تحت عنوان : قاعده التسامح في أدلّه السنن.

حجّيه الظهور

اشاره

أقسام الدلاله.

دليل حجّيه الظهور.

تشخيص موضوع الحجّيه.

التفصيلات فى الحجّيه.

ص: ١٩٥

الدليل الشرعيّ قد يكون مدلوله مردّداً بين أمرين أو أمور ، وكلّها متكافئه في نسبتها إليه ، وهذا هو المجمل .

وقد يكون مدلوله متعيّناً في أمرٍ محدّدٍ ولا يحتمل مدلولاً آخر بدلاً عنه ، وهذا هو النصّ .

وقد يكون قابلاً لأحد مدلولين ، ولكنّ واحداً منهما هو الظاهر عرفاً والمنسب إلى ذهن الإنسان العرفي ، وهذا هو الدليل الظاهر .

أمّا المجمل فيكون حجّةً في إثبات الجامع بين المحتملات إذا كان له على إجماله أثر قابل للتنجيز ما لم يحصل سبب من الخارج يبطل هذا التنجيز ، إمّا بتعيين المراد من المجمل مباشرةً ، وإمّا بنفي أحد المحتملين ، فإنّه بضّمّه إلى المجمل يثبت كون المراد منه المحتمل الآخر ، وإمّا بمجملٍ آخر مردّدٍ بين محتملين ويعلم بأنّ المراد بالمجملين معاً معنّى واحد وليس هناك إلاّمعنّى واحد قابل لهما معاً فيحملان عليه ، وإمّا بقيام دليلٍ على إثبات أحد محتملي المجمل ، فإنّه وإن كان لا يكفي لتعيين المراد من المجمل في حالة عدم التنافي بين المحتملين ، ولكنّه يوجب سقوط حجّيه المجمل في إثبات الجامع وعدم تنجزه ؛

لأنّ تنجّز الجامع بالمجمل إنّما هو لقاعده منجّزه العلم الإجمالي ، وهذه القاعده لها أركان أربعة ، وفي مثل الفرض المذكور يختل ركنها الثالث - كما أوضحنا ذلك في الحلقة السابقه (١) - حيث إنّ أحد المحتملين إذا ثبت بدليل فلا يبقى محذور في نفى المحتمل الآخر بالأصل العملي المؤمن.

وأما النصّ فلا- شكّ في لزوم العمل به ، ولا يحتاج إلى التعيّد بحجّيه الجانب الدلاليّ منه إذا كان نصّاً في المدلول التصوري والمدلول التصديقي معاً.

دليل حجّيه الظهور

وأما الظاهر فظهوره حجّيه ، وهذه الحجّيه هي التي تسمّى بأصالة الظهور ، ويمكن الاستدلال عليها بوجوه :

الوجه الأول : الاستدلال بالسنة المستكشفه من سيره المتشرّعين من الصحابه وأصحاب الأئمه عليهم السلام ؛ حيث كان عملهم على الاستناد إلى ظواهر الأدلّه الشرعيه في تعيين مفادها ، وقد تقدم في الحلقة السابقه (٢) توضيح الطريق لإثبات هذه السيره.

الوجه الثاني : الاستدلال بالسيره العقلانيه على العمل بظواهر الكلام ، وثبوت هذه السيره عقلائياً ممّا لا شكّ فيه ؛ لأنّه محسوس بالوجدان ، ويعلم بعدم كونها سيرهً حادثهً بعد عصر المعصومين ، إذ لم يعهد لها بديل في مجتمع من

ص: ١٩٨

١- في بحث الاصول العمليّه ، ضمن الحديث عن قاعده منجّزه العلم الإجمالي ، تحت عنوان : تحديد أركان هذه القاعده.

٢- في بحث إثبات حجّيه الدلاله في الدليل الشرعي ، تحت عنوان : الاستدلال على حجّيهالظهور.

المجتمعات ، ومع عدم الردع الكاشف عن التقرير والإمضاء شرعاً تكون هذه السيره دليلاً على حجّيه الظهور.

الوجه الثالث : التمسّيك بما دلّ على لزوم التمسّيك بالكتاب والسّنّه والعمل بهما ، بتقريب أنّ العمل بظاهر الآيه أو الحديث مصداق عرفاً لما هو المأمور به فى تلك الأدلّه ، فىكون واجباً ، ومرجع هذا الوجوب إلى الحجّيه.

وبين هذه الوجوه فوارق. فالوجه الثالث - مثلاً - بحاجه إلى تماميه دليل على حجّيه الظهور ولو فى الجملة ، دونهما ؛ لأنّ مرجعه إلى الاستدلال بظهور الأحاديث الأمره بالتمسّك وإطلاقها ، فلا بدّ من فرض حجّيه هذا الظهور فى الرتبه السابقه.

كما أنّ الوجهين الأوّلين يجب أن لا يدخل فى تميمهما التمسّيك بظهور حال المولى لإثبات الإمضاء ؛ لأنّ الكلام الآن فى حجّيته ، كما أشرنا إلى ذلك فى الحلقة السابقه (1).

وقد يلاحظ على الوجه الأول : أنّ سيره المتشرّعه وإن كان من المعلوم انعقادها فى أيام النّبى صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّه عليهم السلام على العمل بظواهر الدليل الشرعى ، ولكنّ الشواهد التاريخيه إنّما تثبت ذلك على سبيل الإجمال ، ولا يمكن التأكّد من استقرار سيرتهم على العمل بالظواهر فى جميع الموارد ، فهناك حالات تكون حجّيه الظهور أخفى من غيرها ، كحاله احتمال اتصال الظهور بقرينه متّصله ، فقد بنى المشهور على حجّيه الظهور فى هذه الحاله ، خلافاً لما اخترناه فى حلقة سابقه (2).

ص: ١٩٩

١- فى نفس البحث وتحت نفس العنوان.

٢- فى بحث إثبات حجّيه الدلاله فى الدليل الشرعى ، تحت عنوان : موضوع الحجّيه.

وهنا نقول : إنَّ مدرِّك الحِجِّيه إذا كان هو سيره المتشرِّعه المعاصرين للمعصومين فكيف نستطيع أن نتأكد أنها جرت فعلاً على العمل بالظهور فى هذه الحاله بالذات؟

وأما إذا كان مدرِّك الحجيه السيره العقلائيه ، فيمكن للقائلين بالحِجِّيه أن يدَّعوا شمول الوجدان العقلائى لهذه الحاله أيضاً.

وقد يلاحظ على الوجه الثانى - وهو الاستدلال بالسيره العقلائيه - أمران :

أحدهما : أنه قاصر عن الشمول لموارد وجود أماره معتبره عقلائياً على خلاف الظهور ولو لم تكن معتبره شرعاً ، كالمقياس مثلاً - لو قيل بأنَّ العقلاء يعتمدون عليه فى رفع اليد عن الظهور - فلا يمكن إثبات حجيه الظهور المبتلى بهذه الأماره على الخلاف بالسيره العقلائيه ، إذ لا سيره من العقلاء على العمل بمثل هذا الظهور فعلاً ، اللهمَّ إلا إذا استفيد من دليل إسقاطها عن الحجيه تنزيلها منزله العدم بلحاظ تمام الآثار.

ولكنَّ الصحيح : أنَّ هذا الكلام إنَّما يتَّجه لو قيل بأنَّ الإمضاء يتحدّد بحدود العمل الصامت للعقلاء ، غير أنك عرفت فى الحلقه السابقه (1) أنَّ الإمضاء يتَّجه إلى النكته المرتكزه التى هى أساس العمل ، وهى فى المقام الحجيه الاقتضائيه للظهور مطلقاً. وكلَّ حجّه كذلك لا يرفع اليد عنها إلا بحجّه ، والمفروض عدم حجيه الأماره على الخلاف شرعاً فيتعيّن العمل بالظهور.

والأمر الآخر الذى يلاحظ على الوجه الثانى : أنَّ السيره العقلائيه إنَّما انعقدت على العمل بالظهور ، واتّخاذه أساساً لاكتشاف المراد فى المتكلم الاعتيادى الذى يندر اعتماده على القرائن المنفصله عادةً ، والشارع ليس من هذا

ص: ٢٠٠

١- فى بحث تحديد دلالات الدليل الشرعى غير اللفظى ، تحت عنوان : السيره.

القبيل ، فإنَّ اعتماده على القرائن المنفصله يعتبر حاله متعارفه ، ولا توجد حالات مشابهه فى العرف لحاله الشارع ليلاحظ موقف العقلاء منها.

وهذا الاعتراض إنّما قد يتّجه إذا كان دليل الإمضاء متطابقاً فى الموضوع مع السيره العقلانيه. فكما أنّ السيره العقلانيه موضوعها المتكلم الاعتيادى الذى يندر اعتماده على القرائن المنفصله ، كذلك دليل الإمضاء ، ولكنّ دليل الإمضاء أوسع من ذلك ؛ لأنّ السيره العقلانيه وإن كانت مختصّه بالمتكلم الاعتيادى إلا أنّها تقتضى الجرى على طبقها فى كلمات الشارع أيضاً ؛ إمّا للعاده ، أو لعدم الاطلاع إلى فتره من الزمن على خروج الشارع فى اعتماده على القرائن المنفصله عن الحاله الاعتياديه ، وهذا يشكّل خطراً على الأغراض الشرعيه يُحتمّ الردع لو لم يكن الشارع موافقاً على الأخذ بظواهر كلامه. ومن هنا يكشف عدم الردع عن إقرار الشارع لحجّيه الظهور فى الكلام الصادر منه.

تشخيص موضوع الحجّيه

إشاره

ظهور الكلام فى المعنى الحقيقى قسمان - كما تقدم (1) - : تصوورى ، وتصديقى. والظهور التصورى كثيراً ما لا ينثلم حتى فى حاله قيام القرينه المتصله على الخلاف. فاذا قال المولى : (اذهب إلى البحر ، وخذ العلم منه) كانت الجملة قرينه على أنّ المراد بالبحر معنى آخر غير معناه الحقيقى ، وعلى الرغم من وجود القرينه فإنّ الظهور التصورى لكلمه «البحر» فى معناها الحقيقى لا يزول ، وإنّما يزول الظهور التصديقى فى إرادته المتكلم لذلك المعنى الحقيقى ، ومن هنا صحّ

ص: ٢٠١

١- فى الحلقة الثانيه ، ضمن البحث عن تحديد دلالات الدليل الشرعى اللفظى ، تحت عنوان : الظهور التصورى والظهور التصديقى.

القول بأنّ الظهور التصوري للفظ في المعنى الحقيقي محفوظ حتى مع القرينه المتّصله على الخلاف. وأنّ الظهور التصديقي له في ذلك منوط بعدم القرينه المتصله غير أنّه محفوظ حتى مع ورود القرينه المنفصله ، فإنّ القرينه المنفصله لا تحول دون تكوّن أصل الظهور التصديقي للكلام في إرادته المعنى الحقيقي ، وإنما تسقطه عن الحجّيه ، كما مرّ بنا في حلقه سابقه (١).

وعلى ضوء التمييز بين الظهور التصوري والظهور التصديقي ، وبعد الفراغ عن حجّيه الظهور عقلائيّاً ، وعن سقوطها مع ورود القرينه لا بدّ من البحث عن تحديد موضوع هذه الحجّيه وكيفيه تطبيقها على موضوعها ، وبهذا الصدد نواجه عدّه احتمالاتٍ بدوّاً :

المحتمل الأول : أن يكون موضوع الحجّيه هو الظهور التصوري مع عدم العلم بالقرينه على الخلاف ، متصله أو منفصله.

المحتمل الثاني : أن يكون موضوع الحجّيه هو الظهور التصديقي مع عدم صدور القرينه المنفصله.

المحتمل الثالث : أن يكون موضوع الحجّيه هو الظهور التصديقي الذي لا يعلم بوجود قرينه منفصله على خلافه. والفارق بين هذا وسابقه : أنّ عدم القرينه واقعاً دخيل في موضوع الحجّيه على الاحتمال الثاني ، وليس دخيلاً على الاحتمال الثالث ، بل يكفي عدم العلم بالقرينه.

وتختلف هذه الاحتمالات في كيفيه تطبيق الحجّيه على موضوعها ، فإنّه على الاحتمال الأول تُطبّق حجّيه الظهور على موضوعها ابتداءً حتى في حاله

ص: ٢٠٢

١- الحلقه الثانيه ، ضمن البحث عن تحديد دلالات الدليل الشرعي اللفظي ، تحت عنوان : التطابق بين الدلالات.

احتمال القرينه المتّصله فضلاً عن المنفصله ؛ لأنّ موضوعها هو الظهور التصورى بحسب الفرض ، وهذا لا- يتزعزع بالقرينه المتّصله المحتملـه فضلاً عن المنفصله ، كما عرفت ، فلا تحتاج إذن إلّا إلى أصاله الظهور.

وأما على الاحتمال الثانى فإنّما يمكن الرجوع إلى أصاله الظهور مباشرةً مع الجزم بعدم القرينه ، ولا يمكن الرجوع إليها كذلك مع احتمال القرينه المتّصله ؛ لأنّ موضوع الحجّيه على هذا الاحتمال الظهور التصديقى ، وهو غير محرزٍ مع احتمال القرينه المتّصله على الخلاف ، فلو قيل بحجّيه الظهور فى هذه الحاله لكان اللّازم أولاً افتراض أصلٍ عقلائىّ ينفى القرينه المتّصله لكى ينفّح موضوع أصاله الظهور بأصاله عدم القرينه.

وكذلك لا- يمكن الرجوع إلى أصاله الظهور مباشرةً - على الاحتمال الثانى - مع احتمال القرينه المنفصله ؛ لأنّ المفروض أنّه قد اخذ عدمها فى موضوع حجّيه الظهور ، فمع الشكّ فيها لا تحرز حجّيه الظهور ، بل يحتاج إلى أصاله عدم القرينه أولاً لتنقيح موضوع الحجّيه فى أصاله الظهور.

وأما الاحتمال الثالث فهو كاحتمال الثانى فى عدم إمكان الرجوع إلى أصاله الظهور مباشرةً مع احتمال القرينه المتّصله ؛ لأنّ موضوع الحجّيه - وهو الظهور التصديقى - غير محرزٍ مع هذا الاحتمال ، إلّا- أنّ الاحتمال الثالث يختلف عن سابقه فى إمكان الرجوع إلى أصاله الظهور مباشرةً مع احتمال القرينه المنفصله ؛ لأنّ موضوع الحجّيه - على الاحتمال الثالث - محرز حتى مع هذا الاحتمال ، بينما لم يكن محرزاً معه على الاحتمال الثانى.

والتحقيق فى تمحيص هذه الاحتمالات : أنّ الاحتمال الأول ساقط ؛ لأنّ المقصود من حجّيه الظهور تعيين مراد المتكلم بظهور كلامه ، وهى إنّما تُناط عقلائياً بالحيشه الكاشفه عن هذا المقصود ، اذ ليس مبنى العقلاء فى الحجّيه على

التعيّد المحض. وما يكشف عن المراد ليس هو الظهور التصوري ، بل التصديقي ، فإناطه الحجّيه بغير حيثيه الكشف بلا موجبٍ عقلائياً ، فيتعيّن أن يكون موضوع الحجّيه هو الظهور التصديقي.

كما أنّ الاحتمال الثاني ساقط أيضاً ، باعتبار أنّه يفترض الحاجه في مورد الشكّ في القرينه المنفصله إلى إجراء أصاله عدم القرينه أوّلاً ثم أصاله الظهور ، مع أنّ نفى القرينه المنفصله عند احتمالها لا مبرّر له عقلائياً إلاكاشفيه الظهور التصديقي عن إرادته مفاده وأنّ ما قاله يريد ، وهي كاشفيه مساوقه لنفى القرينه المنفصله.

وحيث إنّ الاصول العقلايه تعبّر عن حيثيات من الكشف المعتمره عقلائياً ، وليست مجرد تعيّداتٍ بحته فلا معنى حينئذٍ لافتراض أصاله [عدم] القرينه ؛ ثم أصاله الظهور ، بل يرجع إلى أصاله الظهور مباشرة ؛ لأنّ كاشفيتها هي المناط في نفى القرينه المنفصله ، لا أنّها مترتبه على نفى القرينه بأصلٍ سابق.

وهكذا يتعيّن الاحتمال الثالث ، وعليه فإنّ عليم بعدم القرينه مطلقاً ، أو بعدم القرينه المتصله خاصّه مع الشكّ في المنفصله رجعنا إلى أصاله الظهور ابتداءً.

[الشكّ في القرينه المتصله:]

وإنّ شكّ في القرينه المتصله فهناك ثلاث صور :

الصوره الاولى : أن يكون الشكّ في وجودها لاحتمال غفله السامع عنها ، وفي هذه الحاله تجرى أصاله عدم الغفله ؛ لأنّها على خلاف العاده وظهور الحال ، وبها تنفى القرينه ، وبالتالي ينقح الظهور الذي هو موضوع الحجّيه. ونسمّى أصاله عدم الغفله في هذه الصوره بأصاله عدم القرينه ؛ لأنّه بها تنتفى القرينه.

الصوره الثانيه : أن يكون الشكّ في وجودها لاحتمال إسقاط الناقل لها.

وفى هذه الحالة يمكن نفيها بشهادة الراوى المفهومه من كلامه - ولو ضمناً - بأَنه استوعب فى نقله تمام ما له دخل فى إفاده المرام ، وبذلك يحرز موضوع أصاله الظهور.

الصوره الثالثه : أن يكون الشكّ فى وجودها غير ناشئ من احتمال الغفله ، ولا من الإسقاط المذكور ، فلا يمكن الرجوع إلى أصاله الظهور ابتداءً ؛ للشكّ فى موضوعها وهو الظهور التصديقى ، ولا يمكن تنقيح موضوعها بإجراء أصاله عدم القرينه ؛ لأنّه لا توجد حيثيه كاشفه عقلائياً عن عدم القرينه المحتمله لكى يعتبرها العقلاء وبينون على أصاله عدم القرينه ، وبهذا نعرف أنّ احتمال القرينه المتصله فى مثل هذه الحاله يوجب الإجمال.

وبما ذكرناه اتّضح أنّ أصاله الظهور وأصاله عدم القرينه كلّ منهما أصل عقلائى فى مورده ، فالأول يجرى فى كلّ موردٍ أحرزنا فيه الظهور التصديقى وجداناً أو بأصلٍ عقلائى آخر ، والثانى يجرى فى كلّ موردٍ شكّ فيه فى القرينه المتصله لاحتمال الغفله ، ولا يرجع أحد الأصلين إلى الآخر ، خلافاً للشيخ الأنصارى (١) رحمه الله حيث أرجع أصاله الظهور إلى أصاله عدم القرينه ، ولصاحب الكفايه (٢) رحمه الله حيث أرجع أصاله عدم القرينه إلى أصاله الظهور.

الظهور الذاتى و الظهور الموضوعى

الظهور - سواء كان تصوّرياً أو تصديقياً - تارةً يراد به الظهور فى ذهن إنسانٍ معيّن ، وهذا هو الظهور الذاتى ، واخرى يراد به الظهور بموجب علاقات

ص: ٢٠٥

١- فرائد الاصول ١ : ١٣٥.

٢- كفايه الاصول : ٣٢٩.

اللغة وأساليب التعبير العام ، وهذا هو الظهور الموضوعي. والأول يتأثر بالعوامل والظروف الشخصية للذهن التي تختلف من فردٍ إلى آخر تبعاً إلى انسه الذهني وعلاقاته ، بخلاف الثاني الذي له واقع محدّد يتمثّل في كلّ ذهنٍ يتحرّك بموجب علاقات اللغة وأساليب التعبير العام ، وما هو موضوع الحجّيه الظهور الموضوعي ؛ لأنّ هذه الحجّيه قائمه على أساس أنّ ظاهر حال كلّ متكلمٍ إرادته المعنى الظاهر من اللفظ ، ومن الواضح أنّ ظاهر حاله باعتباره إنساناً عرفياً إرادته ما هو المعنى الظاهر موضوعياً لا ماهو الظاهر نتيجةً لملاساتٍ شخصيه في ذهن هذا السامع أو ذاك.

وأما الظهور الذاتي - وهو ما قد يعبر عنه بالتبادر أو الانسباق - فيمكن أن يقال بأنّه أماره عقلائيّه على تعيين الظهور الموضوعي ، فكلّ إنسانٍ إذا انسبق إلى ذهنه معنىً مخصوص من كلامٍ ولم يجد بالفحص شيئاً محدّداً شخصياً يمكن أن يفسّر ذلك الانسباق ، فيعتبر هذا الانسباق دليلاً على الظهور الموضوعي.

وبهذا ينبغي أن يميّز بين التبادر على مستوى الظهور الذاتي والتبادر على مستوى الظهور الموضوعي.

فالأوّل : كاشف عن الظهور الموضوعي وبالتالي عن الوضع. والثاني :

كاشف إنّي تكويني - مع عدم القرينه - عن الوضع.

الظهور الموضوعي في عصر النصّ

لا شكّ في أنّ ظواهر اللغة والكلام تتطوّر وتتغير على مرّ الزمن بفعل مؤثراتٍ مختلفه لغويه وفكريه واجتماعيه. فقد يكون ما هو المعنى الظاهر في عصر صدور الحديث مخالفاً للمعنى الظاهر في عصر السماع الذي يراد العمل فيه بذلك الحديث ، وموضوع حجّيه الظهور في عصر صدور الكلام لا- في عصر السماع المغاير له ؛ لأنّها حجّيه عقلائيّه قائمه على أساس حيثيه الكشف والظهور

الحالى ، ومن الواضح أنّ ظاهر حال المتكلم إرادته ما هو المعنى الظاهر فعلاً فى زمان صدور الكلام منه. وعليه فنحن بالتبادر نثبت - بطريق الإنّ - الظهور الذاتى ، وبالظهور الذاتى نثبت الظهور الموضوعى فى عصر السماع.

ويبقى علينا أن نثبت أنّ الظهور الموضوعى فى عصر السماع مطابق للظهور الموضوعى فى عصر الكلام الذى هو موضوع الحجّيه ، وهذا ما نثبتّه بأصل عقلائى يطلق عليه «أصالة عدم النقل» وقد نسّميه بأصالة الثبات فى اللغة ، وهذا الأصل العقلائى يقوم على أساس ما يخيّل لأبناء العرف - نتيجةً للتجارب الشخصيه - من استقرار اللغة وثباتها ، فإنّ الثبات النسبى والتطور البطيء للغة يوحى للأفراد الاعتياديين بفكره عدم تغيرها وتطابق ظواهرها على مرّ الزمن ، وهذا الإيحاء وإن كان خادعاً ، ولكنّه على أىّ حالٍ إيحاء عام استقرّ بموجبه البناء العقلائى على إلغاء احتمال التغيير فى الظهور باعتباره حاله استثنائية نادرة تنفى بالأصل.

وبإمضاء الشارع للبناء المذكور نثبت شرعيه أصاله عدم النقل ، أو أصاله الثبات. ولا يعنى الإمضاء تصويب الشارع للإيحاء المذكور ، وإنّما يعنى من الناحيه التشريعيه جعله احتمال التطابق حجّه مالم يقيم دليل على خلافه.

ولا شكّ أيضاً فى أنّ المتشرّعه الذين عاصروا المعصومين خلال أجيالٍ عديده طيله قرنين ونصفٍ من الزمان كانت سيرتهم على العمل بأصاله عدم النقل ، وعلى الاستناد فى أواسط هذه الفتره وأواخرها إلى ما يرونه من ظواهر الكلام الصادر فى بدايات تلك الفتره ، مع أنّها كانت فتره حافله بمختلف المؤثرات والتجديدات الاجتماعيه والفكريه التى قد يتغيّر الظهور بموجبها.

ولكنّ أصاله عدم النقل لا تجرى فيما إذا علم بأصل التغيّر فى الظهور أو الوضع وشكّ فى تأريخه ؛ لعدم انعقاد البناء العقلائى فى هذه الحاله على افتراض

عدم النقل في الفتره المشكوكه.

والسرّ في ذلك : أنّ البناءات العقلانيه إنّما تقوم على أساس حيثيات كشفٍ عامهٍ نوعيه ، فحينما يلغى احتمال النقل عرفاً يستند العقلاء في تبرير ذلك إلى أنّ النقل حاله استثنائيه في حياه اللغه بحسب نظرهم ، وأما حيث تثبت هذه الحاله الاستثنائيه فلا تبقى حيثيه كشفٍ مبرّره للبناء على نفى احتمال تقدمها.

بل لا يخلو التمسك بأصالة عدم النقل من إشكالٍ في الموارد التي علم فيها بوجود ظروفٍ معينه بالإمكان أن تكون سبباً في تغيير مدلول الكلمه ، وإنّما المتيقّن منها عقلائياً حالات الاحتمال الساذج للتغيير والنقل.

التفصيلات في الحجّيه

اشاره

توجد عدّه أقوالٍ تتّجه إلى التفصيل في حجّيه الظهور ، وقد أشرنا إلى أحدها في الحلقيه السابقه (١) ، ونذكر في مايلي اثنين من تلك الأقوال :

القول الأوّل : التفصيل بين المقصود بالإفهام وغيره (٢). فالمقصود بالإفهام يعتبر الظهور حجّه بالنسبه إليه ؛ لأنّ احتمال القرينه المتصله على الخلاف بالنسبه إليه لا موجب له - مع عدم إحساسه بها - إلاّ احتمال غفلته عنها ، فينفى ذلك بأصالة عدم الغفله باعتبارها أصلاً عقلائياً ، وأما غيره فاحتماله للقرينه لا ينحصر منشؤه بذلك ، بل له منشأ آخر ، وهو احتمال اعتماد المتكلّم على قرينه تمّ التواطؤ عليها بصوره خاصه بينه وبين المقصود بالإفهام خاصه ، وهذا الاحتمال لا تجدى

ص : ٢٠٨

١- في بحث إثبات حجّيه الدلاله في الدليل الشرعي اللفظي ، تحت عنوان : ظواهر الكتاب الكريم.

٢- يظهر هذا القول من المحقّق القمي في القوانين ١ : ٣٩٨ - ٤٠٣ ، و ٢ : ١٠٣.

أصالة عدم الغفلة لِنفيه ، فلا يكون الظهور حجّة في حقّه.

وقد اعترض على ذلك جملة من المحقّقين (1) : بأنّ أصالة عدم القرينه أصل عقلائي برأسه يجرى لنفي احتمال القرينه في الحالة المذكوره ، وليس مردّها إلى أصالة عدم الغفلة ليتعذّر إجراؤها في حقّ غير المقصود بالإفهام الذي يحتمل تواطؤ المتكلم مع من يقصد إفهامه على القرينه.

والتحقيق أنّ هذا المقدم من البيان لا- يكفي ؛ لأنّ الأصل العقلائي لا بدّ أن يستند إلى حيشه كشف نوعيه ، لئلا يكون أصلاً تعديداً على خلاف المرتكزات العقلائية ، [وهذه الحيشه] متوفّره لنفي احتمال القرينه المتصله الناشئ من احتمال غفله السامع عنها. فإذا اريد نفي احتمال القرينه المتصله الناشئ من سائر المناشئ أيضاً بأصل عقلائي فلا بدّ من إبراز حيشه كشف نوعيه تنفي ذلك ، وعلى هذا الأساس ينبغي أن نفتش عن مناشئ احتمال إرادته خلاف الظاهر عموماً ، وملاحظه مدى إمكان نفي كلّ واحدٍ منها بحيشه كشف نوعيه مصحّحه لإجراء أصل عقلائي مقتض لذلك.

ومن هنا نقول : إنّ شكّ الشخص غير المقصود بالإفهام في إرادته المتكلم للمعنى الظاهر ينشأ من أحد امور :

الأول : احتمال كون المتكلم متستراً بمقصوده وغير مرید لتفهيمه بكلامه.

الثاني : احتمال كونه معتمداً على قرينه منفصله.

الثالث : احتمال كونه معتمداً على قرينه متصله غفل عنها السامع.

الرابع : احتمال كونه معتمداً على قرينه ذات دلالة خاصه متفق عليها بين المتكلم وشخص آخر ، كان نظر المتكلم إليه.

ص: ٢٠٩

١- كالمحقّق النائيني في فوائده الاصول ٣ : ١٣٩ ، والسيد الخوئي في مصباح الاصول ٢ : ١٢٠.

الخامس : احتمال وجود قرينه متصله التفت اليها السامع ولكنه لم ينقلها إلينا ؛ ولو من أجل أنها كانت متمثله في لحن الخطاب ، أو قسامات وجه المتكلم ، ونحو ذلك مما لا يعتبر لفظاً .

والفرق بين المقصود بالإفهام وغيره : أنّ المقصود بالإفهام لا يوجد الاحتمال الأول بشأنه ، وكذلك الاحتمال الرابع ، كما أنّ الاحتمال الخامس غير موجود في شأن السامع المحيط بالمشهد ، سواء كان مقصوداً بالإفهام ، أو لا .

وحجّيه الظهور في حق غير السامع ممّن لم يقصد إفهامه تتوقّف على وجود حثيات كشف مبرّره عقلائيّه لإلغاء الاحتمالات الخمسه بشأنه ، وهي موجوده فعلاً بالبيان التالي :

أمّا الاحتمال الأول فينفى بظهور حال المتكلم في كونه في مقام تفهيم مراده بكلامه .

وأمّا الاحتمال الثاني فينفى بظهور حاله في أنّ ما يقوله يريدّه ، أي أنّه في مقام تفهيم مراده بشخص كلامه .

وأمّا الاحتمال الثالث فينفى بأصالة عدم الغفله .

وأمّا الاحتمال الرابع - وهو ما أبرزه المفصّل - فينفى بظهور حال المتكلم العرفي في استعمال الأدوات العرفيه للتفهم ، والجري وفق أساليب التعبير العام .

وأمّا الاحتمال الخامس فينفى بشهاده الناقل - ولو ضمناً - بعدم حذف ما له دخل من القرائن الخاصّه في فهم المراد .

القول الثاني (١) : وتوضيحه أنّ ظهور الكلام يقتضى بطبعه حصول الظنّ

ص : ٢١٠

١- حكى الشيخ الأنصاري هذا القول عن لسان بعض متأخري المتأخرين من معاصريه ، انظر فرائد الاصول ١ : ١٧٠ .

- على الأقل - بأن مراد المتكلم هو المعنى الظاهر ؛ لأنه أماره ظنيّه كاشفه عن ذلك ، فاذا لم تحصل أماره ظنيّه على خلاف ذلك أثر الظهور فيما يقتضيه ، وحصل الظنّ الفعلي بالمراد. وإذا حصلت أماره ظنيّه على الخلاف وقع التضاحم بين الأمارتين ، فقد لا يحصل حينئذٍ ظنّ فعليّ بإرادة المعنى الظاهر ، بل قد يحصل الظنّ على خلاف الظهور تأثراً بالأماره الظنيّه المزاحمه.

وعلى هذا فقد يستثنى من حجّيه الظهور حاله الظنّ الفعلي بعدم إرادته المعنى الظاهر ، بل قد يقال بأنّ حجّيه الظهور أساساً مختصّه بصوره حصول الظنّ الفعلي على وفق الظهور.

ويمكن تبرير هذا القول : بأنّ حجّيه الظهور ليست حكماً تعديدياً ، وإنما هي على أساس كاشفيه الظهور ، فلا معنى لثبوتها في فرض عدم تأثير الظهور في الكشف الظنيّ الفعلي على وفقه.

وقد اعترض الأعلام (١) على هذا التفصيل : بأنّ مدرّك الحجّيه بناء العقلاء ، والعقلاء لا يفرّقون بين حالات الظنّ بالوفاق وغيرها ، بل يعملون بالظهور فيها جميعاً ، وهذا يكشف عن الحجّيه المطلقه.

وهذا الاعتراض من الأعلام قد يبدو غير صحيح بمراجعته حال الناس ، فإنّنا نجد أنّ التاجر لا يعمل بظهور كلام تاجر آخر في تحديد الأسعار ، إذا ظنّ بأنّه لا يريد ما هو ظاهر كلامه ، وأنّ المشتري لا يعتمد على ظهور كلام البائع في تحديد وزن السلعه إذا ظنّ بأنّه يريد غير ما هو ظاهر كلامه ، وهكذا.

ومن هنا عمّق المحقّق النائيني (٢) رحمه الله اعتراض الأعلام ، إذ ميّز بين العمل

ص: ٢١١

١- كالشيخ الأنصاري في فرائد الاصول ١ : ١٦٩ ، والمحقّق الخراساني في كفايه الاصول : ٣٢٤.

٢- فوائد الاصول ٣ : ١٤٥ - ١٤٦.

بالظهور فى مجال الأغراض التكوينية الشخصية ، والعمل به فى مجال الامتثال وتنظيم علاقات الأمرين بالمأمورين.

فى المجال الأول لا- يكتفى بالظهور لمجرد اقتضائه النوعى ، ما لم يؤثر هذا الاقتضاء فى درجه معتد بها من الكشف الفعلى. وفى المجال الثانى يكتفى بالكشف النوعى الاقتضائى للظهور تنجيزاً وتعديراً ، ولو لم يحصل ظن فعلى بالوافق ، أو حصل ظن فعلى بالخلاف.

والأمثله المشار إليها تدخل فى المجال الأول لا الثانى.

وهذا الكلام وإن كان صحيحاً وعميقاً لاعتراض الأعلام ، ولكنه لا يبرز نكته الفرق بين المجالين ، ولا يحل الشبهه التى يستند إليها التفصيل على النحو الذى شرحناه آنفاً.

فالتحقيق الذى يفى بذلك أن يقال : إن ملا-ك حجيه الظهور هو كشفه ، ولكن لا كشفه عند المكلف ، بل كشفه فى نظر المولى ، بمعنى أن المولى حينما يلحظ ظواهر كلامه : فتارةً يلحظها بنظره تفصيليه ، فيستطيع بذلك أن يميز بصوره جازمه ما اريد به ظاهره عن غيره ؛ لأنه الأعراف بمراده. واخرى يلحظها بنظره إجماليه ، فيرى أن الغالب هو إرادته المعنى الظاهر ، وذلك يجعل الغلبه كاشفاً ظنياً عند المولى عن إرادته المعنى الظاهر بالنسبه إلى كل كلام صادر منه حينما يلحظه بنحو الإجمال ، وهذا الكشف هو ملا-ك الحجيه ؛ لوضوح أن حجيه الأماره حكم ظاهرى وارد لحفظ الأغراض الواقعيه الأكثر أهميه ، وهذه الأهميه قد اكتسبتها الأغراض الواقعيه التى تحفظها الأماره المعبره بلحاظ قوه الاحتمال ، كما تقدم فى محله (1).

ص: ٢١٢

١- ضمن أبحاث التمهيد فى هذه الحلقة ، عند البحث عن الحكم الشرعى وتقسيماته ، تحت عنوان : الأمارات والاصول.

ومن الواضح أنّ قوة الاحتمال المؤثّر في اهتمام المولى إنّما هي قوة احتمالته ، لا قوة احتمال المكلف ، فمن هنا تُناط الحجّيه بحيثيه الكشف الملحوظه للمولى - وهي الظهور - لا بالظنّ الفعلي لدى المكلف.

وعلى هذا الأساس اختلف مجال الأغراض التكوينية عن مجال علاقات الأمرين بالمأمورين ، إذ المناط في المجال الأول كاشفيه الظهور لدى نفس العامل به ، فقد يكون منوطاً بحصول الظنّ له ، والمناط في المجال الثاني مقدار كشفه لدى الأمر الموجب لشده اهتمامه الداعيه إلى جعل الحجّيه.

الخلط بين الظهور و الحجّيه

اتّضح ممّا تقدم أنّ مرتبه الظهور التصوري متقومه بالوضع ، ومرتبه الظهور التصديقي بلحاظ الدلاله التصديقيه الاولى والدلاله التصديقيه الثانيه متقومه بعدم القرينه المتصله ؛ لأنّ ظاهر حال المتكلّم أنّه يفيد مراده بشخص كلامه ، فاذا كانت القرينه متصله دخلت في شخص الكلام ولم يكن إرادته ما تقتضيه منافياً للظهور الحالى. وأمّا عدم القرينه المنفصله فلا دخل له في أصل الظهور ، وليس مقوماً له ، وإنّما هو شرط في استمرار الحجّيه بالنسبه إليه.

ومن هنا يتّضح وجه الخلط في كلمات جملته من الأكابر الموهّمه ؛ لوجود ثلاث رتب من الظهور كلّها سابقه على الحجّيه ، ككلام المحقّق النائيني (١) رحمه الله.

الاولى : مرتبه الظهور التصورى.

الثانيه : مرتبه الظهور التصديقي على نحو يسوّغ لنا التأكيد على أنّه قال كذا وفقاً لهذا الظهور.

ص: ٢١٣

الثالثة : مرتبه الظهور التصديقي الكاشف عن مراده الواقعي على نحو يسوّغ لنا التأكيد على أنه أراد كذا وفقاً لهذه المرتبه من الظهور.

والاولى لا تتقوّم بعدم القرينه ، والثانيه تتقوّم بعدم القرينه المتصله ، والثالثه تتقوّم بعدم القرينه مطلقاً ولو منفصله. والحجّيه حكم مترتب على المرتبه الثالثه من الظهور ، فمتى وردت القرينه المنفصله - فضلاً عن المتصله - هدمت المرتبه الثالثه من الظهور ، ورفعت بذلك موضوع الحجّيه.

وهذا الكلام لا يمكن قبوله بظاهره ، فإنه وإن كان على حقّ في جعل الظهور التصديقي موضوعاً للحجّيه - كما تقدم (1) - غير أنّ الظهور التصديقي للكلام في إرادته المعنى الحقيقي استعمالاً جدياً ليس متقوّماً بعدم القرينه المنفصله ، بل بعدم القرينه المتصله فقط ؛ لأنّ هذا الظهور منشؤه ظهور حال المتكلّم في التطابق بين المدلول التصوري لكلامه والمدلول التصديقي [الأول] ، والتطابق بين المدلول التصديقي الأول والمدلول التصديقي الثاني. والمنظور في هذين التطابقين شخص الكلام بكلّ ما يتضمّنه من خصوصيات ، فإذا اكتمل شخص الكلام وتحدّد مدلوله التصوري والمعنى المستعمل فيه ، تنجز ظهور حال المتكلّم في أنّ ما قاله وما استعمل فيه اللفظ هو المراد جدّاً ، ومجىء القرينه المنفصله تكذيب لهذا الظهور الحالي ، لا أنّه يعنى نفيه موضوعاً.

ولهذا كان الاعتماد على القرينه المنفصله خلاف الأصل العقلائي ؛ لأنّ ذلك على خلاف الظهور الحالي. ولو كان الاعتماد عليها وورودها يوجب نفي المرتبه التي هي موضوع الحجّيه من الظهور لمّا كان ذلك على خلاف الطبع ، ولكان حاله حال الاعتماد على القرائن المتصله التي تمنع عن انعقاد الظهور التصديقي على

ص: ٢١٤

١- في بحث حجّيه الظهور من هذه الحلقة ، تحت عنوان : تشخيص موضوع الحجّيه.

الظهور الحالى

وكما أنّ الظهور اللفظى حجّه ، كذلك ظهور الحال ، ولو لم يتجسّد فى لفظٍ أيضاً ، فكّلما كان للحال مدلول عرفى ينسب إلىه ذهن الملاحظ اجتماعياً أخذ به. غير أنّ إثبات الحجّيه لهذه الظواهر غير اللفظيه لا يمكن أن يكون بسيره المتشرّعه وقيامها فعلاً فى عصر المعصومين على العمل فى مقام استنباط الأحكام بظواهر الأفعال والأحوال غير اللفظيه ؛ لأنّ طريق إثبات قيامها فى الظواهر اللفظيه قد لا- يمكن تطبيقه فى المقام ؛ لعدم شيوع ووفره هذه الظواهر الحاليّه المجزّده عن الألفاظ لتنتزع سيره من الحالات المتعدّده.

كما لا- يمكن أن يكون إثبات الحجّيه لها بالأدله اللفظيه الآمره بالتمسك بالكتاب وأحاديث النبى صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّه عليهم السلام ، كما هو واضح ؛ لعدم كونها كتاباً ولا حديثاً ، وإنّما الدليل هو السيره العقلانيّه على أن لا يدخل فى إثبات إمضاءها التمسك بظهور حال المولى وسكوته فى التقرير والإمضاء ؛ لأنّ الكلام فى حجّيه هذا الظهور.

الظهور التضمينى

إذا كان للكلام ظهور فى مطلبٍ فظهوره فى ذلك المطلب بكامله ظهور استقلالى ، وله ظهور ضمينى فى كلّ جزءٍ من أجزاء ذلك المطلب.

ومثال ذلك : أداه العموم فى قولنا : «أكرم كلّ من فى البيت» ، ونفرض أنّ فى البيت مائه شخص ، فلأداه العموم ظهور فى الشمول للمائه باعتبار دلالتها على الاستيعاب ، ولها ظهور ضمينى فى الشمول لكلّ واحدٍ من وحدات هذه المائه ،

ولا شكّ في حجّيه كلّ ظواهرها الضمّنيه.

ولكن إذا ورد مخصّص منفصل دلّ على عدم وجوب بعض أفراد العام ، ولنفرض أنّ هذا البعض يشمل عشرةً من المائة ، فهذا يعنى أنّ بعض الظواهر الضمّنيه سوف تسقط عن الحجّيه ؛ لمجىء المخصّص. والسؤال هنا هو : أنّ الظواهر الضمّنيه الاخرى التى تشمل التسعين الباقيين هل تبقى على الحجّيه ، أو لا؟

فإن قيل بالأول كان معناه أنّ الظهور التضمّنى غير تابع للظهور الاستقلالى فى الحجّيه ، وإن قيل بالثانى كان معناه التبعيه ، كما تكون الدلاله الالتزاميه تابعهً للدلاله المطابقه فى الحجّيه.

والأثر العملى بين القولين : أنّه على الأول نتمسك بالعام لإثبات الحكم لتمام من لم يشملهم التخصيص ، وعلى الثانى تسقط حجّيه الظواهر التضمّنيه جميعاً ، ولا يبقى دليل حينئذٍ على أنّ الحكم هل يشمل تمام الباقي ، أو لا؟

وقد ذهب بعض الاصوليين (1) إلى سقوط الظواهر والدلالات التضمّنيه جميعاً عن الحجّيه ؛ وذلك لأنّ ظهور الكلام فى الشمول لكلّ واحدٍ من المائة فى المثال المذكور إنّما هو باعتبار نكته واحده ، وهى الظهور التصديقى لأداه العموم فى أنّها مستعمله فى معناها الحقيقى وهو الاستيعاب ، وبعد أن علمنا أنّ الأداه لم تستعمل فى الاستيعاب بدليل ورود المخصّص وإخراج عشره من المائة نستكشف أنّ المتكلم خالف ظهور حاله واستعمل اللفظ فى المعنى المجازى.

وبهذا تسقط كلّ الظواهر الضمّنيه عن الحجّيه ؛ لأنّها كانت تعتمد على هذا الظهور الحالى الذى علم بطلانه ، وفى هذه الحاله يتساوى افتراض أن تكون

ص: ٢١٦

١- ذهب إلى ذلك جماعه من العائمه منهم البلخى ، راجع مطارح الأنظار : ١٩٢.

الأداه في المثال مستعمله في التسعين أو في تسعه وثمانين ؛ لأنّ كلاً منهما مجاز ، وأيّ فرقٍ بين مجازٍ ومجازٍ؟

وقد أجاب على ذلك جملة من المحقّقين ، كصاحب الكفايه (١) رحمه الله : بأنّ المخصّص المنفصل لا يكشف عن مخالفه المتكلم لظهور حاله في استعمال الأداه في معناها الحقيقي ، وإنّما يكشف فقط عن عدم تعلق إرادته الجدّيه بإكرام الأفراد الذين تناولهم المخصّص ، فبالإمكان الحفاظ على هذا الظهور ، وهو ما كنّا نسمّيه بالظهور التصديقي الأول فيما تقدم (٢) ، وتصرّف في الظهور التصديقي الثاني ، وهو ظهور حال المتكلم في أنّ كلّ ما قاله وأبرزه باللفظ مراد له جدّاً ، فإنّ هذا الظهور لو خلّى وطبعه يثبت أنّ كلّ ما يدخل في نطاق المعنى المستعمل فيه فهو مراد جدّاً. غير أنّ المخصّص يكشف عن أنّ بعض الأفراد ليسوا كذلك ، فكلّ فردٍ كشف المخصّص عن عدم شمول الإراده الجدّيه له نرفع اليد عن الظهور التصديقي الثاني بالنسبه إليه ، وكلّ فردٍ لم يكشف المخصّص عن ذلك فيه نتمسك بالظهور التصديقي الثاني لإثبات حكم العام له.

وفي بادئ الأمر قد يخطر في ذهن الملاحظ أنّ هذا الجواب ليس صحيحاً ؛ لأنّه لم يصنع شيئاً سوى أنّه نقل التبويض في الحجّيه من مرحله الظهور التصديقي الأول إلى مرحله الظهور التصديقي الثاني. فإذا كان الظهور التضمّني غير تابع للظهور الاستقلالي في الحجّيه فلماذا لا- نعمل على التبويض في مرحله الظهور التصديقي الأول؟ وإذا كان تابعاً له كذلك فكيف نعمله في مرحله الظهور التصديقي الثاني ونلتزم بحجّيه بعض متضمّناته دون بعض؟

وردّنا على هذه الملاحظه : أنّ فذلكه الجواب ونكته نقل التبويض من

ص: ٢١٧

١- كفايه الاصول : ٢٥٦.

٢- الحلقة الثانيه ، تحديد دلالات الدليل الشرعي اللفظي ، التطابق بين الدلالات.

مرحلته إلى مرحله هي : أنّ الظواهر الضمّية في مرحلة الظهور التصديقي الأول مترابطة ولها نكته واحده ، فإن ثبت بطلان تلك النكته لم يسلم شيء من تلك الظواهر الضمّية .

والنكته هي : ظهور حال المتكلم في أنّه يستعمل اللفظ استعمالاً حقيقياً ، فإنّ هذا هو الذي يجعلنا نستظهر أنّ هذا الفرد من المائه داخل في نطاق الاستعمال وذاك داخل ، وهكذا . فاذا علمنا بأنّ اللفظ قد استعمل مجازاً ، وأنّ المتكلم قد خالف ظهوره الحالّي المذكور فلا موجب بعد ذلك لافتراض أنّ هذا الفرد أو ذاك داخل في نطاق الاستعمال .

وهذا خلافاً للظواهر الضمّية في مرحلة الظهور التصديقي الثاني ، فإنّ نكته كلّ واحده منها مستقله عن نكته الباقي ، فإنّ كلّ جزء من أجزاء مدلول الكلام - أي المعنى المستعمل فيه - ظاهر في الجدّيه ، فاذا علمنا بطلان هذا الظهور في بعض أجزاء الكلام فلا يسوّغ ذلك رفع اليد عن ظهور الأجزاء الأخرى من مدلول الكلام في الجدّيه ، وهكذا يثبت أنّ العام حجّه في الباقي .

ومن الجدّير بالذكر الإشارة إلى أنّ الاستشكال في حجّيه العام في تمام الباقي بعد التخصيص - على النحو المتقدم - إنّما اثير في المخصّصات المنفصله دون المتصله ؛ نظراً إلى أنّه في حالات المخصّص المتصل - كما في «أكرم كلّ مَن في البيت إلاّ العشره» - تكون الأداة مستعمله في استيعاب أفراد مدخولها حقيقه ، غير أنّ المخصّص المتصل يساهم في تعيين هذا المدخول وتحديدّه ، فلا تجوّز ليقال أيّ فرق بين مجازٍ ومجازٍ؟

وعلى أيّ حالٍ فبالنسبه إلى الصيغه الأساسيه للمسأله المطروحه ، وهي حجّيه الظهور التضمّني ، اتّضح أنّ الظواهر التضمّنيه إذا كانت جميعاً بنكته واحده وعلم بطلان تلك النكته سقطت عن الحجّيه كلّها ، وإذا كانت استقلاليه في نكاتها لم يسقط بعضها عن الحجّيه بسبب سقوط البعض الآخر .

اشاره

تمهيد.

إثبات القضايا العقلية.

حججه الدليل العقلي.

ص: ٢١٩

الدليل العقلي : كل قضية يدركها العقل ويمكن أن يستنبط منها حكم شرعى.

والبحث عن القضايا العقلية : تارة يقع صغرياً فى إدراك العقل وعدمه ، واخرى كبرياً فى حجيه الإدراك العقلي.

ولا شك فى أن البحث الكبرى اصولى ، وأما البحث الصغرى فهو كذلك إذا كانت القضية العقلية المبحوث عنها تشكّل عنصراً مشتركاً فى عمله الاستنباط. وأما القضايا العقلية التى ترتبط باستنباط أحكام معينه ولا تشكّل عنصراً مشتركاً فليس البحث عنها اصولياً.

ثم إن القضايا العقلية التى يتناولها علم الاصول : إما أن تكون قضايا فعلية ، وإما أن تكون قضايا شرطية. فالقضية الفعلية من قبيل إدراك العقل استحاله تكليف العاجز. والقضية الشرطية من قبيل إدراك العقل «أن وجوب شىء يستلزم وجوب مقدمته» ، فإن مردّها إلى إدراكه لقضية شرطية مؤداها : «إذا وجب شىء وجبت مقدمته». ومن قبيل إدراك العقل «أن قبح فعل يستلزم حرمة» ، فإن مردّه إلى قضية شرطية مؤداها : «إذا قبح فعل حرّم».

والقضايا الفعلية : إما أن تكون تحليليه ، أو تركيبيه.

والمراد بالتحليليه : ما يكون البحث فيها عن تفسير ظاهره من الظواهر وتحليلها ، كالبحث عن حقيقه الوجوب التخيري ، أو عن حقيقه علاقه الحكم بموضوعه.

والمراد بالتركيبيه : ما يكون البحث فيها عن استحاله شىء بعد الفراغ عن تصوره وتحديد معناه ، من قبيل البحث عن استحاله الحكم الذى يؤخذ العلم به فى موضوعه مثلاً.

والقضايا الشرطيه : إما أن يكون الشرط فيها مقدمه شرعيه ، من قبيل المثال الأول لها. وإما أن لا يكون كذلك ، من قبيل المثال الثانى لها.

وكلّ القضايا الشرطيه التى يكون شرطها مقدمه شرعيه تسمى بالدليل العقلى غير المستقل ؛ لاحتياجها فى مقام استنباط الحكم منها إلى إثبات تلك المقدمه من قبل الشارع.

وكلّ القضايا الشرطيه التى يكون شرطها مقدمه غير شرعيه تسمى بالدليل العقلى المستقل ؛ لعدم احتياجها إلى ضمّ إثبات شرعى.

وكذلك تعتبر القضايا العقلية الفعلية التركيبية كلها أدلّه عقليه مستقله ؛ لعدم احتياجها إلى ضمّ مقدمه شرعيه فى الاستنباط منها ؛ لأنّ مفادها استحاله أنواع خاصه من الأحكام ، فتبرهن على نفيها بلا توقّف على شىء أصلاً. ونفى الحكم كثبوته ممّا يطلب استنباطه من القاعده الاصوليه.

وأما القضايا الفعلية التحليليه فهى تقع فى طريق الاستنباط عادة عن طريق صيرورتها وسيله لإثبات قضيه عقليه تركيبيه والبرهنه عليها ، أو عن طريق مساعدتها على تحديد كيفيه تطبيق القاعده الاصوليه.

ومثال الأول : تحليل الحكم المجعول على نحو القضيه الحقيقيه ، فإنّه يشكّل برهاناً على القضيه العقلية التركيبية القائله باستحاله أخذ العلم بالحكم فى

ومثال الثاني : تحليل حقيقه الوجوب التخيري بإرجاعه إلى وجوبين مشروطين ، أو وجوب واحد على الجامع مثلاً ، فإن ذلك قد يتدخل في تحديد كيفية إجراء الأصل العملي عند الشك ، ودوران أمر الواجب بين كونه تعييناً لا عدل له ، أو تخيراً ذا عدل.

وسوف نلاحظ أن القضايا العقلية متفاعله فيما بينها و مترابطه في بحوثها.

فقد نتناول قضيه تحليليه بالتفسير والتحليل فتحصل من خلال الاتجاهات المتعدده في تفسيرها قضايا عقلية تركيبيه ، إذ قد يدعى بعض صيغه تشريعيه معينه في تفسيرها ، فيدعى الآخر استحاله تلك الصيغه ويبرهن على ذلك فتحصل بهذه الاستحاله قضيه تركيبيه.

أو قد نطرح قضيه تحليليه للتفسير ، فيضطرنا تفسيرها إلى تناول قضايا تحليليه اخرى تساعد على تفسير تلك القضيه. وفي مثل ذلك تدرس تلك القضايا الاخرى عادة ضمن إطار تلك القضيه إذا كان دورها المطلوب مرتبطاً بما لها من دخل في تحليل تلك القضيه وتفسيرها.

وستتناول في ما يلي مجموعه من القضايا العقلية التي تشكل عناصر مشتركه في عمليه الاستنباط ، ثم نتكلم بعد ذلك عن حجه الدليل العقلي.

قاعده استحاله التكليف بغير المقدور

شرطيه القدره و محلها

فى التكليف مراتب متعدده ، وهى : الملاك ، والإرادة ، والجعل ، والإدانه.

فالملاك هو المصلحه الداعيه إلى الإيجاب.

والإرادة هى الشوق الناشئ من إدراك تلك المصلحه.

والجعل هو اعتبار الوجوب مثلاً ، وهذا الاعتبار تارة يكون لمجرد إبراز الملاك والإرادة. واخرى يكون بداعى البعث والتحريرك ، كما هو ظاهر الدليل الذى يتكفل بإثبات الجعل.

والإدانه هى مرحله المسؤوليه والتنجز واستحقاق العقاب.

ولا شك فى أن القدره شرط فى مرحله الإدانه ؛ لأنّ الفعل إذا لم يكن مقدوراً فلا يدخل فى حق الطاعه للمولى عقلاً. كما أنّ مرتبى الملاك والشوق غير آبيتين عن دخاله القدره كشرطٍ فيهما بحيث لا ملاك فى الفعل ولا شوق إلى صدوره من العاجز ، وعن عدم دخالتها كذلك بحيث يكون الفعل واجداً للمصلحه ومحطاً للشوق حتى من العاجز ، وقد تسمى القدره فى الحاله الاولى بالقدره الشرعيه ، وفى الحاله الثانيه بالقدره العقلية.

وأما فى مرتبه جعل الحكم فإذا لوحظت هذه المرتبه بصوره مجرّده لم نجد

مانعاً عقلياً عن شمولها للعاجز ؛ لأنها اعتبار للوجوب ، والاعتبار سهل المؤمنه ، وقد يوجّه إلى المكلف على الإطلاق لإبراز أنّ المبادئ ثابتة في حقّ الجميع.

ولكن قد نفترض جعل الحكم بداعي البعث والتحريك المولوى. ومن الواضح هنا أنّ التحريك المولوى إنّما هو بسبب الإدانه وحكم العقل بالمسؤوليه ، ومع العجز لا إدانه ولا مسؤوليه - كما تقدم - فيستحيل التحريك المولوى ، وبهذا يمتنع جعل الحكم بداعي التحريك المولوى.

وحيث إنّ مفاد الدليل عرفاً هو جعل الحكم بهذا الداعي فيختصّ لا محاله بالقادر ، وتكون القدره شرطاً في الحكم المجعول بهذا الداعي. والقدره إنّما تتحقّق في موردٍ يكون الفعل فيه تحت اختيار المكلف ، فإذا كان خارجاً عن اختياره فلا يمكن التكليف به لا إيجاباً ولا تحريماً ، سواء كان ضروريّ الوقوع تكوينياً ، أو ضروريّ الترك كذلك ، أو كان ممّا قد يقع وقد لا يقع ولكن بدون دخاله لاختيار المكلف في ذلك كنبع الماء من جوف الأرض ، فإنّه في كلّ ذلك لا تكون القدره محقّقه.

وثمره دخل القدره في الإدانه واضحه ، وأمّا ثمره دخلها في جعل الحكم الذى هو مفاد الدليل فتظهر بلحاظ وجوب القضاء ، وذلك في حالتين :

الاولى : أن يعجز المكلف عن أداء الواجب في وقته ونفترض أنّ وجوب القضاء يدور إثباتاً ونفيّاً مدار كون هذا العجز مفوّتاً للملاك على المكلف وعدم كونه كذلك ، فإنّه إذا لم نقل باشتراط القدره في مرتبه جعل الحكم الذى هو مفاد الدليل أمكن التمسّيك بإطلاق الدليل لإثبات الوجوب على العاجز - وإن لم تكن هناك إدانه - ونثبت حينئذٍ بالدلاله الالتزاميه شمول الملاك ومبادئ الحكم له ، وبهذا نعرف أنّ العاجز قد فوّت العجز عليه الملاك فيجب عليه القضاء ، وخلافاً لذلك ما إذا قلنا بالاشتراط فإنّ الدليل حينئذٍ يسقط إطلاقه عن الصلاحيه لإثبات

الوجوب على العاجز ، وتبعاً لذلك تسقط دلالة الالتزامية على المبادئ ، فلا يبقى كاشف عن الفوت المستتبع لوجوب القضاء .

الثانية : أن يكون الفعل خارجاً عن اختيار المكلف ، ولكنه صدر منه بدون اختيارٍ على سبيل الصدفة . ففي هذه الحالة إذا قيل بعدم الاشتراط تمسكنا بإطلاق الدليل لإثبات الوجوب بمبادئه على هذا المكلف ، ويعتبر ما صدر منه صدفةً حينئذٍ مصداقاً للواجب فلا معنى لوجوب القضاء عليه لحصول الاستيفاء . وخلافاً لذلك ما إذا قلنا بالاشتراط ، فإن ما أتى به لا يتعين بدليل [الأداء] أنه مسقط لوجوب القضاء ونافٍ له ، بل لا بد من طلب حاله من قاعدهٍ أخرى من دليلٍ أو أصل .

حالات ارتفاع قدره

ثم إنَّ قدره التي هي شرط في الإدانة ، وفي التكليف قد تكون موجودةً حين توجُّه التكليف ، ثم تزول بعد ذلك وزوالها يرجع إلى أحد أسباب :

الأول : العصيان ، فإنَّ الإنسان قد يعصى ، ويؤخر الصلاة حتى لا يبقى من الوقت ما يُتاح له أن يصلّي فيه .

الثاني : التعجيز وذلك بأن يعجز المكلف نفسه عن أداء الواجب ، بأن يكلفه المولى بالوضوء ، والماء موجود أمامه فيريقه ، ويصبح عاجزاً .

الثالث : العجز الطارئ لسببٍ خارجٍ عن اختيار المكلف .

وواضح أنَّ الإدانة ثابتة في حالات السببين : الأول والثاني ؛ لأنَّ قدره حدوثاً على الامتثال كافيه لإدخال التكليف في دائره حقّ الطاعة ، وأمّا في الحالة الثالثة فالمكلف إذا فوجئ بالسبب المعجز فلا إدانة . وإذا كان عالماً بأنّه سيطراً وتماهلاً في الامتثال حتى طراً فهو مُدان أيضاً .

وعلى ضوء ما تقدم يقال عادةً: «إنّ الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافى الاختيار عقاباً»، أى أنه لا ينفى القدره بالقدر المعبر شرطاً فى الإدانه والعقاب.

ويراد بالاضطرار بسوء الاختيار ما نشأ عن العصيان ، أو التعجيز.

وأما التكليف فقد يقال إنّه يسقط بطرؤ العجز مطلقاً ، سواء كان هذا العجز منافياً للعقاب والإدانه ، أو لا ؛ لأنه على أى حال تكليف بغير المقدور وهو مستحيل. ومن هنا يكون العجز الناشئ من العصيان والتعجيز مسقطاً للتكليف وإن كان لا يسقط العقاب. وعلى هذا الأساس يُردّف ما تقدّم من أنّ الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافى الاختيار عقاباً ، بقولهم : «إنّه ينافيه خطاباً». ومقصودهم بذلك سقوط التكليف.

والصحيح أنّهم إن قصدوا بسقوط التكليف سقوط فاعليته ومحركيته فهذا واضح إذ لا يعقل محرّكته مع العجز الفعلى ولو كان هذا العجز ناشئاً من العصيان ، وإن قصدوا سقوط فعليته. فيرد عليهم : أنّ الوجوب المجعول إنّما يرتفع إذا كان مشروطاً بالقدره ما دام ثابتاً ، فحيث لا قدره بقاءً لا وجوب كذلك.

وأما إذا كان مشروطاً بالقدره بالقدر الذى يحقّق الإدانه والمسؤوليه فهذا حاصل بنفس حدوث القدره فى أول الأمر فلا يكون الوجوب فى بقاءه منوطاً ببقائها.

والبرهان على اشتراط القدره فى التكليف لا يقتضى أكثر من ذلك وهو أنّ التكليف قد جعل بداعى التحريك المولوى ، ولا تحريك مولوى إلّامع الإدانه ، ولا إدانه إلّامع القدره حدوثاً ، فما هو شرط التكليف إذن بموجب هذا البرهان هو القدره حدوثاً.

ومن هنا صحّ أن يقال : إنّ الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافى إطلاق الخطاب والوجوب المجعول أيضاً ؛ تبعاً لعدم منافاته للعقاب والإدانه. نعم ، لا أثر عملياً لهذا الإطلاق ، إذ سواء قلنا به أو لا فروح التكليف محفوظه على

كلّ حال ، وفعاليتها ساقطه على كلّ حال ، والإيدانه مسجّله على المكلف عقلاً بلا إشكال.

الجامع بين المقدور و غيره

ما تقدّم حتى الآن كان يعنى أنّ التكليف مشروط بالقدره على متعلقه. فإذا كان متعلقه بكل حصصه غير مقدورٍ انطبقت عليه قاعده استحاله التكليف بغير المقدور ، وأما إذا كان متعلقه جامعاً بين حصّتين : إحداهما مقدوره ، والاخرى غير مقدوره ، فلا شكّ ايضاً فى استحاله تعلق التكليف بالجامع على نحو الإطلاق الشمولى ، وأما تعلقه بالجامع على نحو الإطلاق البدلى ففى انطباق القاعده المذكوره عليه كلام بين الأعلام. وقد ذهب المحقّق النائنى (١) رحمه الله إلى أنّ التكليف إذا تعلق بهذا الجامع فيختصّ لا- محاله بالحصّه المقدوره منه ، ولا- يمكن أن يكون للمتعلق إطلاق للحصّه الاخرى ؛ لأنّ التكليف بداعى البعث والتحيك وهو لا- يمكن إلا بالنسبه إلى الحصّه المقدوره خاصّه فنفس كونه بهذا الداعى يوجب اختصاص التكليف بتلك الحصّه. وذهب المحقّق الثانى (٢) وواقفه جماعه من الأعلام (٣) إلى إمكان تعلق التكليف بالجامع بين المقدور وغيره على نحو يكون للواجب إطلاق بدلى يشمل الحصّه غير المقدوره ؛ وذلك لأنّ الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور ، ويكفى ذلك فى إمكان التحيك نحوه ، وهذا هو الصحيح.

ص: ٢٢٩

١- أجود التقريرات ١ : ٣٦٧.

٢- حكاة عنه المحقّق النائنى فى أجود التقريرات ١ : ٣٦٧ ، وانظر جامع المقاصد ٥ : ١٣ - ١٤.

٣- راجع مطارح الأنظار : ١١٩.

وثمره هذا البحث تظهر فيما إذا وقعت الحصّة غير المقدوره من الفعل الواجب صدفةً وبدون اختيار المكلف ، فإنّه على قول المحقّق النائيني يحكم بعدم إجرائها ووجوب إتيان الجامع في ضمن حصّة اخرى ؛ لأنّه يفترض اختصاص الوجوب بالحصّة المقدوره ، فما وقع ليس مصداقاً للواجب ، وإجزاء غير الواجب عن الواجب يحتاج إلى دليل.

وعلى قول المحقّق الثاني نتمسك بإطلاق دليل الواجب لإثبات أنّ الوجوب متعلّق بالجامع بين الحصّتين ، فيكون المأتى به فرداً من الواجب فيحكم بإجزائه وعدم وجوب الإعادة.

ص: ٢٣٠

تقدم (1) أنّ العقل يحكم بتقييد التكليف واشترائه بالقدره على متعلقه ؛ لاستحاله التحريك المولوى نحو غير المقدور ، ولكن هل يكفى هذا المقدار من التقييد ، أو لابد من تعميقه؟

ومن أجل الجواب على هذا السؤال نلاحظ أنّ المكلف إذا كان قادراً على الصلاه تكويناً ، ولكنه مأمور فعلاً بانقاذ غريقٍ تفوت بإنقاذه الصلاه ، للتضاد بين عمليتي الإنقاذ والصلاه وعدم قدره المكلف على الجمع بينهما ، فهل يمكن أن يؤمر هذا المكلف بالصلاه والحاله هذه فيجتمع عليه تكليفان بكلا الفعلين؟

والجواب بالنفى ؛ لأنّ المكلف وإن كان قادراً على الصلاه فعلاً- قدره تكوينيه ، ولكنه غير قادر على الجمع بينها وبين إنقاذ الغريق ، فلا- يمكن أن يكلف بالجمع ، ولا- فرق فى استحاله تكليفه بالجمع بين أن يكون ذلك بإيجابٍ واحدٍ أو بإيجابين يستدعيان بمجموعهما الجمع بين الضدين ، وعلى هذا فلا يمكن أن يؤمر بالصلاه من هو مكلف فعلاً بالإنقاذ فى هذا المثال وإن كان قادراً عليها تكويناً. وذلك يعنى وجود قيدٍ آخر للأمر بالصلاه - ولكل أمرٍ - إضافه إلى القدره التكوينيّه ، وهو أن لا يكون مبتلياً بالأمر بالضدّ فعلاً ، فالقيد إذن مجموع أمرين :

القدره التكوينيّه وعدم الابتلاء بالأمر بالضدّ. وهذا ما نسميه بالقدره التكوينيّه بالمعنى الأعمّ ولا إشكال فى ذلك ، وإنّما الإشكال فى معنى عدم الابتلاء الذى يتعين عقلاً أخذه شرطاً فى التكليف فهل هو بمعنى أن لا يكون مأموراً بالضدّ ، أو

بمعنى أن لا يكون مشغولاً بامتنال الأمر بالصدِّ؟

والأول يعنى أنّ كلّ مكلفٍ بأحد الضدّين لا يكون مأموراً بضدّه ، سواء كان بصدد امتثال ذلك التكليف أو لا.

والثانى يعنى سقوط الأمر بالصلاه عمّن كلف بالإنقاذ ، لكن لا بمجرد التكليف ، بل باشتغاله بامتناله ، فمع بنائه على العصيان وعدم الإنقاذ يتوجّه إليه الأمر بالصلاه ، وهذا ما يسمّى بثبوت الأمرين بالضدّين على نحو الترتّب.

وقد ذهب صاحب الكفايه رحمه الله إلى الأول (١) مدّعياً استحاله الوجه الثانى ؛ لأنّه يستلزم فى حاله كون المكلف بصدد عصيان التكليف بالإنقاذ أن يكون كلا التكليفين فعلياً بالنسبه إليه. أمّا التكليف بالإنقاذ فواضح ؛ لأنّ مجرد كونه بصدد عصيانه لا يعنى سقوطه ، وأمّا الأمر بالصلاه فلائنّ قيده محقق بكلا جزءيه ؛ لتوفّر القدره التكوينيّه ، وعدم الابتلاء بالصدّ بالمعنى الذى يفترضه الوجه الثانى ، وفعليه الأمر بالضدّين معاً مستحيله ، فلا بدّ إذن من الالتزام بالوجه الأوّل فيكون التكليف بأحد الضدّين بنفس ثبوته نافياً للتكليف بالصدّ الآخر.

وذهب المحقق النائيني رحمه الله إلى الثانى (٢) ، وهذا هو الصحيح وتوضيحه ضمن النقاط الثلاث التاليه :

النقطه الاولى : أنّ الأمرين بالضدّين ليسا متضادّين بلحاظ عالم المبادئ ، إذ لا محذور فى افتراض مصلحهٍ ملزمهٍ فى كلّ منهما وشوقٍ أكيدٍ لهما معاً ، ولا- بلحاظ عالم الجعل ، كما هو واضح ، وإنّما ينشأ التضادّ بينهما بلحاظ التنافى ، والتراحم بينهما فى عالم الامتنال ؛ لأنّ كلّاً منهما بقدر ما يحرك نحو امتثال نفسه

ص: ٢٣٢

١- كفايه الاصول : ١٦٦ - ١٦٧.

٢- فوائد الاصول ١ : ٣٣٦.

النقطة الثانية : أن وجوب أحد الضدين إذا كان مقيداً بعدم امتثال التكليف بالضد الآخر ، أو بالبناء على عصيانه فهو وجوب مشروط على هذا النحو ، ويستحيل أن يكون هذا الوجوب المشروط منافياً في فاعليته ومحركيته للتكليف بالضد الآخر ، إذ يمتنع أن يستند إليه عدم امتثال التكليف بالضد الآخر ؛ لأن هذا العدم مقدمه وجوب بالنسبة إليه ، وكل وجوب مشروط بمقدمه وجوبه لا يمكن أن يكون محركاً نحوها وداعياً إليها ، كما تقدم مبرهناتاً في الحلقة السابقة (1).

وإذا امتنع استناد عدم امتثال التكليف بالضد الآخر إلى هذا الوجوب المشروط تبرهن أن هذا الوجوب لا يصلح للمانعيه والمزاحمه في عالم التحريك والامتثال.

النقطة الثالثة : أن التكليف بالضد الآخر إما أن يكون مشروطاً بدوره أيضاً بعدم امتثال هذا الوجوب المشروط ، وإما أن يكون مطلقاً من هذه الناحية. فعلى الأول يستحيل أن يكون منافياً للوجوب المشروط في مقام التحريك بنفس البيان السابق. وعلى الثاني يستحيل ذلك أيضاً ؛ لأن التكليف بالضد الآخر مع فرض إطلاقه وإن كان يبيد عن امتثال الوجوب المشروط ، ويصلح أن يستند إليه عدم وقوع الواجب بذلك الوجوب المشروط ، ولكنه إنما يبيد عن امتثال الوجوب المشروط بتقريب المكلف نحو امتثال نفسه الذي يساوق إفاء شرط الوجوب المشروط ونفي موضوعه ، وهذا يعني أنه يقتضى نفي امتثال الوجوب المشروط بنفي أصل الوجوب المشروط وإعدام شرطه ، لا نفيه مع حفظ الوجوب المشروط

وحفظ شرطه ، والوجوب المشروط إنما يأبى عن نفى امتثال نفسه مع حفظ ذاته وشرطه ، ولا يأبى عن نفى ذلك بنفى ذاته وشرطه رأساً ، إذ يستحيل أن يكون حافظاً لشرطه ، ومقتضياً لوجوده .

وبهذا يتبرهن أنّ الأمرين بالضدين إذا كان أحدهما على الأقل مشروطاً بعدم امتثال الآخر كفى ذلك في إمكان ثبوتهما معاً بدون تنافٍ بينهما .

وهكذا نعرف أنّ العقل يحكم بأنّ كلّ وجوبٍ مشروط - إضافةً إلى قدره التكويني - بعدم الابتلاء بالتكليف بالضدّ الآخر ، بمعنى عدم الاشتغال بامثاله ، ولكن لا أىّ تكليفٍ آخر ، بل التكليف الذى لا يقلّ فى ملاكته أهميّةً عن ذلك الوجوب ، سواء ساواه ، أو كان أهمّ منه .

وأما إذا كان التكليف الآخر أقلّ أهميّةً من ناحيه الملاك ، فلا يكون الاشتغال بامثاله مبرراً شرعاً لرفع اليد عن الوجوب الأهمّ ، بل يكون الوجوب الأهمّ مطلقاً من هذه الناحيه ، كما تفرضه أهميته .

ومن هنا نصل إلى صيغته عامه للتقييد يفرضها العقل على كلّ تكليف ، وهى تقييده بعدم الاشتغال بامثاله واجبٍ آخر لا يقلّ عنه أهميّة ، وعلى هذا الأساس إذا وقع التضادّ بين واجبين - كالصلاه وإنقاذ الغريق ، أو الصلاه وإزاله النجاسه عن المسجد - فالتعريف على أنّ أيّهما وجوبه مطلق ، وأيّهما وجوبه مقيد بعدم الاشتغال بالآخر يرتبط بمعرفه النسبه بين الملاكين ، فإن كانا متساويين كان الاشتغال بكلّ منهما مصداقاً لما حكم العقل بأخذ عدمه قيدياً فى كلّ تكليف ، وهذا يعنى أنّ كلّاً من الوجوبين مشروط بعدم امتثال الآخر ، ويسمى بالترتب من الجانبين .

وإن كان أحد الملاكين أهمّ كان الاشتغال بالأهمّ مصداقاً لما حكم العقل بأخذ عدمه قيدياً فى وجوب المهمّ ، ولكنّ الاشتغال بالمهمّ لا يكون مصداقاً لما

حكم العقل بأخذ عدمه قيدياً في وجوب الأهمّ ، وينتج هذا أنّ الأمر بالأهمّ مطلق ، والأمر بالمهمّ مقيد ، وأنّ المكلف لا بدّ له من الاشتغال بالأهمّ لكي لا يتلى بمعصيه شيء من الأمرين ، ولو اشتغل بالمهمّ لا يتلى بمعصيه الأمر بالأهمّ.

[أحكام التزاحم:]

ويترتب على ما ذكرناه من كون القدره التكوينية بالمعنى الأعمّ شرطاً عاماً في التكليف بحكم العقل عدّه ثمراتٍ مهمّة :

منها : أنّه كلما وقع التضادّ بين واجبين بسبب عجز المكلف عن الجمع بينهما ، كالصلاه والإزالة - وتسمّى بحالات التزاحم - فلا ينشأ من ذلك تعارض بين دليلي وجوب الصلاه ووجوب الإزالة ؛ لأنّ الدليل مفاده جعل الحكم على موضوعه الكلّي وضمن قيوده المقدره الوجود ، كما مرّ بنا في الحلقة السابقه (1) ، ومن جمله تلك القيود : القدره التكوينية بالمعنى الأعمّ المتقدم. ولا يحصل تعارض بين الدليلين إلاّ في حاله وجود تنافٍ بين الجعلين ، وحيث لا تنافى بين جعل وجوب الصلاه المقيّد بالقدره التكوينية بالمعنى الأعمّ ، وجعل وجوب الإزالة المقيّد كذلك فلا تعارض بين الدليلين.

فإن قيل : كيف لا- يوجد تعارض بين دليلي «صلّ» و «أزل» مع أنّ الأول يقتضى بإطلاقه إيجاب الصلاه ، سواء أزال أو لا ، والثاني يقتضى بإطلاقه إيجاب الإزالة ، سواء صلّى أو لا ، ونتيجة ذلك أن يكون الجمع بين الضدّين مطلوباً؟

كان الجواب على ذلك : أنّ كلّاً من الدليلين لا إطلاق فيه بحدّ ذاته لحاله الاشتغال بضدّ لا يقلّ عنه أهمّيه ؛ لأنّه مقيّد عقلاً بعدم ذلك ، كما تقدم. فإن كان

ص: ٢٣٥

١- في بحث التعارض ، تحت عنوان : التعارض بين الأدلّه المحرزه.

الواجبان المتراحمان متساويين في الأهميه فلا إطلاق في كل منهما لحاله الاشتغال بالآخر ، وإن كان أحدهما أهم فلا إطلاق في غير الأهم لذلك. وعلى كل حال فلا يوجد إطلاقان - كما ذكر - ليقع التعارض بينهما ، وهذا ما يقال من أن باب التراحم مغاير لباب التعارض ، ولا يدخل ضمنه ولا تطبق عليه قواعده.

وكما يكون التراحم بين واجبين يعجز المكلف عن الجمع بينهما ، كذلك يكون بين واجبٍ وحرامٍ يعجز المكلف عن الجمع بين إيجاد الواجب منهما وترك الحرام ، كما إذا ضاقت قدره المكلف في موردٍ ما عن إتيان الواجب وترك الحرام معاً.

ومنها : أن القانون الذى تعالج به حالات التراحم هو تقديم الأهم ملاكاً على غيره ؛ لأن الاشتغال بالأهم ينفى موضوع المهم ، دون العكس ، هذا إذا كان هناك أهم. وأما مع التساوى فالمكلف مخير عقلاً ؛ لأن الاشتغال بكل واحدٍ من المتراحمين ينفى موضوع الآخر. وإذا ترك المكلف الواجبين المتراحمين معاً ، استحق عقابين ؛ لفعليه كلا الوجوبين في هذه الحاله.

ومنها : أن تقديم أحد الواجبين في حالات التراحم بقانون الأهميه لا- يعنى سقوط الواجب الآخر رأساً ، كما هي الحاله في تقديم أحد المتعارضين على الآخر ، بل يبقى الآخر واجباً وجوباً منوطاً بعدم الاشتغال بالأهم ، وهذا ما يسمّى بالوجوب الترتبى. ولا- يحتاج إثبات هذا الوجوب الترتبى إلى دليلٍ خاص ، بل يكفيه نفس الدليل العام ؛ لأن مفاده - كما عرفنا - وجوب متعلقه مشروطاً بعدم الاشتغال بواجبٍ لا يقل عنه أهميه. والوجوب الترتبى هو تعبير آخر عن ذلك بعد افتراض أهميه المزاحم الآخر.

ومن نتائج هذه الثمره : أن الصلاه إذا زاحمت إنقاذ الغريق الواجب الأهم واشتغل المكلف بالصلاه بدلاً عن الإنقاذ صححت صلاته ، على ما تقدم ؛ لأنها

مأمور بها بالأمر الترتيبي ، وهو أمر محقق فعلاً في حق من لا يمارس فعلاً امتثال الأهم.

وأما إذا أخذنا بوجهه نظر صاحب الكفاية رحمه الله القائل بأنّ الأمرين بالضدين لا يجتمعان ولو على وجه الترتب فمن الصعب تصحيح الصلاه المذكوره ؛ لأنّ صحّتها فرع ثبوت أمر بها ، ولا أمر بها ولو على وجه الترتب بناءً على وجهه النظر المذكوره.

فإن قيل : يكفي في صحّتها وفاؤها بالملاك وإن لم يكن هناك أمر.

كان الجواب : أنّ الكاشف عن الملاك هو الأمر ، فحيث لا أمر لا دليل على وجود الملاك.

ما هو الضد؟

عرفنا أنّ الأمر بشيءٍ مقيد عقلاً بعدم الاشتغال بضده الذي لا يقلّ عنه أهميته ، وانتهينا من ذلك إلى أنّ وقوع التضاد بين واجبين بسبب عجز المكلف عن الجمع بينهما لا يؤدي إلى التعارض بين دليليهما. والآن نتساءل : ماذا نريد بهذا التضاد؟

والجواب : أنّنا نريد بذلك حالات عدم إمكان الاجتماع الناشئه من ضيق قدره المكلف ، ولكن لا ينطبق هذا على كلّ ضدّ فهو :

أولاً : لا ينطبق على الضدّ العام ؛ أي النقيض ؛ وذلك لأنّ الأمر بأحد النقيضين يستحيل أن يكون مقيداً بعدم الاشتغال بنقيضه ؛ لأنّ فرض عدم الاشتغال بالنقيض يساوق ثبوت نقيضه ، ويكون الأمر به حينئذٍ تحصيلاً للحاصل ، وهو محال.

ومن هنا نعرف أنّ النقيضين لا يعقل جعل أمرٍ بكلّ منهما لا مطلقاً ولا مقيداً

بعدم الاشتغال بالآخر. أمّا الأول فلا نُه تكليف بالجمع بين نقيضين. وأمّا الثاني فلا نُه تحصيل للحاصل. وهذا يعنى أنّه إذا دلّ دليل على وجوب فعلٍ ، ودلّ دليل آخر على وجوب [تركه] أو حرمة فعله ، كان الدليلان متعارضين ؛ لأنّ التنافى بين الجعلين ذاتيهما.

وثانياً : لا- ينطبق على الضدّ الخاصّ فى حاله الضدّين اللذين لا- ثالث لهما ؛ لنفس السبب السابق ، حيث إنّ عدم الاشتغال بأحدهما يساوق وجود الآخر حينئذٍ ، والحال هنا كالحال فى النقيضين.

وعلى هذا فعجز المكلف عن الجمع بين واجبين إنّما يحقّق التراحم لا التعارض فيما إذا لم يكونا من قبيل النقيضين أو الضدّين اللذين لا- ثالث لهما ، وإلاّ- دخلت المسأله فى باب التعارض. ويمكننا أن نستنتج من ذلك أنّ ثبوت التراحم وانتفاء التعارض مرهون بإمكان الترتب الذى يعنى كون كلّ من الأمرين مشروطاً بعدم الاشتغال بمتعلّق الآخر. فكلمّا أمكن ذلك صحّ التراحم ، وكلمّا امتنع الترتّب - كما فى الحالتين المشار اليهما - وقع التعارض.

إطلاق الواجب لحاله المزاحمه

قد تكون المزاحمه قائمه بين متعلّقى أمرين على نحوٍ يدور الأمر بين امثال هذا أو ذاك ، كما إذا كان وقت الصلاه ضيقاً وابتلى المكلف بنجاسه فى المسجد تفوت مع إزالتها الصلاه رأساً. وقد لا تكون هناك مزاحمه على هذا النحو ، وإنّما تكون بين أحد الواجبين وحصّه معيّنه من حصص الواجب الآخر.

ومثاله : أن يكون وقت الصلاه موسّعاً ، وتكون الإزاله مزاحمه للصلاه فى أول الوقت ، وبإمكان المكلف أن يزيل ثمّ يصلّى. ونحن كئنا نتكلّم عن حاله الاولى من المزاحمه. وأمّا حاله الثانيه فقد يقال إنّّه لا مزاحمه بين الأمرين ؛ لإمكان

امثالهما معاً ، فإنَّ الأمر بالصلاة متعلّق بالجامع بين الحصّه المزاحمه وغيرها ، والمكلف قادر على إيجاد الجامع مع الإزالة ، فلا تضادّ بين الواجبين ، وهذا يعنى أنّ كلاً من الأمرين يلائم الآخر ، فإذا ترك المكلف الإزالة وصلّى كان قد أتى بفردٍ من الواجب المأمور به فعلاً.

وقد يقال : إنّ المزاحمه واقعه بين الأمر بالإزالة وإطلاق الأمر بالصلاه للحصّه المزاحمه ، فلا يمكن أن يتلائم الأمر بالإزالة مع هذا الإطلاق في وقتٍ واحد.

والصحيح أن يقال : إنّ لهذه المسأله ارتباطاً بمسأله متقدمه ، وهى : أنه هل يمكن التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور.

فإن أخذنا فى تلك المسأله بوجهه نظر المحقّق النائنى القائل بامتناع ذلك ، وأخذنا القدره التكوينيّه بالمعنى الأعمّ المشتمل على عدم الاشتغال بامتنال واجبٍ مزاحمٍ لا- يقلّ عنه أهميّه كان معنى ذلك أنّ التكليف بالجامع بين الحصّه المبتلاه بمزاحمٍ وغيرها ممتنع أيضاً ، فيقوم التراحم بين الأمر بالجامع والأمر بالإزالة ، وحينئذٍ يطبّق قانون باب التراحم ، وهو التقديم بالأهميّه.

ولا- شكّ فى أنّ الأمر بالإزالة أهمّ ؛ لأنّ استيفاءه ينحصر بذلك الزمان ، بينما استيفاء الأمر بالجامع يتأتّى بحصّه اخرى ، وهذا يعنى - وفقاً لما تقدم (1) - أنّ الأمر بالجامع يكون منوطاً بعدم الابتلاء بالإزالة الواجبه ، فإن فسّرنا عدم الابتلاء بعدم الأمر - كما عليه صاحب الكفايه - كان معنى ذلك أنّ الحصّه المزاحمه من الصلاه لا أمر بها ، فلا تقع صحيحه إذا آثرها المكلف على الإزالة.

وإن فسّرنا عدم الابتلاء بعدم الاشتغال بامتنال المزاحم - كما عليه

ص: ٢٣٩

١- فى صدر هذا البحث ، تحت عنوان : شرطيه القدره بالمعنى الأعمّ.

النائبي - كان معنى ذلك أنّ الأمر بالجامع ثابت على وجه الترتب ، فلو أتى المكلف بالحصّه المزاحمه من الصلاه وقعت منه صحيحه .

[وإن أخذنا في تلك المسأله بوجهه نظر المحقق الثاني القائل بإمكان تعلق التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور ، فلا مانع حينئذٍ عن تعلق التكليف بالجامع بين الحصّه المبتلاه بمزاحم وغيرها ، فيكون الأمر بالجامع ثابتاً في عرض الأمر بالإزاله ، فلو أتى المكلف بالحصّه المزاحمه من الصلاه وقعت منه صحيحه من دون فرض الترتب بين الأمرين] (1).

التقييد بعدم المانع الشرعي

قلنا : إنّ القانون المتّبع في حالات التزاحم هو قانون ترجيح الأهمّ ملاكاً ، ولكن هذا فيما إذا لم يفرض تقييد زائد على ما استقلّ به العقل من اشتراطٍ . فقد عرفنا أنّ العقل يستقلّ باشتراط مفاد كلّ من الدليلين بالقدره التكوينيّه بالمعنى الأعمّ ، فإذا فرضنا أنّ مفاد أحدهما كان مشروطاً من قبل الشارع - إضافه إلى ذلك - بعدم المانع الشرعي - أي بعدم وجود حكمٍ على الخلاف - دون الدليل الآخر ، قدّم الآخر عليه ولم ينظر إلى الأهميه في الملاك .

ومثاله : وجوب الوفاء بالشرط إذا تزاخم مع وجوب الحجّ ، كما إذا اشترط

ص : ٢٤٠

١- ما بين المعقوفتين لم يرد في الطبعة الاولى ، وإنّما هو مضمون عباره كتبها المؤلّف قدس سره في حياته على نسخهٍ معيّنه من تلك الطبعة بحضور أحد تلامذته الفضلاء على أمل إضافتها في الطبعات القادمه ، إلّا أنّه مع شديد الأسف قد فقدت تلك النسخه - ضمن ما فقد بظلم الظالمين - وقد تفضّل هذا التلميذ الوفيّ بصبّ ذلك المضمون بهذه العبارة عسى أن تكون وافيّه بمراد السيّد الشهيد رحمه الله .

على الشخص أن يزور الحسين عليه السلام في عرفه كل سنه واستطاع بعد ذلك ، فإن وجوب الوفاء بالشرط مقيد في دليبه بأن لا- يكون هناك حكم على خلافه ، بلسان (أن شرط الله قبل شرطكم) (١). وأما دليل وجوب الحجّ فلم يقيد بذلك ، فيقدم وجوب الحجّ ، ولا ينظر إلى الأهميه.

أمّا الأول فلا أنه ينفي بنفسه موضوع الوجوب الآخر ؛ لأنّ وجوب الحجّ ذاته - وبقطع النظر عن امتثاله - مانع شرعيّ عن الإتيان بمتعلق الآخر ، فهو حكم على الخلاف ، والمفروض اشتراط وجوب الوفاء بعدم ذلك ، فلا- موضوع لوجوب الوفاء مع فعليه وجوب الحجّ.

وأمّا الثاني فلا أنّ أهميه أحد الوجوبين ملاكاً إنّما تؤثر في التقديم في حاله وجود هذا الملاك الأهمّ ، فإذا كان مفاد أحد الدليلين مشروطاً بعدم المانع الشرعيّ دلّ ذلك على أنّ مفاده حكماً وملاكاً لا يثبت مع وجود المانع الشرعيّ. وحيث إنّ مفاد الآخر مانع شرعيّ فلا فعليه للأول حكماً ولا ملاكاً مع فعليه مفاد الآخر ، وفي هذه الحالة لا معنى لأخذ أهميه ملاك الأول بعين الاعتبار.

وقد يطلق على الحكم المقيد بالتقييد الزائد المفروض أنّه مشروط بالقدره الشرعيه ، ويطلق على ما لا يكون مقيداً بأزيد ممّا يستقلّ به العقل بأنّه مشروط بالقدره العقليه. وعلى هذا الأساس يقال : إنّ في حالات التزاحم يقدم المشروط بالقدره العقليه على المشروط بالقدره الشرعيه. فإن كانا معاً مشروطين بالقدره العقليه جرى قانون الترجيح بالأهميه. غير أنّ نفس مصطلح المشروط بالقدره الشرعيه وما يقابله قد يطلق على معنى آخر مرّ بنا في الحلقة السابقه (٢) ، فلاحظ ، ولا تشتبه.

ص: ٢٤١

١- وسائل الشيعة ٢١ : ٢٩٧ ، الباب ٣٨ من أبواب المههور ، الحديث الأول.

٢- في بحث الدليل العقلي ، تحت عنوان : قاعده استحاله التكليف بغير المقدور.

للوجوب ثلاث مراحل ، وهي : الملاك ، والإرادة ، وجعل الحكم. وفي كلٍّ من هذه المراحل الثلاث قد تؤخذ قيود معينه ، فاستعمال الدواء للمريض واجب مثلاً ، فإذا أخذنا هذا الواجب في مرحلة الملاك نجد أنّ المصلحه القائمه به هي حاجه الجسم إليه ، ليسترجع وضعه الطبيعي ، وهذه الحاجه منوطه بالمرض ، فإنّ الإنسان الصحيح لا حاجه به إلى الدواء ، وبدون المرض لا يتّصف الدواء بأنّه ذو مصلحه. ومن هنا يعبّر عن المرض بأنّه شرط في اتّصاف الفعل بالملاك ، وكلّ ما كان من هذا القبيل يسمّى بشرط الاتّصاف.

ثمّ قد نفرض أنّ الطبيب يأمر بأن يكون استعمال الدواء بعد الطعام ، فالطعام هنا شرط أيضاً ، ولكنّه ليس شرطاً في اتّصاف الفعل بالمصلحه ، إذ من الواضح أنّ المريض مصلحته في استعمال الدواء منذ يمرض ، وإنّما الطعام شرط في ترتّب تلك المصلحه وكيفيه استيفائها بعد اتّصاف الفعل بها ، فالطبيب بأمره المذكور يريد أن يوضّح أنّ المصلحه القائمه بالدواء لا تستوفي إلاّ بحصّه خاصّه من الاستعمال ، وهي استعماله بعد الطعام. وكلّ ما كان من هذا القبيل يسمّى بشرط الترتّب تمييزاً له عن شرط الاتّصاف. وشرب الدواء سواء كان مطلوباً تشريعياً من قبل الأمر ، أو مطلوباً تكوينياً لنفس المريض له هذان النحوان من الشروط.

وشروط الاتّصاف تكون شروطاً لنفس الإراده في المرحله الثانيه ، خلافاً لشروط الترتّب فإنّها شروط للمراد ، لا للإراده ، من دون فرقٍ في ذلك كلّ بين الإراده التكوينيّه والتشريعيّه.

فالإنسان لا يريد أن يشرب الدواء إلاّ إذا رأى نفسه مريضاً ، ولا يريد

من مأموره أن يشرب الدواء إلا إذا كان كذلك. ولكن إرادته شرب الدواء للمريض أو لمن يوجّهه فعلية قبل أن يتناول الطعام. ولهذا فإن المريض قد يتناول الطعام لا لشيء إلا حرصاً منه على أن يشرب الدواء بعده وفقاً لتعليمات الطبيب ، وهذا يوضح أن تناول الطعام ليس قيوداً للإرادة ، بل هو قيد للمراد ، بمعنى أن الإرادة فعلية ومتعلقة بالحصّة الخاصّة ؛ وهي شرب الدواء المقيد بالطعام ، ومن أجل فعليتها كانت محرّكة نحو إيجاد القيد نفسه.

غير أن الإرادة التي ذكرنا أنها مقيدة بشروط الاتّصاف ليست منوطاً بالوجود الخارجى لهذه الشروط ، بل بوجودها التقديرى اللحاظى ؛ لأنّ الإرادة معلولة دائماً لإدراك المصلحة ولحاظ ما له دخل فى اتّصاف الفعل بها ، لا لواقع تلك المصلحة مباشرة. وما أكثر المصالح التي لا تؤثر فى إرادة الانسان لعدم إدراكه ولحاظه لها. فشروط الاتّصاف بوجودها الخارجى دخيله فى الملاك ، وبوجودها التقديرى اللحاظى دخيله فى الإرادة فلا مصلحة فى الدواء إلا إذا كان الإنسان مريضاً حقاً ، ولا إرادته للدواء إلا إذا لاحظ الإنسان المرض وافترضه فى نفسه ، أو فيمن يتولّى توجيهه.

ونفس الفارق بين شروط الاتّصاف وشروط الترتّب ينعكس على المرحلة الثالثة ؛ وهي مرحلة جعل الحكم ، فقد علمنا سابقاً أنّ جعل الحكم عبارته عن إنشائه على موضوعه المقدّر الوجود ، فكلّ شروط الاتّصاف تؤخذ مقدّره الوجود فى موضوع الحكم وتعتبر شروطاً للوجوب المجعول ، وأمّا شروط الترتّب فتكون مأخوذة قيوداً للواجب.

وإذا لاحظنا المرحلة الثالثة بدقّه ، وميّزنا بين الجعل والمجعول - كما مرّ بنا فى الحلقة السابقة (1) - نجد أنّ الجعل باعتباره أمراً نفسانياً منوطاً ومرتبّطاً بشروط

ص: ٢٤٣

١- فى بحث الدليل العقلى ، تحت عنوان : قاعده إمكان التكليف المشروط.

الاتّصاف بوجودها التقديرى اللحاظى - كالإرادته تماماً - لا بوجودها الخارجى ، ولهذا كثيراً ما يتحقّق الجعل قبل أن توجد شروط الاتّصاف خارجاً. وأمّا فعلية المجعول فهى منوطه بفعلية شروط الاتّصاف بوجودها الخارجى ، فما لم توجد خارجاً كلّ القيود المأخوذه فى موضوع الحكم لا يكون المجعول فعلياً. وأمّا شروط الترتّب فتؤخذ قيوداً فى الواجب تبعاً لأخذها قيوداً فى المراد.

وبهذا نعرف أنّ الوجوب المجعول لا ثبوت له قبل وجود شروط الاتّصاف ؛ لأنّه مشروط بها فى عالم الجعل.

وأما ما يقال من أنّ الوجوب المشروط غير معقول ؛ لأنّ المولى يجعل الحكم قبل أن تتحقّق الشروط خارجاً ، فكيف يكون مشروطاً؟ فهو مندفع بالتمييز بين الجعل والمجعول ، والاتّفات إلى ما ذكرناه من إناطه الجعل بالوجود التقديرى للشرط ، وإناطه المجعول بالوجود الخارجى له.

وأما ثمره البحث عن إمكان الوجوب المشروط وامتناعه فتظهر فى بحثٍ مقبلٍ [\(١\)](#) إن شاء الله تعالى.

ص: ٢٤٤

١- تحت عنوان : المسؤوليته عن المقدمات قبل الوقت.

تنقسم المقدمات الدخيله فى الواجب الشرعى إلى ثلاثة أقسام :

الأول : المقدمات التى تتوقف عليها فعلية الواجب ، وهى إنما تكون كذلك بالتقييد الشرعى وأخذها مقدره الوجود فى مقام جعل الحكم على نهج القضييه الحقيقيه ؛ لأن الواجب حكم مجعول تابع لجعله ، فما لم يقيد جعلاً بشىء لا يكون ذلك الشىء دخيلاً فى فعليته. وتسمى هذه المقدمات بالمقدمات الوجوبيه ، كالأستطاعه بالنسبه إلى وجوب الحجّ.

الثانى : المقدمات التى يتوقف عليها امتثال الأمر الشرعى بسبب أخذ الشارع لها قيداً فى الواجب. وتسمى بالمقدمات الشرعيه الوجوديه ، كالوضوء بالنسبه إلى الصلاه.

الثالث : المقدمات التى يتوقف عليها امتثال الأمر الشرعى بدون أخذها قيداً من قبل الشارع ، كقطع المسافه إلى الميقات بالنسبه إلى الحجّ الواجب على البعيد ، ونصب السّلم بالنسبه إلى من وجب عليه المكث فى الطابق الأعلى. وتسمى بالمقدمات العقلية الوجودية.

وبالمقارنه بين هذين القسمين من المقدمات الوجوديه نلاحظ : أنه فى مورد المقدمه الشرعيه الوجوديه قد تعلق الأمر بالمقيد ، والمقيد عباره عن ذات المقيد والتقيد ، وأنّ المقدمه المذكوره مقدمه عقلية للتقيد ، بينما نجد أنّ المقدمه العقلية الوجوديه هى مقدمه لذات الفعل.

والكلام تارة يقع فى تحديد مسؤوليه المكلف تجاه هذه الأقسام من المقدمات ، واخرى فى تحديد الضابط الذى يسير عليه المولى فى جعل المقدمه

من هذا القسم أو ذاك.

أما تحديد مسؤوليه المكلف تجاه المقدمات فحاصله : أن الوجوب وكذلك كل طلب لا يكون محرّكاً نحو المقدمات الوجوبية ، ولا- مديناً للمكلف بها ؛ لأنه لا- يوجد إلا بعد تحققها فكيف يكون باعثاً على إيجادها؟ وإنما يكون محرّكاً نحو المقدمات الوجودية بكلا- قسميها ؛ لأنه فعلى قبل وجودها ، فيحرّك لا محاله نحو إيجادها تبعاً لتحريكه نحو متعلقه ، بمعنى أن المكلف مسؤول عقلاً من قبل ذلك التكليف عن إيجاد تلك المقدمات. وهذا التحريك يبدأ من حين فعلية التكليف المجعول ، فقبل أن يصبح التكليف فعلياً لا محرّك له نحو المقدمات تبعاً لعدم محرّكيته نحو متعلقه ؛ لأنّ المحرّك من شؤون الفعلية.

وإذا اتفق أن قيماً ما كان مقدّمةً وجوبيةً ووجوديةً معاً امتنع تحريك التكليف نحوه ؛ لتفرّعه على وجوده ، وإنما يكون محرّكاً - بعد وجود ذلك القيد - نحو التقيّد وإيقاع الفعل مقيداً به.

وأما تحديد الضابط الذي يسير عليه المولى فهو : أن كل ما كان من شروط الاتّصاف في مرحله الملاك فيأخذه قيماً للوجوب ؛ لا للواجب ، فيصبح مقدّمةً وجوبيةً. والوجه في ذلك واضح ؛ لأنه لما كان شرطاً في الاتّصاف فلا يهتمّ المولى بتحصيله ، بينما لو جعله قيماً للواجب وكان الوجوب فعلياً قبله لأصبح مقدّمةً وجوديةً ، ولكان التكليف محرّكاً نحو تحصيله ، فيتعيّن جعله مقدّمةً وجوبيةً.

وأما ما كان من شروط الترتّب فهو على نحوين :

أحدهما : أن يكون اختيارياً للمكلف ، وفي هذه الحالة يأخذه المولى قيماً للواجب ؛ لأنه يهتمّ بتحصيله.

والآخر : أن يكون غير اختياري ، وفي هذه الحالة يتعيّن أخذه قيماً

للوجوب إضافة إلى أخذه قيداً للواجب. ولا- يمكن الاقتصار على تقييد الواجب به ، إذ مع الاقتصار كذلك يكون التكليف محرّكاً نحوه ، ومديناً للمكلف به ، وهو غير معقول ؛ لعدم كونه اختيارياً.

وبهذا يتضح أنّ الضابط في جعل شيء قيداً للوجوب أحد أمرين : إما كونه شرط الاتّصاف ، وإما كونه شرط الترتّب مع عدم كونه مقدوراً.

ص: ٢٤٧

القيود - سواء كان قيوداً للحكم المجعول ، أو للواجب الذي تعلّق به الحكم - قد يكون سابقاً زماناً على المقيّد به ، وقد يكون مقارناً. فالقيود المتقدم للحكم من قبيل هلال شهر رمضان الذي هو قيد لوجوب الصيام ، مع أنّ هذا الوجوب يبدأ عند طلوع الفجر. والقيود المقارن للحكم من قبيل الزوال بالنسبة إلى الصلاة. والقيود المتقدم للواجب من قبيل الوضوء ، بناءً على كون الصلاة مقيّدة بالوضوء لا بحاله مسببه عنه مستمرّه. والقيود المقارن له من قبيل الاستقبال بالنسبة إلى الصلاة.

وقد افترض في الفقه أحياناً كون القيد متأخراً زماناً عن المقيّد ، ومثاله في قيود الحكم : قيده الإجازة لنفوذ عقد الفضولي ، بناءً على القول بالكشف. ومثاله في قيود الواجب : غسل المستحاضه في الليل الدخيل في صحه صيام النهار المتقدم ، على قول بعض الفقهاء (١).

ومن هنا وقع البحث في إمكان الشرط المتأخّر وعدمه. ومنشأ الاستشكال هو : أنّ الشرط والقيود بمثابة العله أو جزء العله للمشروط والمقيّد ، ولا يعقل أن تتأخّر العله أو شيء من أجزائها زماناً عن المعلول ، وإلا يلزم تأثير المعدوم في الموجود ؛ لأنّ المتأخّر معدوم في الزمان السابق ، فكيف يؤثر في وقت سابق على وجوده؟

وقد اجيب على هذا البرهان : أمّا فيما يتعلّق بالشرط المتأخّر للواجب فبأنّ كون شيء قيوداً للواجب مرجعه إلى تخصيص الفعل بحصّه خاصّه ، وليس

ص : ٢٤٨

١- منهم الشيخ الطوسي وابن إدريس ، كما في الجواهر ١٦ : ٢٤٧.

القيد عله أو جزء العله للفعل ، والتحصيص كما يمكن أن يكون بإضافته إلى أمرٍ مقارنٍ أو متقدِّمٍ ، كذلك يمكن أن يكون بأمرٍ متأخِّرٍ .

وأما فيما يتعلّق بالشرط المتأخِّر للحكم فبأنّ الحكم : تارة يراد به الجعل ، واخرى يراد به المجعول. أمّا الجعل فهو منوط بقيود الحكم بوجودها التقديرى اللحاظى ، لا بوجودها الخارجى - كما تقدّم (1) - ووجودها اللحاظى مقارن للجعل. وأمّا المجعول فهو وإن كان منوطاً بالوجود الخارجى لقيود الحكم ولكنه مجرد افتراض ، وليس وجوداً حقيقياً خارجياً ، فلا محذور فى إناطته بأمرٍ متأخِّرٍ .

والتحقيق : أنّ هذا الجواب وحده ليس كافياً ؛ وذلك لأنّ كون شرطٍ قيدياً للحكم والوجوب أو للواجب ليس جزافاً ، وإنّما هو تابع للضابط المتقدم ، وحاصله : أنّ ما كان دخيلاً وشرطاً فى اتّصاف الفعل بكونه ذا مصلحةٍ يؤخذ قيدياً للوجوب ، وما كان دخيلاً وشرطاً فى ترتّب المصلحه على الفعل يؤخذ قيدياً للواجب .

والجواب المذكور إنّما نظر إلى دخل الشرط بحسب عالم الجعل فى تحصيص الواجب ، أو فى الوجوب المجعول ، وأغفل ما يكشف عنه ذلك من دخل قيد الواجب فى ترتّب المصلحه ووجودها ، ودخل قيد الوجوب فى اتّصاف الفعل بكونه ذا مصلحةٍ وترتّب المصلحه أمر تكوينى ، واتّصاف الفعل بكونه ذا مصلحةٍ أمر تكوينى أيضاً ، فكيف يعقل أن يكون الأمر المتأخِّر ، كغسل المستحاضه فى ليله الأحد مؤثراً فى ترتّب المصلحه على الصوم فى نهار السبت السابق إذا اخذ قيدياً للواجب؟ وكيف يعقل أن يكون الأمر المتأخِّر ، كالغسل المذكور ، مؤثراً فى اتّصاف الصوم فى يوم السبت بكونه ذا مصلحةٍ إذا اخذ قيدياً للوجوب؟

ص: ٢٤٩

١- تحت عنوان : قاعده إمكان الوجوب المشروط .

ومن هنا قد يقال باستحاله الشرط المتأخر ، ويلتزم بتأويل الموارد التي تُوهِم ذلك بتحويل الشرطيه من أمر متأخر إلى أمرٍ مقارن ، فيقال مثلاً: إنّ الشرط في نفوذ عقد الفضولي على الكشف ليس هو الإجازة المتأخره ، بل كون العقد ملحقاً بالإجازة. والشرط في صوم المستحاضه يوم السبت كونه ملحقاً بالغسل ، وهذه صفه فعليّه قائمه بالأمر المتقدم.

وثمره البحث في الشرط المتأخر - إمكاناً وامتناعاً - تظهر من ناحيه في إمكان الواجب المعلق وامتناعه ، فقد تقدم في الحلقة السابقه (١) أنّ إمكان الواجب المعلق يرتبط بإمكان الشرط المتأخر.

وتظهر من ناحيه اخرى فيما إذا دلّ الدليل على شرطيه شيء ، كرضا المالك الذي دلّ الدليل على شرطيته في نفوذ البيع وتردّد الأمر بين كونه شرطاً متقدماً أو متأخراً ، فإنّه على القول بامتناع الشرط المتأخر يتعين الالتزام بكونه شرطاً مقارناً ، فيقال في المثال بصحه عقد الفضولي على نحو النقل ؛ لأنّ الحمل على الشرط المتأخر إن كان بالمعنى الحقيقي للشرط المتأخر فهو غير معقول ، وإن كان بالتأويل فهو خلاف ظاهر الدليل ؛ لأنّ ظاهره شرطيه نفس الرضا ، لا كون العقد ملحقاً به. وأمّا على الثاني فلا بدّ من اتّباع ما يقتضيه ظاهر الأدلّه أيّ شيء كان.

ص: ٢٥٠

١- في بحث الدليل العقلي ، تحت عنوان : زمان الوجوب والواجب.

لا شكّ في أنّ زمان الوجوب لا يمكن أن يتقدم بكامله على زمان الواجب ، ولكن وقع الكلام في أنّه هل يمكن أن يبدأ قبله ، أو لا؟ ومثاله : أن يفترض أنّ وجوب صيام شهر رمضان يبدأ من حين طلوع هلاله ، غير أنّ زمان الواجب يبدأ بعد ذلك عند طلوع الفجر.

وقد ذهب جملة من الاصوليين كصاحب الفصول (1) إلى إمكان ذلك ، وسمّي هذا النحو من الوجوب بالمعلق ؛ تمييزاً له عن الوجوب المشروط. فكلّ منهما ليس ناجزاً بتمام المعنى ، غير أنّ ذلك في المشروط ينشأ من إناطه الوجوب بشرط ، وفي المعلق من عدم مجيء زمان الواجب.

فإن قيل : إذا كان زمان الواجب متأخراً ولا يبدأ إلا عند طلوع الفجر ، فما الداعي للمولى إلى جعل الوجوب يبدأ من حين طلوع الهلال ما دام وجوباً معطلاً عن الامتثال ، أو ليس ذلك لغواً؟!

كان الجواب : أنّ فعلية الوجوب تابعه لفعله الملاك ، أي لا تصاف الفعل بكونه ذا مصلحة ، فمتى اتّصف الفعل بذلك استحقّ الوجوب الفعلي. فإذا افترضنا أنّ طلوع الفجر ليس من شروط الاتّصاف بل من شروط الترتب ، وأنّ ما هو من شروط الاتّصاف طلوع هلال الشهر فقط ، فهذا يعني أنّه حين طلوع الهلال يتّصف صوم النهار بكونه ذا مصلحة ، فيكون الوجوب فعلياً وإن كان زمان الواجب مرهوناً بطلوع الفجر ؛ لأنّ طلوع الفجر دخيل في ترتب المصلحة. ولفعليه

ص : ٢٥١

الوجوب عند طلوع الهلال آثار عمليه على الرغم من عدم إمكان امتثاله ؛ وذلك لأنّه من حين يصبح فعلياً تبدأ محرّكته نحو المقدمات ، وتبدأ مسؤوليه المكلف عن تهيئه مقدمات الواجب.

وقد اعترض على إمكان الواجب المعلق باعتراضين :

الأول : أنّ الوجوب حقيقته البعث والتحرك نحو متعلّقه ، ولكن لا بمعنى البعث الفعلى ، وإلاّ لكان الانبعاث والامثال ملازماً له ؛ لأنّ البعث ملازم للانبعاث ، بل بمعنى البعث الشأني ، أى أنّه حكم قابل للباعثيه ، وقابليه البعث تلازم قابليه الانبعاث ، فحيث لا قابليه للانبعاث ، لا قابليه للبعث ، فلا وجوب.

ومن الواضح أنّه فى الفتره السابقه على زمان الواجب لا قابليه للانبعاث ، فلا بعث شأني ، وبالتالي لا وجوب.

ويرد عليه : أنّ الوجوب حقيقته فى عالم الحكم أمر اعتبارى ، وليس متقوّماً بالبعث الفعلى أو الشأني ، وإئنا المستظهر من دليل جعل الوجوب أنّه قد جعل بداعى البعث والتحرك ، والمقدار المستظهر من الدليل ليس بأزيد من أنّ المقصود من جعل الحكم إعداده لكى يكون محرّكاً شأنيّاً خلال ثبوته ، ولا دليل على أنّ المقصود جعله كذلك من بدايه ثبوته.

الثانى : أنّ طلوع الفجر إمّا أن يؤخذ قيدياً فى الواجب فقط ، أو يؤخذ قيدياً فى الوجوب أيضاً. فعلى الأول يلزم كون الوجوب محرّكاً نحوه ؛ لِمَا تقدّم من أنّ كلّ قيد يؤخذ فى الواجب دون الوجوب يشمله التحريك المولوى الناشئ من ذلك الوجوب ، وهذا غير معقول ؛ لأنّ طلوع الفجر غير اختيارى.

وعلى الثانى يصبح طلوع الفجر شرطاً للوجوب ، فإن كان شرطاً مقارناً فهذا معناه عدم تقدم الوجوب على زمان الواجب ، وإن كان شرطاً متأخراً يلزم محذور الشرط المتأخّر. والشىء نفسه نقوله عن القدره على الصيام عند طلوع

الفجر ، فإنها كطلوع الفجر في الشقوق المذكوره.

ومن هنا كُنّا نقول في الحلقة السابقه (١) : إنّ إمكان الوجوب المعلق يتوقف على افتراض إمكان الشرط المتأخر ، وذلك باختيار الشقّ الأخير.

وأما ثمره البحث في إمكان الواجب المعلق فتأتي الإشاره اليها (٢) إن شاء الله تعالى.

ص: ٢٥٣

١- في بحث الدليل العقلي ، تحت عنوان : زمان الوجوب والواجب.

٢- في البحث القادم ، تحت عنوان : المسئوليه عن المقدمات قبل الوقت.

اتّضح ممّا تقدم (١) أنّ المسؤولية تجاه مقدمات الواجب من قبل الوجوب إنّما تبدأ ببداية فعلية هذا الوجوب ، ويترتب على ذلك أنّ الواجب إذا كان له زمن متأخر ، وكان يتوقّف على مقدمه ، ولم يكن بالإمكان توفيرها في حينها ، ولكن كان بالإمكان إيجادها قبل الوقت فلا- يجب على المكلف إيجادها قبل الوقت ، إذ لا مسؤوليه تجاه مقدمات الواجب إلاّ بعد فعلية الوجوب ، وفعلية الوجوب منوطه بالوقت. وتسمّى المقدمه في هذه الحالة بالمقدمه المفوّته.

ومثال ذلك : أن يعلم المكلف قبل الزوال بأنّه إذا لم يتوضّأ الآن فلن يُتأخّر له الوضوء بعد الزوال ، فيمكنه أن لا يتوضّأ ، ولا يكون بذلك مخالفاً للتكليف بالصلاه بوضوء ؛ لأنّ هذا التكليف ليس فعلياً الآن ، وإنّما يصبح فعلياً عند الزوال ، وفعليته وقتئذٍ منوطه بالقدره على متعلقه في ذلك الظرف ؛ لاستحاله تكليف العاجز ، والقدره في ذلك الظرف على الصلاه بوضوء متوقّفه - بحسب الفرض - على أن يكون المكلف قد توضّأ قبل الزوال. فالوضوء قبل الزوال إذن يكون من مقدمات الوجوب ، وبترك المكلف له يحول دون تحقّق الوجوب وفعليته في حينه ، لا أنّه يتورّط في مخالفته.

ولكن يلاحظ أحياناً أنّ الواجب قد يتوقّف على مقدمه تكون دائماً من هذا القبيل. ومثالها : وجوب الحجّ الموقوت بيوم عرفه ، ووجوب الصيام الموقوت بطلوع الفجر ، مع أنّ الحجّ يتوقّف على السفر إلى الميقات قبل ذلك ، والصيام من

الجنب يتوقف على الاغتسال قبل طلوع الفجر. ولا- شك في أنّ المكلف مسؤول عن طَيِّ المسافه من قبل وجوب الحجّ ، وعن الاغتسال قبل الطلوع من قبل وجوب الصيام. ومن هنا وقع البحث في تفسير ذلك ، وفي تحديد الضوابط التي يلزم المكلف فيها بإيجاد المقدمات المفوّته.

وقد ذُكرت في المقام عدّه تفسيرات :

التفسير الأول : إنكار الوجوب المشروط رأساً ، وافترض أنّ كلّ وجوبٍ فعليّ قبل تحقّق الشروط والقيود المحدّده له في لسان الدليل. وإذا كان فعلياً كذلك فتبدأ محرّكته نحو مقدمات الواجب قبل مجيء ظرف الواجب. ومن هنا كان امتناع الوجوب المشروط يعنى من الناحية العمليه إلزام المكلف بالمقدمات المفوّته للواجب من قبل ذلك الوجوب.

وهذه هي ثمره البحث في إمكان الوجوب المشروط وامتناعه. وقد تقدم (١) أنّ الصحيح : إمكان الوجوب المشروط - خلافاً لما في تقريرات الشيخ الأنصاري (٢) الذي تقدّم - بالتفسير المذكور.

التفسير الثاني : وهو يعترف بإمكان الوجوب المشروط ، ولكن يقول بإمكان الوجوب المعلق أيضاً ، ويفترض أنّه في كلّ موردٍ يقوم فيه الدليل على لزوم المقدمه المفوّته من قبل وجوب ذيها نستكشف أنّ الوجوب معلق ؛ أي أنّه سابق على زمان الواجب. وفي كلّ موردٍ يقوم فيه الدليل على أنّ الوجوب معلق نحكم فيه بمسؤوليه المكلف تجاه المقدمات المفوّته ، وهذه هي ثمره البحث عن إمكان الواجب المعلق وامتناعه.

ص: ٢٥٥

١- تحت عنوان : قاعده إمكان الوجوب المشروط.

٢- مطارح الأنظار : ٤٩.

التفسير الثالث : أن القدره المأخوذه قيدها في الوجوب ، إن كانت عقليه ، بمعنى أنها غير دخيله في ملاكه ، فهذا يعني أن المكلف بتركه للمقدمه المفوته يعجز نفسه عن تحصيل الملاك مع فعليته في ظرفه ، وهذا لا يجوز عقلاً ؛ لأن تفويت الملاك بالتعجز كتفويت التكليف بالتعجز.

وإن كانت القدره شرعيه ، بمعنى أنها دخيله في الملاك أيضاً ، فلا ملاك في فرض ترك المكلف للمقدمه المفوته المؤدى إلى عجزه في ظرف الواجب ، وفي هذه الحاله لا مانع من ترك المقدمه المفوته.

وعلى هذا ففي كل حاله يثبت فيها كون المكلف مسؤولاً عن المقدمات المفوته نستكشف من ذلك أن القدره في زمان الواجب غير دخيله في الملاك. كما أنه في كل حاله يدل فيها الدليل على أن القدره كذلك يثبت لزوم المقدمات المفوته ، غير أن هذا المعنى يحتاج إلى دليل خاص ، ولا يكفيه دليل الواجب العام ؛ لأن دليل الواجب له مدلول مطابق وهو الوجوب ، ومدلول التزامي وهو الملاك. ولا شك في أن المدلول المطابق مقيّد بالقدره ، ومع سقوط الإطلاق في الدلاله المطابقه يسقط في الدلاله الالتزاميه أيضاً ؛ للتبعيه ، فلا يمكن أن نثبت به كون الملاك ثابتاً في حالتي القدره والعجز معاً.

إشارة

قد يفترض تارة أخذ القطع بالحكم في موضوع نفس ذلك الحكم.

واخرى أخذه في موضوع حكمٍ مضادٍّ له.

وثالثه أخذه في موضوع مثله.

ورابعه أخذه في موضوع حكمٍ مخالفٍ.

ولا شكَّ في إمكان الأخير. وإنما وقع الكلام في الافتراضات الثلاثة الأولى :

أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه

أمّا الافتراض الأول ، فقد يبرهن على استحالة أدائه للدور ، إذ يتوقف كلٌّ من الحكم والعلم به على الآخر.

وقد يجاب : بأنّه لا دور ؛ لأنّ الحكم وإن كان متوقفاً على القطع ؛ لأنه مأخوذ في موضوعه إلا أنّ القطع بالحكم لا يتوقف على ثبوت الحكم.

وتحقيق الحال في ذلك : أنّ القطع بالحكم إذا اخذ في موضوع شخص ذلك الحكم : فإمّا أن يكون الحكم المقطوع دخيلاً في الموضوع أيضاً ، وذلك بأن يؤخذ القطع بالحكم بما هو مصيب في الموضوع ، وإمّا أن لا يكون لثبوت ذات المقطوع دخل في الموضوع.

ففي الحالة الأولى تعتبر الاستحالة واضحة ؛ لوضوح الدور وتوقف الحكم على نفسه عندئذٍ.

وأمّا في الحالة الثانية فلا يجرى الدور بالتقريب المذكور ، ولكنّ الافتراض

مع هذا مستحيل. وقد بُرهن على استحالته بوجه :

منها : أنّ الافتراض المذكور يجعل الحكم المقطوع منوطاً بنفس القطع ، وهذا أمر يستحيل أن يسلم به القاطع ؛ لأنه يخالف طبيعه الكاشفيه فى القطع التى تجعل القاطع دائماً يرى أنّ مقطوعه ثابت بقطع النظر عن قطعه.

ومنها : أنه يلزم الدور فى مرحله وصول التكليف ؛ لأنّ العلم بكلّ تكليف يتوقف على العلم بتحقق موضوعه ، وموضوعه - بحسب الفرض - هو العلم به ، فيكون العلم بالتكليف متوقفاً على العلم بالعلم بالتكليف. والعلم بالعلم نفس العلم ؛ لأنّ العلم لا يعلم بعلم زائد ، بل هو معلوم بالعلم الحضورى ؛ لحضوره لدى النفس مباشره ، وهذا ينتج توقف العلم على نفسه.

إلا- أنّ كلّ هذا إنما يرد إذا اخذ العلم بالمجوعول فى موضوعه ، ولا يتجه إذا اخذ العلم بالجعل فى موضوع المجوعول. فبإمكان المولى أن يتوصل إلى المقصود بتقييد المجوعول بالعلم بالجعل ، وأما من لم يأخذ هذا المخلص بعين الاعتبار كالمحقق النائينى رحمه الله فقد وقع فى حيره من ناحيتين :

الاولى : أنه كيف يتوصل الشارع إلى تخصيص الحكم بالعالم به إذا كان التقييد المذكور مستحيلاً؟

الثانيه : أنه إذا استحال التقييد استحال الإطلاق ، بناءً على مختاره من أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيين تقابل العدم والملكه. وهذا يعنى أنّ الجعل الشرعى يبقى مهملاً بلا تقييد ولا إطلاق ، فكيف يرفع هذا الإهمال ويتعين فى المطلق تارة وفى المقيد اخرى؟

وقد حلّ رحمه الله ذلك بافتراض جعل ثانٍ يتكفل إثبات نفس الحكم للعالم بالجعل الأول خاصه إذا اريد التقييد ، وللمكلف مطلقاً من حيث علمه بالجعل الأول وجهله به إن اريد الإطلاق ، وبذلك تتحقق نتيجه التقييد والإطلاق. وإنما

نُعَبَّرُ بالنتيجة ، لابهما ؛ لأنّ ذلك لم يحصل بالجعل الأول المهمل ، وإنما عوّض عن إطلاقه وتقييده بجعل ثانٍ على الوجه المذكور. ولا يلزم من التعويض المذكور محذور التقييد والإطلاق في نفس الجعل الأول ؛ لأنّ العلم بالحكم الأول اخذ قيدياً في الحكم الثاني ، لا في نفسه ، فلا دور. ونظراً إلى أنّ الجعلين قد نشأ من غرضٍ واحدٍ ولأجل ملائكةٍ فاردٍ كان التقييد في الثاني منهما في قوة التقييد في الأول ، ولهذا عبّر عن الثاني بمتّم الجعل الأول (1).

ويرد عليه : أنّه إن أراد تقييد الحكم في الجعل الثاني بالعلم بالجعل الأول فهذا التقييد ممكن في الجعل الأول مباشرة ، كما عرفت.

وإن أراد تقييد الحكم في الجعل الثاني بالعلم بفعليه المجعول في الجعل الأول المهمل ، فهذا غير معقول ؛ لأنّه يفترض أنّ فعلية المجعول بالجعل الثاني فرع العلم بفعليه المجعول بالجعل الأول المهمل. وحينئذٍ نتساءل : أنّ المجعول بالجعل المهمل هل ترتبط فعليته بالعلم به ، أو لا؟

فعلى الأول يعود المحذور ، وهو توقّف الشيء على العلم به. وعلى الثاني يلزم الخلف ، وأن يكون الجعل المهمل الذي لا إطلاق فيه مطلقاً ؛ لأنّ ثبوت مجعوله بدون توقّف على القيد هو معنى الإطلاق.

وثمره هذا البحث تظهر في إمكان التمسك بإطلاق دليل الحكم لنفي دخل قيد العلم في موضوعه ، فإنّه إن بُنى على إمكان التقييد والإطلاق معاً أمكن ذلك ، كما هو الحال في نفي سائر القيود المحتملة بالإطلاق.

وإن بُنى على مسلك المحقّق النائيني القائل باستحاله التقييد والإطلاق معاً ، فلا يمكن ذلك ؛ لأنّ الاطلاق في الحكم مستحيل ، فكيف يتمسك باطلاق الدليل

ص : ٢٥٩

إثباتاً لا اكتشافاً أمر مستحيل.

وإن بُنى على أنّ التقييد مستحيل والإطلاق ضروري ، كما يرى ذلك من يقول بأنّ التقابل بين التقييد والإطلاق ، تقابل التناقض أو تقابل الضدين اللذين لا ثالث لهما ، فلا يمكن التمسك بإطلاق الدليل ؛ لأنّ إطلاق الدليل إنّما يكشف عن إطلاق مدلوله ، وهو الحكم ، وهذا معلوم بالضروره على هذا المبني. وإنّما الشكّ في إطلاق الملاك وضيقة ، ولا يمكن استكشاف إطلاق الملاك ، لا بإطلاق الحكم المدلول للدليل ، ولا بإطلاق نفس الدليل.

أمّا الأول فلأنّ إطلاق الحكم إنّما يكشف عن إطلاق الملاك إذا كان بإمكان المولى أن يجعله مقيداً ، فلم يفعل ، والمفروض في المقام استحاله التقييد.

وأما الثاني فلأنّ الدليل مفاده مباشرة هو الحكم لا الملاك.

أخذ العلم بالحكم في موضوع ضده أو مثله

وأما الافتراض الثاني فهو مستحيل ؛ لأنّ القاطع سواء كان مصيباً في قطعه أو مخطئاً ، يرى في ذلك اجتماع الحكيم المتضادين ، فيمتنع عليه أن يصدّق بالحكم الثاني ، وما يمتنع تصديق المكلف به لا يمكن جعله. وفي حالات إصابه القطع للواقع يستبطن الافتراض المذكور اجتماع الضدين حقيقه.

وهذا الافتراض في حقيقته نحو من الردع عن العمل بالقطع ، بجعل حكمٍ على القاطع مضاداً لمقطوعه ، واستحالته بتعبيرٍ آخر هي استحاله الردع عن العمل بالقطع.

وأما الافتراض الثالث فقد يطبّق عليه نفس المحذور المتقدم ، ولكن باستبدال محذور اجتماع الضدين بمحذور اجتماع المثليين.

وقد يجاب على ذلك : بأنّ محذور اجتماع المثليين يرتفع بالتأكد والتوحد ،

كما هو الحال في «أكرم العادل» و «أكرم الفقير» ، فإنهما يتأكدان في العادل الفقير.

ولكنّ هذا الجواب ليس صحيحاً ؛ لأنّ التأكيد على نحو التوحد إنّما يكون في مثلين لا طوليه وترتب بينهما ، كما في المثال ، لا في المقام ، حيث إنّ أحدهما متأخر رتبة عن الآخر ، لترتبه على القطع به ، فلا يمكن أن يرتفع محذور اجتماع المثلين بالتأكد.

ص: ٢٤١

لا- شكّ في وجود واجباتٍ لا- يخرج المكلف عن عهدها إلا إذا أتى بها بقصد القربه والامتثال ، وفي مقابلها واجبات يتحقّق الخروج عن عهدها بمجرد الإتيان بالفعل بأيّ داعٍ كان.

والقسم الأول يسمّى بالتعبدي ، والثاني يسمّى بالتوصلّي. والكلام يقع في تحليل الفرق بين القسمين ؛ فهل الاختلاف بينهما مرده إلى عالم الحكم والوجوب؟ بمعنى أنّ قصد القربه والامتثال يكون مأخوذاً قيدياً أو جزءاً في متعلق الوجوب التعبدي ولا يكون كذلك في الوجوب التوصلّي ، أو أنّ مرده الاختلاف إلى عالم الملا-ك دون عالم الحكم؟ بمعنى أنّ الوجوب في كلٍّ من القسمين متعلّق بذات الفعل ، ولكنّه في القسم الأول ناشئ عن ملاكٍ لا يستوفى إلاّ بضمّ قصد القربه ، وفي القسم الثاني ناشئ عن ملاكٍ يستوفى بمجرد الإتيان بالفعل.

ومنشأ هذا الكلام هو احتمال استحاله أخذ قصد امتثال الأمر في متعلّق الأمر. فإن ثبتت هذه الاستحاله تعيّن تفسير الاختلاف بين التعبدي والتوصلّي بالوجه الثاني ، وإلاّ تعيّن تفسيره بالوجه الأوّل.

ومن هنا يتّجه البحث إلى تحقيق حال هذه الاستحاله ؛ وقد برهن عليها بوجوه :

الأول : أنّ قصد امتثال الأمر متأخّر رتبةً عن الأمر ؛ لتفرّعه عليه ، فلو اخذ قيدياً أو جزءاً في متعلّق الأمر والوجوب لكان داخلاً في معروض الأمر ضمناً ، ومتقدماً على الأمر تقدّم المعروض على عارضه ، فيلزم كون الشيء الواحد

والجواب : أنّ ما هو متأخر عن الأمر ومتفرّع على ثبوته قصد الامتثال من المكلف خارجاً ، لا عنوانه وتصوّر مفهومه في ذهن المولى ، وما يكون متقدماً على الأمر تقدّم المعروض على عارضه هو عنوان المتعلق وتصوره في ذهن المولى ؛ لأنّه ما لم يتصور الشيء لا يمكنه أن يأمر به. وأمّا الوجود الخارجى للمتعلق فليس متقدماً على الأمر ، بل هو من نتائجه دائماً ، فلا محذور.

وكأنّ صاحب هذا البرهان اشتبه عليه المتعلق بالموضوع. فقد عرفنا سابقاً (١) أنّ فعلية الوجوب المجعول تابعه لوجود الموضوع خارجاً ، وحيث اختلط على هذا المبرهن المتعلق والموضوع ، فحُيِّل له أنّ قصد الامتثال إذا كان داخلياً في المتعلق فهو داخل في الموضوع ويكون الوجوب الفعلى تابعاً لوجوده ، بينما وجوده متفرّع على الوجوب.

ونحن قد ميّزنا سابقاً بين المتعلق والموضوع (٢) ، وميّرنا بين الجعل والمجعول (٣). وعرفنا أنّ المجعول تابع في فعلية لوجود الموضوع خارجاً ، لا لوجود المتعلق. وأنّ الجعل منوط بالوجود الذهني لأطرافه من المتعلق والموضوع ؛ لا-الخارجى ، فلا تنطوى علينا المغالطة المذكوره.

الثانى : أنّ قصد امتثال الأمر عباره عن محرّك الأمر. والأمر لا يحرك إلاّ نحو متعلقه ، فلو كان نفس القصد المذكور داخلياً في المتعلق لأدى إلى أنّ الأمر

ص: ٢٦٣

١- تحت عنوان : قاعده إمكان الوجوب المشروط.

٢- فى بحث الدليل العقلى من الحلقة الاولى ، تحت عنوان : العلاقات القائمة بين الحكم ومتعلقه.

٣- فى بحث الدليل العقلى من هذه الحلقة ، تحت عنوان : قاعده إمكان الوجوب المشروط.

يحرّك نحو نفس هذه المحرّكيه ، وهذا مستحيل.

وبيانٍ آخر : أنّ المكلف لا يمكنه أن يقصد امتثال الأمر إلاباليتيان بما تعلق به ذلك الأمر ، فإن كان القصد المذكور دخيلاً في المتعلق ، فهذا يعني أنّ الأمر لم يتعلّق بذات الفعل ، فلا يمكن للمكلف أن يقصد الامتثال بذات الفعل.

وإن شئت قلت : إنّ قصد امتثال الأمر بفعلٍ يتوقّف على أن يكون مصداقاً لمتعلّق الأمر ، وكونه كذلك - على فرض أخذ القصد في المتعلق - يتوقّف على انضمام القصد المذكور إليه ، وهذا يؤدّي إلى توقّف الشيء على نفسه ؛ واستحاله الامتثال.

وقد اجيب على ذلك : بأنّ القصد إذا كان داخلياً في المتعلّق انحلّ الأمر إلى أمرين ضمّيتين ، لكلّ منهما محرّكيه نحو متعلقه : أحدهما الأمر بذات الفعل ، والآخر الأمر بقصد امتثال الأمر الأول وجعله محرّكاً.

فيندفع البيان الأول في البرهان المذكور : بأنّ الأمر الثاني يحرك نحو محرّكيه الأمر الأول ، لا نحو محرّكيه نفسه.

ويندفع البيان الثاني : بأنّ ذات الفعل متعلق للأمر ؛ وهو الأمر الضمني الأول.

الثالث : أنّ قصد امتثال الأمر إذا اخذ في متعلق الأمر كان نفس الأمر قيوداً من قيود الواجب ، وحيث إنّ قيود غير اختياريّ فلا بدّ من أخذه قيوداً في موضوع الوجوب. وهذا يعني أخذ الأمر في موضوع نفسه ، وهو محال. وقد مرّ بنا هذا البرهان في الحلقة السابقة (1).

وقد يعترض عليه : بأنّ القيد غير الاختياري للواجب إنّما يلزم أن يؤخذ

ص: ٢٦٤

١- في بحث الدليل العقلي ، تحت عنوان : أخذ قصد امتثال الأمر في متعلقه.

قيداً في موضوع الوجوب ؛ لأنه لو لم يؤخذ كذلك لكان الأمر محرّكاً نحو المقيّد ، وهو يساوق التحريك نحو القيد ، مع أنّه غير اختياري ، فلا بدّ من أخذه في الموضوع ؛ ليكون وجود الأمر ومحرّكيته بعد افتراض وجود القيد. وفي هذه الحالة لا يحرك إلا إلى التقيّد وذات المقيّد.

وهذا البيان إنّما يبرهن على أخذ القيد غير الاختياري للواجب قيدياً في موضوع الوجوب إذا لم يكن مضمون الوجود بنفس جعل هذا الوجوب ، وأمّا إذا كان مضموناً كذلك فلن يحرك الأمر حينئذٍ نحو القيد ؛ لأنّه موجود بنفس وجوده ، بل يتّجه في تحريكه دائماً نحو التقيّد وذات المقيّد. والمقام مصداق لذلك ؛ لأنّ الأمر يتحقّق بنفس الجعل الشرعي ، فأىّ حاجه إلى أخذه قيدياً في الموضوع؟

هذه أهمّ براهين الاستحالة مع بعض التعليق عليها.

وثمره هذا البحث : أنّ الاختلاف بين القسمين إذا كان مردّه إلى عالم الحكم فبالإمكان عند الشكّ في كون الواجب تعديداً أو توصيلاً التمسّك بإطلاق دليل الواجب لنفي دخل قصد الامتثال في متعلق الوجوب كما هو الحال في كلّ القيود المحتمله ، فتثبت التوصّليه.

وأمّا إذا كان مردّه إلى عالم الملا-ك بسبب استحاله أخذ القصد المذكور في متعلق الأمر ، فلا- يمكن التمسّك بالإطلاق المذكور لإثبات التوصّليه ؛ لأنّ التوصّليه لا تثبت حينئذٍ إلا بإثبات عدم دخل قصد الامتثال في الملا-ك ، وهذا ما لا يمكن إثباته بدليل الأمر ، لا مباشرة ؛ لأنّ مفاد الدليل هو الأمر لا الملا-ك ، ولا بصوره غير مباشره عن طريق إثبات الإطلاق في متعلق الأمر ؛ لأنّ الإطلاق في متعلق الأمر إنّما يكشف عن الإطلاق في متعلق الملا-ك إذا كان بإمكان المولى أن يأمر بالمقيّد فلم يفعل ، والمفروض هنا عدم الإمكان.

وقد تذكر ثمره اخرى فى مجال الأصل العملى عند الشكّ فى التعبدية وعدم قيام الدليل ، وهى : أنّ هذا الشكّ مجرى للبراءه إذا كان قصد الامتثال ممّا يؤخذ فى الواجب على تقدير اعتباره ، إذ يدخل فى كبرى دوران الواجب بين الأقلّ والأكثر. ومجرى لأصله الاشتغال إذا كان قصد الامتثال ممّا لا يؤخذ كذلك ، إذ لا شكّ فى وجوب شىءٍ شرعاً ، وإنّما الشكّ فى سقوط الواجب المفروغ عن ثبوته.

ص: ٢٦٦

التخيير تارةً يكون عقلياً ، واخرى شرعياً. فإن كانت البدائل المذكورة على نحو التردد متعلّقةً للأمر فى لسان الدليل ، فالتخيير شرعى ، وإلا فهو عقلى .

وقد وقع الكلام فى تحليل واقع الوجوب فى موارد التخيير ، وكيفيه تعلّقه .

وفى ذلك عدّه اتّجاهات :

الاتّجاه الأول : أنّ الوجوب فى موارد التخيير العقلى متعلّق بالجامع ، وفى موارد التخيير الشرعى متعلّق بكلّ واحدٍ من البدائل ؛ ولكن مشروطاً بترك البدائل الاخرى .

وقد يلاحظ عليه : بأنّ الوجوبات المشروطة تستلزم اموراً لا تناسب الوجوب التخيرى ، كما تقدّم فى الحلقة السابقة (1) ، من قبيل تعدّد العقاب بترك الجميع .

الاتّجاه الثانى : إرجاع التخيير الشرعى إلى التخيير العقلى ، فيلتزم بأنّ الوجوب يتعلّق بالجامع دائماً ، إمّا ببرهان استحاله الوجوبات المشروطة - كما اشير اليه - فيتعيّن هذا. وإمّا ببرهان أنّ الوجوب التخيرى له ملاك واحد ، والواحد لا يصدر إلاّ من واحد ، فلا بدّ من فرض جامع بين البدائل يكون هو علّه تحصيل ذلك الملاك .

الاتّجاه الثالث : التسليم بأنّ الوجوب فى موارد التخيير يتعلّق بالجامع

ص: ٢٦٧

١- فى بحث الدليل العقلى ، تحت عنوان : التخيير الشرعى فى الواجب .

دائماً ، ولكن يقال : إنّ وجوب الجامع يستلزم الوجوبات المشروطة للحصص والأفراد ، أى وجوب كلّ واحدٍ منها بشرط انتفاء الحصص الأخرى. وهذه الوجوبات بمجموعها لما كانت روحاً نفس ذلك الوجوب المتعلق بالجامع فليس من ناحيتها إلعاب واحد في فرض ترك الجميع.

والفرق بين هذا الاتجاه وسابقه : أنّ هذا يقول بسرايه الوجوب إلى الحصّة بالنحو المذكور ، وأما ذاك الاتجاه فلا يلتزم بالسرايه ، وعليه لا تكون الحصّة معروضةً للوجوب ، بل مصداقاً لمعروض الوجوب. فالوجوب بالنسبة إلى الحصّة في موارد التخيير كالنوعيه بالنسبة إلى أفراد الإنسان ، فإنّ هذا الفرد أو ذاك مصداق لمعروض النوعيه لا معروض لها.

وقد يعترض على الاتجاه الثالث : بأنّ الوجوب فعلٌ اختياريّ للشارع يجعله حيثما أراد ، فاذا جعله على الجامع لا يعقل أن يسرى بنفسه إلى غير الجامع. فإن اريد بالوجوبات المشروطة سريان نفس ذلك الوجوب فهو مستحيل. وإن اريد أنّ الشارع يجعل وجوباتٍ أخرى مشروطةً فهو بلا موجب ، فيكون لغواً.

ويمكن أن يجاب على ذلك : بأنّ هذا إنّما يتمّ في مرحله جعل الحكم والإيجاب ، لا في مرحله الشوق والإرادة ، إذ لا مانع من دعوى الملازمه في هذه المرحله بين حبّ الجامع وأنحاءٍ من الحبّ المشروط للحصص ، ولا- يأتي الاعتراض باللغويه ؛ لأنّ الكلام هنا عن المبادئ التكوينية للحكم. وهذه الملازمه لا برهان عليها ، ولكنّها مطابقه للوجدان.

وهذا التحليل للوجوب التخييري له ثمرات :

منها : ما سوف يظهر في مسأله اجتماع الأمر والنهي.

ومنها : ما قد يقال من أنّه إذا شكّ في واجبٍ أنّه تخيريّ أو تعيينيّ فعلى

القول برجوع التخيير الشرعى إلى إيجاب الجامع يكون المقام من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير ، فإن قيل هناك بالبراءة قيل بها هنا بإجرائها عن التعيين ، وإلا فلا.

وعلى القول برجوع التخيير الشرعى إلى الوجوبات المشروطة - كما يقرّره الاتجاه الأول - فالشكّ مرجعه إلى الشكّ فى إطلاق الوجوب واشتراطه ، أى فى ثبوته فى حال الإتيان بما يحتمل كونه بديلاً وعدلاً ، وهذا شكّ فى الوجوب الزائد بلا إشكال ؛ فتجرى البراءة.

ص: ٢٦٩

تعريف الواجب الغيرى

أتضح ممّا تقدم (1) أنّ المكّلف مسؤول عن مقدمات الواجب من قبل نفس الوجوب المتعلّق به ؛ لأنّه يحرك نحوها تبعاً لتحريكه نحو متعلّقه. وهذه المسؤوليه فى حدودها العقليه متّفقه عليها باعتبارها من شؤون حكم العقل بلزوم الامتثال ، وإنّما وقع الكلام فى دعوى الوجوب الشرعى للمقدمه :

فالمشهور بين الاصوليين هو : أنّ إيجاب الشىء يستلزم إيجاب مقدمته فتتّصف المقدمه بوجوب شرعى ، غير أنّه تبعى ؛ إمّا بمعنى أنّه معلول لوجوب ذى المقدمه ، أو بمعنى أنّ الوجوبين معاً معلولان للملاك القائم بذى المقدمه ، فهذا الملاك بنفسه يؤدّى إلى إيجاب ذى المقدمه نفسياً ، وبضمّ مقدميه المقدمه يؤدّى إلى إيجابها غيريّاً ، وعلى كلا الوجهين فالتلازم بين الوجوبين محفوظ.

ويعرّف هؤلاء القائلون بالملازمه الواجب الغيرى بأنه : ما وجب لغيره ، أو ما وجب لواجبٍ آخر. والواجب النفسى بأنه : ما وجب لنفسه ، أو ما وجب لا لواجبٍ آخر. وعلى هذا الأساس يصنّفون الواجبات فى الشريعة إلى قسمين : فالصلاه ، والصيام ، والحجّ ونحوها واجبات نفسيه. والوضوء ، والغسل ، وطى المسافه واجبات غيريه.

وقد لوحظ عليهم : أنّ الصلاه ونحوها من الواجبات لم يوجبها الشارع إلّا لما يترتب عليها من الفوائد والمصالح ، وهى مغايره وجوداً لتلك الفوائد

ص : ٢٧٠

والمصالح ، فيصدق عليها أنها وجبت للغير ، وهذا يعني أن كل هذه الواجبات تصحح غيرهه ؛ ولا يبقى في نطاق الواجب النفسى إلا ما كانت مصلحته ذاتيه له ، كالإيمان بالله سبحانه وتعالى.

وأجاب هؤلاء على الملاحظه المذكوره : بأن الصلاه وإن كانت واجبه من أجل المصلحه المترتبه عليها إلا أن هذا لا يدرجها فى تعريف الواجب الغيرى ؛ لأنّ الواجب الغيرى ليس كلّ ما وجب لغيره ، بل ما وجب لواجب آخر ، والمصلحه الملحوظه فى إيجاب الصلاه ليست متعلقاً للوجوب بنفسها ، فلا يصدق على الصلاه أنها وجبت لواجب آخر.

فإن سألت : كيف لا تكون تلك المصلحه واجبه مع أن الصلاه الواجبه إنّما اوجبت من أجلها؟

كان الجواب : أن الإيجاب مرجعه إلى الاعتبار والجعل الذى هو العنصر الثالث من عناصر تكوين الحكم فى مقام الثبوت ، وغايه الواجب إنّما يجب أن تكون مشاركه للواجب بدرجه أقوى فى عالم الحب والإراده ؛ لأنّ حبّه إنّما هو لأجلها ، لا فى عالم الجعل والاعتبار ؛ لأنّ الجعل قد يحدّد به المولى مركز حقّ الطاعه على نحو يكون مغايراً لمركز حبّ الأصيل ؛ لِمَا تقدم فى بدايه هذه الحلقة (1) من أن المولى له أن يحدّد مركز حقّ الطاعه فى مقدمات مراده الأصيل بجعل الإيجاب عليها ، لا عليه ، فتكون هى الواجبه فى عالم الجعل دونه.

وعلى هذا فاذا جعل الشارع الإيجاب على الصلاه ابتداءً وحدّدها مركزاً لحقّ الطاعه ، ولم يدخل المصلحه المنظوره له فى العهده ، كانت الصلاه واجباً نفسياً لا غيرياً ؛ لأنها لم تجب لواجب آخر وإن وجبت لمصلحه مترتبه عليها.

ص: ٢٧١

١- فى البحث عن الحكم الشرعى وتقسيماته ، تحت عنوان : الحكم الواقعى والظاهرى.

وخالفاً لذلك الوضوء فإنه وجب من أجل الصلاه الواجبه ، فينطبق عليه تعريف الواجب الغيرى .

خصائص الوجوب الغيرى

ولا- شكّ لدى الجميع فى أنّ الوجوب الغيرى للمقدمه - إذا كان ثابتاً - فهو لا يتمتع بجمله من خصائص الوجوب النفسى ، ويمكن تلخيص أحوال الوجوب الغيرى فى ما يلى :

أولاً : أنه ليس صالحاً للتحريك المولوى بصوره مستقلّه ومنفصله عن الوجوب النفسى ، بمعنى أنّ من لا يكون بصدد التحرك عن الوجوب النفسى للحجّ لا يمكن أن يتحرّك بروحيه الطاعه والإخلاص للمولى عن الوجوب الغيرى لطى المسافه ؛ لأنّ إرادته العبد المنقاد التكوينيّه يجب أن تتطابق مع إرادته المولى التشريعيّه ، ولّمّا كانت إرادته المولى للمقدمه فى إطار مطلوبيه ذبيها ومن أجل التوصل إليه ، فلا بدّ أن تكون إرادته العبد المنقاد لها فى إطار امتثال ذبيها .

وثانياً : أنّ امتثال الوجوب الغيرى لا يستتبع ثواباً بما هو امتثال له ؛ وذلك لأنّ المكلف إن أتى بالمقدمه بداعى امتثال الواجب النفسى كان عمله بدايه فى امتثال الوجوب النفسى ، ويستحقّ الثواب عندئذٍ من قبل هذا الوجوب . وإن أتى بالمقدمه وهو منصرفٌ عن امتثال الواجب النفسى فلن يكون بإمكانه أن يقصد بذلك امتثال الوجوب الغيرى ؛ لِمّا تقدّم من عدم صلاحيه الوجوب الغيرى للتحريك المولوى .

وثالثاً : أنّ مخالفه الوجوب الغيرى بترك المقدمه ليست موضوعاً مستقلاً لاستحقاق العقاب إضافه إلى ما يستحقّ من عقاب على مخالفه الوجوب النفسى ؛

وذلك لأنَّ استحقاق العقاب على مخالفه الواجب إنّما هو بلحاظ ما يعبّر عنه الواجب من مبادئ وملاكاتٍ تفوت بذلك ، ومن الواضح أنّ الواجب الغيرى ليس له مبادئ وملاكات سوى ماللواجب النفسى من ملاك ، فلا معنى لتعدّد استحقاق العقاب.

ورابعاً : أنّ الوجوب الغيرى ملاكه المقدميه ، وهذا يفرض تعلّقه بواقع المقدمه دون أن يؤخذ فيه أى شىء إضافي لا دخل له فى حصول ذى المقدمه.

ومن هنا كان قصد التوصل بالمقدمه إلى امثال المولى والتقرب بها نحوه تعالى خارجاً عن دائره الواجب الغيرى ؛ لعدم دخل ذلك فى حصول الواجب النفسى.

فطى المسافه إلى الميقات كيفما وقع وبأى داع اتفق يحقّق الواجب الغيرى ، ولا يتوقّف الحجّ على وقوع هذا الطى بقصد قبرى. وهذا معنى ما يقال من أنّ الواجبات الغيريه توصليه.

مقدمات غير الواجب

كما تتّصف مقدمات الواجب بالوجوب الغيرى عند القائلين بالملازمه ، كذلك تتّصف مقدمات المستحبّ بالاستحباب الغيرى لنفس السبب. وأمّا مقدمات الحرام فهى على قسمين :

أحدهما : ما لا ينفكّ عنه الحرام ، ويعتبر بمثابة العله التامه أو الجزء الأخير من العله التامه له ، كالقاء الورقه فى النار الذى يترتب عليه الاحتراق.

والقسم الآخر : ما ينفكّ عنه الحرام ، وبالإمكان أن يوجد ومع هذا يترك الحرام.

فالقسم الأول من المقدمات يتّصف بالحرمة الغيريه ، دون القسم الثانى ؛ لأنّ المطلوب فى المحرّمات ترك الحرام وهو يتوقّف على ترك القسم الأول من

المقدمات ، ولا يتوقف على ترك القسم الثانى.

ومقدمات المكروه كمقدمات الحرام.

الثمره الفقهي للنزاع فى الوجوب الغيرى

ومسأله الملازمه بين وجوب الشىء ووجوب مقدمته على الرغم من كونها من المسائل الاصوليه العريقه فى علم الاصول قد وقع شىء من التحير لدى باحثيها فى ثمرتها الفقهيه. وقد يبدو لأوّل نظرهِ أنّ ثمرتها إثبات الوجوب الغيرى ، وهو حكم شرعى نستنبطه من الملازمه المذكوره.

ولكنّ الصحيح عدم صواب هذه النظره ؛ لأنّ الحكم الشرعى الذى يبحثه علم الفقه - ويطلب من علم الاصول ذكر القواعد التى يستنبط منها - إنّما هو الحكم القابل للتحريك المولوى الذى تقع مخالفته موضوعاً لاستحقاق العقاب. وقد عرفت أنّ الوجوب الغيرى - على تقدير ثبوته - ليس كذلك ، فهو لا يصلح أن يكون بنفسه ثمره لهذه المسأله الاصوليه.

وأفضل ما يمكن أن يقال بهذا الصدد تصوير الثمره كما يلى :

أولاً : أنّه إذا اتفق أن أصبح واجباً علّة تامهً لحرام ، وكان الواجب أهمّ ملاكاً من الحرام : فتارةً ننكر الملازمه ، واخرى نقبلها :

فعلى الأول يكون الفرض من حالات التراحم بين ترك الحرام وفعل الواجب ، فنرجع إلى قانون باب التراحم ، وهو تقديم الأهمّ ملاكاً ، ولا يسوغ تطبيق قواعد باب التعارض ، كما عرفنا سابقاً.

وعلى الثانى يكون دليل الحرمة ودليل الوجوب متعارضين ؛ لأنّ الحرمة تقتضى تعلق الحرمة الغيريه بنفس الواجب ، ويستحيل ثبوت الوجوب والحرمة على فعل واحد ، وهذا يعنى أنّ التنافى بين الجعلين ، وكلّما كان التنافى بين

الجعلين دخل الدليلان في باب التعارض وطُبِّقت عليه قواعده بدلا عن قانون باب التراحم.

ثانياً: أنه إذا اتفق عكس ما تقدّم في الثمره السابقه فأصبح الواجب صدفةً متوقِّفاً على مقدمه محرّمه ، كإنقاذ الغريق إذا توقّف على اجتياز الأرض المغصوبه ، فلا شكّ في أنّ المكلف إذا اجتاز الأرض المغصوبه وأنقذ الغريق لم يرتكب حراماً ؛ لأنّ الحرمة تسقط في هذه الحاله رعايه للواجب الأهمّ.

وأما إذا اجتاز الأرض المغصوبه ولم ينقذ الغريق فقد ارتكب حراماً إذا أنكرنا الملازمه ، وكذلك إذا قلنا بأنّ الوجوب الغيرى يختصّ بالحصّه الموصله من المقدمه. ولم يرتكب حراماً إذا قلنا بالملازمه وأنّ الوجوب الغيرى لا يختصّ بالحصّه الموصله. أمّا أنّه ارتكب حراماً على الأوّلين فلائذ اجتياز الأرض المغصوبه حرام في نفسه ، ولا يوجد ما يحول دون اتّصافه - في حاله عدم التوصل به إلى الإنقاذ - بالحرمة. وأمّا أنّه لم يرتكب حراماً على الأخير فلائذ الوجوب الغيرى يحول دون اتّصافه بالحرمة.

شمول الوجوب الغيرى

قام القائلون بالملازمه بعدّه تقسيماتٍ للمقدمه ، وبحثوا في أنّ الوجوب الغيرى هل يشمل كلّ تلك الأقسام ، أو لا؟ ونذكر في مايلي أهمّ تلك التقسيمات :

التقسيم الأول : تقسيم المقدمه إلى داخلية وخارجيه ، ويراد بالداخلية جزء الواجب ، وبالخارجيه ما توقّف عليه الواجب من أشياء سوى أجزائه.

وقد وقع البحث بينهم في أنّ الوجوب الغيرى هل يعمّ المقدمات الداخليه أو يختصّ بالمقدمات الخارجيه؟

فقد يقال بالتعميم ؛ لأنّ ملاكه التوقّف ، والواجب كما يتوقّف على المقدمه

الخارجيه يتوقّف أيضاً على وجود جزئه ، إذ لا يوجد مركّب إلا إذا وجدت أجزاؤه.

ويقال في مقابل ذلك بالاختصاص ونفى الوجوب الغيرى عن الجزء ، إمّا لعدم المقتضى له ، أو لوجود المانع.

وبيان عدم المقتضى أن يقال : إنّ التوقّف والمقدّميه يستبطن المغايره بين المتوقّف والمتوقّف عليه ؛ لاستحاله توقّف الشيء على نفسه ، والجزء ليس مغايراً للمركّب فى الوجود الخارجى ، فلا معنى لاتّصافه بالوجوب الغيرى.

وبيان المانع بعد افتراض المقتضى أن يقال : إنّ الجزء متّصف بالوجوب النفسى الضمنى ، فلو اتّصف بالوجوب الغيرى لزم اجتماع المثليين.

فإن قيل : يمكن أن يفترض تأكدهما وتوحدتهما من خلال ذلك فى وجوب واحد ، فلا يلزم محذور.

كان الجواب : أنّ التأكد والتوحد هنا مستحيل ؛ لأنّ الوجوب الغيرى إذا كان معلولاً للوجوب النفسى - كما يقال - فيستحيل أن يتحد معه وجوداً ؛ لاستحاله الوحده بين العله والمعلول فى الوجود.

التقسيم الثانى : تقسيم المقدمه إلى مقدمه واجب ومقدمه وجوب. ولا شكّ فى أنّ المقدمه الوجوبيه كما لا يكون المكلف مسؤولاً عنها من قبل ذلك الوجوب - على ما تقدم (1) - كذلك لا يتعلّق الوجوب الغيرى بها ؛ لأنه إمّا معلول للوجوب النفسى ، أو [ملازم] معه ، فلا يعقل ثبوته إلاّفى فرض ثبوت الوجوب النفسى ، وفرض ثبوت الوجوب النفسى يعنى أنّ مقدمات الوجوب قد تمّت ووجدت ، فلا معنى لإيجابها.

ص: ٢٧٦

١- تحت عنوان : المسؤوليه تجاه القيود والمقدمات.

التقسيم الثالث : تقسيم المقدمه إلى شرعيه وعقليه وعلميه.

والمقدمه الشرعيه : ما أخذها الشارع قيدها في الواجب. والمقدمه العقليه : ما يتوقف عليها ذات الواجب تكويناً. والمقدمه العلميه هي : ما يتوقف عليها تحصيل العلم بالإتيان بالواجب ، كالجمع بين أطراف العلم الإجمالي.

ولا شك في أنّ الوجوب الغيري لا يتعلّق بالمقدمه العلميه ؛ لأنها ممّا لا يتوقف عليها نفس الواجب ، بل إحرازه. كما لا شك في تعلّقه بالمقدمه العقليه إذا ثبتت الملازمه. وإنّما الكلام في تعلّقه بالمقدمه الشرعيه ، إذ ذهب بعض الأعلام كالمحقّق النائيني (١) رحمه الله إلى أنّ المقدمه الشرعيه كالجزمه تتّصف بالوجوب النفسى الضمنى ، وعلى هذا الأساس أنكر وجوبها الغيري.

ودعوى الوجوب النفسى للمقدمه الشرعيه تقوم على افتراض أنّ مقدميتها بأخذ الشارع لها في الواجب النفسى ، ومع أخذها في الواجب ينسب عليها الوجوب.

ونردّ على هذه الدعوى بما تقدّم (٢) من أنّ أخذها قيدها يعنى تخصيص الواجب بها وجعل الأمر متعلقاً بالتقييد ، فيكون تقييد الفعل بمقدمته الشرعيه واجباً نفسياً ضمناً لا القيد نفسه.

فإن قيل : إنّ التقييد منتزِع عن القيد ، فالأمر به أمر بالقيد.

كان الجواب : أنّ القيد وإن كان دخيلاً في حصول التقييد ؛ لأنه طرف له ، لكنّ هذا لا يعنى كونه عينه ، بل التقييد بما هو معنى حرفيّ له حظّ من الوجود والواقعيه مغاير لوجود طرفيه ، وذلك هو متعلق الأمر النفسى ضمناً. فالمقدمه

ص: ٢٧٧

١- فوائد الاصول ١ : ٢٤٥.

٢- تحت عنوان : المسؤوليه تجاه القيود والمقدمات.

الشرعيه إذن تتّصف بالوجوب الغيرى كالمقدمه العقليه إذا تمّت الملازمه.

تحقيق حال الملازمه :

والصحيح إنكار الوجوب الغيرى فى مرحله الجعل والإيجاب ، مع التسليم بالشوق الغيرى فى مرحله الإراده.

أمّا الأول فلأنّ الوجوب الغيرى إن اريد به الوجوب المترشّح بصوره قهريّه من قبل الوجوب النفسى ، فهذا غير معقول ؛ لأنّ الوجوب جعل واعتبار ، والجعل فعل اختيارى للجاعل ولا يمكن ترشّحه بصوره قهريّه.

وإن اريد به وجوب يجعل بصوره اختياريه من قبل المولى ، فهذا يحتاج إلى مبرّر ومصحّح لجعله ، مع أنّ الوجوب الغيرى لا مصحّح لجعله ؛ لأنّ المصحّح للجعل - كما تقدّم فى محله - إمّا إبراز الملاك بهذا اللسان التشريعى ، وإمّا تحديد مركز حقّ الطاعه والإيدانه ، وكلا الأمرين لا معنى له فى المقام ؛ لأنّ الملاك مبرّز بنفس الوجوب النفسى ، والوجوب الغيرى لا يستتبع إيدانه ولا يصلح للتحيك - كما مرّ بنا - فيلغوا جعله.

وأما الثانى : فمن أجل التلازم بين حبّ شىء وحبّ مقدّمته ، وهو تلازم لا برهان عليه ، وإنّما تؤمن به لشهاده الوجدان ، وبذلك صحّ افتراض الحبّ فى جُلّ الواجبات النفسيه التى تكون محبوبه بما هى مقدمات لمصالحها وفوائدها المترتبه عليها. ولو أنكرنا الملازمه بين حبّ الشىء وحبّ مقدّمته لما أمكن التسليم بمحبوبيه هذه الواجبات النفسيه.

حدود الواجب الغيرى

وفى حاله التسليم بالواجب الغيرى فى مرحلتى الجعل والحبّ معاً ، أو فى إحدى المرحلتين على الأقلّ ، يقع الكلام فى أنّ متعلق الوجوب الغيرى هل هو

قد يقال : بأنّ المسأله مبنيّه على تعيين الملاك والغرض من الواجب الغيرى ، فإن كان الغرض هو التمكن من الواجب النفسى فمن الواضح أنّ هذا الغرض يحصل بطبيعى المقدمه ، ولا- يختصّ بالحصّه الموصله ، فيتعيّن أن يكون الوجوب الغيرى تبعاً لغرضه متعلقاً بالطبيعى أيضاً. وإن كان الغرض حصول الواجب النفسى فهو يختصّ بالمقدمه الموصله ؛ ويثبت حينئذٍ اختصاص الوجوب بها أيضاً تبعاً للغرض.

وفى المسأله قولان : فقد ذهب صاحب الكفايه (١) وجماعه (٢) إلى الأول ، وذهب صاحب الفصول (٣) وجماعه إلى الثانى.

ويمكن أن يبرهن على الأول : بأنّ الوجوب الغيرى لو كان متعلقاً بالحصّه الموصله إلى الواجب النفسى خاصّه لزم أن يكون الواجب النفسى قيّداً فى متعلق الوجوب الغيرى والقيّد مقدمه للمقيّد ، وهذا يؤدّى إلى أن يصبح الواجب النفسى مقدمه للواجب الغيرى.

ويمكن أن يبرهن على الثانى : بأنّ غرض الوجوب الغيرى ليس هو التمكن ، بل نفس حصول الواجب النفسى ؛ لأنّ دعوى أنّ الغرض هو التمكن إن اريد بها أنّ التمكن غرض نفسى فهو باطل بداهه وخلف أيضاً ؛ لأنّه يجعل المقدمه موصله دائماً ؛ لعدم انفكاكها عن التمكن الذى هو غرض نفسى ، مع أنّنا نتكلّم عن المقدمه التى تنفكّ خارجاً عن الغرض النفسى.

ص : ٢٧٩

١- كفايه الاصول : ١٤٢.

٢- منهم المحقّق النائينى فى فوائد الاصول ١ : ٢٨٦ ، وأجود التقريرات ١ : ٢٣٧.

٣- الفصول الغرويّه : ٨٦.

وإن اريد بها أن التمكن غرض غيرى فهو بدوره طريق إلى غرض نفسى لا محاله ، إذ وراء كل غرض غيرى غرض نفسى ، فإن كان الغرض النفسى منه حصول الواجب النفسى ثبت أن هذا هو الغرض الأساسى من الواجبات الغيريه ، وإلا تسلسل الكلام حتى يعود إليه لا محاله.

فالصحيح إذن : اختصاص الوجوب بالحصّه الموصله ، ولكن لا بمعنى أخذ الواجب النفسى قيّداً فى متعلق الوجوب الغيرى كما توهم فى البرهان على القول الأول ، بل بمعنى أن الوجوب الغيرى متعلق بمجموعه المقدمات التى متى ما وجدت كان وجود الواجب بعدها مضموناً.

مشاكل تطبيقيه

استعرضنا فى ما سبق (١) أربع خصائص وحالات للوجوب الغيرى ، وتنصّ الثانيه منها على أن امتثال الوجوب الغيرى لا يستتبع ثواباً ، وتنصّ الرابعه منها على أن الواجب الغيرى توصل إلى . وقد لوحظ أن ما ثبت من ترتب الثواب على جملة من المقدمات - كما دلّت عليه الروايات - ينافى الحاله الثانيه للوجوب الغيرى ، وأن ما ثبت من عباديه الوضوء والغسل والتميم واعتبار قصد القربه فيها ينافى الحاله الرابعه له.

والجواب : أمّا فيما يتصل بالحاله الثانيه فهو : أنها تنفى استتباع امتثال الوجوب الغيرى بما هو امتثال له للثواب ، ولا تنفى ترتب الثواب على المقدمه بما هى شروع فى امتثال الوجوب النفسى ، وذلك فيما إذا أتى بها بقصد التوصل بها إلى امتثاله. وما ثبت بالروايات من الثواب على المقدمات يمكن تطبيقه على

ص : ٢٨٠

١- تحت عنوان : خصائص الوجوب الغيرى.

ذلك.

وأما فيما يتصل بالحاله الرابعه فإنها فى الحقيقه إنما تنفى دخول أى شىء فى دائره الواجب الغيرى زائداً على ذات المقدمه التى يتوقف عليها الواجب النفسى ، فاذا كان الواجب النفسى متوقفاً على ذات الفعل امتنع أخذ قصد القربه فى متعلق الوجوب الغيرى ؛ لعدم توقف الواجب النفسى عليه. وإذا كان الواجب النفسى متوقفاً على الفعل مع قصد القربه تعين تعلق الوجوب الغيرى بهما معاً ؛ لأن قصد القربه فى هذه الحاله يعتبر جزءاً من المقدمه. وفى كل مورد يقوم فيه الدليل على عباديه المقدمه نستكشف انطباق هذه الحاله عليها.

فإن قيل : أليس قصد القربه معناه التحرك عن محرّك مولوى لإيجاد الفعل ، وقد فرضنا أنّ الأمر الغيرى لا يصلح للتحريك المولوى - كما نصّيت عليه الحاله الاولى من الحالات الأربع المتقدمه للوجوب الغيرى - فما هو المحرّك المولوى نحو المقدمه؟

كان الجواب : أنّ المحرّك المولوى نحوها هو الوجوب النفسى المتعلق بذيتها ، وهذا التحريك يتمثل فى قصد التوصل ، هذا إضافه إلى إمكان افتراض وجود أمر نفسى متعلق بالمقدمه أحياناً ، بقطع النظر عن مقدميتها ، كما هو الحال فى الضوء على القول باستجابته النفسى.

ص: ٢٨١

إشارة

لا- شكّ في أنّ الأصل اللفظي في كلّ واجبٍ لدليله إطلاق أنّه لا يجوز عنده شيء آخر ؛ لأنّ إجزائه عنه معناه كونه مسقطاً ، ومرجع مسقطيته غير الواجب للواجب أخذ عدمه قيدياً في الوجوب ، وهذا التقييد منفيّ بإطلاق دليل الواجب. وهذا ما قد يسمّى بقاعده عدم الإجزاء.

ولكن يدعى الخروج عن هذه القاعدة في بعض الحالات استناداً إلى ملازمه عقليه ، كما في حالة الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري ، إذ قد يقال بأنّ الأمر الاضطراري أو الظاهري يدلّ دلالة التزاميه عقليه على إجزاء متعلّقه عن الواجب الواقعي ؛ على أساس وجود ملازمه بين جعله وبين نكته تقتضي الإجزاء. والتفصيل كما يلي :

دلالة الأوامر الاضطرارية على الإجزاء عقلاً

إذا تعذّر الواجب الأصلي على المكلف فامر بالميسور اضطراراً ، كالعاجز عن القيام تشرع في حقّه الصلاة من جلوس ، فتارة يكون الأمر الاضطراري مقيداً باستمرار العذر في تمام الوقت ، واخرى يكون ثابتاً بمجرد عدم التمكن في أول الوقت.

ولنبداً بالثاني فنقول : إذا بادر المريض فصلّى جالساً في أول الوقت ، ثم ارتفع العذر في أثناء الوقت فلا تجب عليه الإعادة.

والبرهان على ذلك : أنّ المفروض أنّ الصلاة من جلوس التي وقعت منه في أوّل الوقت كانت مصداقاً للواجب بالأمر الاضطراري.

وحينئذٍ نتساءل : أن وجوبها هل هو تعيني أو تخيري؟

والجواب هو : أنه تخيري ، ولا يحتمل أن يكون تعينياً ؛ لوضوح أن هذا المريض كان بإمكانه أن يؤخر صلاته إلى آخر الوقت فيصلّى عن قيام. وإذا كان وجوبها تخيرياً فهذا يعني وجود عدلين وبدلين يخير المكلف بينهما فإن كان هذان العدلان هما الصلاة الاضطرارية والصلاة الاختيارية فقد ثبت المطلوب ؛ لأن معنى ذلك أن الواجب هو الجامع بين الصلاتين وقد حصل ، فلا موجب للإعادة. وإن كان هذان العدلان هما : مجموع الصلاتين من ناحيته ، والصلاة الاختيارية من ناحيته اخرى ؛ بمعنى أن المكلف مخير بين أن يصلّى من جلوسٍ أولاً ومن قيامٍ أخيراً ، وبين أن يقتصر على الصلاة من قيامٍ في آخر الوقت ، فهذا تخير بين الأقل والأكثر ، وهو مستحيل ، وبهذا يتبرهن الإجزاء.

وأما إذا كان الأمر الاضطراري مقتيداً باستيعاب العذر لتمام الوقت : فتاره يصلّى المريض في أوّل الوقت ثم يرتفع عذره في الأثناء ، واخرى يصلّى في جزءٍ من الوقت ، ويكون عذره مستوعباً للوقت حقاً.

ففي الحالة الاولى لا يقع ما أتى به مصداقاً للواجب الاضطراري ، إذ لا أمر اضطراري في هذه الحالة لبيحث عن دلالة على الإجزاء.

وفي الحالة الثانية لا مجال للإعادة ، ولكن يقع الكلام عن وجوب القضاء ، فقد يقال بعدم وجوب القضاء ؛ لأن الأمر الاضطراري يكشف عقلاً عن وفاء متعلّقه بملاك الواجب الاختياري ، إذ لولا ذلك لما أمر به ، ومع الوفاء لافوت ليجب القضاء.

ولكن يرد على ذلك : أن الأمر الاضطراري يصحّ جعله في هذه الحالة إذا كانت الوظيفة الاضطرارية وافية بجزءٍ من ملاك الواقع مع بقاء جزءٍ آخر مهمّ لا بدّ من استيفائه ، إذ في حاله من هذا القبيل يمكن للمولى أن يأمر بالوظيفة

الاضطراريه فى الوقت إدراكاً لذلك الجزء من الملاك فى وقته الأسمى ، ثم يأمر بعد ذلك بالقضاء استيفاءً للباقى ، فلا دلالة للأمر الاضطرارى عقلاً- على الإجزاء فى هذه الحاله ، بل يبقى على الفقيه استظهار الحال من لسان دليل الأمر الاضطرارى وإطلاقه ، فقد يستظهر منه الإجزاء ؛ لظهور لسانه فى وفاء البديل بتمام مصلحه البديل ، أو ظهور حاله فى أنه فى مقام بيان تمام ما يجب ابتداءً وانتهاءً ، فإن سكوتة عن وجوب القضاء حينئذ يدل على عدمه.

دلاله الأوامر الظاهريه على الإجزاء عقلاً

قد تؤدى الحجّه إلى تطبيق الواجب المعلوم على غير مصداقه الواقعى ، بأن تدلّ على أنّ الواجب صلاه الظهر مع أنه صلاه الجمعه ، أو على أنّ الثوب طاهر مع أنه نجس. فإذا أتى المكلف بالوظيفه وفقاً للحجّه الظاهريه فهل يجزى ذلك عن الواجب الواقعى بلا حاجه إلى قيام دليل خاصّ على الإجزاء ، أو يحتاج إثبات الإجزاء فى كلّ موردٍ إلى دليلٍ خاصّ ، وبدونه يرجع إلى قاعده عدم الإجزاء؟

قد يقال بالإجزاء بدعوى الملازمه العقليه بين الأمر الظاهرى وبينه ؛ لأنّ الأمر الظاهرى فى حالات المخالفه للواقع يكشف عن وجود مصلحه فى مورده على نحو يُستوفى به الملاك الواقعى الذى يفوت على المكلف بسبب التعبد بالحجّه الظاهريه ، وذلك ببرهان : أنه لولا افتراض مصلحه من هذا القبيل لكان جعل الأمر الظاهرى قبيحاً ؛ لأنه يكون مفوّتاً للمصلحه على المكلف وملقياً له فى المفسده ، ومع اكتشاف مصلحه من هذا القبيل يتعيّن الإجزاء ، فلا- تجب الإعاده فضلاً عن القضاء ؛ لحصول الملاك الواقعى واستيفائه ، والبناء على الاكتشاف المذكور يسمّى بالقول بالسببيّه فى جعل الحجّيه ، بمعنى أنّ الأماره الحجّه تكون

سبباً في حدوث ملائكة في موردها.

ويرد على ذلك :

أولاً: أنّ الأحكام الظاهريّة - على ما تقدم (1) - أحكاماً طريقيه لم تنشأ من مصالح وملاكاتٍ في متعلقاتها ، بل من نفس ملاكات الأحكام الواقعيه. وقد مرّ دفع محذور استلزام الأحكام الظاهريه لتفويت المصلحه والإلقاء في المفسده.

ولو كانت الأحكام الظاهريه ناشئه من مصالح وملاكاتٍ - على ما ادّعى - للزم التصويب ، إذ بعد فرض وفاء الوظيفه الظاهريه بنفس ملاك الواجب الواقعي يستحيل أن يبقى الوجوب الواقعي مختصياً بمتعلقه الأول ، بل ينقلب لا محاله ويتعلق بالجامع بين الأمرين ، وهذا نحو من التصويب.

وثانياً : إذا سلّمنا أنّ ما يفوت على المكلف بسبب الحجّه الظاهريه من مصالح لا بدّ أن تضمن الحجّه تداركه ، إلّا أنّ هذا لا يقتضى افتراض مصلحهٍ إلّا بقدر ما يفوت بسببها ، فإذا فرضنا انكشاف الخلاف في أثناء الوقت لم يكن ما فات بسبب الحجّه إلّا فضيله الصلاه في أول وقتها - مثلاً - لا أصل ملاك الواقع ، لإمكان استيفائه معها ، وهذا يعنى أنّ المصلحه المستكشفه من قبل الأمر الظاهري إنّما هي في سلوك الأماره والتعبّد العملي بها بالنحو الذي يجبر ما يخسره المكلف بهذا السلوك ، وليست قائمهً بالمتعلق وبالوظيفه الظاهريه بذاتها ، فاذا انقطع التعبّد في أثناء الوقت بانكشاف الخلاف انتهى أمد المصلحه. وهذا ما يسمّى بالمصلحه السلوكيه ، وعليه فلا موجب للإجزاء عقلاً.

نعم ، يبقى إمكان دعوى الإجزاء بتوهم حكومه بعض أدلّه الحجّيه على

ص: ٢٨٥

١- في هذه الحلقة ، عند البحث عن الحكم الشرعي وتقسيماته ، تحت عنوان : وظيفها لأحكام الظاهريه.

أدله الأحكام الواقعيه وتوسعتها لموضوعها ، وقد أوضحنا ذلك سابقاً (١) ، وهو إجزاء مبنئ على الاستظهار من لسان دليل الحجة ، ولا علاقه له بالملازمه العقليه .

ويأتى دفع هذا التوهّم عند التمييز بين الحكومه الواقعيه والحكومهِ الظاهريه فى مباحث التعارض (٢) إن شاء الله تعالى .

ص : ٢٨٦

-
- ١- فى هذه الحلقة ، عند البحث عن الحكم الشرعى وتقسيماته ، تحت عنوان : التصويب بالنسبه إلى بعض الأحكام الظاهريه .
 - ٢- لم يتطرق الماتن قدس سره إلى هذا الأمر فى مباحث التعارض من هذه الحلقة ، فعلى الراغب الرجوع إلى بحث الإجزاء من تقارير أبحاثه رحمه الله ، وذلك فى الجزء الثانى من كتاب بحوث فى علم الاصول : ١٥٧ - ١٦٢ .

لا- شكّ في التضادّ بين الأحكام التكليفية الواقعية ، وعلى هذا الأساس يمتنع اجتماع الأمر والنهي ؛ لتضادّهما بلحاظ المبادئ وعالم الملاك ، وبلحاظ النتائج وعالم الامتثال.

أمّا الأول فلأنّ مبادئ الأمر هي المصلحه والمحبوبيه ، ومبادئ النهي هي المفسده والمبغوضيه.

وأما الثاني فلضيق قدره المكلف عن امتثالهما معاً ، وعدم امكان الترتب بينهما. وقد سبق في مباحث القدره (1) أنّه كلما ضاقت قدره المكلف عن الجمع بين شيئين ولم يكن بالإمكان الترتب بين أمريهما وحكميهما امتنع جعل الحكمين.

وعلى هذا الأساس إذا دلّ دليل على الأمر بشيءٍ ودلّ دليل آخر على النهي عنه ، من قبيل «صلّ» و«لا تصلّ» كان الدليلان متعارضين ؛ للتناقى بين الجعلين بسبب التضادّ في عالم الملاك أولاً ، وبسبب ضيق قدره المكلف عن الجمع بين الامتثالين مع عدم إمكان الترتب ثانياً.

وهذا ممّا لا إشكال فيه من حيث الأساس ، ولكن قد نفترض بعض الخصوصيات في الأمر والنهي التي قد تخرجهما عن كونهما مجتمعين حقاً على شيءٍ واحد ، فيزول الامتناع ولا ينشأ التعارض بين دليليهما. ويمكن تلخيص

ص: ٢٨٧

١- ضمن بحث شرطيه القدره بالمعنى الأعمّ من أبحاث الدليل العقلي تحت عنوان : ما هو الضدّ؟

تلك الخصوصيات فى ما يلى :

[اختلاف الأمر و النهى بالإطلاق و التقييد:]

الخصوصيه الاولى : أن نفترض تعلق الأمر بالطبيعه على نحو التخيير العقلى بين حصصها وتعلق النهى بحصه معينه من حصصها ، من قبيل «صلّ» و «لا- تصلّ فى الحمّام» وهذا الافتراض يوجب اختلاف المتعلقين بالإطلاق و التقييد ، ولا شكّ فى أنّ ذلك يوجب زوال السبب الثانى للتنافى ، وهو ضيق قدره المكلف عن الجمع بين الامتثالين ؛ وذلك لأنه إذا كان بإمكان المكلف أن يصلّى فى غير الحمّام فهو قادر على الجمع بين الامتثالين.

وإنّما المهمّ تحقيق حال السبب الأول للتنافى ، وهو التضادّ فى عالم المبادئ ، فقد يقال بزواله أيضاً ؛ لأنّ الوجوب بمبادئه متعلّق بالجامع ولا- يسرى إلى الحصه ، والحرمة بمبادئها قائمه بالحصه ، فلم يتحد المعروض لهما. وهذا مبنى على بحثٍ تقدم فى التخيير العقلى وأنّه هل يستبطن تخييراً شرعياً ووجوباتٍ مشروطه للحصص ولو بلحاظ عالم المبادئ؟ فإن قيل باستبطانه ذلك لم يُجِد اختلاف المتعلقين بالإطلاق و التقييد فى التغلب على السبب الأول للتنافى ؛ لأنّ وجوب الجامع يسرى ولو بمبادئه إلى الحصص. وإن أنكرنا الاستبطان المذكور اتّجه القول بعدم التنافى وجواز الأمر بالمطلق و النهى عن الحصه.

غير أنّ مدرسه المحقّق النائينى (1) رحمه الله برهنت على التنافى بين الأمر بالمطلق و النهى عن الحصه بطريقه اخرى منفصله عن الاستبطان المذكور ، وهى : أنّ الأمر بالمطلق يعنى أنّ الواجب لوحظ مطلقاً من ناحيه حصصه ، والإطلاق

ص: ٢٨٨

مؤداه الترخيص في تطبيق الجامع على أي واحد من تلك الحصص ، وهذا متعدّد بعدد الحصص ، وعليه فالترخيص في تطبيق الجامع على الحصّة [المعروضه] للنهي ينافي هذا النهي لا محاله ؛ لأنّ نفس الحصّة معروضه لهما معاً ، فالتنافي لا يقع بالذات بين النهي عن الحصّة والأمر بالمطلق ، بل بين النهي عن الحصّة والترخيص فيها الناتج عن إطلاق متعلّق الأمر.

والفرق بين إثبات التنافي بطريقه الميرزا هذه وإثباتها بدعوى الاستبطن المذكور سابقاً : أنّه على طريقه الميرزا لا يكون هناك تنافٍ بين وجوب المطلق والنهي على نحو الكراهه عن حصّه من حصصه ؛ لأنّ الكراهه لا تنافي الترخيص ، ومن هنا فسّر الميرزا كراهه الصلاه في الحّمّام وأمّثالها. وأمّا على مسلك الاستبطن المذكور سابقاً فالتنافي واقع بين الأمر بالمطلق والنهي عن الحصّة ، سواء كان تحريماً أو كراهتياً.

ولكنّ التحقيق : أنّ طريقه الميرزا هذه في إثبات التنافي غير وجيهه ؛ لأنّ الإطلاق ليس ترخيصاً في التطبيق ولا يستلزمه :

أمّا أنّه ليس ترخيصاً ، فلأنّ حقيقه الإطلاق - كما تقدّم (1) - عدم لحاظ القيد مع الطبيعه عندما يراد جعل الحكم عليها.

وأما أنّه لا يستلزم الترخيص ، فلأنّ عدم لحاظ القيد إنّما يستلزم عدم المانع من قبل الأمر في تطبيق متعلّقه على أي حصّه من الحصص ، وعدم المانع من قبل الأمر شيء ، وعدم المانع من قبل جاعل الأمر المساوق للترخيص الفعلي شيء آخر ، وما ينافي النهي عقلاً هو الثاني دون الأول.

ص : ٢٨٩

١- في بحث الإطلاق من أبحاث تحديد دلالات الدليل الشرعي ، تحت عنوان : التقابل بين الإطلاق والتقييد.

وعلى أيّ حالٍ فإذا تجاوزنا هذه الخصوصيه وافترضنا الامتناع والتنافي على الرغم من الاختلاف بالإطلاق والتقييد بين المتعلّقين نصل حينئذٍ إلى الخصوصيه الاخرى ، كما يلي :

[اختلاف الأمر و النهى فى عنوان المتعلق:]

الخصوصيه الثانيه : أن نفترض تعدّد العنوان ، وتعلّق الأمر بعنوانٍ والنهى بعنوانٍ آخر ، وتعدّد العنوان قد يسبّب جواز الاجتماع ورفع التنافى بأحد وجهين :

الأول : أنّ تعدّد العنوان يبرهن على تعدّد المعنون.

والثانى : دعوى الاكتفاء بمجرد تعدّد العنوان فى دفع التنافى ؛ مع الاعتراف بوحده المعنون والوجود خارجاً.

أمّا الوجه الأول فهو إذا تمّ يدفع التنافى بكلا- تقريبيه ، أى بتقريب استبطان الأمر بالجامع للوجوبات المشروطه بالحصص ، وبتقريب استلزامه الترخيص فى التطبيق على الحصّه المنافى للنهى ، إذ مع تعدّد الوجود الخارجى لا يجرى كلا هذين التقريبين.

ولكنّ الإشكال فى تماميه هذا الوجه ، إذ لا برهان على أنّ مجرد تعدّد العنوان يكشف عن تعدّد المعنون خارجاً ؛ لأنّ بالإمكان انتزاع عنوانين من موجودٍ خارجيّ واحد.

نعم ، إذا ثبت أنّ العنوان ماهيه حقيقيه للشىء تمثّل حقيقته النوعيه فمن الواضح أنّ تعدّده يساوق تعدّد الشىء خارجاً ، إذ لا يمكن أن يكون للشىء الخارجى الواحد ماهيتان نوعيتان ، ولكن ليس كلّ عنوان يشكّل الماهيه النوعيه لمعنونه ، بل كثيراً ما يكون من العناوين العرضيه المنتزعه.

وأما الوجه الثاني فحاصله : أنّ الأحكام إنّما تتعلّق بالعناوين والصور الذهنيه لا بالوجود الخارجى مباشرةً. فإذا كان العنوان فى افق الذهن متعدّداً كفى ذلك فى عدم التنافى.

فإن قيل : إنّ العناوين فى الذهن إنّما يعرض لها الأمر والنهى بما هى مرآة للخارج ، وهذا يعنى استقرار الحكم فى النهايه على الوجود الخارجى بتوسّط العنوان ، والوجود الخارجى واحد فلا يمكن أن يثبت أمر ونهى عليه ولو بتوسّط عنوانين.

كان الجواب على ذلك : أنّ ملاحظه العنوان فى الذهن مرآة للخارج عند جعل الحكم عليه لا- يعنى أنّ الحكم يسرى إلى الخارج حقيقهً ، وإنّما يعنى أنّ العنوان ملحوظ بما هو صلاه أو غضب ، لا بما هو صورته ذهنيه.

وهذا الوجه إذا تمّ إنّما يدفع التنافى بالتقريب الأول ، أى بدعوى الاستبطان المذكور سابقاً ، فإنّ الأمر بجامع الصلاه إذا كان يستبطن وجوباً مشروطهً بعدد الحصص فكلّ وجوبٍ متعلّق بحصّه من حصص الصلاه بهذا العنوان ، لا بها بما هى حصّه من حصص الغضب ، فلا تنافى بين الوجوبات المشروطه والنهى بعد افتراض تعدّد العنوان.

ولكنّ الوجه المذكور لا يدفع التنافى بالتقريب الثانى الذى أفاده المحقّق الثانى ، وهو المنافاه بين النهى عن الحصّه والترخيص فى التطبيق ؛ لأنّ إطلاق الواجب لحاله غضبيه الصلاه إذا كان يعنى الترخيص فى تطبيقه على المقيّد بهذه الحاله فهو منافٍ لتحريم هذه الغصبيه لا محاله.

[اختلاف الأمر و النهى فى زمان الفعلية:]

الخصوصيه الثالثه : أن نسلم بأنّ الخصوصيتين السابقتين غير نافعتين لدفع التنافى ، وأنّ الصلاه فى المكان المغصوب لا يمكن أن يجتمع عليها أمر ونهى

بعنوانين ، ولكننا نفترض أنّها متعلّقة للأمر والنهي مع عدم تعاصرهما في الفعلية زماناً ، فيبحث عمّا إذا كان هذا نافعاً في دفع التنافي ، أو لا. ومثاله المقصود حاله طروء الاضطرار بسوء الاختيار.

وتوضيحه : أنّ الإنسان تارةً يدخل إلى الأرض المغصوبه بدون اختياره ، واخرى يدخلها بسوء اختياره ، وفي كلتا الحالتين يصبح بعد الدخول مضطراً إلى التصرّف في المغصوب بالمقدار الذي يتضمّنه الخروج ، غير أنّ هذا المقدار يكون مضطراً إليه لا بسوء الاختيار في الحالة الاولى ، ومضطراً إليه بسوء الاختيار في الحالة الثانية. ويترتب على ذلك : أنّ هذا المقدار في الحالة الاولى يكون مرخصاً فيه من قبل الشارع ، خلافاً للحاله الثانيه ؛ لأنّ الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي المسؤوليه والإدانه ، كما تقدم (1) ، ولكنّ النهي ساقط على القول المتقدم (2) بأنّ الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً ، وينافيه خطاباً.

وعليه فلو كان وقت الصلاه ضيقاً وكان بإمكان المكلف أن يصلّي حال الخروج بدون أن تطول بذلك مدّه الخروج فصلّي بنفس خروجه ، فهذه صلاه في المكان المغصوب ، ولا شكّ في وجوبها في الحالة الاولى ؛ لأنّ الخروج باعتباره مضطراً إليه لا بسوء الاختيار غير منهى عنه منذ البدء. وأتمّيا في الحالة الثانيه فقد يقال بأنّها منهى عنها ومأمور بها ، غير أنّ النهي والأمر غير متعاصرين زماناً ، ومن هنا جاز ثبوتهما معاً ؛ وذلك لأنّ النهي سقط خطاباً بالاضطرار الحاصل بسوء الاختيار وإن لم يسقط عقاباً وإدانه ، والأمر توجه إلى الصلاه حال الخروج بعد سقوط النهي ، فلم يجتمعا في زمان واحد.

ص: ٢٩٢

١- و (٢) في بحث قاعده استحاله التكليف بغير المقدور ، تحت عنوان : حالات ارتفاع القدره.

ولكنّ التحقيق : أنّ ذلك لا يدفع [التنافي] بين الأمر والنهي ؛ لأنّ سقوط النهي لو كان لِنسخٍ وتبدّلٍ في تقدير الملاكات لأمكن أن يطرأ الأمر بعد ذلك. وأما إذا كان بسبب الاضطرار بسوء الاختيار الذي هو نحو من العصيان ، فهذا إنّما يقتضى سقوط الخطاب ؛ لا المبادئ. فالتنافي بلحاظ المبادئ ثابت على كلّ حال.

هذا إذا أخذنا بالقول السابق الذي يقول بأنّ الاضطرار بسوء الاختيار ينافي الاختيار خطاباً. وإذا أنكرنا هذه المنافاه فالأمر أوضح.

[اجتماع الوجوب الغيرى مع الحرمة النفسية:]

وقد واجه الاصوليون هنا مشكله اجتماع الأمر والنهي من ناحيه اخرى فى المقام ، وحاصلها : أنّه قد افترض كون الخروج مقدّمه للتخلّص الواجب من الغضب ، ومقدّمه الواجب واجبه ، فيكون الخروج واجباً فعلاً مع كونه منهيّاً عنه بالنهي السابق الذى لايزال فعلياً بخطابه وروحه معاً ، أو بروحه وملاكه فقط على الأقل ، فهل يلتزم بأنّ الخروج ليس مقدّمه للواجب ، أو بتخصيصٍ فى دليل حرمة التصرّف فى المغضوب على نحوٍ ينفى وجود نهى من أوّل الأمر عن هذه الحصّه من التصرّف ، أو بانخرامٍ فى قاعده وجوب المقدمه؟ وجوه ، بل أقوال :

أما الوجه الأول فحاصله : أنّ الخروج والبقاء متضادان ، والواجب هو ترك البقاء ، وفعل أحد الضدّين ليس مقدّمه لترك ضده ، كما تقدّم فى الحلقة السابقه (1).

وهذا الوجه - حتّى إذا تمّ - لا- يحلّ المشكله على العموم ؛ لأنّ هذه المشكله لا نواجهها فى هذا المثال فقط ، بل فى حالاتٍ اخرى لا يمكن إنكار المقدميه

ص: ٢٩٣

١- فى بحث الدليل العقلى ، تحت عنوان : اقتضاء وجوب الشىء لحرمة ضده.

فيها ، من قبيل مَنْ سَبَّبَ بسوء اختياره إلى الوقوع في مرضٍ مُهلكٍ ينحصر علاجه بشرب الشراب المحرّم ، فإنّ مقدّميه الشرب في هذه الحالة واضح.

وأما الوجه الثاني فلا يمكن الأخذ به إلاّ مع قيام برهانٍ على التخصيص المذكور بتعدّد أيّ حلٍّ آخر للمشكلة.

وأما الوجه الثالث فهو المتعيّن ، وذلك بأن يقال : إنّ المقدمه من ناحيه انقسامها إلى فردٍ مباحٍ وفردٍ محرّمٍ على أقسام :

أحدها : أن تكون منقسمه إلى فردين من هذا القبيل فعلاً ، وفي هذه الحالة يتّجه الوجوب الغيري نحو غير المحرّم خاصّه ؛ لأنّ الملازمه التي يدركها العقل لا تقتضي أكثر من ذلك.

ثانيها : أن تكون منحصره أساساً - وبدون دخل للمكلف في ذلك - في الفرد المحرّم ، وفي هذه الحالة يتّجه الوجوب الغيري نحو الفرد المحرّم إذا كان الوجوب النفسي أهمّ من حرّمته ، وتسقط الحرمة حينئذٍ.

ثالثها : أن تكون منقسمه أساساً إلى فردٍ مباحٍ وفردٍ محرّمٍ ، غير أنّ المكلف عجز نفسه بسوء اختياره عن الفرد المباح ، وفي هذه الحالة يدرك العقل أنّ الانحصار في الفرد المحرّم غير مسوّغ لتوجه الوجوب الغيري نحوه ما دام بسوء الاختيار ، فالفرد المحرّم يظلّ على ما هو عليه من الحرمة ، ويكون تعجيز المكلف نفسه عن الفرد المباح من المقدمه مع بقاء الفرد المحرّم على حرّمته تعجيزاً له شرعاً عن الإتيان بذى المقدمه ؛ لأنّ المنع شرعاً عن مقدمه الواجب تعجيز شرعيّ عن الواجب ، ولما كان هذا التعجيز حاصلًا بسوء اختيار المكلف فيسقط الخطاب المتكفّل للأمر بذى المقدمه على القول المشهور ، دون العقاب والإدانه.

غير أنّ العقل يحكم بلزوم تحصيل ذى المقدمه ولو بارتكاب المقدمه المحرّمه ؛ لأنّ ذلك أهون الأمرين ، وهذا يؤدّي إلى اضطراره إلى ارتكاب الفرد

المحرّم من المقدمه ، غير أنّه لما كان منشأ هذا الاضطراب أساساً سوء الاختيار فيسقط الخطاب على القول المشهور دون العقاب ، وينتج عن ذلك : أنّ الخطابات كلّها ساقطه فعلاً ، وأنّ روحها بما تستتبعه من إدانته ومسؤوليته ثابت.

وفى كلّ حاله يثبت فيها امتناع اجتماع الأمر والنهي لا يختلف الحال فى ذلك بين الأمر والنهي النفسيين ، أو الغيريين ، أو الغيرى مع النفسى ؛ لأنّ ملاك الامتناع مشترك ، فكما لا يمكن أن يكون شىء واحد محبوباً ومبغوضاً لنفسه ، كذلك لا يمكن أن يكون محبوباً لغيره ومبغوضاً لنفسه مثلاً ؛ لأنّ الحبّ والبغض متنافيان بسائر أنحاءهما ، ونحن وإن كنّا ذهبنا إلى إنكار الوجوب الغيرى فى مرحله الجعل والحكم ولكنّا اعترفنا به فى مرحله المبادئ ، وهذا كافٍ فى تحقيق ملاك الامتناع ؛ لأنّ نكته الامتناع تنشأ من ناحيه المبادئ وليست قائمه بالوجود الجعلى للحكمين.

[ثمره البحث فى اجتماع الأمر والنهى:]

وأما ثمره البحث فى مسأله الاجتماع فهى : أنّه على الامتناع يدخل الدليلان المتكفلان للأمر والنهى فى باب التعارض ، ويقدم دليل النهى على دليل الأمر ؛ لأنّ دليل النهى إطلاقه شمولى ، ودليل الأمر إطلاقه بدلى ، والإطلاق الشمولى أقوى.

وأما على القول بالجواز فلا تعارض بين الدليلين ، وحينئذٍ فإن لم ينحصر امتثال الواجب بالفعل المشتمل على الحرام وكانت للمكلف مندوحة فى مقام الامتثال فلا تراحم أيضاً ، وإلا وقع التراحم بين الواجب والحرام.

وأما صحه امتثال الواجب بالفعل المشتمل على الحرام فترتبط بما ذكرنا من التعارض والتراحم ، بأن يقال : إنّه إذا بُنى على التعارض بين الدليلين وقدم

دليل النهى فلا يصحّ امتثال الواجب بالفعل المذكور ، سواء كان واجباً توصيئياً أو عبادياً ؛ لأنّ مقتضى تقديم دليل النهى سقوط إطلاق الأمر وعدم شموله له ، فلا يكون مصداقاً للواجب ، وإجزاء غير الواجب عن الواجب على خلاف القاعده ، كما تقدم (١).

وإذا بنى على عدم التعارض فينبغي التفصيل بين أن يكون الواجب توصيئياً أو عبادياً ، فإن كان توصيئياً صحّ وأجزأ ، سواء وقع التضام لعدم وجود المندوحة ، أو لا ؛ لأنه مصداق للواجب ، والأمر ثابت به على وجه الترتب في حاله التضام ، وعلى الإطلاق في حاله عدم التضام ووجود المندوحة. وإن كان عبادياً صحّ وأجزأ كذلك إذا كان مبنى عدم التعارض هو القول بالجواز بملاك تعدّد المعنون.

وأما إذا كان مبناه القول بالجواز بملاك الاكتفاء بتعدّد العنوان مع وحده المعنون فقد يستشكل في صحه والإجزاء ؛ لأنّ المفروض حينئذٍ أنّ الوجود الخارجى واحد وأنه حرام ، ومع حرمة لا- يمكن التقرب به نحو المولى ، فتقع العباده باطله لأجل عدم تأتى قصد القربه ، لا لمحدورٍ فى إطلاق دليل الأمر.

وفى كلّ حاله حكمنا فيها بعدم صحه العمل من أجل افتراض التعارض فلا- يختلف الحال فى ذلك بين الجاهل [بالحرمة] والعالم بها ؛ لأنّ التعارض تابع للتنافى بين الوجوب والحرمة ، وهذا التنافى قائم بين وجوديهما الواقعيين بقطع النظر عن علم المكلف وجهله.

وفى كلّ حاله حكمنا فيها بعدم صحه العمل من أجل كونه عبادهً وتعذر قصد التقرب به فينبغى أن يخصّص البطلان بصوره تنجز الحرمة. وأما مع الجهل بها وعدم تنجزها فالتقرب بالفعل ممكن فيقع عباده ، ولا موجب للبطلان حينئذٍ.

ص: ٢٩٦

١- فى بحث الدليل العقلى ، تحت عنوان : دلالة الأوامر الاضطراريّه والظاهريّه على الإجزاء.

وقع البحث في أنّ وجوب شيء هل يقتضى حرمة ضده ، أو لا؟ ويراد بالضدّ : المنافى على نحوٍ يشمل الضدّ العامّ والضدّ الخاصّ. ويراد بالاقتضاء :

استحاله ثبوت وجوب الشيء مع انتفاء حرمة ضده ، سواء كانت هذه الاستحاله ناشئاً من أنّ أحدهما عين الآخر ، أو من أنّ أحدهما جزء الآخر ، أو من الملازمه بينهما.

والمشهور في الضدّ العامّ هو القول بالاقتضاء ، وإن اختلف في وجهه :

فقال البعض (1) : إنّه بملاك العينه ، وهو غريب ؛ لأنّ الوجوب غير التحريم ، فكيف يقال بالعينه؟

وقد يوجّه ذلك : تارة بأنّ وجوب الشيء عين حرمة الضدّ العامّ في مقام التأثير لا عينه في عالم الحكم والإرادة. فكما أنّ حرمة الضدّ العامّ تبعّد عنه كذلك وجوب الشيء يبعّد عن ضده العام بنفس مقرّبيته نحو الفعل ومحركيته إليه.

وتارة اخرى بأنّ النهى عن الشيء عباره عن طلب نقيضه ، فالنهي عن الترك عباره عن طلب نقيضه ، وهو الفعل ، فصحّ أن يقال : إنّ الأمر بالفعل عين النهى عن الضدّ العامّ.

ويرد على التوجيه الأول : أنّه لا يفى بإثبات حرمة الضدّ حقيقه. وعلى التوجيه الثاني : أنّه يرجع إلى مجرّد التسميه ، هذا ، مضافاً إلى أنّ النهى عن شيء معناه الزجر عنه ، لا طلب نقيضه.

ص: ٢٩٧

١- نسبة الميرزا الرشتي في بدائع الأفكار : ٣٨٧ ، إلى بعض المحقّقين.

وقال البعض (١): إنه بملاك الجزئية والتضمّن؛ لأنّ الوجوب مركّب من طلب الفعل والمنع عن الترك.

وقد تقدم في بحث دلالة الأمر على الوجوب إبطال دعوى التركّب في الوجوب على هذا النحو.

وقال البعض (٢): إنه بملاك الملازمه؛ وذلك لأنّ المولى بعد أمره بالفعل يستحيل أن يرخص في الترك، وعدم الترخيص يساوق التحريم.

والجواب: أنّ عدم الترخيص في الترك يساوق ثبوت حكم إلزامي، وهو كما يلائم تحريم الترك، كذلك يلائم إيجاب الفعل، فلا موجب لاستكشاف التحريم.

وأما الضدّ الخاصّ فقد يقال باقتضاء وجوب الشيء لحرمة بأحد دليلين:

الدليل الأول: وهو مكوّن من مقدّمات:

الأولى: أنّ الضدّ العامّ للواجب حرام.

الثانية: أنّ الضدّ الخاصّ ملازم للضدّ العامّ.

الثالثة: أنّ كلّ ما هو ملازم للحرام فهو حرام.

ويبطل هذا الدليل بإنكار مقدمته الأولى، كما تقدّم، وإنكار المقدمه الثالثه، إذ لا دليل عليها.

الدليل الثاني: وهو مكوّن من مقدّماتٍ أيضاً:

الأولى: أنّ ترك أحد الضدّين مقدّمه لصدّه.

الثانية: أنّ مقدّمه الواجب واجبه، وعليه فترك الضدّ الخاصّ للواجب

ص: ٢٩٨

١- منهم صاحب المعالم في المعالم: ٦٣ - ٦٤.

٢- كالمحقّق النائيني في فوائد الاصول ١: ٣٠٣، والمحقّق العراقي في نهايه الأفكار ١: ٣٧٧.

واجب.

الثالثة : إذا وجب ترك الضد الخاص حرم نقيضه وهو إيقاع الضد الخاص ، وبذلك يثبت المطلوب.

وقد نستغنى عن مقدمه الثالثه ونكتفى بإثبات وجوب ترك الضد الخاص ؛ لأنّ هذا يحقّق الثمره المطلوبه من القول بالافتضاء ، وهى عدم إمكان الأمر بال ضدّ الخاص ولو على وجه الترتّب. ومن الواضح أنّه كما لا يمكن الأمر به مع حرّمته ، كذلك مع الأمر بنقيضه ؛ لاستحاله ثبوت الأمر بالنقيضين معاً.

كما أنّ المقدمه الثانيه لا نريد بها إثبات الوجوب الغيرى للمقدمه فى كلّ مراحل الحكم بما فيها عالم الجعل ، بل يكفى ثبوته بلحاظ عالم المبادئ ، وعليه فهذه المقدمه ثابتة.

والمهمّ إذن تحقيق حال المقدمه الاولى ، وقد برهن عليها : بأنّ أحد الضدّين مانع عن وجود ضده ، وعدم المانع أحد أجزاء العلّه ، فتثبت مقدميه عدم أحد الضدّين بهذا البيان.

ونجيب على هذا البرهان بجوابين :

الجواب الأول يتكفّل حلّ الشبهه التى صيغ بها البرهان ، وبيانه : أنّ العلّه مركّبه من المقتضى والشرط وعدم المانع. فالمقتضى هو السبب الذى يترشّح منه الأثر. والشرط دخيل فى ترشّح الأثر من مقتضيه. والمانع هو الذى يمنع المقتضى من التأثير. ومن هنا يتوقّف وجود الأثر على المقتضى والشرط وعدم المانع ، وينشأ عدم الأثر من عدم المقتضى أو عدم الشرط أو وجود المانع ، ولكّنه لا ينشأ من وجود المانع إلّا فى حاله وجود المقتضى ؛ لأنّ تأثير المانع إنّما هو بمنعه للمقتضى عن التأثير ، ومع عدم وجود المقتضى لا معنى لهذا المنع ، وهذا يعنى أنّ المانع إنّما يكون مانعاً إذا أمكن أن يعاصر المقتضى لكى يمنعه عن التأثير ، وأمّا

ص: ٢٩٩

إذا استحال أن يعاصره استحالت مانعيته له ، وبالتالي لا يكون عدمه من أجزاء العلة.

وعلى هذا الأساس إذا لاحظنا الصلاة بوصفها ضدًا لإزالة النجاسة عن المسجد نجد أنّ المقتضى لها هو إرادة المكلف ، ويستحيل أن تجتمع الإزالة مع إرادة المكلف للصلاة ، وهذا معناه أنّ مانعيه الإزالة عن الصلاة مستحيله ، فلا يمكن أن يكون عدمها أحد أجزاء العلة.

وإن شئت قلت : إنّه مع وجود الإرادة للصلاة لا حاله منتظره ، ومع عدمها لا مقتضى للصلاة ليفرض كون الإزالة مانعًا عن تأثيره.

فإن قيل : كيف تنكرون أنّ الإزالة مانعه ، مع أنّها لو لم تكن مانعًا لاجتمعت مع الصلاة ، والمفروض عدم إمكان ذلك؟

كان الجواب : أنّ المانعيه التي تجعل المانع علة لعدم الأثر ، وتجعل عدم المانع أحد أجزاء العلة للأثر إنّما هي مانعيه الشيء عن تأثير المقتضى في توليد الأثر. وقد عرفت أنّ هذه المانعيه إنّما تثبت لشيءٍ بالإمكان معاصرته للمقتضى.

وأما المانعيه بمعنى مجرد التمانع وعدم إمكان الاجتماع في الوجود - كما في الضدّين - فلا دخل لها في التأثير ، إذ متى ما تمّ المقتضى لأحد المتمانعين بهذا المعنى مع الشرط ، وانتفى المانع عن تأثير المقتضى أثره لا محاله في وجود أحد المتمانعين ونفى الآخر. ونتيجة ذلك : أنّ وجود أحد الضدّين مع عدم ضدّه في رتبته واحدهٍ ولا مقدمتيه بينهما.

الجواب الثاني : أنّ افتراض المقدمتيه يستلزم الدور ، كما أشرنا إليه في الحلقة السابقه (1) فلاحظ.

ص: ٣٠٠

١- في بحث الدليل العقلي ، تحت عنوان : اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضدّه.

وعليه فالصحيح: أنّ وجوب شيءٍ لا يقتضى حرمه ضدّه الخاصّ.

وأما ثمره هذا البحث فهي - كما أشرنا في الحلقة السابقة (1) - تشخيص حكم الصلاه المضادّه لواجبٍ أهمّ إذا اشتغل بها المكلف وترك الأهمّ، وكذلك أيّ واجبٍ آخر مزاحم من هذا القبيل، فإذا قلنا بالاقضاء تعذّر ثبوت الأمر بالصلاه ولو على وجه الترتب فلا تصحّ. وإذا لم نقل بالاقضاء صحّت بالأمر الترتبي.

وبصيغته أشمل في صياغه هذه الثمره أنّه على القول بالاقضاء يقع التعارض بين دليلي الواجبين المتزاحمين؛ لأنّ كلّاً من الدليلين يدلّ بالالتزام على تحريم مورد الآخر، فيكون التنافي في أصل الجعل. وهذا ملاك التعارض، كما مرّ بنا.

وأما على القول بعدم الاقضاء فلا تعارض؛ لأنّ مفاد كلّ من الدليلين ليس إلّا وجوب مورده، وهو وجوب مشروط بالقدره وعدم الاشتغال بالمزاحم، كما تقدّم، ولا تنافي بين وجوبين من هذا القبيل في عالم الجعل.

ص: ٣٠١

١- في نفس البحث وتحت نفس العنوان.

لا- شكّ في أنّ النهي المتعلّق بالعبادة أو بالمعاملة إرشاداً إلى شرطٍ أو مانع يكشف عن البطلان بفقد الشرط أو وجود المانع. وإنّما الكلام في الحرمة التكلّيفيه واقتضاءها لبطلان العبادة بمعنى عدم جواز الاكتفاء بها في مقام الامتثال ، وبطلان المعاملة بمعنى عدم ترتّب الأثر عليها ، فهنا مبحثان :

اقتضاء الحرمة لبطلان العبادة

والمعروف بينهم أنّ الحرمة تقتضى بطلان العبادة ، ويمكن أن يكون ذلك لأحد الملاكات التالية :

الأول : أنّها تمنع عن إطلاق الأمر خطاباً ودليلاً لمتعلّقها ؛ لامتناع الاجتماع ، ومع خروجه عن كونه مصداقاً للواجب لا يجزى عنه ، وهو معنى البطلان.

الثاني : أنّها تكشف عن كون العبادة مبغوضه للمولى ، ومع كونها مبغوضه يستحيل التقرب بها.

الثالث : أنّها تستوجب حكم العقل بقبح الإتيان بمتعلّقها ، لكونه معصية مبغوده عن المولى ؛ ومعها يستحيل التقرب بالعبادة.

وهذه الملاكات على تقدير تماميتها تختلف نتائجها :

فنتيجة الملاك الأول لا تختصّ بالعبادة ، بل تشمل الواجب التوحيه أيضاً ، ولا تختصّ بالعالم بالحرمة ، بل تشمل حاله الجهل أيضاً ، ولا تختصّ بالحرمة النفسية ، بل تشمل الغيريه أيضاً.

ونتيجة الملاك الثاني تختصّ بالعبادة ، إذ لا يعتبر قصد القربه في غيرها ، وبالعالم بالحرمة ؛ لأنّ من يجهل كونها مبغوضه يمكنه التقرب.

ونتيجه الملاك الثالث تختص بالعباده وبفرض تنجز الحرمة ، وأيضاً تختص بالنهي النفسى ؛ لأنّ الغيرى ليس موضوعاً مستقلاً لحكم العقل بفتح المخالفه ، كما تقدم فى مبحث الوجوب الغيرى (١).

ثمّ إذا افترضنا أنّ حرمة العباده تقتضى بطلانها فإن تعلقت بالعباده بكاملها فهو ما تقدّم ، وإن تعلقت بجزئها بطل هذا الجزء ؛ لأنّ جزء العباده عباده ، وبطل الكلّ إذا اقتصر على ذلك المفرد من الجزء. وأما إذا أتى بفردٍ آخر غير محرّم من الجزء صحّ المركب إذا لم يلزم من هذا التكرار للجزء محذور آخر ، من قبيل الزيادة المبطله لبعض العبادات.

وإن تعلقت الحرمة بالشرط نُظر إلى الشرط ؛ فإن كان فى نفسه عباده - كالوضوء - بطل وبطل المشروط بتبعه ، وإلا لم يكن هناك موجب لبطلانه ولا لبطلان المشروط. أمّا الأول فلعدم كونه عباده ، وأما الثانى فلأنّ عبادته المشروط لا تقتضى بنفسها عبادته الشرط ولزوم الإتيان به على وجهٍ قريبٍ ؛ لأنّ الشرط والقيّد ليس داخلياً تحت الأمر النفسى المتعلّق بالمشروط والمقيّد ، كما تقدّم (٢) فى محلّه.

اقتضاء الحرمة لبطلان المعامله

وتُحلّل المعامله إلى السبب والمسبّب. والحرمة تارةً تتعلّق بالسبب ، واخرى بالمسبّب ؛ فإن تعلقت بالسبب فالمعروف بين الاصوليين أنّها لا تقتضى البطلان ، إذ لا منافاه بين أن يكون الإنشاء والعقد مبعوضاً وأن يترتب عليه مسببه ومضمونه.

وإن تعلقت بالمسبّب - أى بمضمون المعامله الذى يراد التوصل إليه بالعقد ،

ص: ٣٠٣

١- تحت عنوان : خصائص الوجوب الغيرى.

٢- الحلقة الثانیه ، ضمن بحوث الدليل العقلى ، تحت عنوان : قاعده تنوع القيود وأحكامها.

باعتباره فعلاً بالواسطة للمكلف وأثراً تسيبياً له - فقد يقال بأن ذلك يقتضى البطلان لوجهين :

الأول : أنّ هذا التحريم يعنى مبعوضيه المسبب ، أى التمليك بعوضٍ فى مورد البيع مثلاً ، ومن الواضح أنّ الشارع إذا كان يبغض أن تنتقل ملكيه السلعه للمشتري فلا يعقل أن يحكم بذلك ، وعدم الحكم بذلك عباره اخرى عن البطلان.

والجواب : أنّ تملك المشتري للسلعه يتوقف على أمرين :

أحدهما : إيجاد المتعاملين للسبب ، وهو العقد.

والآخر : جعل الشارع للمضمون. وقد يكون غرض المولى متعلقاً بإعدام المسبب من ناحيه الأمر الأول خاصه ، لا بإعدامه من ناحيه الأمر الثانى ، فلا مانع من أن يحرم المسبب على المتعاملين ويجعل بنفسه المضمون على تقدير تحقق السبب.

الثانى : ما ذكره المحقق النائنى (١) من أنّ هذا التحريم يساوق الحَجْر على المالك و سلب سلطنته على نقل المال ، فيصبح حاله حال الصغير ، ومع الحجر لا تصح المعامله.

والجواب : أنّ الحَجْر على شخصٍ له معنيان :

أحدهما : الحَجْر الوضعى ، بمعنى الحكم بعدم نفوذ معاملاتته.

والآخر : الحَجْر التكليفى ، بمعنى منعه ؛ فإن اريد أنّ التحريم يساوق الحَجْر بالمعنى الأول فهو أول الكلام. وإن اريد أنّه يساوقه بالمعنى الثانى فهو مسلّم.

ولكنّ من قال : إنّ هذا يستتبع الحَجْر الوضعى؟ فالظاهر أنّ تحريم المسبب لا يقتضى البطلان ، بل قد يقتضى الصحه ، كما أشرنا فى حلقه سابقه (٢).

ص : ٣٠٤

١- فوائد الاصول ١ : ٤٧٢.

٢- الحلقه الثانى ، ضمن بحوث الدليل العقلى ، تحت عنوان : اقتضاء الحرمة للبطلان.

يقسّم الحكم العقلي إلى قسمين :

أحدهما : الحكم النظرى ، وهو إدراك ما يكون واقعاً.

والآخر : الحكم العملى ، وهو إدراك ما ينبغى ، أو مالا ينبغى أن يقع.

وبالتحليل نلاحظ رجوع الثانى إلى الأول ؛ لأنّه إدراك لصفه واقعيه فى الفعل ، وهى : أنّه ينبغى أن يقع وهو الحسن ، أو لا ينبغى وهو القبح. وعلى هذا نعرف أنّ الحسن والقبح صفتان واقعتان يدركهما العقل ، كما يدرك سائر الصفات والامور الواقعيه ، غير أنّهما تختلفان عنها فى اقتضائهما بذاتهما جرياً عملياً معيّناً خلافاً للامور الواقعيه الاخرى.

وعلى هذا الأساس يمكن أن يقال : إنّ الحكم النظرى هو إدراك الامور الواقعيه التى لا تقتضى بذاتها جرياً عملياً معيّناً ، والحكم العملى هو إدراك الامور الواقعيه التى تقتضى بذاتها ذلك. ويدخل إدراك العقل للمصلحه والمفسده فى الحكم النظرى ؛ لأنّ المصلحه ليست بذاتها مقتضيه للجرى العملى ، ويختصّ الحكم العملى من العقل بإدراك الحسن والقبح. وستكلم فى ما يلى عن الملازمه بين كلا هذين القسمين من الحكم العقلي وحكم الشارع.

الملازمه بين الحكم النظرى و حكم الشارع

لا شكّ فى أنّ الأحكام الشرعيه تابعه للمصالح والمفاسد ، وأنّ الملاك متى ما تمّ بكلّ خصوصياته وشرائطه وتجرّد عن الموانع عن التأثير كان بحكم العله التامه الداعيه للمولى إلى جعل الحكم على طبقه وفقاً لحكمته تعالى. وعلى هذا

الأساس فمن الممكن نظرياً أن نفترض إدراك العقل النظرى لذلك الملاك بكلّ خصوصياته وشؤونه ، وفي مثل ذلك يستكشف الحكم الشرعى لا محاله استكشافاً لئماً ، أى بالانتقال من العله إلى المعلول.

ولكنّ هذا الافتراض صعب التحقق من الناحية الواقعيه فى كثير من الأحيان ؛ لضيق دائره العقل ، وشعور الإنسان بأته محدود الاطلاع ، الأمر الذى يجعله يحتمل غالباً أن يكون قد فاتته الاطلاع على بعض نكات الموقف ، فقد يدرك المصلحه فى فعلٍ ولكنّه لا يجزم عادةً بدرجتها وبمدى أهميتها وبعدهم وجود أى مزاحم لها ، وما لم يجزم بكلّ ذلك لا يتم الاستكشاف.

الملازمه بين الحكم العملى و حكم الشارع

عرفنا أنّ مرجع الحكم العملى إلى الحسن والقبح ، وأنهما أمران واقعيان يدركهما العقل. وقبل الدخول فى الحديث عن الملازمه ينبغى أن نقول كلمه عن واقعيه هذين الأمرين : فإنّ جملة من الباحثين فسّر الحسن والقبح بوصفهما حكمين عقلايين ، أى مجعولين من قبل العقلاء تبعاً لما يدركون من مصالح ومفاسد للنوع البشرى ، فما يرونه مصلحه كذلك يجعلونه حسناً ، وما يرونه مفسده كذلك يجعلونه قبيحاً ، ويميّزهما عن غيرهما من التشريعات العقلائيّه اتّفاق العقلاء عليهما وتطابقهم على تشريعهما ؛ لوضوح المصالح والمفاسد التى تدعو إلى جعلهما.

وهذا التفسير خاطئ وجداناً وتجربهً. أمّا الوجدان فهو قاضٍ بأنّ قبح الظلم ثابت بقطع النظر عن جعل أىّ جاعل ، كما يمكن الممكن.

وأمّا التجربه فالأدّن الملحوظ خارجياً عدم تبعيه الحسن والقبح للمصالح والمفاسد ، فقد تكون المصلحه فى القبيح أكثر من المفسده فيه ، ومع هذا يتفق

العقلاء على قبحة ، فقتل إنسان لأجل استخراج دواءٍ مخصوصٍ من قلبه يتمّ به إنقاذ إنسانين من الموت إذا لوحظ من زاوية المصالح والمفاسد فقط ، فالمصلحة أكبر من المفسده ، ومع هذا لا يشكّ أحد في أنّ هذا ظلم وقبيح عقلاً. فالحسن والقبح إذن ليسا تابعين للمصالح والمفاسد بصوره بحتة ، بل لهما واقعيه تلتقى مع المصالح والمفاسد في كثيرٍ من الأحيان وتختلف معها أحياناً.

والمشهور بين علمائنا : الملازمه بين الحكم العملي العقلي والحكم الشرعي. وهناك من ذهب [\(1\)](#) إلى استحاله حكم الشارع في موارد الحكم العملي العقلي بالحسن والقبح ، فهذان اتجاهاً :

أما الاتجاه الأول فقد قُرب بأنّ الشارع أحد العقلاء وسيدهم ، فإذا كان العقلاء متطابقين بما هم عقلاء على حسن شيءٍ وقبحه فلا بدّ أن يكون الشارع داخلاً ضمن ذلك أيضاً.

والتحقيق : أننا تارةً نتعامل مع الحسن والقبح بوصفهما أمرين واقعيين يدر كهما العقل ، واخرى بوصفهما مجعولين عقلايين رعايه للمصالح العامه.

فعلى الأول لا معنى للتقريب المذكور ؛ لأنّ العقلاء بما هم عقلاء إنّما يدر كون الحسن والقبح ، ولا شكّ في أنّ الشارع يدر ك ذلك ، وإنّما الكلام في أنّه هل يجعل حكماً تشريعياً على طبقهما ، أو لا؟

وعلى الثاني إن اريد استكشاف الحكم الشرعي بلحاظ ما أدركه العقلاء من المصالح العامه التي دعتهم إلى التحسين والتقبيح ، فهذا استكشاف للحكم الشرعي بالحكم العقلي النظري ، لا العملي ؛ لأنّ مناطه هو إدراك المصلحه

ص: ٣٠٧

١- كصاحب الفصول في الفصول : ٣٣٧ ، ونسبه المحقق النائيني في فوائد الاصول ٣ : ٦٠ إلى بعض الأخباريين أيضاً.

ولا دخل للحسن والقبح فيه.

وإن اريد استكشاف الحكم الشرعى بلحاظ حكم العقلاء وجعلهم الحسن والقبح فلا مبرر لذلك ، إذ لا برهان على لزوم صدور جعل من الشارع يماثل ما يجعله العقلاء.

وأما الاتجاه الثانى فقد قُرب بأن جعل الشارع للحكم فى مورد حكم العقل بالحسن والقبح لغو ؛ لكفايه الحسن والقبح للإدانه والمسؤوليه والمحركيه.

ويرد على ذلك : أن حسن الأمانه وقبح الخيانه - مثلاً - وإن كانا يستبطنان درجه من المسؤوليه والمحركيه غير أن حكم الشارع على طبقهما يؤدى إلى نشوء ملاك آخر للحسن والقبح ، وهو طاعه المولى ومعصيته ، وبذلك تتأكد المسؤوليه والمحركيه ، فإذا كان المولى مهتماً بحفظ واجبات العقل العملى بدرجه أكبر مما تقتضيه الأحكام العمليه نفسها حكم على طبقها ، وإلا فلا.

وبذلك يتضح أنه لا- ملازمه بين الحكم العقلى العملى وحكم الشارع على طبقه ، ولا بينه وبين عدم حكم الشارع على طبقه ، فكلالاتجاهين غير تام.

ص: ٣٠٨

الدليل العقلي إن كان ظنيّاً فهو بحاجة إلى دليلٍ على حجّيته ، ولا دليل على حجّيه الظنون العقليه. وأمّا إذا كان قطعياً فهو حجّيه من أجل حجّيه القطع.

ونسب إلى بعضهم (١) القول بعدم حجّيه القطع الناشئ من الدليل العقلي ، وهو بظاهره غير معقول ؛ لأنّ حجّيه القطع الطريقي غير قابله للانفكاك عنه مهما كان سببه. ومن هنا حاول بعض الأعلام (٢) توجيهه ثبوتاً بدعوى تحويل القطع من طريقي إلى موضوعي ، وذلك بأن يُفرض عدم القطع العقلي قيدياً في موضوع الحكم المجعول ، فمع القطع العقلي لا- حكم ليكون القطع منجزاً له.

ويرد على ذلك :

أولاً:- أنّ القطع العقلي الذي يؤخذ عدمه في موضوع الحكم هل هو القطع بالحكم المجعول ، أو بالجعل؟ والأول واضح الاستحاله ؛ لأنّ القطع بالمجعول يساوق في نظر القاطع ثبوت المجعول فعلاً ، فكيف يعقل أن يصدّق بأنّه يساوق انتفاءه؟ وأمّا الثاني فلا تنطبق عليه هذه الاستحاله ، إذ قد يصدّق القاطع بالجعل

ص: ٣٠٩

١- نسبه الشيخ الأنصاري في فرائد الاصول ١ : ٥١ ، إلى بعض الأخباريين.

٢- كالمحقّق النائيني في فوائد الاصول ٣ : ١٣ - ١٤.

بعدم فعلية المجعول ، ولكن التصديق بذلك هنا خلاف المفروض ؛ لأن المفروض قيام الدليل العقلي القطعي على ثبوت تمام الملاك للحكم ، فكيف يعقل التصديق بإناطه الحكم بقيد آخر؟

وبكلمه موجزه : أن المكلف إذا كان قاطعاً عقلاً بثبوت تمام الملاك للحكم فلا يمكن أن يصدق بإناطته بغير ما قطع عقلاً بثبوتها ، وإذا كان قاطعاً عقلاً بثبوت الملاك للحكم ، ولكن على نحو لا يجزم بأنه ملاك تام ، ويحتمل دخل بعض القيود فيه ، فليس هذا القطع حجّة في نفسه بلا حاجه إلى بذل عنائه في تحويله من طريقى إلى موضوعى .

وثانياً : أن القطع العقلي لا يؤدى دائماً إلى ثبوت الحكم ، بل قد يؤدى إلى نفيه ، من قبيل ما يستدل به على استحاله الأمر بالضدين ولو على وجه الترتب ، فماذا يقال بهذا الشأن؟ وهل يفترض أن المولى يجعل الحكم المستحيل فى حق من وصلت إليه الاستحاله بدليل عقلي على الرغم من استحاله؟

فالصحيح إذن : أن المنع شرعاً عن حجيه الدليل العقلي القطعي غير معقول ، لا بصوره مباشره ولا بتحويله من القطع الطريقى إلى الموضوعى .

ولكن القائلين بعدم حجيه الدليل العقلي استندوا إلى جملة من الروايات (1) التى نددت بالعمل بالأدلة العقلية ، وأكدت على عدم قبول أى عمل غير مبنئ على الاعتراف بأهل البيت ونحو ذلك من الألسنه .

والصحيح : أن الروايات المذكوره لا دلالة فيها على ما يُدعى ، وإنما هى بصدد امور اخرى ، فبعضها بصدد المنع من التعويل على الرأى والاستحسان ونحو ذلك من الظنون العقلية ، وبعضها بصدد بيان كون الولاية شرطاً فى صحه العباده ،

ص : ٣١٠

وبعضها بصدد بيان عدم جواز الانصراف عن الأدلة الشرعية والتوجه رأساً إلى الاستدلالات العقلية ، مع أنّ التوجه إلى الأدلة الشرعية كثيراً ما يحول دون حصول القطع من الاستدلال العقلي ، كما هو الحال في روايه أبان الوارده في ديه أصابع المرأه (1).
وبهذا ينتهى البحث فى الدليل العقلى ، وبذلك نختم الكلام فى مباحث الأدله من الحلقة الثالثه.

وقد كان الشروع فيها فى اليوم التاسع عشر من جمادى الثانيه (١٣٩٧ هـ) ، وكان الفراغ فى اليوم الثالث والعشرين من شهر رجب (١٣٩٧ هـ).

وبما ذكرناه يتم الجزء الأول من الحلقة الثالثه ، ويتلوه الجزء الثانى الذى تكتمل به هذه الحلقة إن شاء الله تعالى ، وهو فى مباحث الاصول العمليه.

وإلى المولى سبحانه نبتهل أن يتقبل منا هذا بلطفه ، ويوفّقنا لمراضيه ، والحمد لله أولاً وآخراً.

ص: ٣١١

١- وسائل الشيعه ٢٩ : ٣٥٢ الباب ٤٤ من أبواب ديات الاعضاء الحديث الاول

الجزء الثاني

اشاره

الاصول العمليه

الخاتمه في تعارض الأدله.

ص: ٣١٢

١- الجزء الثاني

الاصول العمليه

اشاره

التمهيد.

الوظيفه العمليه في حاله الشك.

الاستصحاب.

ص: ٣١٥

التمهيد

اشاره

خصائص الاصول العمليّه.

الاصول العمليّه الشرعيّه والعقليّه.

الاصول التنزيليّه والمحرزه.

مورد جريان الاصول.

ص: ٣١٧

عرفنا فيما تقدّم (1) أنّ الاصول العمليه نوع من الأحكام الظاهريه الطريقيه المجمعوله بداعى تنجيز الأحكام الشرعيه أو التعذير عنها ، وهو نوع متميّز عن الأحكام الظاهريه فى باب الأمارات. وقد مُيّز بينهما بعدّه وجوه :

الأول : أنّ الفرق بينهما ينشأ من اختلافهما فى سنخ المجمعول فى دليل حجّيه الأماره ودليل الأصل ، فالمجمعول فى الأول الطريقيه مثلاً ، وفى الثانى الوظيفه العمليه ، أو التنزيل منزله اليقين بلحاظ الجرى العملى بدون تضمّن لجعل الطريقيه. وقد تقدّم الكلام عن

ذلك ، ومَرَّ بنا أنّ هذا ليس هو الفرق الحقيقى.

وحاصل فذلكه الموقف : أنّه لم يرد عنوانا «الأماره» و «الأصل» فى دليل ليتكلم عن تمييز أحدهما عن الآخر بأى نحو اتفق ، وإنما نعبر بالأماره عن تلك الحجّيه التى لها آثارها المعهوده بما فيها إثباتها للأحكام الشرعيه المترتبه على

ص: ٣١٩

١- فى بحث الحكم الواقعى والظاهرى من أبحاث التمهيد من الجزء الأول للحلقه الثالثه ، تحت عنوان : الأمارات والاصول.

اللوازم العقلية لمؤدّاهما ، ونعبر بالأصل عن ذلك الحكم الظاهري الذي ليس له تلك الآثار. وقد عرفنا سابقاً أنّ مجرد كون المجعول في دليل الحجّيه الطريقيه لا يفي بإثبات تلك الآثار للأماره.

الثاني : أنّ الفرق بينهما ينشأ من أخذ الشكّ موضوعاً للأصل العملي ، وعدم أخذه كذلك في موضوع الحجّيه المجعوله للأماره.

وهذا الفرق مضافاً إلى أنّه لا- يفي بالمقصود غير معقولٍ في نفسه ؛ لأنّ الحجّيه حكم ظاهري ، فإن لم يكن الشكّ مأخوذاً في موضوعها عند جعلها لزم إطلاقها لحاله العلم ، وجعل الأماره حجّةً على العالم غير معقول. ومن هنا قيل بأنّ الشكّ مأخوذ في حجّيه الأماره مورداً لا موضوعاً ، غير أنّنا لا نتعقّل بحسب عالم الجعل ومقام الثبوت نحويين من الأخذ.

الثالث : أنّ الفرق بينهما ينشأ من ناحيه أخذ الشكّ في لسان دليل الأصل ، وعدم أخذه في لسان دليل حجّيه الأماره بعد الفراغ عن كونه مأخوذاً في موضوعهما ثبوتاً معاً.

وهذا الفرق لا- يفي أيضاً بالمقصود. نعم ، قد يثمر في تقديم دليل الأماره على دليل الأصل بالحكومه. هذا ، مضافاً إلى كونه اتفاقياً فقد يتفق أخذ عدم العلم في موضوع دليل الحجّيه ، كما لو بنى على ثبوت حجّيه الخبر بقوله تعالى :

(فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (١) فهل يقال بأنّ الخبر يكون أصلاً حينئذٍ؟

الرابع : ما حقّقناه في الجزء السابق (٢) من أنّ الأصل العملي حكم ظاهريّ

ص: ٣٢٠

١- النحل : ٤٣.

٢- في بحث الحكم الواقعي والظاهري من أبحاث التمهيد تحت عنوان : الأمارات والاصول.

لو حظت فيه أهميه المحتمل عند التزاحم بين الملاكات الواقعيه فى مقام الحفظ التشريعى عند الاختلاط والاشتباه ، بينما لوحظت فى أدله الحجّيه الأهميه الناشئه من قوه الاحتمال محضاً. وقد عرفنا سابقاً أنّ هذه النكته تفى بتفسير ما تتميز به الأماره على الأصل من حجّيه مثبتاتها.

الاصول العمليه الشرعيه و العقليه

وتنقسم الاصول العمليه إلى شرعيه ، وعقليه. فالشرعيه : هى ما كُنّا نقصده آنفاً ، ومردّها إلى أحكام ظاهريه شرعيه نشأت من ملاحظه أهميه المحتمل.

والعقليه : وظائف عمليه عقليه ، ومردّها - فى الحقيقه - إلى حقّ الطاعه إثباتاً ونفياً ، فحكم العقل - مثلاً - بأنّ «الشغل اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني» مرجعه إلى أنّ حق الطاعه للمولى الذى يستقلّ به العقل إنّما هو حقّ الطاعه القطعيه ، فلا تفى الطاعه الاحتماليه بحقّ المولى. وحكم العقل بقاعده قبح العقاب بلا بيان - على مسلك المشهور - مرجعه إلى تحديد دائره حقّ الطاعه فى التكاليف المعلومه خاصّه ، بينما يرجع حكم العقل بمنجّزيه التكاليف المحتملّه عندنا إلى توسعه دائره حقّ الطاعه ، وهكذا.

وللقسمين مميّزات يمكن ذكر جملة منها فى ما يلى :

أولاً: أنّ الاصول العمليه الشرعيه أحكام شرعيه ، والاصول العمليه العقليه ترجع إلى مدركات العقل العملى فيما يرتبط بحقّ الطاعه.

ثانياً: أنّه ليس من الضرورى أن يوجد أصل عملى شرعى فى كلّ مورد ، وإنّما هو تابع لدليله. فقد يوكل الشارع أمر تحديد الوظيفه العمليه للشاكّ إلى عقله العملى ، وهذا خلافاً للأصل العملى العقلى ، فإنّه لا بدّ من افتراضه بوجه فى كلّ

واقعه من وقائع الشك في حد نفسها.

ثالثاً: أن الاصول العمليه العقليه قد تُردّ إلى أصلين؛ لأنّ العقل إن أدرك شمول حقّ الطاعه للواقعه المشكوكه حكم بأصالة الاشتغال، وإن أدرك عدم الشمول حكم بالبراءه.

ولكن قد يفرض أصل عملي عقلي ثالث، وهو أصالة التخيير في موارد دوران الأمر بين المحذورين.

وقد يُعترض على افتراض هذا الأصل: بأنّ التخيير إن اريد به دخول التكليف في العهده واشتغال الذمه ولكن على وجه التخيير فهو غير معقول؛ لأنّ الجامع بين الفعل والترك في موارد الدوران بين المحذورين ضروري الوقوع.

وإن اريد به أنه لا يلزم المكلف عقلاً بفعل ولا ترك ولا يدخل شيء في عهده فهذا عين البراءه.

وسياتى (1) تفصيل الكلام حول ذلك في بحث دوران الأمر بين المحذورين إن شاء الله تعالى.

وأما الاصول العمليه الشرعيه فلا حصر عقلي لها في البراءه أو الاشتغال، بل هي تابعه لطريقه جعلها، فقد تكون استصحاباً مثلاً.

رابعاً: أن الاصول العمليه العقليه لا يعقل التعارض بينها، لا ثبوتاً - كما هو واضح - ولا إثباتاً؛ لأنّ مقام إثباتها هو عين إدراك العقل لها، ولا تناقض بين إدراكين عقليين.

ص: ٣٢٢

١- في البحث الثالث من أبحاث الوظيفه العمليه في حاله الشك، تحت عنوان الوظيفه عند الشك في الوجوب والحرمة معاً.

وأما الاصول العمليه الشرعيه فيعقل التعارض بينها إثباتاً بحسب لسان أدلتها ، ولا بدّ من علاج ذلك وفقاً لقواعد باب التعارض بين الأدله.

خامساً : أنه لا يعقل التصادم بين الاصول العمليه الشرعيه والاصول العمليه العقليه ، فإذا كانا مختلفين في التنجيز والتعذير ؛ فإن كان الأصل العملي العقلي معلقاً على عدم ورود أصلٍ عمليٍّ شرعيٍّ على الخلاف كان هذا وارداً ، وإلا امتنع ثبوت الأصل العملي الشرعي في مورده.

الاصول التنزيليه و المحرزه

الاصول العمليه الشرعيه : تارة تكون مجرد وظائف عمليه بلسان إنشاء حكمٍ تكليفيٍّ ترخيصيٍّ أو إلزامي ، بدون نظرٍ بوجهٍ إلى الأحكام الواقعيه ، وهذه اصول عمليه بحته.

واخرى تُبدل فيها عنايه إضافيه ، إذ تُطعّم بالنظر إلى الأحكام الواقعيه ، وهذه العنايه يمكن تصويرها بوجهين :

أحدهما : أن يجعل الحكم الظاهري بلسان تنزيله منزله الحكم الواقعي ، كما قد يقال في أصاله الحِلِّ وأصاله الطهاره ، إذ يستظهر أنّ قوله : « كل شيءٍ [هو] (١) لك حلال » (٢) أو « كل شيءٍ لك طاهر حتى تعلم ... » (٣) يتكفل تنزيل مشكوك

ص: ٣٢٣

١- من المصدر.

٢- وسائل الشيعة ١٧ : ٨٩ ، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ٤.

٣- وسائل الشيعة ٣ : ٤٦٧ ، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات ، الحديث ٤ ، وليس فيه « لك » ، وفيه بدل « طاهر » : نظيف.

الحلّيه ومشكوك الطهاره منزله الحلال الواقعي ومنزلهاطاهر الواقعي ، خلافاً لمن يقول : إنّ دليل هذين الأصلين ليس ناظراً إلى الواقع ، بل يُنشئ بنفسه حلّيه أو طهاره بصوره مستقلّه.

ويسمى الأصل في حاله بذل هذه العنايه التنزيليه بالأصل التنزيلي. وقد تترتب على هذه التنزيليه فوائد ، فمثلاً : إذا قيل بأنّ أصل الإباحه تنزيليّ ترتب عليه حين تطبيقه على الحيوان - مثلاً - طهاره مدفوعه ظاهراً ؛ لأنها مترتبه على الحلّيه الواقعيه ، وهى ثابتة تنزيلاً ، فكذلك حكمها. وأمّا إذا قيل بأنّ أصل الإباحه ليس تنزيليّاً بل إنشاءً لحلّيه مستقلّه فلا يمكن أن تُنقح بها طهاره المدفوع ، وهكذا.

والآخر : أن ينزل الأصل أو الاحتمال المقوّم له منزله اليقين ، بأن تجعل الطريقيه في مورد الأصل ، كما ادّعى ذلك في الاستصحاب من قبل المحقّق النائيني (١) والسيد الاستاذ (٢) على فرقٍ بينهما ، حيث إنّ الأول اختار : أنّ المجعول هو العلم بلحاظ مرحله الجري العملي فقط. والثاني اختار : أنّ المجعول هو العلم بلحاظ الكاشفيه ، فلم يبقَ على مسلك جعل الطريقيه فرق بين الاستصحاب والأمارات في المجعول على رأى السيد الاستاذ.

ويسمى الأصل في حاله بذل هذه العنايه بالأصل المحرز. وهذه المحرزيه قد يترتب عليها بعض الفوائد في تقديم الأصل المحرز على غيره ، باعتباره علماً وحاكماً على دليل الأصل العملي البحت ، على ما يأتي في محلّه إن شاء الله

ص: ٣٢٤

١- فوائد الاصول ٤ : ٤٨٦.

٢- مصباح الاصول ٢ : ٣٨ ، و ٣ : ١٥٤.

تعالى.

وهناك معنى آخر للأصول العمليه المحرزه ينسجم مع طريقتنا فى التمييز بين الأمارات والاـصول ، وهو : أنه كَلِّمًا لوحظ فى جعل الحكم الظاهرى ثبوتاً أهميّه المحتمل فهو أصل عملى ، فإن لوحظ منضمّاً اليه قوه الاحتمال أيضاً فهو أصل عملى محرز ، كما فى قاعده الفراغ ، وإلا فلا.

والمحرزيه بهذا المعنى فى قاعده الفراغ لا تجعلها حجّه فى مثبتاتها ، إلا أنّ استظهارها من دليل القاعده يترتب عليه بعض الآثار ايضاً ، من قبيل عدم شمول دليل القاعده لموارد انعدام الأماريه والكشف نهائياً. ومن هنا يقال بعدم جريان قاعده الفراغ فى موارد العلم بعدم التذكّر حين العمل.

مورد جريان الاصول العمليه

لاشكّ فى جريان الاصول العمليه الشرعيه عند الشكّ فى الحكم التكليفي الواقعي لتنجيّزه ، كما فى أصاله الاحتياط ، أو للتعذير عنه ، كما فى أصاله البراءه. ولكن قد يشكّ فى التكليف الواقعي ، ويشكّ فى قيام الحجّج الشرعيه عليه بنحو الشبهه الموضوعيه - كالشكّ فى صدور الحديث - أو بنحو الشبهه الحكميه ، كالشكّ فى حجّيه الأماره المعلوم وجودها ، فهل يوجد فى هذه الحاله موردان للأصل العملى فنجرى البراءه عن التكليف الواقعي المشكوك ونجرى براءه اخرى عن الحجّيه - أى الحكم الظاهرى المشكوك - أو تكفى البراءه الاولى؟

وبكلمه اخرى : أنّ الاـصول العمليه هل يختصّ موردها بالشكّ فى الأحكام الواقعيه ، أو يشمل مورد الشكّ فى الأحكام الظاهريه نفسها؟

قد يقال : بأننا فى المثال المذكور نحتاج إلى براءتين ، إذ يوجد احتمالان

صالحان للتنجيز ، فحتاج إلى مؤمن عن كل منهما :

أحدهما : احتمال التكليف الواقعي ، ولنسمّه بالاحتمال البسيط.

والآخر : احتمال قيام الحجّه عليه. وحيث إنّ الحجّيه معناها إبراز شدّه اهتمام المولى بالتكليف الواقعي المشكوك - كما عرفنا سابقاً عند البحث في حقيقه الأحكام الظاهريه (1) - فاحتمال الحجّه على الواقع المشكوك يعنى احتمال تكليف واقعي متعلّق لاهتمام المولى الشديد وعدم رضائه بتفويته ، ولنسمّ هذا بالاحتمال المركّب.

وعليه فالبراءه عن الاحتمال البسيط لا تكفى ، بل لابدّ من التأمين من ناحيه الاحتمال المركّب أيضاً ببراءه ثانيه.

وقد يعترض على ذلك : بأنّ الأحكام الظاهريه - كما تقدّم في الجزء السابق (2) - متنافيه بوجوداتها الواقعيه ، فإذا جرت البراءه عن الحجّيه المشكوكه وفرض أنّها كانت ثابتة يلزم اجتماع حكيمين ظاهريين متنافيين.

وجواب الاعتراض : أنّ البراءه هنا نسبتها إلى الحجّيه المشكوكه نسبه الحكم الظاهري إلى الحكم الواقعي ؛ لأنّها مترتبه على الشكّ فيها. فكما لامنا فاه بين الحكم الظاهري والواقعي كذلك لا منافاه بين حكيمين ظاهريين طويلين من هذا القبيل. وما تقدّم سابقاً من التنافي بين الأحكام الظاهريه بوجوداتها الواقعيه ينبغى أن يفهم في حدود الأحكام الظاهريه العرضيه ، أى التى يكون الموضوع

ص: ٣٢٦

١- فى مباحث التمهيد من الجزء الأوّل للحلقه الثالثه ، تحت عنوان : الحكم الواقعي والظاهري.

٢- فى مباحث التمهيد أيضاً تحت عنوان : التنافي بين الأحكام الظاهريه.

فيها نحو واحد من الشك.

وقد يعترض على إجراء براءة ثانية بأنها لغو ، إذ بدون إجراء البراءة عن نفس الحكم الواقعي المشكوك لا تنفع البراءة المؤمنه عن الحجية المشكوكه ، ومع إجرائها لا- حاجه إلى البراءة الثانيه ، إذ لا يحتمل العقاب إلا من ناحيه التكليف الواقعي ، وقد أمن عنه.

والجواب على ذلك : أن احتمال ذات التكليف الواقعي شيء ، واحتمال تكليف واقعي واصل إلى مرتبه من الاهتمام المولوى التى تعبّر عنها الحجية المشكوكه شيء آخر ، والتأمين عن الأول لا يلزم التأمين عن الثانى ، ألا ترى أن بإمكان المولى أن يقول للمكلف : كلما احتملت تكليفاً وأنت تعلم بعدم قيام الحجّه عليه فأنت فى سعه منه ، وكلما احتملت تكليفاً واحتملت قيام الحجّه عليه فاحتط بشأنه؟

ولكنّ التحقيق مع ذلك : أن إجراء البراءة عن التكليف الواقعي المشكوك يغنى عن إجراء البراءة عن الحجية المشكوكه ؛ وذلك بتوضيح مايلى :

اولاً:- أن البراءة عن التكليف الواقعي والحجيه المشكوكه حكمان ظاهريان عرضيان ؛ لأنّ موضوعهما معاً الشكّ فى الواقع ، خلافاً للبراءة عن الحجية المشكوكه فإنها ليست فى درجتها ، كما عرفت.

ثانياً : أن الحكمين الظاهريين المختلفين متنافيان بوجوديهما الواقعيين ، سواء وصلاً أو لا ، كما تقدّم فى محلّه (1).

ص: ٣٢٧

١- ضمن مباحث التمهيد من الجزء الأول للحلقه الثانيه ، تحت عنوان : التنافى بين الأحكام الظاهريه.

ثالثاً: أنّ البراءة عن التكليف الواقعي منافيه ثبوتاً للحجّيه المشكوكه ، على ضوء ما تقدم.

رابعاً: أنّ مقتضى المنافاه أنّها تستلزم عدم الحجّيه واقعاً ونفيها.

خامساً: أنّ الدليل الدالّ على البراءة عن التكليف الواقعي يدلّ بالالتزام على نفي الحجّيه المشكوكه.

وهذا يعنى : أنّنا بإجراء البراءة عن التكليف الواقعي سنثبت بالدليل نفي الحجّيه المشكوكه ، فلا حاجه إلى أصل البراءة عنها وإن كان لا محذور فيه أيضاً.

ويمكن تصوير وقوع الأحكام الظاهريه مورداً للأصول العمليه فى الاستصحاب ، إذ قد يجرى استصحاب الحكم الظاهرى ؛ لتماميه أركان الاستصحاب فيه ، وعدم تماميتها فى الحكم الواقعي ، كما إذا علم بالحجّيه وشكّ فى نسخها فإنّ المستصحب هنا نفس الحجّيه ، لا الحكم الواقعي.

ص: ٣٢٨

الوظيفة في حالة الشكّ البدوى.

الوظيفة في حالة العلم الإجمالى.

الوظيفة عند الشكّ في الوجوب والحرمة معاً.

الوظيفة عند الشكّ في الأقلّ والأكثر.

الوظيفة في حالة الشكّ البدويّ

اشاره

الوظيفة الأوليه في حالة الشكّ.

الوظيفة الثانويه في حالة الشكّ.

ص: ٣٣١

كلما شكّ المكلف في تكليف شرعيّ ولم يتأتّ له إقامة الدليل عليه إثباتاً أو نفيّاً فلا بدّ له من تحديد الوظيفة العملية تجاهه. ويقع الكلام أولاً في تحديد الوظيفة العملية تجاه التكليف المشكوك بقطع النظر عن أيّ تدخّل من الشارع في تحديدها ، وهذا يعنى التوجّه إلى تعيين الأصل الجارى في الواقعه بحدّ ذاتها ، وليس هو إلاّ الأصل العملى العقلى. ويوجد بصدد تحديد هذا الأصل العقلى مسلكان :

١ - مسلك قبح العقاب بلا بيان

إنّ مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان هو المسلك المشهور ، وقد يستدلّ عليه بعدّه وجوه :

الأول : ما ذكره المحقّق النائيني رحمه الله (١) من : أنّه لا مقتضى للتحرك مع عدم وصول التكليف ، فالعقاب حينئذٍ عقاب على ترك ما لا مقتضى لإيجاده ، وهو قبيح.

وقد عرفت في حلقة سابقه (٢) أنّ هذا الكلام مصادره ؛ لأنّ عدم مقتضى

ص: ٣٣٣

١- فوائد الاصول ٣ : ٣٦٥.

٢- في بحث الاصول العمليّه من الحلقة الثانيه ، تحت عنوان : القاعده العمليّه الأولى في حالة الشكّ.

فرع ضيق دائره حقّ الطاعه ، وعدم شمولها عقلاً للتكاليف المشكوكه ؛ لوضوح أنه مع الشمول يكون المقتضى للتحرك موجوداً ، فينتهي البحث إلى تحديد دائره حقّ الطاعه.

الثاني : الاستشهاد بالأعراف العقلانيه. وقد تقدم أيضاً (١) الجواب بالتمييز بين المولويه المجعوله والمولويه الحقيقيه.

الثالث : ما ذكره المحقق الأصفهاني رحمه الله (٢) من : أنّ كلّ أحكام العقل العملي مردّها إلى حكمه الرئيسي الأولى بقبح الظلم وحسن العدل. ونحن نلاحظ أنّ مخالفه ما قامت عليه الحجّه خروج عن رسم العبوديه ، وهو ظلم من العبد لمولاه ، فيستحقّ منه الذمّ والعقاب. وأنّ مخالفه ما لم تقم عليه الحجّه ليست من أفراد الظلم ، إذ ليس من زيّ العبوديه أن لا يخالف العبد مولاه في الواقع وفي نفس الأمر ، فلا يكون ذلك ظلماً للمولى ، وعليه فلا موجب للعقاب ، بل يقبح ، وبذلك يثبت قبح العقاب بلا بيان.

والتحقيق : أنّ ادعاء كون حكم العقل بقبح الظلم هو الأساس لأحكام العقل العملي بالقبح عموماً ، وأنّها كلّها تطبيقات له ، وإن كان هو المشهور والمتداول في كلماته وكلمات غيره من المحققين إلاّ أنّه لا- محصّل له ؛ لأننا إذا حللنا نفس مفهوم الظلم وجدنا أنّه عباره عن الاعتداء وسلب الغير حقّه ، وهذا يعنى افتراض ثبوت حقّ في المرتبه السابقه ، وهذا الحقّ بنفسه من مدركات العقل العملي. فلو لا أنّ للمنع حقّ الشكر في المرتبه السابقه لما انطبق عنوان الظلم على ترك شكره.

فكون شيء ظلماً وبالتالي قبيحاً مترتب دائماً على حقّ مدرك في المرتبه السابقه ، وهو في المقام حقّ الطاعه.

ص : ٣٣٤

١- في نفس البحث من الحلقة الثانيه وتحت نفس العنوان.

٢- نهايه الدرايه ٤ : ٨٤.

فلا بدّ أن يتّجه البحث إلى أنّ حقّ الطاعة للمولى هل يشمل التكليف الواصله بالوصول الاحتمالي ، أو يختصّ بما كان واصلاً بالوصول القطعي بعد الفراغ عن عدم شموله للتكليف بمجرد ثبوته واقعاً ولو لم يصل بوجه؟

الرابع : ما ذكره المحقّق الإصفهانيّ (١) أيضاً تعميقاً لقاعده قبح العقاب بلا بيانٍ على أساس مبنئٍ له في حقيقه التكليف ، حاصله : أنّ التكليف إنشائيّ وحقيقيّ ، فالإنشائيّ ما يوجد بالجعل والإنشاء ، وهذا لا يتوقّف على الوصول.

والتكليف الحقيقيّ ما كان إنشأؤه بداعيّ البعث والتحريك ، وهذا متقومّ بالوصول ، إذ لا يعقل أن يكون التكليف بمجرد إنشائه باعثاً ومحركاً ، وإنّما يكون كذلك بوصوله. فكما أنّ بعث العاجز غير معقولٍ كذلك بعث الجاهل. وكما يختصّ التكليف الحقيقيّ بالقادر كذلك يختصّ بمن وصل اليه ليملكه الانبعاث عنه.

فلا معنى للعقاب والتنجز مع عدم الوصول ؛ لأنّه يساوق عدم التكليف الحقيقيّ ، فيقبح العقاب بلا بيانٍ لأنّ التكليف الحقيقيّ لا بيان عليه ، بل لأنّه لا ثبوت له مع عدم الوصول.

ويرد عليه :

أولاً: - أنّ حقّ الطاعة إن كان شاملاً للتكليف الواصله بالوصول الاحتماليّ فباعثه التكليف ومحركه مولىً مع الشكّ معقوله أيضاً ؛ وذلك لأنّه يحقّق موضوع حقّ الطاعة. وإن لم يكن حقّ الطاعة شاملاً للتكليف المشكوكه فمن الواضح أنّه ليس من حقّ المولى أن يعاقب على مخالفتها ؛ لأنّه ليس مولىً بلحاظها بلا حاجهٍ إلى هذه البيانات والتفصيلات. وهكذا نجد مرّةً أخرى أنّ روح البحث يجب أن يتّجه إلى تحديد دائره حقّ الطاعة.

ص: ٣٣٥

وثانياً : أنّ التكليف الحقيقيّ الذي ادّعى كونه متقوّماً بالوصول إنّ أراد به الجعل الشرعي للوجوب - مثلاً - الناشئ من إرادته ملزمه للفعل ومصلحه ملزمه فيه فمن الواضح أنّ هذا محفوظ مع الشكّ أيضاً ، حتّى لو قلنا بأنّه غير منجز وإنّ المكلف الشاكّ غير ملزم بامتثاله عقلاً ؛ لأنّ شيئاً من الجعل والإرادة والمصلحة لا يتوقّف على الوصول.

وإنّ أراد به ما كان مقروناً بداعى البعث والتحريك فلنفترض أنّ هذا غير معقول بدون وصول ، إلا أنّ ذلك لا يُنهي البحث ؛ لأنّ الشكّ في وجود جعلٍ بمبادئه من الإرادة والمصلحة الملزميّتين موجود على أيّ حال ، حتّى ولو لم يكن مقروناً بداعى البعث والتحريك ، ولا بدّ أن يلاحظ أنّه هل يكفي احتمال ذلك في التنجيز ، أو لا؟ وعدم تسميه ذلك بالتكليف الحقيقي مجرد اصطلاح ولا يُغنى عن بحث واقع الحال.

٢ - مسلك حقّ الطاعة

وهكذا نصل إلى المسلك الثاني وهو مسلك حقّ الطاعة المختار. ونحن نؤمن في هذا المسلك بأنّ المولويه الذاتيه الثابته لله سبحانه وتعالى لا تختصّ بالتكاليف المقطوعه ، بل تشمل مطلق التكاليف الواصله ولو احتمالاً. وهذا من مدركات العقل العملي ، وهي غير مبرهنه. فكما أنّ أصل حقّ الطاعة للمنعّم والخالق مدرك أوّلّي للعقل العملي غير مبرهن كذلك حدوده سعه وضيقاً. وعليه فالقاعدته العمليه الأوّليه هي أصاله الاشتغال بحكم العقل مالم يثبت الترخيص الجادّ في تركّ التحفّظ ، على ما تقدم في مباحث القطع (١). فلا بدّ من الكلام عن هذا الترخيص وإمكان إثباته شرعاً ، وهو ما يسمّى بالبراءه الشرعيه.

ص: ٣٣٦

١- في الجزء الأول من الحلقة الثالثه ، تحت عنوان : حجّيه القطع.

إشاره

والقاعدته العمليه الثانويه في حاله الشكّ التي ترفع موضوع القاعده الاولى هي البراءه الشرعيه. ويقع الكلام عن إثباتها في مبحثين : أحدهما في أدلتها ، والآخر في الاعتراضات العامه التي قد توجه إلى تلك الأدله بعد افتراض دلالتها [ثم يقع الكلام في تحديد مفادها] :

١ - أدله البراءه الشرعيه

إشاره

وقد استدلّ عليها بالكتاب الكريم والسّنّه :

أدله البراءه من الكتاب

أمّا من الكتاب الكريم فقد استدلّ بعده آيات :

منها : قوله سبحانه وتعالى : (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَّا آتَاهَا) (١). بدعوى أنّ اسم الموصول يشمل التكليف بالإطلاق ، كما يشمل المال والفعل ، فيدلّ على

ص : ٣٣٧

أنه لا- يكلف بتكليفٍ إلا إذا آتاه ، وإيتاء التكليف معناه عرفاً وصوله إلى المكلف ، فتدل الآيه على نفى الكلفه من ناحيه التكاليف غير الواصله.

وقد اعترض الشيخ الأنصارى رحمه الله (١) على دعوى إطلاق اسم الموصول باستلزامه استعمال الهيئه القائمه بالفعل والمفعول فى معينين ؛ لأنّ التكليف بمشابه المفعول المطلق ، والمال والفعل بمشابه المفعول به ، ونسبه الفعل إلى مفعوله المطلق مغايره لنسبته إلى المفعول به ، فكيف يمكن الجمع بين النسبتين فى استعمالٍ واحد؟
وهناك جوابان على هذا الاعتراض :

الأول : ما ذكره المحقق العراقي رحمه الله (٢) من أخذ الجامع بين النسبتين.

ويرد عليه : أنه إن اريد الجامع الحقيقى بينهما فهو مستحيل ؛ لِمَا تقدّم فى مبحث المعانى الحرفيه (٣) من امتناع انتزاع الجامع الحقيقى بين النسب. وإن اريد بذلك افتراض نسبه ثالثه مباينه للنسبتين ، إلا أنّها تلائم المفعول المطلق والمفعول به معاً فلا معيّن لإرادتها من الكلام على تقدير تصور نسبه من هذا القبيل.

الثانى : وهو الجواب الصحيح ، وحاصله : أنّ ماده الفعل فى الآيه هى الكلفه بمعنى الإدانه ، ولا- يراد بإطلاق اسم الموصول شموله لذلك ، بل لذات الحكم الشرعى الذى هو موضوع للإدانه ، فهو إذن مفعول به ، فلا إشكال.

ثمّ إنّ البراءه التى تستفاد من هذه الآيه الكريمه : إن كانت بمعنى نفى الكلفه بسبب التكليف غير المأتى فلا ينافيها ثبوت الكلفه بسبب وجوب الاحتياط إذا تمّ

ص: ٣٣٨

١- فرائد الاصول ٣ : ٢١ - ٢٢.

٢- مقالات الاصول ٢ : ١٥٣.

٣- من مباحث تحديد دلالات الدليل الشرعى اللفظى من الجزء الأول من الحلقة الثالثه.

الدليل عليه ، فلا تنفع في معارضه أدلّه وجوب الاحتياط. وإن كانت البراءه بمعنى نفى الكلفه فى مورد التكليف غير المأتى فهى تنفى وجوب الاحتياط وتعارض مع ما يُدعى من أدلته. والظاهر هو الحمل على الموردیه ، لا السببیه ؛ لأنّ هذا هو المناسب بلحاظ الفعل والمال أيضاً ، فالاستدلال بالآيه جيّد.

وبالنسبه إلى مدى الشمول فيها لا شكّ فى شمولها للشبهات الوجوبيه والتحريميّه معاً ، بل للشبهات الحكيمه والموضوعيه معاً ؛ لأنّ الإيتاء ليس بمعنى إيتاء الشارع بما هو شارع ليختصّ بالشبهات الحكيمه ، بل بمعنى الإيتاء التكويني ؛ لأنّه المناسب للمال وللفعل.

كما أنّ الظاهر عدم الإطلاق فى الآيه لحاله عدم الفحص ؛ لأنّ إيتاء التكليف تكفى فيه عرفاً مرتبه من الوصول ، وهى الوصول إلى مظانّ العثور بالفحص.

ومنها : قوله سبحانه وتعالى : (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا) (١).

وتقريب الاستدلال واضح بعد حمل كلمه «رسول» على المثل للبيان.

وقد يعترض على ذلك تارةً : بأنّ الآيه الكريمه إنّما تنفى العقاب لا استحقاقه ، وهذا لا ينافى تنجز التكليف المشكوك ، إذ لعله من باب العفو.

واخرى بأنّها ناظره إلى العقاب الربانى فى الدنيا للامم السالفه ، وهذا غير محلّ البحث.

والجواب على الأول : أنّ ظاهر النفي فى الآيه أنّه هو الطريقه العامه للشارع التى لا يناسبه غيرها ، كما يظهر من مراجعه أمثال هذا التركيب عرفاً ، وهذا معناه عدم الاستحقاق.

ص : ٣٣٩

ومنه يظهر الجواب على الاعتراض الثاني ؛ لأنّ النكته مشتركة ، مضافاً إلى منع نظر الآيه إلى العقوبات الدنيويه ، بل سياقها سياق استعراض عدّه قوانين للجزاء الاخرى ، إذ وردت في سياق (لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى) (١) فإنّ هذا شأن عقوبات الله في الآخرة لا في الدنيا. ولا منشأ لدعوى النظر المذكور إلّا ورود التعبير بصيغته الماضى في قوله «وما كنّا» وهذا بنكته إفاده الشأنيّه والمناسبه ، ولا يتعيّن أنّ يكون بلحاظ النظر إلى الزمان الماضى خاصه.

ولكن يرد على الاستدلال بالآيه الكريمة ما تقدّم في الحلقة السابقه (٢) من أنّ الرسول إنّما يمكن أخذه كمثالٍ لصدور البيان من الشارع لا للوصول الفعلى ، فلا تنطبق الآيه في موارد صدوره وعدم وصوله.

ثمّ إنّ البراءه إذا استفيدت من هذه الآيه فهى براءه منوطه بعدم قيام دليل على وجوب الاحتياط ؛ لأنّ هذا الدليل بمثابة الرسول أيضاً.

ومنها : قوله تعالى : (قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِيتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (٣) ، إذ دلّ على أنّ عدم الوجدان كافٍ فى إطلاق العنان.

ويرد عليه :

أولاً : أنّ عدم وجدان النبى فيما اوحى اليه يساوق عدم الحرمة واقعاً.

وثانياً : أنّه إن لم يساوق عدم الحرمة واقعاً فعلى الأقلّ يساوق عدم صدور

ص : ٣٤٠

١- فاطر : ١٨.

٢- فى بحث الاصول العمليّه ، تحت عنوان : القاعده العمليّه الثانويّه فى حاله الشكّ.

٣- الأنعام : ١٤٥.

بيان من الشارع ، إذ لا يحتمل صدوره واختفاؤه على النبي ، وأين هذا من عدم الوصول الناشئ من احتمال اختفاء البيان؟

وثالثاً: أنّ إطلاق العنان كما قد يكون بلحاظ أصل عمليّ قد يكون بلحاظ عمومات الحلّ التي لا يرفع اليد عنها إلا بمخصّصٍ واصل.

ومنها: قوله تعالى: (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) (١).

وتقريب الاستدلال كما تقدّم في الحلقة السابقة (٢). وما يتّقى إن اريد به ما يتّقى بعنوانه انحصر بالمخالفه الواقعيه للمولى ، فتكون البراءه المستفاده من الآيه الكريمه منوطه بعدم بيان الواقع. وإن اريد به ما يتّقى ولو بعنوان ثانويّ ظاهرى كعنوان المخالفه الاحتماليه كان دليل وجوب الاحتياط وارداً على هذه البراءه ؛ لأنه بيان لما يتّقى بهذا المعنى.

أدلة البراءه من السنّه

واستدلّ من السنّه بروايات :

منها: ما روى عن الصادق عليه السلام من قوله: «كل شيءٍ مطلق حتّى يرد فيه نهى» (٣). وفي الروايه نقطتان لابدّ من بحثهما :

الاولى: أنّ الورود هل هو بمعنى الوصول ليكون مفاد الروايه البراءه بالمعنى المقصود ، أو الصدور لثلاً يفيد في حاله احتمال صدور البيان من الشارع

ص: ٣٤١

١- التوبه : ١١٤.

٢- فى بحث الاصول العمليه ، تحت عنوان : القاعده العمليه الثانويه فى حاله الشكّ.

٣- من لا يحضره الفقيه ١ : ٣١٧ ، الحديث ٩٣٧.

مع عدم وصوله؟

الثانيه : أنّ النهى الذى جعل غايه هل يشمل النهى الظاهرى المستفاد من أدله وجوب الاحتياط ، أو لا؟

فعلى الأول تكون البراءه المستفاده ثابتة بدرجة يصلح دليل وجوب الاحتياط للورود عليها. وعلى الثانى تكون بنفسها نافية لوجوب الاحتياط.

أمّا النقطة الاولى فقد يقال بتردد الورود بين الصدور والوصول ، وهو موجب للإجمال الكافى لإسقاط الاستدلال. وقد تُعَيَّن إرادته الوصول بأحد وجهين :

الأول : ما ذكره السيد الاستاذ (1) من أنّ المعنى حكم ظاهرى ، فيتعين أن تكون الغايه هى الوصول لا-الصدور ؛ لأنّ كون الصدور غايه يعنى أنّ الإباحه لا تثبت إلاّ مع عدم الصدور واقعاً ، ولا يمكن إحرازها إلاّ بإحراز عدم الصدور ، ومع إحرازه لا شكّ فلا مجال للحكم الظاهرى.

فإن قيل : لماذا لا يفترض كون المعنى إباحه واقعيه؟

كان الجواب منه : أنّ الإباحه الواقعيه والنهى الواقعي الذى جعل غايه متضادان ، فإن اريد تعليق الاولى على عدم الثانى حقيقه فهو محال ؛ لاستحاله مقدّميه عدم أحد الضدين للضد الآخر. وإن اريد مجرد بيان أنّ هذا الضد ثابت حيث لا يكون ضده ثابتاً فهذا لغو من البيان ؛ لوضوحه.

ويرد على هذا الوجه : أنّ النهى عبارته عن الخطاب الشرعى الكاشف عن التحريم ، وليس هو التحريم نفسه. والتضادّ نفسه لا يقتضى تعليق أحد الضدين على عدم الضد الآخر ، ولا على عدم الكاشف عن الضد الآخر ، ولكن لا محذور

ص: ٣٤٢

فى أن توجد نكته أحياناً تقتضى إناطه حكم بعدم الكاشف عن الحكم المضادّ له ، ومرجع ذلك فى المقام إلى أن تكون فعليه الحرمة بمبادئها منوطه بصدور الخطاب الشرعى الدالّ عليها ، نظير ما قيل من أنّ العلم بالحكم من طريقٍ مخصوصٍ يؤخذ فى موضوعه.

الثانى : أنّ الورد يستبطن دائماً حيثه الوصول ، ولهذا لا يتصوّر بدون مورودٍ عليه. ولكنّ هذا المقدار لا يكفى أيضاً ، إذ يكفى لإشباع هذه حيثه ملا حظه نفس المتعلّق موروداً عليه ، فالاستدلال بالروايه إذن غير تام ، وعليه فلا- أثر للحديث عن النقطة الثانیه.

ومنها : حديث الرفع المروى عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، ونصّه : «رفع عن امتى تسعه : الخطأ ، والنسيان ، وما اكرهوا عليه ، وما لا- يعلمون ، وما لا يطيقون ، وما اضطرّوا اليه ، والحسد ، والطيره ، والتفكر فى الوسوسه فى الخلق ما لم ينطق بشفه» (١).

والبحت حول هذا الحديث يقع على ثلاث مراحل :

المرحله الاولى : فى فقه الحديث على وجه الإجمال. والنقطه المهمه فى هذه المرحله تصوير الرفع الوارد فيه فإنّه لا يخلو عن إشكال ؛ لوضوح أنّ كثيراً ممّا فرض رفعه فى الحديث امور تكويته ثابتة وجداناً. ومن هنا كان لابدّ من بذل عنايه فى تصحيح هذا الرفع.

وذلك : إمّا بالتقدير بحيث يكون المرفوع أمراً مقدّراً قابلاً للرفع حقيقه ، كالمؤاخذة مثلاً.

وإمّا بجعل الرفع منصباً على نفس الأشياء المذكوره ؛ ولكن بلحاظ

ص : ٣٤٣

١- وسائل الشيعه ١٥ : ٣٦٩ ، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس ، الحديث الأول وفيه بدل «الخلق» : «الخلوه» وبدل «ما لم ينطق» : «ما لم ينطقوا».

وجودها في عالم التشريع بالنحو المناسب من الوجود لموضوع الحكم ومتعلقه في هذا العالم ، فشرب الخمر المضطرّ اليه يرفع وجوده التشريعي بما هو متعلّق للحرمة ، وروح ذلك رفع الحكم.

وإمّا بصبّ الرفع على نفس الأشياء المذكوره بوجوداتها التكوينية ، ولكن يفترض أنّ الرفع تنزيلي وليس حقيقياً ، فالشرب المذكور نُزّل منزله العدم خارجاً ، فلا حرمة ولا حدّ.

ولا شكّ في أنّ دليل الرفع على الاحتمالات الثلاثة جميعاً يعتبر حاكماً على أدلّه الأحكام الأوليه باعتبار نظره اليها ، وهذا النظر : إمّا أن يكون إلى جانب الموضوع من تلك الأدلّه ، كما هو الحال على الاحتمال الثالث ، فيكون على وزان «لا ربا بين الوالد وولده».

أو يكون إلى جانب المحمول - أي الحكم - مباشرة ، كما هو الحال على الاحتمال الأول إذا قدرنا الحكم ، فيكون على وزان «لا ضرر».

أو يكون إلى جانب المحمول ولكن منظوراً إليه بنظرٍ عنائي ، كما هو الحال على الاحتمال الثاني ؛ لأنّ النظر فيه إلى الثبوت التشريعي للموضوع ، وهو عين الثبوت التشريعي للحكم ، فيكون على وزان «لا رهبانيه في الإسلام» (1).

والظاهر أنّ أبعد الاحتمالات الثلاثة الاحتمال الأول ؛ لأنّه منفيّ بأصالة عدم التقدير.

فإن قيل : كما أنّ التقدير عنايه كذلك توجيه الرفع إلى الوجود التشريعي مثلاً.

كان الجواب : أنّ هذه عنايه يقتضيها نفس ظهور حال الشارع في أنّ الرفع

ص : ٣٤٤

١- بحار الأنوار ٦٨ : ٣١٩ ، عن نهايه ابن الأثير ٢ : ٢٨٠.

صادر منه بما هو شارع وبما هو انشاء لا إخبار ، بخلاف عنايه التقدير فإنها خلاف الأصل حتى في كلام الشارع بما هو مستعمل .
كما أنّ الظاهر أنّ الاحتمال الثاني أقرب من الثالث ؛ لأنّ بعض المرفوعات ممّا ليس له وجود خارجي ليتعلّق في شأنه رفعه
بمعنى تنزيل وجوده الخارجى منزله العدم ، كما في «ما لا يطيقون» . فالمتعين إذن هو الاحتمال الثاني .

وتترتب بعض الثمرات على هذه الاحتمالات الثلاثة :

فعلى الأول يكون المقدّر غير معلوم ، ولا بدّ من الاقتصار فيه على القدر المتيقّن من الآثار ، خلافاً للآخرين ، إذ يتمسك بناءً
عليهما بإطلاق الرفع لنفى تمام الآثار .

كما أنّه على الثالث قد يستشكل في شمول حديث الرفع لِمَا إذا اضطرّ إلى الترك مثلاً ؛ لأنّ نفي الترك خارجاً عبارته عن وضع
الفعل ، وحديث الرفع يتكفّل الرفع لا الوضع .

وخلافاً لذلك ما إذا أخذنا بالاحتمال الثاني ، إذ لا محذور حينئذٍ في تطبيق الحديث على الترك المضطرّ إليه ؛ لأنّ المرفوع
ثبوته التشريعي فيما إذا كان موضوعاً أو متعلقاً لحكم ، ورفع هذا النحو من ثبوته ليس عبارة عن وضع الفعل ، إذ ليس معناه
إلّعدم كونه موضوعاً أو متعلقاً للحكم ، وهذا لا يعنى جعل الفعل موضوعاً ، كما هو واضح .

وعلى أيّ حالٍ فحديث الرفع يدلّ على أنّ الانسان إذا شرب المسكر إضطراراً أو اكره على ذلك فلا حرمه ولا وجوب للحدّ .
كما أنّه إذا اكره على معاملته فلا يترتب عليها مضمونها .

نعم ، يختصّ الرفع بما إذا كان في الرفع إمتنان على العباد ؛ لأنّ الحديث مسوق مساق الامتنان ، ومن أجل ذلك لا يمكن تطبيق
الحديث على البيع

المضطرّ إليه لإبطاله ؛ لأنّ إبطاله يعنى إيقاع المضطرّ فى المحذور ، وهو خلاف الامتنان ، بخلاف تطبيقه على البيع المكروه عليه فإنّ إبطاله يعنى تعجيز المكروه عن التوصل إلى غرضه بالإكراه.

المرحلة الثانية : فى فقره الاستدلال ، وهى : «رفع مالا يعلمون» وكيفيه الاستدلال بها.

وتوضيح الحال فى ذلك : أنّ الرفع هنا إمّا واقعى ، وإمّا ظاهرى ، وقد يقال : إنّ الاستدلال على المطلوب تامّ على التقديرين ؛ لأنّ المطلوب إثبات إطلاق العنان وإيجاد معارضٍ لدليل وجوب الاحتياط لو تمّ ، وكلا الأمرين يحصل بإثبات الرفع الواقعى أيضاً ، كما يحصل بالظاهرى.

ولكنّ الصحيح : عدم أطراد المطلوب على تقدير حمل الرفع على الواقعى ، إذ كثيراً ما يتفق العلم أو قيام دليلٍ على عدم اختصاص التكليف المشكوك - على تقدير ثبوته - بالعالم ، وفى مثل ذلك يجب الالتزام بتخصيص حديث الرفع مع الحمل على الواقعى ، خلافاً لما إذا حمل على الرفع الظاهرى.

نعم ، يكفى للمطلوب عدم ظهور الحديث فى الرفع الواقعى ، إذ حتّى مع الإجمال يصحّ الرجوع إلى حديث الرفع فى الفرض المذكور ؛ لعدم إحراز وجود المعارض أو المخصّص لحديث الرفع حينئذٍ.

وعلى أىّ حالٍ فقد يقال : إنّ ظاهر الرفع كونه واقعياً ؛ لأنّ الحمل على الظاهرى يحتاج إلى عنايه : إمّا بجعل المرفوع وجوب الاحتياط تجاه مالا يعلم - لا نفسه - وهو خلاف الظاهر جداً. وإمّا بتطعيم الظاهريه فى نفس الرفع ، بأن يفترض أنّ التكليف له وضعان ورفعان : واقعى ، وظاهرى ، فوجوب الاحتياط وضع ظاهرىٍ للتكليف الواقعى ، ونفى هذا الوجوب رفع ظاهرىٍ له. وكلّ ذلك عنايه ، فيتعيّن الحمل على الرفع الواقعى.

والجواب على ذلك بوجهين :

الوجه الأول : ما عن المحقق العراقي (١) - قدس الله روحه - من : أن الحديث لما كان امتنائياً ، والامتنان يرتبط برفع التكليف الواقعي المشكوك ببعض مراتبه - أى برفع وجوب الاحتياط من ناحيته ، سواء رفعت المراتب الأخرى أو لا - فلا يكون الرفع في الحديث شاملاً لتلك المراتب ، فالامتنان قرينه محدده للمقدار المرفوع.

ويمكن الاعتراض على هذا الوجه : بأن الامتنان وإن كان يحصل بنفى إيجاب الاحتياط ولا يتوقف على نفى الواقع ولكن لما كان نفى إيجاب الاحتياط بنفسه قد يكون بنفى الواقع رأساً أمكن أن تكون التوسعة الممتن بها مترتبة على نفى الواقع ولو بالواسطه ، ولا يقتضى ظهور الحديث في الامتنان سوى كون مفاده منشأً للتوسعة والامتنان ولو بالواسطه.

الوجه الثانى : أن الرفع اذا كان واقعياً فهذا يعنى أخذ العلم بالتكليف فيه ، فإن كان بمعنى أخذ العلم بالتكليف المجعول قيداً فيه فهو مستحيل ثبوتاً ، كما تقدم. وإن كان بمعنى أخذ العلم بالجعل قيداً فى المجعول فهو ممكن ثبوتاً ، ولكنه خلاف ظاهر الدليل جداً ؛ لأن لا يزم ذلك أن يكون المرفوع غير المعلوم ؛ لأن الأول هو المجعول ، والثانى هو الجعل ، مع ظهور الحديث فى أن العلم والرفع يتبادلان على مصب واحد ، وهذا بنفسه كافٍ لجعل الحديث ظاهراً فى الرفع الظاهري ، وبذلك يثبت المطلوب.

المرحلة الثالثه : فى شمول فقره الاستدلال للشبهات الموضوعيه والحكميه ، إذ قد يتراءى أنه لا يتأتى ذلك ، لأن المشكوك فى الشبهه الحكميه هو التكليف ، والمشكوك فى الشبهه الموضوعيه الموضوع ، فليس المشكوك فىهما من سنخ واحد ليشملهما دليل واحد.

ص: ٣٤٧

والتحقيق : أنّ الشمول يتوقف على أمرين :

أحدهما : تصوير جامعٍ مناسبٍ بين المشكوكين في الشبهتين ليكون مصباً للرفع.

والآخر : عدم وجود قرينه في الحديث على الاختصاص.

أمّا الأمر الأول فقد قدّم المحققون تصويرين للجامع :

التصوير الأول : أنّ الجامع هو الشيء باعتباراه عنواناً ينطبق على التكليف المشكوك في الشبهه الحكميه والموضوع المشكوك في الشبهه الموضوعيه.

وقد اعترض صاحب الكفايه (١) على ذلك : بأنّ إسناد الرفع إلى التكليف حقيقي ، وإسناده إلى الموضوع مجازي ، ولا يمكن الجمع بين الإسنادين الحقيقي والمجازي.

وحاول المحقق الأصفهاني (٢) أن يدفع هذا الاعتراض : بأنّ من الممكن أن يجتمع وصفا الحقيقيه والمجازيه في إسنادٍ واحدٍ باعتبارين ، فيما هو إسناد للرفع إلى هذه الحصّه من الجامع حقيقي ، وبما هو إسناد له إلى الاخرى مجازي.

وهذه المحاوله ليست صحيحه ، إذ ليس المحذور في مجرّد اجتماع هذين الوصفين في إسنادٍ واحد ، بل يُدعى أنّ نسبه الشيء إلى ماهو له مغايره ذاتاً لنسبه الشيء إلى غير ما هو له ، فإن كان الإسناد في الكلام مستعملاً لإفاده إحدى النسبتين اختصّ بما يناسبها. وإن كان مستعملاً لإفادتهما معاً فهو استعمال لهيئه الإسناد في معنيين ، ولا- جامع حقيقي بين النسب لتكون الهيئه مستعمله فيه.

والصحيح أن يقال : إنّ إسناد الرفع مجازي حتّى إلى التكليف ؛ لأنّ رفعه ظاهرى عنائي ، وليس واقعياً.

ص: ٣٤٨

١- حاشيه فرائد الاصول : ١٩٠.

٢- نهايه الدرايه ٤ : ٤٩.

التصوير الثانى : أنّ الجامع هو التكليف ، وهو يشمل الجعل بوصفه تكليفاً للموضوع الكلىّ المقدرّ الوجود ، ويشمل المجعول بوصفه تكليفاً للفرد المحقّق الوجود. وفى الشبهه الحكميه يشكّ فى التكليف بمعنى الجعل ، وفى الشبهه الموضوعيه يشكّ فى التكليف بمعنى المجعول. وهذا تصوير معقول أيضاً بعد الإيمان بثبوت جعلٍ ومجعول ، كما عرفت سابقاً.

وأما الأمر الثانى : فقد يقال بوجود قرينه على الاختصاص بالشبهه الموضوعيه من ناحيه وحده السياق ، كما قد يدعى العكس. وقد تقدم الكلام عن ذلك فى الحلقة السابقه (1) وأتضح أنّه لا قرينه على الاختصاص ، فالإطلاق تام.

وهناك روايات اخرى استدللّ بها للبراءه ، تقدّم الكلام عن جملته منها فى الحلقة السابقه (2) ، وعن قصور دلالتها ، أو عدم شمولها للشبهات الحكميه ، فلاحظ.

كما يمكن التعويض عن البراءه بالاستصحاب ، وذلك بإجراء استصحاب عدم جعل التكليف ، أو استصحاب عدم فعليه التكليف المجعول. وزمان حاله السابقه بلحاظ الاستصحاب الأول بدايه الشريعه ، وبلحاظ الاستصحاب الثانى زمان ما قبل البلوغ مثلاً ، بل قد يكون زمان ما بعد البلوغ أيضاً ، كما إذا كان المشكوك تكليفاً مشروطاً وتحقّق الشرط (3) بعد البلوغ فبالإمكان استصحاب عدمه الثابت قبل ذلك.

ص: ٣٤٩

١- فى بحث الاصول العمليه ، تحت عنوان : القاعده العمليه الثانويه فى حاله الشكّ.

٢- فى نفس البحث وتحت نفس العنوان.

٣- حصل فى بعض الطبعات تصرّف فى هذه العبارة بتبديل جملته «وتحقّق الشرط» بتعبير «وشكّ فى الشرط» والصحيح ما أثبتناه طبقاً للطبعه الاولى وللنسخه الخطيه الواصله إلينا ، وهو المناسب للمعنى المراد أيضاً ، فلا تغفل.

ويعترض على أدله البراءه المتقدمه باعتراضين أساسيين :

أحدهما : أنها معارضة بأدله تدل على وجوب الاحتياط ، بل هذه الأدله حاكمه عليها ؛ لأنها بيان للوجوب ، وتلك تتكفل جعل البراءه فى حاله عدم البيان.

والاعتراض الآخر : أن أدله البراءه تختص بموارد الشك البدوى ، والشبهات الحكيمه ليست مشكوكات بدويه ، بل هى مقرونه بالعلم الإجمالى بثبوت تكاليف غير معينه فى مجموع تلك الشبهات.

أما الاعتراض الأول فنلاحظ عليه عدّه نقاط :

الأولى : أن ما استدل به على وجوب الاحتياط ليس تاماً ، كما يظهر باستعراض الروايات التى ادّعت دلالتها على ذلك. وقد تقدّم فى الحلقة السابقه (١) استعراض عددٍ مهمٍّ منها مع مناقشه دلالتها.

نعم ، جمله منها تدل على الترغيب فى الاحتياط والحث عليه ، ولا كلام فى ذلك.

الثانيه : أن أدله وجوب الاحتياط المدّعاه ليست حاكمه على أدله البراءه المتقدمه ؛ لِمَا اتّضح سابقاً من أن جمله منها تثبت البراءه المنوطه بعدم وصول الواقع ، فلا- يكون وصول وجوب الاحتياط رافعاً لموضوعها ، بل يحصل التعارض حينئذ بين الطائفتين من الأدله.

ص: ٣٥٠

١- فى بحث الاصول العمليه ، تحت عنوان : الاعتراضات على أدله البراءه.

الثالثة : إذا حصل التعارض بين الطائفتين فقد يقال بتقديم أدلّه وجوب الاحتياط ؛ لأنّ ما يعارضها من أدلّه البراءة القرآنيه الآيه الاولى ، على أساس الإطلاق فى اسم الموصول فيها للتكليف ، وهذا الإطلاق يقيد بأدلّه وجوب الاحتياط. وما يعارضها من أدلّه البراءة فى الروايات حديث الرفع ، وهى أخصّ منه أيضاً ؛ لورودها فى الشبهات الحكيمه ، وشموله للشبهات الحكيمه والموضوعيه ، فيقتد بها.

ولكنّ التحقيق : أنّ النسبه بين أدلّه وجوب الاحتياط والآيه الكريمه هى العموم من وجه ؛ لشمول تلك الأدلّه موارد عدم الفحص ، واختصاص الآيه بموارد الفحص ، كما تقدم عند الكلام عن دلالتها (1) ، فهى كما تعتبر أعمّ بلحاظ شمولها للفعل والمال كذلك تعتبر أخصّ بلحاظ ما ذكرناه ، ومع التعارض بالعموم من وجهٍ يقدم الدليل القرآنى لكونه قطعياً.

كما أنّ النسبه بين أدلّه وجوب الاحتياط وحديث الرفع العموم من وجهٍ أيضاً ؛ لعدم شموله موارد العلم الإجمالى ، وشمول تلك الأدلّه لها ، ويقدم حديث الرفع فى ماده الاجتماع والتعارض ؛ لكونه موافقاً لإطلاق الكتاب ومخالفه معارض له.

ولو تنزّلنا عمّا ذكرناه ممّا يوجب ترجيح دليل البراءة وافترضنا التعارض والتساقط أمكن الرجوع إلى البراءة العقلية على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان ، وأمكن الرجوع إلى دليل الاستصحاب ، كما أوضحنا ذلك فى الحلقة السابقه (2).

ص: ٣٥١

١- ضمن استعراض أدلّه البراءة الشرعيّه ، تحت عنوان : أدلّه البراءة من الكتاب.

٢- فى نهايه ما جاء تحت عنوان : الاعتراضات على أدلّه البراءة.

وأما الاعتراض الثانى بوجود العلم الإجمالى فقد اجيب عليه بجوابين :

الجواب الأول : أنّ العلم الإجمالى المذكور منحلّ بالعلم الإجمالى بوجود التكليف فى دائره أخبار الثقات ؛ وفقاً لقاعده انحلال العلم الإجمالى الكبير بالعلم الإجمالى الصغير ؛ لتوفّر كلا شرطى القاعده فيها ، فإنّ أطراف العلم الصغير بعض أطراف الكبير ، ولا يزيد عدد المعلوم بالعلم الكبير على عدد المعلوم بالعلم الصغير ؛ ومع الانحلال تكون الشبهه خارج نطاق العلم الصغير بدويه ، فتجرى البراءه فى كلّ شبهه لم يقم على ثبوت التكليف فيها أماره معتبره من أخبار الثقات ونحوها ، وهذا هو المطلوب .

وهذا الجواب ليس تاماً ، إذ كما يوجد علم إجمالى صغير بوجود التكليف فى نطاق الأمارات المعتبره من أخبار الثقات ونحوها كذلك يوجد علم إجمالى صغير بوجود التكليف فى نطاق الأمارات غير المعتبره ، إذ لا يحتمل - عادةً وبحساب الاحتمالات - كذبها جميعاً . فهناك إذن علمان إجماليان صغيران والنطاقان وإن كانا متداخلين جزئياً - لأنّ الأمارات المعتبره وغير المعتبره قد تجتمع - ولكن مع هذا يتعدّد الانحلال ؛ لأنّ المعلومين بالعلمين الإجماليين الصغيرين إن لم يكن من المحتمل تطابقهما المطلق فهذا يعنى أنّ عدد المعلوم من التكليف فى مجموع الشبهات أكبر من عدد المعلوم بالعلم الإجمالى الصغير

المفترض فى دائره أخبار الثقات ، وبذلك يختلّ الشرط الثانى من الشرطين المتقدمين لقاعده انحلال العلم الإجمالى الكبير بالصغير .

وإن كان من المحتمل تطابقهما المطلق فشرطا القاعده متوفّران بالنسبه إلى كلّ من العلمين الإجماليين الصغيرين فى نفسه ، فافتراض أنّ أحدهما يوجب الانحلال دون الآخر بلا موجب .

الجواب الثانى : أنّ العلم الإجمالى الذى تضمّ أطرافه كلّ الشبهات يسقط عن المنجزيه باختلال الركن الثالث من الأركان الأربعه التى يتوقّف عليها

تنجيذه ، وقد تقدّم شرحها في الحلقة السابقة (١) ؛ وذلك لأنّ جملةً من أطرافه قد تنجّزت فيها التكاليف بالأمارات والحجج الشرعية المعتبرة من ظهور آيةٍ وخبر ثقهٍ واستصحابٍ مثبتٍ للتكليف ، وفي كلّ حاله من هذا القيسل تجرى البراءة في بقيه الأطراف ، ويسمى ذلك بالانحلال الحكمى ، كما تقدّم.

وقد قيل في تقريب فكره الانحلال الحكمى في المقام - كما عن السيد الاستاذ (٢) - بأنّ العلم الإجمالى متقومّ بالعلم بالجامع والشكّ في كلّ طرف ، ودليل حجّيه الأمارهالمشبهه للتكليف في بعض الأطراف لّمّا كان مفاده جعل الطريقيه فهو يلغى الشكّ في ذلك الطرف ويتعبّد بعدمه ، وهذا بنفسه إلغاء تعبديّ للعلم الإجمالى.

ويرد على هذا التقريب : أنّ الملاك في وجوب الموافقه القطعيه للعلم الإجمالى هو التعارض بين الاصول في أطرافه ، كما تقدم (٣) ، وليس هو العلم الإجمالى بعنوانه ، فلا- أثر للتعبّد بإلغاء هذا العنوان ، وإنّما يكون تأثيره عن طريق رفع التعارض ، وذلك بإخراج موارد الأمارات المشبهه للتكليف عن كونها مورداً لأصله البراءة ؛ لأنّ الأماره حاكمه على الأصل ، فتبقى الموارد الاخرى مجرىً لأصل البراءة بدون معارض ، وبذلك يختلّ الركن الثالث ويتحقّق الانحلال الحكمى ، من دون فرقٍ بين أن نقول بمسلك جعل الطريقيه وإلغاء الشكّ بدليل الحجّيه ، أو لا.

ص: ٣٥٣

١- في بحث العلم الإجمالى من أبحاث الاصول العمليّيه تحت عنوان : تحديد أركان هذه القاعده.

٢- مصباح الاصول ٢ : ٣٠٦ - ٣٠٧.

٣- في بحث العلم الإجمالى من أبحاث الاصول العمليّيه من الحلقة الثانيه ، تحت عنوان : تحديد أركان هذه القاعده.

إشارة

وبعد أن أتضح أنّ البراءة تجرى عند الشكّ ؛ لوجود الدليل عليها وعدم المانع ، يجب أن نعرف أنّ الضابط في جريانها أن يكون الشكّ في التكليف ؛ لأنّ هذا هو موضوع دليل البراءة. وأمّا إذا كان التكليف معلوماً والشكّ في الامتثال فلا تجرى البراءة ، وإنّما تجرى أصاله الاشتغال ؛ لأنّ الشغل اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني.

وهذا واضح على مسلكنا المتقدم (١) القائل بأنّ الامتثال والعصيان ليسا من مسقطات التكليف ، بل من أسباب انتهاء فاعليته ، إذ على هذا المسلك لا يكون الشكّ في الامتثال شكّاً في فعلية التكليف ، فلا موضوع لدليل البراءة بوجه.

وأما إذا قيل بأنّ الامتثال من مسقطات التكليف فالشكّ فيه شكّ في التكليف لا محاله. ومن هنا قد يتوهم تحقّق موضوع البراءة وإطلاق أدلتها لمثل ذلك ، ولا بدّ للتخلّص من ذلك : إمّا من دعوى انصراف أدلّة البراءة إلى الشكّ الناشئ من غير ناحيه الامتثال ، أو التمسك بأصل موضوعيّ حاكم ، وهو استصحاب عدم الامتثال.

ثمّ بعد الفراغ عن الفرق بين الشكّ في التكليف والشكّ في الامتثال - أي المكلف به - باتّخاذ الأول ضابطاً للبراءة والثاني ضابطاً لأصاله الاشتغال يقع الكلام في ميزان التمييز الذي به يعرف كون الشكّ في التكليف لكي تجرى البراءة.

ص: ٣٥٤

١- في بحث الدليل العقلي من الحلقة الثانية ، تحت عنوان : مسقطات الحكم.

وهذا الميزان إنما يراد في الشبهات الموضوعية التي قد يحتاج التمييز فيها إلى دقة ، دون الشبهات الحكمية التي يكون الشك فيها عادة شكاً في التكليف ، كما هو واضح.

وتوضيح الحال في المقام : أنّ الشبهه الموضوعية تستبطن دائماً الشك في أحد أطراف الحكم الشرعي ، إذ لو كانت كلّها معلومة فلا يتصور شك إلا في (1) أصل حكم الشارع ؛ وتكون الشبهه حينئذٍ حكمية.

وهذه الأطراف هي : عبارته عن قيد التكليف ، ومتعلقه ، ومتعلق المتعلق له المسمى بالموضوع الخارجي ، فحرمه شرب الخمر المشروطه بالبلوغ قيدها «البلوغ» ، ومتعلقها «الشرب» ، ومتعلق متعلقها «الخمر». وخطاب «أكرم عالماً إذا جاء العيد» قيد الوجوب فيه «مجيء العيد» ، ومتعلقه «الإكرام» ، ومتعلق متعلقه «العالم».

فإن كان الشك في صدور المتعلق مع إحراز القيود والموضوع الخارجي فهذا شك في الامتثال بلا إشكالٍ وتجرى أصالة الاشتغال ؛ لأنّ التكليف معلوم ولا شك فيه ؛ لبداهته أنّ فعلية التكليف غير منوطه بوجود متعلقه خارجاً ، وإنّما الشك في الخروج عن عهده ، فلا مجال للبراءة.

وأما إذا كان الشك في الموضوع الخارجي ، كما إذا لم يحرز كون فردٍ ما مصداقاً للموضوع الخارجي : فإن كان إطلاق التكليف بالنسبة إليه شمولياً جرت البراءة ؛ لأنّ الشك حينئذٍ يستبطن الشك في التكليف الزائد ، كما إذا قيل : «لا تشرب الخمر» و «أكرم الفقراء» وشك في أنّ هذا خمر وفي أنّ ذاك فقير.

ص: ٣٥٥

١- في الطبعة الاولى : (من) بدلاً عن (في) والصحيح ما أثبتناه طبقاً لما ورد في النسخة الخطية الواصلة إلينا.

وإن كان إطلاق التكليف بالنسبه اليه بدلاً لم تجر البراءه ، كما اذا ورد «أكرم فقيراً» وشك في أن زيدا فقير فلا يجوز الاكتفاء بإكرامه ؛ لأنّ الشكّ المذكور لا يستبطن الشكّ في تكليف زائد ، بل في سعه دائره البدائل الممكن امتثال التكليف المعلوم ضمنها.

[وأما إذا كان الشكّ في قيود التكليف فتجرى فيه البراءه لأنّ مردّه إلى الشكّ في فعلية التكليف] (١).

وعلى هذا الضوء يعرف أنّ لجريان البراءه إذن ميزانان :

أحدهما : أن يكون المشكوك من قيود التكليف الدخيله في فعليته.

والآخر : أن يكون إطلاق التكليف بالنسبه اليه شمولياً لا بدلاً.

فإن قيل : إنّ مردّ الشكّ في الموضوع الخارجى إلى الشكّ في قيد التكليف ؛ لأنّ الموضوع قيد فيه ؛ فحرمه شرب الخمر مقتيده بوجود الخمر خارجاً ، فمع الشكّ في خمريه المائع يشكّ في فعلية التكليف المقتيد وتجرى البراءه. وبهذا يمكن الاقتصار على الميزان الأول فقط ، كما يظهر من كلمات المحقق النائنى قدس الله روحه (٢).

كان الجواب : أنّه ليس من الضروري دائماً أن يكون متعلق المتعلق

ص: ٣٥٦

١- ما بين المعقوفتين لم يرد في الطبعة الاولى ولا في النسخه الخطيه الواصله إلينا ، وإتما هو مضمون عباره كتبها المؤلّف قدس سره في حياته على نسخه معينه من تلك الطبعة بحضور أحد تلامذته الفضلاء على أمل إضافتها في الطبعات القادمه. إلا أنّّه مع شديد الأسف قد فقدت تلك النسخه - ضمن ما فقد بظلم الظالمين - وقد تفضّل هذا التلميذ الوفيّ بصبّ ذلك المضمون بهذه العبارة عسى أن تكون وافيةً بمراد السيّد الشهيد رحمه الله.

٢- فوائد الاصول ٣ : ٣٩١ - ٣٩٤.

مأخوذاً قيدياً في التكليف ، سواء كان إيجاباً أو تحريماً ، وإنما قد تتفق ضروره ذلك فيما إذا كان أمراً غير اختياري ، كالمقبله مثلاً- وعليه فإذا افترضنا أنّ حرمه شرب الخمر لم يؤخذ وجود الخمر خارجاً قيدياً فيها على نحو كانت الحرمه فعلياً حتى قبل وجود الخمر خارجاً صحّ مع ذلك إجراء البراءه عند الشكّ في الموضوع الخارجي ؛ لأنّ إطلاق التكليف بالنسبه إلى المشكوك شمولي.

ولكن بتدقيقٍ أعمق نستطيع أن نردّ الشكّ في خمريه المانع إلى الشكّ في قيد التكليف ، لا- عن طريق افتراض تقييد الحرمه بوجود الخمر خارجاً ، بل بتقريب أنّ خطاب «لا- تشرب الخمر» مرجعه إلى قضيه شرطيّه مفادها : كلّما كان مائع ما خمراً فلا تشربه ، فحرمه الشرب مقيدّه بأن يكون المائع خمراً ، سواء وجد خارجاً أو لا ، فإذا شكّ في أنّ الفقاع خمراً أو لا - مثلاً - جرت البراءه عن الحرمه فيه.

وبهذا صحّ القول بأنّ البراءه تجرى كلّما كان الشكّ في قيود التكليف ، وأنّ قيود التكليف تارة تكون على وزان مفاد كان التامه ، بمعنى إناطته بوجود شيءٍ خارجاً ، فيكون الوجود الخارجي قيدياً. واخرى يكون على وزان مفاد كان الناقصه ، بمعنى إناطته باتّصاف شيءٍ بعنوانٍ فيكون الاتّصاف قيدياً ، فإذا شكّ في الوجود الخارجي على الأوّل أو في الاتّصاف على الثاني جرت البراءه ، وإلا فلا.

وعلى هذا الضوء نستطيع أن نعّم فكره قيود التكليف التي هي على وزان مفاد كان الناقصه على عنوان الموضوع وعنوان المتعلّق معاً ، فكما أنّ حرمه الشرب مقيدّه بأن يكون المائع خمراً كذلك الحال في حرمه الكذب ، فإنّ ثبوتها لكلامٍ مقيدٌ بأن يكون الكلام كذباً ، فإذا شكّ في كون كلامٍ كذباً كان ذلك شكّاً في قيد التكليف.

وهكذا نستخلص : أنّ الميزان الأساسى لجريان البراءة هو الشكّ فى قيود التكليف ، وهى تارةً على وزن مفاد كان التامه كالشكّ فى وقوع الزلزله التى هى قيد لوجوب صلاه الآيات. واخرى على وزن مفاد كان الناقصه بالنسبه إلى عنوان الموضوع ، كالشكّ فى خمريه المائع. وثالثه على وزن كان الناقصه بالنسبه إلى عنوان المتعلق ، كالشكّ فى كون الكلام الفلانى كذباً.

استحباب الاحتياط

عرفنا سابقاً (١) عدم وجوب الاحتياط ، ولكنّ ذلك لا يحول دون القول بمطلوبيته شرعاً واستحبابه ؛ لما ورد فى الروايات (٢) من الترغيب فيه ، والكلام فى ذلك يقع فى نقطتين :

الاولى : فى إمكان جعل الاستحباب المولوى على الاحتياط ثبوتاً ، إذ قد يقال بعدم إمكانه ، فيتعيّن حمل الأمر بالاحتياط على الإرشاد إلى حسنه عقلاً ، وذلك لوجهين :

الأول : أنّه لغو ؛ لأنّه إن اريد باستحباب الاحتياط الإلزام به فهو غير معقول. وإن اريد إيجاد محرّكٍ غير إلزاميّ نحوه فهذا حاصل بدون جعل الاستحباب ، إذ يكفى فيه نفس التكليف الواقعى المشكوك بضمّ استقلال العقل بحسن الاحتياط واستحقاق الثواب عليه فإنّه محرّك بمرتبّه غير إلزاميه.

الثانى : أنّ حسن الاحتياط كحسن الطاعه ، وقبح المعصيه واقع فى مرحله

ص: ٣٥٨

١- ضمن أدلّه البراءة من الكتاب والسّنّه.

٢- وسائل الشيعه ٢٧ : ١٥٤ ، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى.

متأخره عن الحكم الشرعى. وقد تقدم (1) المسلك القائل بأن الحسن والقبح الواقعين فى هذه المرحله لا يستتبعان حكماً شرعياً.

وكلا الوجهين غير صحيح :

أمّا الأول فلأنّ الاستحباب المولوى للاحتياط إمّا أن يكون نفسياً لملاكٍ وراء ملاكات الأحكام المحتاط بلحاظها ، وإمّا أن يكون طريقياً بملاك التحفّظ على تلك الأحكام. وعلى كلا التقديرين لا لغويه ؛ أمّا على النفسيه فلأنّ محرّكته مغايره سنخاً لمحرّكته الواقع المشكوك ، فتتأكد إحداهما بالآخرى. وأمّا على الطريقيه فلأنّ مرجعه حينئذٍ إلى إبراز مرتبه من اهتمام المولى بالتحفّظ على الملاكات الواقعيه فى مقابل إبراز نفى هذه المرتبه من الاهتمام أيضاً ، ومن الواضح أنّ درجه محرّكته الواقع المشكوك تابعه لِمَا يحتمل أو يحرز من مراتب اهتمام المولى به.

وأمّا الوجه الثانى : فلو سلّم المسلك المشار اليه فيه لا ينفع فى المقام ، إذ ليس المقصود استكشاف الاستحباب الشرعى بقانون الملازمه واستتباع الحسن العقلى للطلب الشرعى ليرد ما قيل ، بل هو ثابت بدليله ، وإنّما الكلام عن المحذور المانع عن ثبوته. ولهذا فإنّ متعلّق الاستحباب عبارته عن تجنّب مخالفه الواقع المشكوك ولو لم يكن بقصدٍ قربى ، والعقل إنّما يستقلّ بحسن التجنّب الانقيادى والقربى خاصّه.

النقطه الثانيه : أنّ الاحتياط متى ما أمكن فهو مستحبّ ، كما عرفت ، ولكن قد يقع البحث فى إمكانه فى بعض الموارد.

ص : ٣٥٩

١- فى بحث الدليل العقلى من الحلقة الثانيه ، تحت عنوان : الملازمه بين الحسن والقبح والأمر والنهى.

وتوضيح ذلك : أنه إذا احتمل كون فعلٍ ما واجباً عبادياً ؛ فإن كانت أصل مطلوبيته معلومه أمكن الاحتياط بالإتيان به بقصد الأمر المعلوم تعلّقه به ، وإن لم يعلم كونه وجوباً أو استحباباً فإنّ هذا يكفي في وقوع الفعل عبادياً وقريباً. وأما إذا كانت أصل مطلوبيته غير معلومه فقد يستشكل في إمكان الاحتياط حينئذ ؛ لأنه إن أتى به بلا قصدٍ قريبٍ فهو لغو جزماً. وإن أتى به بقصد امتثال الأمر فهذا يستبطن افتراض الأمر والبناء على وجوده ، مع أنّ المكلف شاكٌ فيه ، وهو تشريع محرّم ، فلا يقع الفعل عبادةً لتحصل به موافقه التكليف الواقعي المشكوك.

وقد يجاب على ذلك بوجود أمرٍ معلوم وهو نفس الأمر الشرعي الاستحبابي بالاحتياط ، فيقصد المكلف إمتثال هذا الأمر ، وكون الأمر بالاحتياط توصيئياً (لا تتوقّف موافقته على قصد امتثاله) لا ينافي ذلك ؛ لأنّ ضروره قصد امتثاله في باب العبادات لم تنشأ من ناحيه عباديه نفس الأمر بالاحتياط ، بل من عباديه ما يحتاط فيه.

ولكنّ التحقيق عدم الحاجة إلى هذا الجواب ؛ لأنّ التحرّك عن احتمال الأمر بنفسه قريبٌ كالتحرّك عن الأمر المعلوم ، فلا يتوقّف وقوع الفعل عبادةً على افتراض أمرٍ معلوم ، بل يكفي الإتيان به رجاءً.

٢- الوظيفة العمليه فى حاله الشكّ

الوظيفة فى حاله العلم الإجمالى

إشاره

قاعده منجزيه العلم الإجمالى.

أركان منجزيه العلم الإجمالى.

تطبيقات منجزيه العلم الإجمالى.

ص: ٣٤١

كُلّ ما تقدّم كان في تحديد الوظيفة العمليه في حالات الشكّ البدوي. والآن نتكلّم عن الشكّ في حالات العلم الإجمالي. والبحث حول ذلك يقع في ثلاثه فصول :

الأول : في أصل قاعده منجزيه العلم الإجمالي.

والثاني : في أركان هذه القاعده.

والثالث : في بعض تطبيقاتها ، كما يأتي تباعاً إن شاء الله تعالى.

ص: ٣٦٣

إشاره

والكلام فى هذه القاعده يقع فى ثلاثه امور :

الأمر الأول : فى أصل منجزيه العلم الإجمالي ومقدار هذه المنجزيه بقطع النظر عن الاصول الشرعيه المؤمَّنه.

والأمر الثانى : فى جريان الاصول فى جميع أطراف العلم الإجمالي وعدمه ثبوتاً أو إثباتاً.

والأمر الثالث : فى جريانها فى بعض الأطراف.

ومرجع البحث فى الأمرين الأخيرين إلى مدى مانعيه العلم الإجمالي بذاته ، أو بتنجزه عن جريان الاصول بإيجاد محذورٍ ثبوتىٍّ أو إثباتىٍّ يحول دون جريانها فى الأطراف كلاً أو بعضاً. وسنبحث هذه الامور الثلاثه تباعاً :

١ - منجزيه العلم الإجمالي بقطع النظر عن الاصول المؤمَّنه الشرعيه

إشاره

والبحث فى أصل منجزيه العلم الإجمالي إنَّما يتَّجه بناءً على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان ، حيث إنَّ كلَّ شبههٍ من أطراف العلم مؤمَّن عنها بالقاعده المذكوره ، فيحتاج تنجز التكليف فيها إلى منجز ، ولا بدّ من البحث حينئذٍ عن حدود منجزيه العلم الإجمالي ومدى إخراجها لأطرافه عن موضوع القاعده.

وأما بناءً على مسلك حقّ الطاعه فكلّ شبههٍ منجزه فى نفسها بقطع النظر عن الاصول الشرعيه المؤمَّنه ، وينحصر البحث على هذا المسلك فى الأمرين الأخيرين.

وعلى أى حالٍ فنحن نتكلّم فى الأمر الأول على أساس افتراض قاعده

قبح العقاب بلا- بيان ، وعليه فلا شكّ في تنجيز العلم الإجمالي لمقدار الجامع بين التكليفين ؛ لأنّه معلوم وقد تمّ عليه البيان ، سواء قلنا بأنّ مردّ العلم الإجمالي إلى العلم بالجامع أو العلم بالواقع.

أمّا على الأول فواضح ، وأمّا على الثاني فلا أنّ الجامع معلوم ضمناً حتماً ، وعليه يحكم العقل بتنجز الجامع ، ومخالفه الجامع إنّما تتحقّق بمخالفه كلا الطرفين ؛ لأنّ ترك الجامع لا يكون إلاّ بترك كلا فرديه ، وهذا معنى حرمة المخالفة القطعية عقلاً للتكليف المعلوم بالإجمال.

وإنّما المهمّ البحث في تنجيز العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية عقلاً ، فقد وقع الخلاف في ذلك.

فذهب جماعه كالمحقّق النائيني (١) والسيد الاستاذ (٢) إلى أنّ العلم الإجمالي لا- يقتضى بحدّ ذاته وجوب الموافقة القطعية وتنجيز كلّ أطرافه مباشرة.

وذهب المحقّق العراقي (٣) وغيره (٤) إلى أنّ العلم الإجمالي يستدعى وجوب الموافقة القطعية ، كما يستدعى حرمة المخالفة القطعية.

ويظهر من بعض هؤلاء المحقّقين أنّ المسألة مبنيّة على تحقيق هويّه العلم الإجمالي ، وهل هو علم بالجامع ، أو بالواقع؟

وعلى هذا الأساس سوف نمهد للبحث بالكلام عن هويّه العلم الإجمالي والمباني المختلفه في ذلك ، ثمّ نتكلّم في مقدار التنجيز على تلك المباني.

ص: ٣٦٥

١- أجود التقريرات ٢ : ٢٤٢.

٢- مصباح الاصول ٢ : ٣٤٨ - ٣٥٠.

٣- مقالات الاصول ٢ : ٢٣٢ - ٢٣٣.

٤- كالمحقّق الخراساني في كفايه الاصول : ٤٠٨.

ويمكن تلخيص الاتجاهات في تفسير العلم الإجمالي في ثلاثة مبانٍ :

الأول : المبنى القائل بأن العلم الإجمالي علم تفصيلي بالجامع مقترن بشكوك تفصيليه بعدد أطراف ذلك العلم ، وهذا ما اختاره المحققان النائيني (١) والإصفهاني (٢).

وهذا المبنى يشتمل على جانب إيجابي وهو اشتغال العلم الإجمالي على العلم بالجامع ، وهذا واضح بداهة ، وعلى جانب سلبي وهو عدم تعدّي العلم من الجامع .

وبرهانه : أنه لو فرض وجود علم يزيد على العلم بالجامع فهو : إما أن يكون بلا متعلق ، أو يكون متعلقاً بالفرد بحدّه الشخصي المعين ، أو بالفرد بحدّ شخصي مردّد بين الحدّين أو الحدود ، والكل باطل .

أما الأول فلأنّ العلم صفه ذات الإضافه ، فلا يعقل فرض انكشاف بلا منكشف .

وأما الثاني فلبداهه أنّ العالم بالإجمال لا يعلم بهذا الطرف بعينه ، ولا بذاك بعينه .

وأما الثالث فلأنّ المرّد إن اريد به مفهوم المرّد فهذا جامع انتزاعي ، والعلم به لا يعنى تعدّي العلم عن الجامع . وإن اريد به واقع المرّد فهو ممّا لا يعقل ثبوته فكيف يعقل العلم به ؛ لأنّ كلّ ما له ثبوت فهو متعين بحدّ ذاته في افق ثبوته؟

الثاني : المبنى القائل بأن العلم في موارد العلم الإجمالي يسرى من الجامع

ص : ٣٦٦

١- فوائد الاصول ٤ : ١٠ - ١٢ .

٢- نهاية الدرايه ٤ : ٢٣٧ .

إلى الحدّ الشخصي ، ولكِنَّه ليس حدّاً شخصياً معيّناً ؛ لوضوح أنّ كلاً من الطرفين بحده الشخصي المعين ليس معلوماً ، بل حدّاً مردّداً في ذاته بين الحدّين.

وهذا ما يظهر من صاحب الكفايه اختياره ، حيث ذكر في بحث الواجب التخييري من الكفايه (١) : أنّ أحد الأقوال فيه هو كون الواجب الواحد المرّد.

وأشار في تعليقه على الكفايه (٢) إلى الاعتراض على ذلك بأنّ الوجوب صفه ، وكيف تتعلّق الصفه بالواحد المرّد مع أنّ الموصوف لا بدّ أن يكون معيّناً في الواقع؟

وأجاب على الاعتراض : بأنّ الواحد المرّد قد يتعلّق به وصف حقيقي ذو الإضافه ، كالعلم الإجمالي ، فضلاً عن الوصف الاعتباري ، كالوجوب.

ويمكن الاعتراض عليه : بأنّ المشكله ليست هي مجرد أنّ المرّد كيف يكون لوصف من الأوصاف نسبه واضافه اليه؟ بل هي استحاله ثبوت المرّد ووجوده بما هو مرّد ؛ وذلك لأنّ العلم له متعلّق بالذات وله متعلّق بالعرض ، ومتعلّق بالذات هو الصوره الذهنيه المقومّه له في أفق الانكشاف ، ومتعلّق بالعرض هو مقدار ما يطابق هذه الصوره من الخارج. والفرق بين المتعلّقين : أنّ الأول لا يعقل إنفكاكه عن العلم حتى في موارد الخطأ ، بخلاف الثاني.

وعليه فنحن نتساءل : ما هو المتعلّق بالذات للعلم في حالات العلم الإجمالي؟ فإن كان صوره حاكية عن الجامع لاعن الحدود الشخصيه رجعنا إلى المبني السابق. وإن كان صوره للحدّ الشخصي ولكنها مردّده بحدّ ذاتها بين صورتين لحدّين شخصيين فهذا مستحيل ؛ لأنّ الصوره وجود ذهني ، وكلّ وجود

ص : ٣٦٧

١- كفايه الاصول : ١٧٥.

٢- المصدر السابق ، الهامش رقم (١).

متعين في صقع ثبوته ، وتتعين الماهيه تبعاً لتعين الوجود ؛ لأنها حد له.

الثالث : ما ذهب اليه المحقق العراقي (1) من أن العلم الإجمالي يتعلق بالواقع ، بمعنى أن الصورة الذهنيه المقومه للعلم والمتعلقه له بالذات لا- تحكى عن مقدار الجامع من الخارج فقط ، بل تحكى عن الفرد الواقعي بحدّه الشخصي ، فالصوره شخصيه ومطابقها شخصي ولكن الحكايه إجماليه ، فهي من قبيل رؤيتك لشبح زيد من بعيد دون أن تتبين هويته ، فإن الرؤيه هنا ليست رؤيه للجامع بل للفرد ، ولكنها رؤيه غامضه.

ويمكن أن يبرهن على ذلك : بأن العلم في موارد العلم الإجمالي لا- يمكن أن يقف على الجامع بحدّه ؛ لأن العالم يقطع بأن الجامع لا يوجد بحدّه في الخارج ، وإنما يوجد ضمن حد شخصي ، فلا بد من إضافه شيء إلى دائره المعلوم ، فإن كان هذا الشيء جامعاً وكلياً عاد نفس الكلام حتى ننتهي إلى العلم بحد شخصي. ولما كان التردد في الصورة مستحيلًا - كما تقدم - تعين أن يكون العلم متقومًا بصوره شخصيه معينه مطابقه للفرد الواقعي بحدّه ، ولكن حكايته عنه إجماليه.

تخرجات وجوب الموافقه القطعيه

إذا اتضحت لديك هذه المباني المختلفه فاعلم : أنه قد ربط استتباع العلم الإجمالي لوجوب الموافقه القطعيه إثباتاً ونفيًا بهذه المباني ، بدعوى أنه إذا قيل بالمبنى الأول - مثلاً - فالعلم الإجمالي لا يخرج عن موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان المزعومه سوى الجامع ؛ لأنه المعلوم فقط. والجامع بحدّه لا يقتضى الجمع بين الأطراف ، بل يكفي في موافقه تطبيقه على أحد أفرادها.

ص : ٣٦٨

وإذا قيل بالمبنى الثالث - مثلاً - فالعلم الإجمالي يخرج الواقع المعلوم بتمام حدوده عن موضوع البراءة العقلية ويكون منجزاً بالعلم ، وحيث إنه محتمل في كل طرف فيحكم العقل بوجود الموافقة القطعية للخروج عن عهده التكليف المنجز. ولكن الصحيح هو : أن المبنى الثالث لا يختلف في النتيجة المقصودة في المقام عن المبنى الأول ؛ لأن الصورة العلمية الإجمالية على الثالث وإن كانت مطابقتها للواقع بحده ولكن المفروض على هذا المبنى اندماج عنصرى الوضوح والإجمال في تلك الصورة معاً ، وبذلك تميّزت عن الصورة التفصيلية ، وما ينكشف ويتضح للعالم إنما هو المقدار الموازى لعنصر الوضوح في الصورة ، وهذا لا يزيد على الجامع. ومن الواضح أن البراءة العقلية إنما يرتفع موضوعها بمقدار ما يوازي جانب الوضوح لا الإجمال ؛ لأن الإجمال ليس بياناً.

وعليه فالمنجز مقدار الجامع لا أكثر على جميع المباني المتقدمة ، وعليه فالعلم الإجمالي لا يقتضى بذاته وجود الموافقة القطعية.

ويوجد تقريران لإثبات أن العلم الإجمالي يستتبع وجود الموافقة القطعية :

الأول : ما قد يظهر من بعض كلمات المحقق الإصفهاني (1) ، وحاصله مركب من مقدمتين :

الأولى : أن ترك الموافقة القطعية بمخالفه أحد الطرفين يعتبر مخالفه احتمالية للجامع ؛ لأن الجامع إن كان موجوداً ضمن ذلك الطرف فقد خولف ، وإلا فلا.

والثانية : أن المخالفه الاحتمالية للتكليف المنجز غير جائزه عقلاً ؛ لأنها

ص : ٣٦٩

١- راجع نهاية الدرايه ٣ : ٩١ - ٩٥.

مساوقه لاحتمال المعصيه. وحيث إنّ الجامع منجّز بالعلم الإجمالي فلا تجوز مخالفته الاحتماليه.

ويندفع هذا التقريب بمنع المقدمه الاولى ، فإنّ الجامع إذا لوحظ فيه مقدار الجامع بحدّه فقط لم تكن مخالفه أحد الطرفين مع موافقه الطرف الآخر مخالفه احتماليه له ؛ لأنّ الجامع بحدّه لا يقتضى أكثر من التطبيق على أحد الفردين ، والمفروض أنّ العلم واقف على الجامع بحدّه ، وأنّ التنجّز تابع لمقدار العلم ، فلا مخالفه احتماليه للمقدار المنجّز أصلاً.

الثانى : ما ذهبت إليه مدرسه المحقق النائنى (١) قدّس الله روحه ، فإنّها مع اعترافها بأنّ العلم الإجمالي لا يستدعى وجوب الموافقه القطعيه بصوره مباشره - لأنه لا ينجّز أزيد من الجامع - قامت بمحاوله لإثبات استتباع العلم الإجمالي لوجوب الموافقه القطعيه بصوره غير مباشره ، وهذه المحاوله يمكن تحليلها ضمن الفقرات التاليه :

أولاً : أنّ العلم الإجمالي يستدعى حرمة المخالفه القطعيه.

ثانياً : يترتب على ذلك عدم إمكان جريان الاصول المؤمّنه فى جميع الأطراف ؛ لأنه يستوجب الترخيص فى المخالفه القطعيه.

ثالثاً : يترتب على ذلك أنّ الاصول المذكوره تتعارض فلا تجرى فى أى طرف ؛ لأنّ جريانها فى طرفٍ دون آخر ترجيح بلا مرجح ، وجريانها فى الكلّ غير ممكن.

رابعاً : ينتج من كلّ ذلك : أنّ احتمال التكليف فى كلّ طرفٍ يبقى بدون أصلٍ مؤمّن ، وكلّ احتمالٍ للتكليف بدون مؤمّن يكون منجّزاً للتكليف ، فتجب

ص : ٣٧٠

عقلاً موافقه التكليف المحتمل في كل طرفٍ باعتبار تنجزه ، لا باعتبار وجوب الموافقه القطعيه للعلم الإجمالى بعنوانها.

والتحقيق : أنّ المقصود بتعارض الاصول المؤمّنه فى الفقره الثالثه : إن كان تعارض الاصول بما فيها قاعده قبح العقاب بلا بيان - على أساس أنّ جريانها فى كلّ من الطرفين غير ممكنٍ وفى أحدهما خاصّه ترجيح بلا مرجحٍ - فهذا غير صحيح ؛ لأنّ هذه القاعده نجريها ابتداءً فيما زاد على الجامع.

وبعباره اخرى : أنّنا عندما نعلم إجمالاً- بوجوب الظهر أو وجوب الجمعه يكون كلّ من الوجوبين بما هو وجوب لهذا الفعل أو لذاك بالخصوص مورداً للبراءه العقليه ، وبما هو وجوب مضاف الى الجامع خارجاً عن مورد البراءه فيتجنّز الوجوب بمقدار إضافته الى الجامع ؛ لأنّ هذا هو المقدار الذى تمّ عليه البيان ، ويؤمّن عنه بما هو مضاف الى الفرد. وهذا التبعض فى تطبيق البراءه العقليه معقول وصحيح ، بينما لا يطرد فى البراءه الشرعيه ؛ لأنّها مفاد دليل لفظيٍّ وتابعه لمقدار ظهوره العرفي ، وظهوره العرفي لا يساعد على ذلك.

وإن كان المقصود التعارض بين الاصول المؤمّنه الشرعيه خاصّه فهو صحيح ، ولكن كيف يُرتّب على ذلك تنجز التكليف بالاحتمال مع أنّ الاحتمال مؤمّن عنه بالبراءه العقليه على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان؟!

وصفوه القول : أنّه على هذا المسلك لا موجب لافتراض التعارض فى البراءه العقليه ، بل لا معنى لذلك ، إذ لا يعقل التعارض بين حكّمين عقليّين ، فإن كان ملاك حكم العقل - وهو عدم البيان - تاماً فى كلّ من الطرفين استحال التصادم بين البراءتين ، وإلا لم تجر البراءه ؛ لعدم المقتضى ، لا للتعارض.

وهكذا يتضح أنّه على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان لا يمكن تبرير وجوب الموافقه القطعيه للعلم الإجمالى ، وهذا بنفسه من المبتّهات إلى بطلان

نعم ، إذا نشأ العلم الإجمالي من شبهه موضوعيه تردّد فيها مصداق قيدٍ من القيود المأخوذه في الواجب بين فردين وجبت الموافقه القطعيه حتى على المسلك المذكور ، كما إذا وجب إكرام العالم وتردّد العالم بين زيدٍ وخالد ، فإنّ كون الإكرام إكراماً للعالم قيد للواجب ، فيكون تحت الأمر وداخلاً في العهده ، ويشكّ في تحقّقه خارجاً بالاختصار على إكرام أحد الفردين ، ومقتضى قاعده «أنّ الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني» وجوب الاحتياط حينئذٍ.

هذا كلّه في ما يتعلّق بالأمر الأول.

٢ - جريان الاصول في جميع الأطراف و عدمه

وأما الأمر الثاني وهو في جريان الاصول الشرعيه في جميع أطراف العلم الإجمالي فقد تقدّم الكلام عن ذلك بلحاظ مقام الثبوت ومقام الإثبات معاً في مباحث القطع (١) ، وأتضح : أنّ المشهور بين الاصوليين استحاله جريان الاصول في جميع الأطراف ؛ لأدائه الى الترخيص في المعصيه للمقدار المعلوم ، أي في المخالفه القطعيه ، وأنّ الصحيح هو : إمكان جريانها في جميع الأطراف عقلاً ، غير أنّ ذلك ليس عقلياً. ومن هنا كان الارتكاز العقلائي موجباً لانصراف أدلّه الاصول عن الشمول لجميع الأطراف.

وينبغي أن يعلم : أنّ ذلك إنّما هو بالنسبه الى الاصول الشرعيه المؤمّنه ، وأما الاصول الشرعيه المنجزه للتكليف فلامحذور ثبوتاً ولا إثباتاً في جريانها في كلّ أطراف العلم الإجمالي بالتكليف إذا كان كلّ طرفٍ مورداً لها في نفسه ،

ص: ٣٧٢

١- في الجزء الأول من الحلقة الثالثه ، تحت عنوان : العلم الإجمالي.

حتى ولو كان المكلف يعلم بعدم ثبوت أكثر من تكليف واحد ، كما إذا علم بوجود نجس واحد فقط في الإنباءات (١) المعلومه نجاستها سابقاً ، فيجری استصحاب النجاسه في كل واحد منها. ومنه يعلم أنه لو لم تكن النجاسه الفعلية معلومه أصلاً أمكن أيضاً إجراء استصحاب النجاسه في كل إناء ما دامت أركانها تامه فيه ، ولا ينافي ذلك العلم إجمالاً بطهاره بعض الأواني وارتفاع النجاسه عنها واقعاً ؛ لأن المنافاه : إمّا أن تكون بلحاظ محذورٍ ثبوتيّ بدعوى المنافاه بين الاصول المنجزه للتكليف والحكم الترخيصى المعلوم بالإجمال ، أو بلحاظ محذورٍ إثباتيّ وقصورٍ في إطلاق دليل الأصل.

أمّا الأول فقد يقرب بوقوع المنافاه بين الإلزامات الظاهريه والترخيصى الواقعي الثابت في مورد بعضها على سبيل الإجمال جزماً.

والجواب : أنّ المنافاه بينها وبين الترخيصى الواقعي إن كانت بملاك التضاد بين الحكمين فيندفع بعدم التضاد ما دام أحدهما ظاهرياً والآخر واقعياً. وإن كانت بملاك ما يستتبعان من تحرك أو إطلاق عنان فمن الواضح أنّ الترخيصى المعلوم إجمالاً لا يستتبع إطلاق العنان الفعلي ؛ لعدم تعيين مورده ، فلا ينافي الاصول المنجزه في مقام العمل.

وأمّا الثاني فقد يقرب بقصورٍ في دليل الاستصحاب ، بدعوى أنه كما ينهى عن نقض اليقين بالشك كذلك يأمر بنقض اليقين باليقين ، والأول يستدعي إجراء الاستصحاب في تمام الأطراف ، والثاني يستدعي نفى جريانها جميعاً في وقت واحد ؛ لأن رفع اليد عن حاله السابقه في بعض الإنباءات نقض لليقين باليقين.

والجواب أولاً : أنّ هذا إنّما يوجب الإجمال في ما اشتمل من روايات

ص: ٣٧٣

١- كذا ، وفي معاجم اللغه : الإنباء جمعه آنيه ، وجمع الآنيه : أواني.

الاستصحاب على الأمر والنهي معاً ، لا فيما اختص مفاده بالنهي فقط.

وثانياً : أنّ ظاهر الأمر بنقض اليقين باليقين أن يكون اليقين الناقض متعلقاً بعين ما تعلق به اليقين المنقوض ، وهذا غير حاصلٍ في المقام ؛ لأنّ اليقين المدعى كونه ناقضاً هو العلم الإجمالي بالحكم الترخيصى ، ومصبه ليس متّحداً مع مصبّ أى واحدٍ من العلوم التفصيليه المتعلقه بالحالات السابقه للإناءات.

وعليه فالاصول المنتزعه والمثبته للتكليف لا- بأس بجريانها حتى مع العلم إجمالاً بمخالفه بعضها للواقع. وهذا معنى قولهم : إنّ الاصول العمليه تجرى فى أطراف العلم الإجمالى إذا لم يلزم من جريانها مخالفه عمليه لتكليف معلوم بالإجمال.

٣ - جريان الاصول فى بعض الأطراف و عدمه

اشاره

وأما الأمر الثالث فهو فى جريان الاصول الشرعيه المؤمّنه فى بعض أطراف العلم الإجمالى ، والكلام عن ذلك يقع فى مقامين : ثبوتى ، وإثباتى.

أما الثبوتى فنبحث فيه عن إمكان جريان الاصول المؤمّنه فى بعض الأطراف ثبوتاً ، وعدمه ، ومن الواضح أنّه على مسلكنا القائل بإمكان جريان الاصول فى جميع الأطراف لا- مجال لهذا البحث ، إذ لا- معنى لافتراض محذورٍ ثبوتى فى جريانها فى بعض الأطراف.

وأما على مسلك القائلين باستحاله جريان الاصول فى جميع الأطراف فكذلك ينبغى أن نستثنى من هذا البحث القائلين بأنّ العلم الإجمالى لا يستدعى وجوب الموافقه القطعيه مباشره ، فإنّه على قولهم هذا لا ينبغى أن يتوهم امتناع جريان الأصل المؤمّن فى بعض الأطراف ، إذ يكون من الواضح عدم منافاته للعلم الإجمالى.

وأما القائلون بأن العلم الإجمالي يستدعي بذاته وجوب موافقه القطعيه فيصحّ البحث عن أساس قولهم ؛ لأنّ جريان الأصل المؤمن في بعض الأطراف يرخص في ترك موافقه القطعيه ، فلا بدّ من النظر في إمكان ذلك وامتناعه. ومردّ البحث في ذلك إلى النزاع في أنّ العلم الإجمالي هل يستدعي عقلاً وجوب موافقه القطعيه استدعاءً منجزاً على نحو استدعاء العله لمعلولها ، أو استدعاءً معلقاً على عدم ورود الترخيص الشرعي على نحو استدعاء المقتضى لما يقتضيه ، فإنّ فعليته منوطه بعدم وجود المانع.

فعلى الأول يستحيل إجراء الأصل المؤمن في بعض الأطراف ؛ لأنه ينافي حكم العقل الثابت بوجوب موافقه القطعيه.

وعلى الثاني يمكن إجراؤه ، إذ يكون الأصل مانعاً عن فعليته حكم العقل ورافعاً لموضوعه.

وعلى هذا الأساس وُجد اتّجاهان بين القائلين باستدعاء العلم الإجمالي لوجوب موافقه القطعيه :

أحدهما : القول بالاستدعاء على نحو العليه. وذهب اليه جماعه ، منهم المحقّق العراقي (١).

والآخر : القول بالاستدعاء على نحو الاقتضاء. وذهب اليه جماعه ، منهم المحقّق النائيني على ما هو المنقول عنه في فوائد الاصول (٢).

وقد ذكر المحقّق العراقي رحمه الله في تقريب العليه (٣) : أنّه لا شكّ في كون العلم

ص: ٣٧٥

١- مقالات الاصول ٢ : ٢٣٤.

٢- فوائد الاصول ٤ : ٢٥.

٣- مقالات الاصول ٢ : ٢٣٦ - ٢٣٧.

منجّزاً لمعلومه على نحو العليّه ، فإذا ضمّنا الى ذلك أنّ المعلوم بالعلم الإجمالي هو الواقع لا مجرد الجامع ثبت أنّ الواقع منجّز على نحو العليّه ، ومعه يستحيل الترخيص في أيّ واحدٍ من الطرفين ؛ لاحتمال كونه هو الواقع.

وبكلمهٍ اخرى : أنّ المعلوم بالعلم الإجمالي إن كان هو الجامع فلا مقتضى لوجوب الموافقه القطعيه أصلاً ، وإن كان هو الواقع فلا بدّ من افتراض تنجّزه على نحو العليّه ؛ لأنّ هذا شأن كلّ معلوم مع العلم.

واعترض عليه المحقّق النائيني رحمه الله (١) : بأنّ العلم الإجمالي ليس أشدّ تأثيراً من العلم التفصيلي ، والعلم التفصيلي نفسه يعقل الترخيص في المخالفه الاحتماليه لمعلومه ، كما في قاعدتي : الفراغ والتجاوز ، وهذا يعني عدم كونه علّة لوجوب الموافقه القطعيه ، فكذلك العلم الإجمالي.

وأجاب المحقّق العراقي (٢) على هذا الاعتراض : بأنّ قاعده الفراغ وأمثالها ليست ترخيصاً في ترك الموافقه القطعيه لتكون منافيه لافتراض عليّه العلم لوجوبها ، بل هي إحراز تعبدي للموافقه ، أي موافقه قطعيه تعبيديه ، وافتراض العليّه يعني عليّه العلم الإجمالي لوجوب الموافقه القطعيه وجداناً أو تعبيداً ، وبهذا يظهر الفرق بين إجراء قاعده الفراغ وإجراء أصاله البراءه في أحد طرفي العلم الإجمالي ، فإنّ الأول لا ينافي العليّه ، بخلاف الثاني.

والتحقيق : أنّ قاعده الفراغ وأصاله البراءه وإن كانتا مختلفتين في لسانيهما إلا أنّ هذا مجرد اختلاف في اللسان والصياغه ، وأمّا واقعهما وروحهما فواحد ؛

ص : ٣٧٤

١- فوائد الاصول ٤ : ٣٤.

٢- مقالات الاصول ٢ : ٢٣٨.

لأنّ كلاً منهما نتيجة لتقديم الأغراض الترخيصية على الأغراض اللزومية عند الاختلاط في مقام الحفظ ، غير أنّ هذا التقديم تارة يكون بلسان الترخيص ، واخرى بلسان الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية وافتراسها موافقةً كامله ، فلا معنى للقول بأنّ أحد اللسانين ممتنع دون الآخر.

والصحيح : هو عدم عليه العلم الإجمالى لوجوب الموافقة القطعيه ؛ لأنّ الترخيص الظاهري في بعض الأطراف له نفس الحثيات المصححة لجعل الحكم الظاهري في سائر الموارد.

هذا كلّه بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الإثبات فقد يقال : إنّ أدلّه الاصول قاصره عن إثبات جريان الأصل في بعض الأطراف ؛ لأنّ جريانه في البعض ضمن جريانه في كلّ الأطراف باطل ؛ لأننا فرغنا عن عدم جواز الترخيص في المخالفه القطعيه.

وجريانه في البعض المعين دون البعض الآخر ترجيح بلا مرجح ؛ لأنّ نسبه دليل الأصل إلى كلّ من الطرفين على نحو واحد. وجريانه في البعض المرّد غير معقول ، إذ لا معنى للمرّد.

وبكلمه اخرى : أنّه بعد العلم بعدم جريان الأصل في كلّ الأطراف في وقتٍ واحدٍ يحصل التعارض بين إطلاق دليل الأصل لكلّ طرفٍ وإطلاقه لسائر الأطراف ، ومقتضى التعارض التساقط.

وهناك اعتراض مشهور يوجّه الى هذا البرهان ، وحاصله : أنّ المحذور الناجم عن جريان الاصول في كلّ الأطراف هو الترخيص في المخالفه القطعيه ، وهذا المحذور إنّما ينشأ من إجراء الأصل في كلّ من الطرفين مطلقاً ، أى سواء ارتكب المكلف الطرف الآخر ، أو اجتنبه ، وإذا ألغينا إطلاق الأصل في كلّ منهما لحاله ارتكاب الآخر أنتج إثبات ترخيصين مشروطين ، وكلّ منهما منوط بترك الآخر ، ومثل هذا لا يؤدّي الى الترخيص في المخالفه القطعيه ، ويعنى ذلك أنّ

المحذور يندفع برفع اليد عن إطلاق الأصل في كل طرف ، ولا يتوقف دفعه على إلغاء الأصل رأساً. ولا شك في أن رفع اليد عن شيء من مفاد الدليل لا يجوز إلا لضروره ، والضروره تقدر بقدرها ، فلماذا لا نجرى الأصل في كل من الطرفين ولكن مقيداً بترك الآخر؟

وقد اجيب على هذا الاعتراض بوجه :

الأول : ما ذكره السيد الاستاذ (1) من أن الجمع بين الترخيصين المشروطين المذكورين وإن كان لا يؤدي الى الترخيص في المخالفه القطعيه ولكنه يؤدي الى الترخيص القطعي في المخالفه الواقعيه ، وذلك فيما إذا ترك الطرفين معاً ، وهو مستحيل .

ويرد عليه : أن الحكم الظاهري في نفسه ليس مستحيلاً ، وإنما يمتنع إذا كان منافياً للحكم الواقعي ، والمفروض عدم المنافاه بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي ؛ لا بلحاظ نفسه ولا بلحاظ مبادئه ، فلم يبق إلا التناهي بلحاظ عالم الامتثال ، وقد فرضنا هنا أن حكم العقل بوجوب الموافقه القطعيه قابل للرفع بالترخيص الشرعي على خلافه ، فلم يبق هناك تناهٍ بين الترخيص القطعي في المخالفه الواقعيه والتكليف المعلوم بالإجمال في أيّ مرحله من المراحل .

هذا ، على أن بالإمكان تصوير الترخيصات المشروطه على نحو لا يمكن أن تصبح كلها فعلياً في وقت واحد ليلزم الترخيص القطعي في المخالفه الواقعيه ، وذلك بأن تفترض أطراف العلم الإجمالي ثلاثيه ، ويفترض أن الترخيص في كل طرف مقيد بترك أحد بدليله وارتكاب الآخر .

الثاني : ما ذكره السيد الاستاذ أيضاً من أنه إذا اريد إجراء الأصل مقيداً في

ص : ٣٧٨

١- مصباح الاصول ٢ : ٣٥٥ .

كُلِّ طرفٍ فهناك أوجه عديده للتقييد ، فقد يجرى الأصل في كَلِّ طرفٍ مقيداً بترك الآخر ، أو بأن يكون قبل الآخر ، أو بأن يكون بعد الآخر ، فأى مرجح لتقييد على تقييد؟

ويرد عليه : أنّ التقييد إنّما يراد لإلغاء الحاله التي لها حاله معارضه في دليل الأصل وإبقاء الحاله التي لا معارض لها من حالات الطرف الآخر ، والحاله التي لا معارض لها كذلك هي حاله ترك الطرف الآخر ، وأمّا حاله كونه قبل الآخر مثلاً فجريان الأصل فيها يعارض جريانه في الآخر حاله كونه بعد صاحبه.

الثالث : ما ذكره أيضاً من أنّ لدليل الأصل إطلاقاً أفرادياً لهذا الطرف ولذاك ، وإطلاقاً أحوالياً في كَلِّ من الفردين لحاله ترك الآخر وفعله ، والمحذور كما يندفع برفع اليد عن الإطالقين الأحواليين معاً كذلك يندفع برفع اليد عن الإطالق الأفرادى والأحوالى في أحد الطرفين خاصّه ، فأى مرجح لأحد الدفيعين على الآخر؟

ويرد عليه : أنّ المرجح هو : أنّ ما يبقى تحت دليل الأصل بموجب الدفع الأول للمحذور ليس له معارض أصلاً ، وما يبقى تحته بموجب الدفع الآخر الذي يقترحه له معارض.

الرابع : أنّ الحكم الظاهرى يجب أن يكون محتمل المطابقه للحكم الواقعى ، والترخيص المشروط ليس كذلك ؛ لأنّ ما هو ثابت في الواقع : إمّا الحرمة المطلقه ، وإمّا الترخيص المطلق.

ويرد عليه : أنّه لا برهان على اشتراط ذلك في الحكم الظاهرى ، وإنّما يشترط فيه أمران : أحدهما أن يكون الحكم الواقعى مشكوكاً ، والآخر أن يكون الحكم الظاهرى صالحاً لتنجيزه أو التعذير عنه.

الخامس : وهو التحقيق في الجواب ، وحاصله : أنّ مفاد دليل الترخيص

الظاهري ومدلوله التصديقي هو إبراز عدم اهتمام المولى بالتحفظ على الغرض اللزومي ، ومعنى افتراض ترخيصين مشروطين كذلك أنّ عدم اهتمام المولى بالتحفظ على الغرض اللزومي في كلّ طرفٍ منوط بترك الآخر ، وأنّه في حاله تركهما معاً لا اهتمام له بالتحفظ على الغرض اللزومي المعلوم إجمالاً- وكلّ هذا لا- محصّل له ؛ لأنّ المعقول إنّما هو ثبوت مرتبه ناقصه من الاهتمام للمولى تقتضى التحفظ الاحتمالي على الواقع المعلوم بالإجمال ، واستفاده ذلك من الترخيصين المشروطين المراد إثباتهما بإطلاق دليل الأصل لا يمكن إلا بالتأويل وإرجاعهما الى الترخيص في الجامع ، أى في أحدهما ، وهذه العناية لا يفي بها إطلاق دليل الأصل.

وفي ضوء ما تقدم قد يقال : إنّ لا تبقى ثمره بين القول بالعليه والقول بالافتضاء ، إذ على كلّ حال لا يجرى الأصل المؤمن في بعض الأطراف ولكن سيظهر في ما يأتي تحقق الثمره في بعض الحالات.

جريان الأصل في بعض الأطراف بلا معارض

اتّضح ممّا سبق أنّ دليل الأصل لا يفي لإثبات جريان الأصل المؤمن في بعض الأطراف ؛ وذلك بسبب المعارضه ، ولكن قد تستثنى من ذلك عدّه حالات :

منها : ما إذا كان في أحد طرفي العلم الإجمالي أصل واحد مؤمّن وفي الطرف الآخر أصلاً طوليّان ، ونقصد بالأصليين الطوليّين : أن يكون أحدهما حاكماً على الآخر ورافعاً لموضوعه تعبداً.

ومثال ذلك : أن يعلم إجمالاً- بنجاسه إناءٍ مردّدٍ بين إناءين : أحدهما مجرى لأصاله الطهاره فقط ، والآخر مجرى لاستصحاب الطهاره وأصالتها معاً ، بناءً على أنّ الاستصحاب حاكم على أصاله الطهاره ، فقد يقال في مثل ذلك : إنّ أصاله

الطهاره فى الطرف الأول تعارض استصحاب الطهاره فى الطرف الثانى ، ولا- تدخل أصاله الطهاره للطرف الثانى فى هذا التعارض ؛ لأنها متأخره رتباً عن الاستصحاب ومتوقفه على عدمه فكيف تقع طرفاً للمعارضه فى مرتبه؟!

وبكلمه اخرى : أنّ المقتضى لها إثباتاً لا يتمّ إلا بعد سقوط الأصل الحاكم وهو الاستصحاب ، والسقوط نتيجه المعارضه بينه وبين أصاله الطهاره فى الطرف الأول ، وإذا كان الأصل متفرّجاً فى اقتضائه للجريان على المعارضه فكيف يكون طرفاً فيها؟ وإذا استحال أن يكون طرفاً فى تلك المعارضه سقط المتعارضان أولاً وجرى الأصل الطولى بلا معارض.

ومنها : ما إذا كان دليل الأصل شاملاً لكلا طرفى العلم الإجمالى بذاته ، وتوفّر دليل أصل آخر لا يشمل إلا أحد الطرفين.

ومثال ذلك : أن يكون كلّ من الطرفين مورداً للاستصحاب المؤمن ، وكان أحدهما خاصّه مورداً لأصاله الطهاره ، ففى مثل ذلك يتعارض الاستصحابان ويتساقطان وتجرى أصاله الطهاره بدون معارض ، سواء قلنا بالطوليه بين الاستصحاب وأصاله الطهاره أو بالعرضيه ؛ وذلك لأنّ أصاله الطهاره فى طرفها لا يوجد ما يصلح لمعارضتها ، لا من دليل أصاله الطهاره نفسها ، ولا من دليل الاستصحاب.

أمّا الأول فلأنّ دليل أصاله الطهاره لا يشمل الطرف الآخر - بحسب الفرض - ليتعارض الأصلان.

وأمّا الثانى فلأنّ دليل الاستصحاب مبتلى بالتعارض فى داخله بين استصحابين ، والتعارض الداخلى فى الدليل يوجب إجماله ، والمجمل لا يصلح أن يعارض غيره.

ومنها : أن يكون الأصل المؤمن فى أحد الطرفين مبتلى فى نفس مورده

بأصلٍ معارضٍ منجِّزٍ دون الأصل في الطرف الآخر.

ومثاله : أن يعلم إجمالاً بنجاسه أحد إناءين وكلّ منهما مجرّياً لاستصحاب الطهاره في نفسه ، غير أنّ أحدهما مجرّياً لاستصحاب النجاسه أيضاً ؛ لتوارد الحالتين عليه مع عدم العلم بالمتقدّم والمتأخّر منهما ، فقد يقال حينئذٍ بجريان استصحاب الطهاره في الطرف الآخر بلا معارض ؛ لأنّ استصحاب الطهاره الآخر ساقط بالمعارضه في نفس مورده باستصحاب النجاسه.

وقد يقال في مقابل ذلك : بأنّ التعارض يكون ثلاثياً ، فاستصحاب الطهاره المبتلى يعارض استصحابين في وقتٍ واحد. وتحقيق الحال متروك الى مستوى أعمق من البحث.

وإذا صحّ جريان الأصل بلا معارضٍ في هذه الحالات كان ذلك تعبيراً عملياً عن الثمره بين القول بالعليه والقول بالاقضاء.

وقد تلخّص ممّا تقدم : أنّ العلم الإجمالي يستدعي حرمة المخالفه القطعيه ، وأنّه كلّما تعارضت الاصول الشرعيه المؤمّنه في أطرافه وتساقطت حكم العقل بوجود الموافقه القطعيه ؛ لتنجز الاحتمال في كلّ شبهه بعد بقائها بلا مؤمّن شرعيّ وفقاً لمسلك حقّ الطاعه. وحيث إنّ تعارض الاصول يستند الى العلم الإجمالي فيعتبر تنجز جميع الأطراف من آثار نفس العلم الإجمالي.

ولا يفرق في منجزيه العلم الإجمالي بين أن يكون المعلوم تكليفاً من نوع واحدٍ أو تكليفاً من نوعين ، كما إذا علم بوجود شيءٍ أو حرمة الآخر.

كما لا يفرق أيضاً بين أن يكون المعلوم نفس التكليف أو موضوع التكليف ؛ لأنّ العلم بموضوع التكليف إجمالاً يساوق العلم الإجمالي بالتكليف ، ولكن على شرط أن يكون المعلوم بالإجمال تمام الموضوع للتكليف الشرعي ، وأمّا إذا كان جزء الموضوع للتكليف على كلّ تقديرٍ أو على بعض التقادير فلا يكون العلم

منجّزاً ؛ لأنه لا يساوق حينئذ العلم الإجمالي بالتكليف.

ومن هنا لا يكون العلم الإجمالي بنجاسه إحدى قطعتين من الحديد منجّزاً ، خلافاً للعلم الإجمالي بنجاسه أحد ماءين أو ثوبين.

أمّا الأول فلأن نجاسه قطعه الحديد ليست تمام الموضوع لتكليف شرعى ، بل هى جزء موضوع لوجوب الاجتناب عن الماء - مثلاً - والجزء الآخر ملاقاه الماء للقطعه الحديديه ، والمفروض عدم العلم بالجزء الآخر. وأمّا الثانى فلأن نجاسه الماء تمام الموضوع لحرمة شربه.

ومثل الأوّل العلم الإجمالي بنجاسه قطعه حديديه أو نجاسه الماء ؛ لأنّ المعلوم هنا جزء الموضوع على أحد التقديرين.

والضابط العامّ للتنجيز : أن يكون العلم الإجمالى مساوقاً للعلم الإجمالى بالتكليف الفعلى ، وكّما لم يكن العلم الإجمالى كذلك فلا ينجز ، وتجرى الاصول المؤمّنه فى مورده بقدر الحاجه ، ففى مثال العلم بنجاسه قطعه الحديد أو الماء تجرى أصاله الطهاره فى الماء ، ولا تعارضها أصاله الطهاره فى الحديد ، إذ لا أثر عمليّ لنجاسته فعلاً.

ص: ٣٨٣

إشاره

نستطيع أن نستخلص ممّا تقدّم : أنّ قاعده منجزية العلم الإجمالي لها عدّه أركان :

١ - وجود العلم بالجامع

الركن الأول : وجود العلم بالجامع ، إذ لولا العلم بالجامع لكانت الشبهه فى كلّ طرفٍ بدويّه وتجرى فيها البراهه الشرعيه .
ولاشكّ فى وفاء العلم بالجامع بالتنجيز فيما إذا كان علماً وجدانياً ، وأمّا إذا كان ما يعبر عنه بالعلم التبعدي فلا بدّ من بحثٍ فيه .
ومثاله : أن تقوم البيئه - مثلاً - على نجاسه أحد الإناءين ، فهل يطبّق على ذلك قاعده منجزية العلم الإجمالي أيضاً؟ وجهان :
فقد يقال بالتطبيق على أساس أنّ دليل الحجّيه يجعل الأماره علماً ، فيترتب عليه آثار العلم الطريقي التى منها منجزية العلم الإجمالي .

وقد يقال : بعدمه على أساس أنّ الاصول إنّما تتعارض إذا أدّى جريانها فى كلّ الأطراف إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه للتكليف الواقعي ، ولا يلزم ذلك فى مورد البحث ؛ لعدم العلم بمصادفه البيئه للتكليف الواقعي .
وكلا هذين الوجهين غير صحيح .

وتحقيق الحال فى ذلك : أنّ البيئه تارة يفترض قيامها ابتداءً على الجامع ، واخرى يفترض قيامها على الفرد ثمّ تردّد موردها بين طرفين .

أمّا فى الحاله الاولى فنواجه دليلين : أحدهما دليل حجّيه الأماره الذى

ينجّز مؤدّاهما ، والآخر دليل الأصل الجارى فى كلّ من الطرفين فى نفسه ، وهما دليلان متعارضان ؛ لعدم إمكان العمل بهما معاً. والوجه الأول يفترض [الفراغ عن] تماميّة الدليل الأول ، ويرتّب على ذلك عدم إمكان إجراء الاصول. والوجه الثانى لا يفترض الفراغ عن ذلك ، فيقول : لا محذور فى جريانها.

والاتّجاه الصحيح هو حلّ التعارض القائم بين الدليلين.

فإن قيل : أليس دليل حجيه الأماره حاكماً على دليل الأصل؟!؟

كان الجواب : أنّ هذه الحكومه إنّما هى فيما إذا اتّحد موردهما ، لا فى مثل المقام ، إذ تُلغى الأماره تعبدًا الشكّ بلحاظ الجامع. وموضوع الأصل فى كلّ من الطرفين الشكّ فيه بالخصوص ، فلا حكمه ، بل لا بدّ من الاستناد إلى ميزانٍ آخر لتقديم دليل الحجّيه على دليل الأصل ، من قبيل الأخصّيه ، أو نحو ذلك ، وبعد افتراض التقديم ترتّب عليه آثار العلم الإجمالى.

وأما فى الحاله الثانیه فالأصل ساقط فى مورد الأماره ؛ للتنافى بينهما وحكومته الأماره عليه. ولمّا كان موردها غير معيّن ومردّدًا بين طرفين فلا- يمكن إجراء الأصل فى كلّ من الطرفين ؛ للعلم بوجود الحاكم المسقط للأصل فى أحدهما ، ولا مسوّغ لإجرائه فى أحدهما خاصّه ، وبهذا يتنجّز الطرفان معاً.

٢ - وقوف العلم على الجامع

الركن الثانى : وقوف العلم على الجامع وعدم سرايته الى الفرد ، إذ لو كان الجامع معلوماً فى ضمن فردٍ معيّن لكان علماً تفصيلاً لا إجمالياً ، ولمّا كان منجزاً إلا بالنسبه الى ذلك الفرد بالخصوص. وحيثما يحصل علم بالجامع ثمّ يسرى العلم الى الفرد يسمّى ذلك بانحلال العلم الإجمالى بالعلم بالفرد. وتعلّق العلم بالفرد له عدّه أنحاء :

ص: ٣٨٥

أحدها : أن يكون العلم المتعلّق بالفرد معيّناً لنفس المعلوم بالإجمال ، بمعنى العلم بأنّ هذا الفرد هو نفس المعلوم الإجمالي المرّد. ولا شكّ حينئذٍ في سرايه العلم من الجامع الى الفرد وفي حصول الانحلال.

ثانيها : أن لا- يكون العلم بالفرد ناظراً الى تعيين المعلوم الإجمالي مباشره ، غير أنّ المعلوم الإجمالي ليس له أيّ علامه أو خصوصيه يحتمل أن تحول دون انطباقه على هذا الفرد ، كما إذا علم بوجود إنسانٍ في المسجد ثمّ علم بوجود زيد.

والصحيح هنا : سرايه العلم من الجامع الى الفرد وحصول الانحلال أيضاً ، إذ يعود العِلّمان معاً الى علمٍ تفصيليّ بزيدٍ وشكّ بدويّ في إنسانٍ آخر.

ثالثها : أن لا- يكون العلم بالفرد ناظراً الى تعيين المعلوم الإجمالي ، ويكون للمعلوم الإجمالي علامه في نظر العالم غير محرزه التواجد في ذلك الفرد ، كما إذا علم بوجود إنسانٍ طويلٍ في المسجد ، ثمّ علم بوجود زيدٍ وهو لا يعلم أنّه طويل أو لا.

والصحيح هنا : عدم الانحلال ؛ لعدم إحراز كون المعلوم بالعلم الثاني مصداقاً للمعلوم بالعلم الأول بحيث يصحّ أن ينطبق عليه ، فلا يسرى العلم من الجامع الإجمالي الى تحضّصه ضمن الفرد.

رابعها : أن يكون العلم السارى الى الفرد تعديداً ، بأن قامت أماره على ذلك بنحوٍ لو كانت علماً وجدانياً لحصل الانحلال.

وقد يتوهم في مثل ذلك الانحلال التعديدي بدعوى : أنّ دليل الحجّيه يرتّب كلّ آثار العلم على الأماره تعديداً ، ومن جملتها الانحلال.

ولكنّه توهم باطل ؛ لأنّ مفاد دليل الحجّيه إن كان هو تنزيل الأماره منزله العلم فمن الواضح أنّ التنزيل لا يمكن أن يكون ناظراً الى الانحلال ؛ لأنّه أثر تكوينيّ للعلم وليس بيد المولى توسيعه. وإن كان مفاد دليل الحجّيه اعتبار الأماره

علماً على طريقها المجاز العقلي فمن المعلوم أنّ هذا الاعتبار لا يترتب عليه آثار العلم الحقيقي التي منها الانحلال ، وإنما يترتب عليه آثار العلم الاعتباري.

فإن قيل : نحن لا نريد بدليل الحجّيه أن نثبت الانحلال الحقيقي بالتعبّد لكي يقال بأنّه أثر تكويني تابع لعلته ولا يحصل بالتعبّد تنزيلاً أو اعتباراً ، بل نريد استفادة التعبّد بالانحلال من دليل الحجّيه ؛ لأنّ مفاده التعبّد بإلغاء الشكّ والعلم بمؤدّي الأماره ، وهذا بنفسه تعبّد بالانحلال ، فهو انحلال تعبدي.

كان الجواب على ذلك : أنّ التعبّد المذكور ليس تعبّداً بالانحلال ، بل بما هو علّه للانحلال ، والتعبيد بالعلّه لا يساوق التعبّد بمعلولها.

أضف الى ذلك : أنّ التعبيد بالانحلال لا معنى له ولا أثر ؛ لأنه إن اريد به التأمين بالنسبه الى الفرد الآخر بلا حاجه الى إجراء أصل مؤمن فيه فهذا غير صحيح ؛ لأنّ التأمين عن كلّ شبهه بحاجه الى أصل مؤمن حتى ولو كانت بدويه ، وإن اريد بذلك التمكين من إجراء ذلك الأصل في الفرد الآخر فهذا يحصل بدون حاجه الى التعبّد بالانحلال ، وملاكه زوال المعارضه بسبب خروج مورد الأماره عن كونه مورداً للأصل المؤمن ، سواء انشئ التعبّد بعنوان الانحلال ، أو لا.

٣ - شمول الأصل المؤمن لجميع الأطراف

الركن الثالث : أن يكون كلّ من الطرفين مشمولاً في نفسه وبقطع النظر عن التعارض الناشئ من العلم الاجمالي لدليل الأصل المؤمن ، إذ لو كان أحدهما - مثلاً - غير مشمولٍ لدليل الأصل المؤمن لسبب آخر لجرى الأصل المؤمن في الطرف الآخر بدون محذور.

وهذه الصياغه إنّما تلائم إنكار القول بعليه العلم الإجمالي لوجوب موافقه القطعيه ، إذ بناءً على هذا الإنكار يتوقف تنجز وجوب موافقه القطعيه على

وأما على القول بالعليه - كما هو مذهب المحقق العراقي (1) - فلا تصح الصياغه المذكوره ؛ لأن مجرد كون الأصل في أحد الطرفين لا- معارض له لا- يكفي لجريانه ؛ لأنه ينافى عليه العلم الإجمالي لوجوب الموافقه القطعيه ، فلا بد من افتراض نكته في الرتبه السابقه تعطّل العلم الإجمالي عن التنجيز ، لئلاّ يتأخّر للأصل المؤمَّن أن يجرى.

ومن هنا صاغ المحقق المذكور الركن الثالث صياغه أخرى ، وحاصلها : أن تنجيز العلم الإجمالي يتوقف على صلاحيته لتنجيز معلومه على جميع تقاديره ، فإذا لم يكن صالحاً لذلك فلا- يكون منجزاً. وعلى هذا فكلمة كان المعلوم الإجمالي على أحد التقديرين غير صالح لتنجيز العلم الإجمالي لم يكن العلم الإجمالي منجزاً ؛ لأنه لا يصلح لتنجيز الأعلى بعض تقادير معلومه ، وهذا التقدير غير معلوم ، فلا أثر عقلاً لمثل هذا العلم الإجمالي.

ويترتب على ذلك : أن العلم الإجمالي لا- يكون منجزاً إذا كان أحد طرفيه منجزاً بمنجز آخر غير العلم الإجمالي من أماره أو أصل منجز ، وذلك لأن العلم الإجمالي في هذه الحاله لا يصلح لتنجيز معلومه على تقدير انطباقه على مورد الأماره أو الأصل ؛ لأن هذا المورد منجز في نفسه ، والمنجز يستحيل أن يتنجز بمنجز آخر ؛ لاستحاله اجتماع علتين مستقلتين على أثر واحد. وهذا يعني أن العلم الإجمالي غير صالح لتنجيز معلومه على كل حال ، فلا يكون له أثر.

والفرق العملي بين هاتين الصياغتين يظهر في حاله عدم تواجد أصل مؤمَّن في أحد الطرفين ، وعدم ثبوت منجز فيه ايضاً سوى العلم الإجمالي ، فإن

الركن الثالث حسب الصياغة الاولى لا يكون ثابتاً ، ولكنّه حسب الصياغة الثانيه ثابت. والصحيح هو الصياغة الاولى.

٤ - إمكان وقوع المخالفه القطعيه بسبب البراءه

الركن الرابع : أن يكون جريان البراءه فى كل من الطرفين مؤدياً الى الترخيص فى المخالفه القطعيه وإمكان وقوعها خارجاً على وجه مأذون فيه ، إذ لو كانت المخالفه القطعيه ممتنعاً على المكلف حتى مع الإذن والترخيص لقصور فى قدرته فلا محذور فى إجراء البراءه فى كل من الطرفين.

وركنيه هذا الركن مبنيه على إنكار عليه العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه ، وأمياً بناءً على العليه فلا- دخل لذلك فى التنجيز ، إذ يكفى فى امتناع جريان الاصول حينئذ كونها مؤديه للترخيص ولو فى بعض الأطراف.

وهناك صياغه اخرى لهذا الركن تبناها السيد الاستاذ ، وهى : أن يكون جريان الاصول مؤدياً الى الترخيص القطعى فى المخالفه الواقعيه ولو لم يلزم الترخيص فى المخالفه القطعيه ، وقد تقدم الحديث عن ذلك بالقدر المناسب (١).

كما أنّ الصياغه المطروحه فعلاً لهذا الركن سيأتى مزيد تحقيقٍ وتعديلٍ بالنسبه اليها فى مبحث الشبهه غير المحصوره إن شاء الله تعالى.

ص: ٣٨٩

١- ضمن الرد على شبهه جريان الترخيصات المشروطه فى أطراف العلم الإجمالى ، تحت عنوان : جريان الاصول فى بعض الأطراف وعدمه.

إشارة

عرفنا في ضوء ما تقدّم الأركان الأربعة لتنجز العلم الإجمالي ، فكّلما انهدم واحد منها بطلت منجزيته. وكلّ الحالات التي قد يدعى سقوط العلم الإجمالي فيها عن المنجزية لا بدّ من افتراض انهدام أحد الأركان فيها ، وإلا فلا مبرّر للسقوط.

وفي مايلي نستعرض عدداً مهمّاً من هذه الحالات لدراستها من خلال ذلك :

١ - زوال العلم بالجامع

الحالة الاولى : أن يزول العلم بالجامع رأساً ولذلك صور :

الصورة الاولى : أن يظهر للعالم خطؤه في علمه ، وأنّ الإناءين اللذين اعتقد بنجاسه أحدهما - مثلاً - طاهران ، ولا شكّ هنا في السقوط عن المنجزية ؛ لانهدام (١) الركن الأول من الأركان المتقدمه.

الصورة الثانية : أن يتشكك العالم فيما كان قد علم به ، فيتحوّل علمه بالجامع الى الشكّ البدوي ، والأمر فيه كذلك أيضاً.

ولكن قد يتوهم بقاء الأطراف على منجزيتها ؛ لأنّ الاصول المؤمّنه تعارضت فيها في حال وجود العلم الإجمالي ، وهو وإن زال ولكنها بعد تعارضها وتساقطها لا موجب لعودها ، فتظلّ الشبهه في كلّ طرفٍ بلا أصلٍ مؤمّنٍ فتتنجّز.

ص: ٣٩٠

١- كذا في النسخه الخطيه الواصله إلينا. وفي الطبعة الاولى : لانعدام.

وقد يجاب على هذا التوهم : بأنّ الشكّ الذي سقط أصله بالمعارضه هو الشكّ في انطباق المعلوم بالإجمال ، وهذا الشكّ زال بزوال العلم الإجمالى ووجد بدلاً عنه الشكّ البدوى ، وهو فرد جديد من موضوع دليل الأصل ، ولم يقع الأصل المؤمن عنه طرفاً للمعارضه ، فيجربى بدون إشكال.

وفى كلّ من هاتين الصورتين يزول العلم بحدوث الجامع رأساً.

الصوره الثالثه : أن يزول العلم بالجامع بقاءً وإن كان العلم بحدوثه لا يزال مستمرّاً ، وهذه الصوره تتحقّق على أنحاء :

النحو الأول : أن يكون للجامع المعلوم أمد محدّد بحيث يرتفع متى ما استوفاه ، فإذا استوفى أمده لم يعد هناك علم بالجامع بقاء ، بل يعلم بارتفاعه وإن كان العلم بحدوثه ثابتاً.

النحو الثانى : أن يكون الجامع على كلّ تقديرٍ متيقّناً الى فتره ومشكوك البقاء بعد ذلك ، وفى مثل ذلك يزول أيضاً العلم بالجامع بقاءً ولكن يجرى استصحاب الجامع المعلوم ، ويكون الاستصحاب حينئذٍ بمثابة العلم الإجمالى.

النحو الثالث : أن يكون الجامع المعلوم مردّداً بين تكليفين ، غير أنّ أحدهما على تقدير تحقّقه يكون أطول مكثاً فى عمود الزمان من الآخر ، كما إذا علم بحرمة الشرب من هذا الإناء الى الظهر أو بحرمة الشرب من الإناء الآخر الى المغرب ، فبعد الظهر لا علم بحرمة أحد الإناءين فعلاً ، فهل يجوز الشرب من الإناء الآخر حينئذٍ لزوال العلم الإجمالى؟

والجواب بالنفى ؛ وذلك لعدم زوال العلم الإجمالى ، وعدم خروج الطرف الآخر عن كونه طرفاً له ، فإنّ الجامع المردّد بين التكليف القصير والتكليف الطويل الأمد لا يزال معلوماً حتى الآن كما كان ، فالتكليف الطويل فى الإناء الآخر بكلّ ما يضمّ من تكاليف انحلاليه بعدد الآتات الى المغرب طرف للعلم الإجمالى.

ونسَمَى مثل ذلك بالعلم الإجمالي المرّدّد بين القصير والطويل ، وحكمه أنّه ينجّز الطويل على امتداده.

النحو الرابع : أن يكون التكليف فى أحد طرفى العلم الإجمالى مشكوك البقاء على تقدير حدوثه ، وقد يقال فى مثل ذلك بسقوط المنجزيه ؛ لأنّ فتره البقاء المشكوكه من ذلك التكليف لا- موجب لتنجّزها بالعلم الإجمالى ؛ لأنها ليست طرفاً للعلم الإجمالى ، ولا بالاستصحاب ؛ إذ لا يقين بالحدوث ليجرى الاستصحاب.

وقد يجاب على ذلك : بأنّ الاستصحاب يجرى على تقدير الحدوث بناءً على أنّه متقوم بالحاله السابقه لا باليقين بها ، ومعه يحصل العلم الإجمالى إمّا بثبوت الاستصحاب فى هذا الطرف ، أو ثبوت التكليف الواقعى فى الطرف الآخر ، وهو كافٍ للتنجيز.

٢ - الاضطرار إلى بعض الأطراف

الحاله الثانيه : أن يعلم إجمالاً بنجاسه أحد الطعامين ويكون مضطراً فعلاً إلى تناول أحدهما ، ولا شكّ فى أنّ المكلف يسمح له بتناول ما يضطرّ اليه ، وإنّما نريد أن نعرف أنّ العلم الإجمالى هل يكون منجّزاً لوجوب الاجتناب عن الطعام الآخر ، أو لا؟

وهذه الحاله لها صورتان :

إحدهما : أن يكون الاضطرار متعلّقاً بطعام معيّن.

والاخرى : أن يكون بالإمكان دفعه بأى واحدٍ من الطعامين.

أمّا الصوره الاولى فالعلم الإجمالى فيها يسقط عن المنجزيه ؛ لزوال الركن الأول ، حيث لا يوجد علم إجمالى بجامع التكليف.

والسبب في ذلك : أنّ نجاسه الطعام المعلوم إجمالاً جزء الموضوع للحرمه ، والجزء الآخر عدم الاضطرار ، وحيث إنّ المكلف يحتمل أنّ النجس المعلوم هو الطعام المضطرّ اليه بالذات فلا- علم له بالتكليف الفعلي ، فتجرى البراءه عن حرمه الطعام غير المضطرّ اليه وغيرها من الاصول المؤمّنه بدون معارض ؛ لأنّ حرمه الطعام المضطرّ اليه غير محتمله ليحتاج الى الأصل بشأنها ، ولكن هذا على شرط أن لا- يكون الاضطرار متأخراً عن العلم الإجمالي ، وإلاّ بقي على المنجزيه ؛ لأنّه يكون من حالات العلم الإجمالي المرّدّد بين الطويل والقصير ، إذ يعلم المكلف بتكليف فعليّ في هذا الطرف قبل حدوث الاضطرار ، أو في الطرف الآخر حتّى الآن.

وقد يفترض الاضطرار قبل العلم ولكنّه متأخّر عن زمان النجاسه المعلومه ، كما إذا اضطرّ ظهراً الى تناول أحد الطعامين ، ثمّ علم - قبل أن يتناول - أنّ أحدهما تنجّس صباحاً ، وهنا العلم بجامع التكليف الفعلي موجود ، فالركن الأول محفوظ ولكنّ الركن الثالث غير محفوظ ؛ لأنّ التكليف على تقدير انطباقه على مورد الاضطرار فقد انتهى أمده ، ولا أثر لجريان البراءه عنه فعلاً ، فتجرى البراءه في الطرف الآخر بلا معارض.

ويطرّد ما ذكرناه في غير الاضطرار ايضاً من مسقطات التكليف ، كتلف بعض الأطراف أو تطهيرها ، كما إذا علم إجمالاً بنجاسه أحد إناءين ، ثمّ تلف أحدهما أو غسل بالماء ، فإنّ العلم الإجمالي لا يسقط عن المنجزيه بطرؤ المسقطات المذكوره بعده ، ويسقط عن المنجزيه بطرؤها مقارنةً للعلم الإجمالي أو قبله.

وأما الصوره الثانيه فلا- شكّ في سقوط وجوب الموافقه القطعيه بسبب الاضطرار المفروض. وإنّما الكلام في جواز المخالفه القطعيه ، فقد يقال بجوازها ،

كما هو ظاهر المحقق الخراساني (1) رحمه الله. وبرهان ذلك يتكوّن ممّا يلي :

أولاً : أنّ العلم الإجمالي بالتكليف علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه.

ثانياً : أنّ المعلول هنا ساقط.

ثالثاً : يستحيل سقوط المعلول بدون سقوط العله.

فينتج : أنّه لا بدّ من الالتزام بسقوط العلم الإجمالي بالتكليف ، وذلك بارتفاع التكليف ، فلا تكليف مع الاضطرار المفروض ، وبعد ارتفاعه وإن كان التكليف محتملاً في الطرف الآخر ولكنه حينئذ احتمال بدويّ مؤمّن عنه بالأصل.

والجواب عن ذلك :

أولاً : يمنع عليه العلم الإجمالي بالتكليف لوجوب الموافقه القطعيه.

ثانياً : بأن ارتفاع وجوب الموافقه القطعيه الناشئ من العجز والاضطرار لا ينافي العليه المذكوره ؛ لأنّ المقصود منها عدم إمكان جعل الشكّ مؤمّناً ؛ لأنّ الوصول بالعلم تامّ ، ولا ينافي ذلك وجود مؤمّن آخر وهو العجز ، كما هو المفروض في حاله الاضطرار.

ثالثاً : لو سلّمنا فقرات البرهان الثلاث فهي إنّما تُنتج لزوم التصرّف في التكليف المعلوم على نحو لا يكون الترخيص في تناول أحد الطعامين لدفع الاضطرار إذناً في ترك الموافقه القطعيه له ، وذلك يحصل برفع اليد عن إطلاق التكليف لحاله واحده ، وهي حاله تناول الطعام المحرّم وحده من قبل المكلف المضطرّ مع ثبوته في حاله تناول كلا الطعامين معاً ، فمع هذا الافتراض إذا تناول المكلف المضطرّ العالم إجمالاً أحد الطعامين فقط لم يكن قد ارتكب مخالفةً احتماليه على الإطلاق ، وإذا تناول كلا الطعامين فقد ارتكب مخالفةً قطعيه

ص: ٣٩٤

٣ - انحلال العلم الإجمالي بالتفصيلي

لكل علم إجمالي سبب ، والسبب تارة يكون مختصاً في الواقع بطرفٍ معيّنٍ من أطراف العلم الإجمالي ، واخرى تكون نسبتته الى الطرفين أو الأطراف على نحوٍ واحد.

ومثال الأول : أن ترى قطره دم تقع في أحد الإناءين ولا تميّز الإناء بالضبط ، فتعلم إجمالاً بنجاسه أحد الإناءين ؛ والسبب هو قطره الدم ، وهي في الواقع مختصّة بأحد الطرفين. ويمكن أن تؤخذ قيداً في المعلوم بأن تقول : إنّي أعلم إجمالاً بنجاسه ناشئه من قطره الدم التي رأيتها ، لا بنجاسه كيفما اتفقت.

ويترتب على ذلك : أنه إذا حصل علم تفصيلي بنجاسه إناءٍ معيّنٍ من الإناءين : فإن كان هذا العلم التفصيلي بنفس سبب العلم الإجمالي ، بأن علمت تفصيلاً بأن القطره قد سقطت هنا انحلّ العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي وانهدم الركن الثاني ، إذ يكون من النحو الأول من الأنحاء الأربعة المتقدمه عند الحديث عن ذلك الركن.

وإن كان هذا العلم التفصيلي بسببٍ آخر ، كما إذا رأيت قطره اخرى من الدم تسقط في الإناء المعين لم ينحلّ العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي ؛ لأنّ المعلوم التفصيلي ليس مصداقاً للمعلوم الإجمالي لينطبق عليه ويسرى العلم من الجامع الى الفرد بخصوصه. وكذلك الأمر إذا شكك في أنّ سبب العلم التفصيلي هو نفس تلك القطره أو غيرها ، حيث لا يحرز حينئذٍ كون المعلوم التفصيلي مصداقاً للمعلوم الإجمالي ، ويدخل في النحو الثالث من الأنحاء الأربعة المتقدمه عند الحديث عن الركن الثاني.

ومثال الثاني - أى ما كانت نسبة سبب العلم الإجمالى فيه الى الأطراف متساويه - أن يحصل علم إجمالى بنجاسه أحد الإناءات التى هى فى معرض استعمال الكافر أو الكلب لمجرد استبعاد أن يمرّ زمان طويل بدون أن يستعمل بعضها ، فإنّ هذا الاستبعاد نسبته الى الأطراف على نحو واحد ، ويترتب على ذلك : أنّه لا يصلح أن يكون قيماً محصّصاً (١) للمعلوم الإجمالى . وعليه فإذا حصل العلم التفصيلى بنجاسه إناءٍ معيّن انحلّ العلم الإجمالى حتماً ؛ لانهدام الركن الثانى ؛ وذلك لأنّ المعلوم التفصيلى مصداق للمعلوم الإجمالى جزماً ، حيث لم يتحصّص (٢) المعلوم الإجمالى بقيد زائد ، ومعهُ يسرى العلم من الجامع الى الفرد ، ويدخل فى النحو الثانى من الأنحاء الأربعة المتقدمه ، عند الحديث عن الركن الثانى .

وفى كلّ حاله يثبت فيها الانحلال يجب أن يكون المعلوم التفصيلى والمعلوم الإجمالى متّحدين فى الزمان ، وأمّا إذا كان المعلوم التفصيلى متأخراً زماناً فلا انحلال للعلم الإجمالى حقيقه ؛ لعدم كون المعلوم التفصيلى حينئذٍ مصداقاً للمعلوم الإجمالى .

ولا يشترط فى الانحلال الحقيقى وانهدام الركن الثانى التعاصر بين نفس العلمين ، فإنّ العلم التفصيلى المتأخّر زماناً يوجب الانحلال أيضاً إذا احرز كون معلومه مصداقاً للمعلوم بالإجمال ؛ لأنّ مجرد تأخّر العلم التفصيلى مع إحراز المصداقيه لا يمنع عن سرايه العلم قهراً من الجامع الى الخصوصيه ، وهو معنى الانحلال .

ص : ٣٩٦

-
- ١- كذا فى النسخه الخطيه الواصله إلينا . وفى الطبعه الاولى : «مخصّصاً» بالخاء المعجمه .
 - ٢- كذا أيضاً فى النسخه الخطيه . وفى الطبعه الاولى : «يتخصّص» بالخاء المعجمه .

إذا جرت في حقّ المكلف أمارات أو اصول شرعيه منجّزه للتكليف في بعض أطراف العلم الإجمالي فلا- انحلال حقيقي ولا تعبدى ، كما تقدم (١) ، ولكن ينهدم الركن الثالث بإحدى صيغتيه المتقدمتين إذا توفّرت شروط :

أحدها : أن لا يقلّ البعض المنجّز بالأماره أو الأصل الشرعى عن عدد المعلوم بالإجمال من التكليف.

ثانيها : أن لا يكون المنجّز الشرعى من أماره أو أصلٍ ناظرًا الى تكليفٍ مغايرٍ لما هو المعلوم إجمالاً ، كما إذا علم إجمالاً بحرمة أحد الإناءين بسبب نجاسته وقامت البيّنه على حرمة أحدهما المعين بسبب الغصب.

ثالثها : أن لا يكون وجود المنجّز الشرعى متأخراً عن حدوث العلم الإجمالى.

فكلّما توفّرت هذه الشروط الثلاثة انهدم الركن الثالث ؛ لجريان الأصل المؤمّن في غير مورد المنجّز الشرعى بلا معارضٍ وفقاً للصيغه الاولى ، ولعدم صلاحية العلم الإجمالى للاستقلال فى تنجيز معلومه على كلّ تقديرٍ وفقاً للصيغه الثانيه. ويسمى السقوط عن المنجّزيه فى هذه الحاله بالانحلال الحكمى تمييزاً له عن الانحلال الحقيقى والانحلال التعبدى.

وأما إذا اختلّ الشرط الأول فالعلم الإجمالى منجّز للعدد الزائد ، والاصول بلحاظه متعارضه.

وإذا اختلّ الشرط الثانى فالأمر كذلك ؛ لأنّ ما ينجّزه العلم فى مورد الأماره غير ما تنجّزه الأماره نفسها.

ص: ٣٩٧

وإذا اختلَّ الشرط الثالث كان العلم الإجمالي منجزاً والركن الثالث محفوظاً ؛ لأنَّ الاصول المؤمَّنه في غير مورد الأماره والأصل الشرعى المنجز معارضه بالاصول المؤمَّنه التى كانت تجرى فى موردهما قبل ثبوتهما.

وبكلمه اخرى : إذا أخذنا من مورد المنجز الشرعى فتره ما قبل ثبوت هذا المنجز ومن غيره الفتره الزمنيه على امتدادها حصلنا على علمٍ إجماليّ تامّ الأركان فينجز.

ومن هنا يعرف أنّ انهدام الركن الثالث بالمنجز الشرعى مرهون بعدم تأخر نفس المنجز عن العلم ، ولا يكفى عدم تأخر مؤدى الأماره - مثلاً - مع تأخر قيامها ؛ وذلك لأنَّ سقوط العلم الإجمالى عن التنجيز فى حالات قيام المنجز الشرعى فى بعض أطرافه إنّما هو بسبب المنجزيه الشرعيه بإحدى الصيغتين السابقتين ، والمنجزيه لا تبدأ إلاّ من حين قيام الأماره أو جريان الأصل ، سواء كان المؤدى مقارناً لقيامها أو سابقاً على ذلك.

وبالمقارنه بين الانحلال الحكمى - كما شرحناه هنا - والانحلال الحقيقى - كما شرحناه آنفاً (1) - يظهر أنّهما يختلفان فى هذه النقطه ، فبينما العبره فى الانحلال الحكمى بعدم تأخر نفس المنجز الشرعى عن العلم الإجمالى نلاحظ أنّ العبره فى الانحلال الحقيقى كانت بملاحظه جانب المعلوم التفصيلى وعدم تأخره عن زمان المعلوم الإجمالى ؛ وذلك لأنّ ميزانه سرايه العلم من الجامع الى الفرد ، وهى لازم قهرى لانطباق المعلوم الإجمالى على المعلوم التفصيلى ومصداقيه هذا لذاك ، ولا دخل لتأريخ العلمين فى ذلك ، فمتى ما اجتمع العلمان - ولو بقاءً - وحصل الانطباق المذكور حصل الانحلال الحقيقى.

ص: ٣٩٨

١- تحت عنوان انحلال العلم الإجمالى بالتفصيلى.

قد يفترض أنّ أحد طرفي العلم الإجمالي طرف في علم إجماليّ آخر، فإن كان العلمان متعاصرين فلا شكّ في تنجيزهما معاً وتلقّي الطرف المشترك التنجيز منهما معاً؛ لأنّ مرجع العلمين إلى العلم بثبوت تكليف واحد في الطرف المشترك، أو تكليفين في الطرفين الآخرين.

وأما إذا كان أحدهما سابقاً على الآخر فقد يقال: إنّ العلم المتأخّر يسقط عن المنجّز به؛ لاختلال الركن الثالث: إمّا بصيغته الأولى، وذلك بتقريب أنّ الطرف المشترك قد سقط عنه الأصل المؤمّن سابقاً بتعارض الاصول الناشئ من العلم الإجمالي السابق، فالأصل في الطرف المختصّ بالعلم الإجمالي المتأخّر يجرى بلا معارض. وإمّا بصيغته الثانية، وذلك بتقريب أنّ الطرف المشترك قد تنجّز بالعلم السابق، فلا يكون العلم المتأخّر صالحاً لمنجّزته، فهو إذن لا يصلح لمنجّز به معلومه على كلّ تقدير.

ولكنّ الصحيح: عدم السقوط عن المنجّز به وبطلان التقريبين السابقين؛ وذلك لأنّ العلم الإجمالي الأول لا يوجب التنجيز في كلّ زمانٍ وتعارض الاصول في الأطراف كذلك لإبوجوده الفعلي في ذلك الزمان، لا بمجرد حدوثه ولو في زمانٍ سابق، وعليه فتنجّز الطرف المشترك بالعلم الاجمالي السابق في زمان حدوث العلم المتأخّر انما يكون بسبب بقاء ذلك العلم السابق إلى ذلك الحين لا بمجرد حدوثه، وهذا يعني أنّ تنجّز الطرف المشترك فعلاً له سببان، أحدهما:

بقاء العلم السابق. والآخر: حدوث العلم المتأخّر، واختصاص أحد السببين بالتأثير دون الآخر ترجيح بلا مرجح فينجزان معاً، وبذلك يبطل التقريب الثاني.

كما أنّ الأصل المؤمّن في الطرف المشترك يقتضى الجريان في كلّ آن،

وهذا الاقتضاء يؤثر مع عدم المعارض ، ومن الواضح أنّ جريان الأصل المؤمن في الطرف المشترك في الفتره الزمنيه السابقه على حدوث العلم الإجمالي المتأخر كان معارضاً بأصل واحد - وهو الأصل في الطرف المختصّ بالعلم السابق - غير أنّ جريانه في الفتره الزمنيه اللاحقه يوجد له معارضان ، وهما الأصلان الجاريان في الطرفين المختصين معاً ، وبذلك يبطل التقريب الأول ، فالعلمان الإجماليان منجزان معاً.

٦ - حكم ملاقى أحد الأطراف

إذا علم المكلف إجمالاً- بنجاسه أحد المائعين ولاقى الثوب أحدهما المعين حصل علم إجمالي آخر بنجاسه الثوب أو المائع الآخر ، وهذا ما يسمّى بملاقى أحد أطراف الشبهه. وفي مثل ذلك قد يقال بعدم تنجيز العلم الإجمالي الآخر ، فلا يجب الاجتناب عن الثوب وإن وجب الاجتناب عن المائعين ، وذلك لأحد تقريبين :

الأول : تطبيق فرضيه العلمين الإجماليين - المتقدم والمتأخر - في المقام ، بأن يقال : إنّه يوجد لدى المكلف علمان إجماليان بينهما طرف مشترك وهو المائع الآخر ، فينجز السابق منهما دون المتأخر.

وهذا التقريب إذا تمّ يختصّ بفرض تأخر الملاقاه أو العلم بها على الأقلّ عن العلم بنجاسه أحد المائعين ، ولكنّه غير تامّ ، كما تقدم.

الثاني : أنّ الركن الثالث منهدم ؛ لأنّ أصل الطهاره يجرى في الثوب بدون معارض ؛ وذلك لأنه أصل طولّي بالنسبه الى أصل الطهاره في المائع الذى لاقاه الثوب - ولنسمّه المائع الأول - فأصالة الطهاره في المائع الأول تعارض أصاله الطهاره في المائع الآخر ، ولا تدخل أصاله الطهاره للثوب في هذا التعارض ؛

لطوليتها ، وبعد ذلك تصل النوبه اليها بدون معارضٍ وفقاً لِمَا تقدم في الحاله الاولى من حالات الاستثناء من تعارض الاصول وتساقتها.

وهذا التقريب إذا تمّ يجرى ، سواء اقترن العلم بالملاقاه مع العلم بنجاسه أحد المائعين أو تأخر عنه ، فالتقريب الثانى إذن أوسع جرياناً من التقريب الأول.

وقد يقال : إنّ هناك بعض الحالات لا يجرى فيها كلا التقريبين ، وذلك فيما إذا حصل العلم الإجمالى بنجاسه أحد المائعين بعد تلف المائع الأول ، ثمّ علم بأنّ الثوب كان قد لاقى المائع الأول ففى هذه الحاله لا- يجرى التقريب الأول ؛ لأنّ العلم الإجمالى المتقدم ليس منجزاً ، لاختلال الركن الثالث فيه ، كما تقدم ، فلا يمكن أن يحول دون تنجيز العلم الإجمالى المتأخر بنجاسه الثوب أو المائع الآخر الموجود فعلاً. ولا يجرى التقريب الثانى ؛ لأنّ الأصل المؤمّن فى المائع الأول لا معنى له بعد تلفه ، وهذا يعنى أنّ الأصل فى المائع الآخر له معارض واحد وهو الأصل المؤمّن فى الثوب ، فيسقطان بالتعارض.

ولكنّ الصحيح : أنّ التقريب الثانى يجرى فى هذه الحاله أيضاً ؛ لأنّ تلف المائع الأول لا يمنع عن استحقاقه لجريان أصل الطهاره فيه ما دام لطهارته أثر فعلاً ، وهو طهاره الثوب. فأصل الطهاره فى المائع الأول ثابت فى نفسه ويتولّى المعارضه مع الأصل فى المائع الآخر فى المرتبه السابقه ، ويجرى الأصل فى الثوب بعد ذلك بلا معارض.

٧ - الشبهه غير المحصوره

إذا كثرت أطراف العلم الإجمالى بدرجة كبيره سمّيت بالشبهه غير المحصوره. والمشهور بين الاصوليين سقوطه عن المنجزيه لوجوب الموافقه القطعيه ، وهناك من ذهب الى عدم حرمة المخالفه القطعيه.

ويجب أن نفترض عامل الكثرة فقط وما قد ينجم عنه من تأثير في إسقاط العلم الإجمالي عن المنجزيه ، دون أن ندخل في الحساب ما قد يقارن افتراض الكثرة من امورٍ اخرى ، كخروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء.

وعلى هذا الأساس يمكن أن نُقَرَّبَ عدم وجوب الموافقه القطعيه وجواز اقتحام بعض الأطراف بتقريبين :

التقريب الأول : أن هذا الاقتحام مستند الى المؤمّن ، وهو الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالإجمال على الطرف المقتحم ، إذ كلّما زادت أطراف العلم الإجمالي تضاءلت قيمه الاحتماليه للانطباق في كلّ طرفٍ حتّى تصل الى درجهٍ يوجد على خلافها اطمئنان فعلى.

وقد استشكل المحقّق العراقي (١) وغيره باستشكالين على هذا التقريب :

أحدهما : محاوله البرهنه على عدم وجوب اطمئنانٍ فعليّ بهذا النحو ؛ لأنّ الأطراف كلّها متساويه في استحقاقها لهذا الاطمئنان الفعلى بعدم الانطباق ، ولو وجدت اطمئنانات فعليه بهذا النحو في كلّ الأطراف لكان ذلك مناقضاً للعلم الإجمالي بوجود النجس - مثلاً - في بعضها ؛ لأنّ السالبه الكليّه التي تتحصّل من مجموع الاطمئنانات مناقضه للموجبه الجزئيه التي يكشفها العلم الإجمالي.

والجواب على ذلك : أنّ الاطمئنانات المذكوره إذا أدّت بمجموعها إلى الاطمئنان الفعلى بالسالبه الكليّه فالمناقضه واضحه ، ولكنّ الصحيح أنّها لا تؤدّي الى ذلك ، فلا مناقضه.

وقد تقول : كيف لا- تؤدّي الى ذلك؟ أليس الاطمئنان ب «ألف» والاطمئنان ب «باء» يؤدّيان حتماً الى الاطمئنان بمجموع «الألف والباء»؟! وكقاعدهٍ عامّه

ص: ٤٠٢

أن كل مجموعٍ من الإحرازات تؤدي إلى إحراز مجموعته المتعلقات ووجودها جميعاً بنفس تلك الدرجة من الإحراز.

ونجيب على ذلك :

أولاً بالنقض ، وتوضيحه : أن من الواضح وجود احتمالاتٍ لعدم انطباق المعلوم الإجمالي بعدد أطراف العلم الإجمالي ، وهذه الاحتمالات والشكوك فعليه بالوجدان ، ولكنها مع هذا لا تؤدي بمجموعها إلى احتمال مجموع محتملاتها بنفس الدرجة. فإذا صحَّ أن «ألف» محتمل فعلاً و «باء» محتمل فعلاً ، ومع هذا لا يحتمل بنفس الدرجة مجموع «الف» و «باء» فيصحَّ أن يكون كلٌّ منهما مطمئناً به ، ولا يكون المجموع مطمئناً به.

وثانياً بالحلّ ، وهو : أن القاعدة المذكوره إنما تصدق فيما إذا كان كلٌّ من الإحرازين يستبطن - إضافةً إلى إحراز وجود متعلقه فعلاً - إحراز وجوده على تقدير وجود متعلق الإحراز الآخر على نهج القضييه الشرطيه ، فمن يطمئن بأن «الف» موجود حتى على تقدير وجود «باء» أيضاً ، وأن «باء» موجود أيضاً حتى على تقدير وجود «ألف» فهو مطمئن حتماً بوجود المجموع.

وفي المقام : الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم الإجمالي على أي طرفٍ وإن كان موجوداً فعلاً ولكنه لا يستبطن الاطمئنان بعدم الانطباق عليه حتى على تقدير عدم الانطباق على الطرف الآخر.

والسبب في ذلك : أن هذا الاطمئنان إنما نشأ من حساب الاحتمالات وإجماع احتمالات الانطباق في الأطراف الأخرى على نفي الانطباق في هذا الطرف ، فتلك الاحتمالات إذن هي الأساس في تكوّن الاطمئنان ، فلا مبرر إذن للاطمئنان بعدم الانطباق على طرفٍ عند افتراض عدم الانطباق على الطرف الآخر ؛ لأن هذا الافتراض يعني بطلان بعض الاحتمالات التي هي الأساس في

تكوّن الاطمئنان بعدم الانطباق.

وأما الاستشكال الآخر فيّنتجه - بعد التسليم بوجود الاطمئنان المذكور - إلى أنّ هذا الاطمئنان بعدم الانطباق لمّا كان موجوداً في كلّ طرفٍ فالاطمئنانات معارضة في الحجّيه والمعدّريه ؛ للعلم الاجمالي بأنّ بعضها كاذب ، والتعارض يؤدّي الى سقوط الحجّيه عن جميع تلك الاطمئنانات.

والجواب على ذلك : أنّ العلم الإجمالي بكذب بعض الأمارات إنّما يؤدّي إلى تعارضها وسقوطها عن الحجّيه لأحد سببين :

الأول : أن يحصل بسبب ذلك تكاذب بين نفس الأمارات ، فيدلّ كلّ واحدٍ منها بالالتزام على وجود الكذب في الباقي ، ولا يمكن التعبد بحجّيه المتكاذبين.

الثاني : أن تؤدّي حجّيه تلك الأمارات - والحاله هذه - إلى الترخيص في المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال.

وكلا السببين غير متوقّفٍ في المقام.

أمّا الأول فلأنّ كلّ اطمئنانٍ لا يوجد ما يكذّبه بالدلاله الالتزاميه ؛ لأنّنا إذا أخذنا أيّ اطمئنانٍ آخر معه لم نجد من المستحيل أن يكونا معاً صادقين ، فلماذا يتكاذبان؟ وإذا أخذنا مجموع الاطمئنانات الاخرى لم نجد تكاذباً أيضاً ؛ لأنّ هذه المجموعه لا تؤدّي إلى الاطمئنان بمجموع متعلقاتها ، أي الاطمئنان بعدم الانطباق على سائر الأطراف المساوق للاطمئنان بالانطباق على غيرها ؛ وذلك لِمَا برهنّا عليه من أنّ كلّ اطمئنانين لا يتضمّنان الاطمئنان بالقضيه الشرطيه لا يؤدّي اجتماعهما إلى الاطمئنان بالمجموع ، والاطمئنانات الناشئه من حساب الاحتمال هنا من هذا القبيل ، كما عرفت.

وأما الثاني فلأنّ الترخيص في المخالفه القطعيه إنّما يلزم لو كان دليل حجّيه

هذه الاطمئنانات يقتضى الحجّيه التعيينيه لكل واحد منها ، غير أنّ الصحيح : أنّ مفاده هو الحجّيه التخيريّه ؛ لأنّ دليل الحجّيه هنا هو السيره العقلانيّه ، وهى منعده على الحجّيه بهذا المقدار.

التقريب الثانى : أنّ الركن الرابع من أركان التنجيز المتقدّمه مختلّ ؛ وذلك لأنّ جريان الاصول فى كلّ أطراف العلم الإجمالى لا- يؤدّى إلى فسح المجال للمخالفه القطعيه عملياً والإذن فيها ؛ لأنّنا نفترض كثره الأطراف بدرجه لا تُتيح للمكلف اقتحامها جميعاً ، وفى مثل ذلك تجرى الاصول جميعاً بدون معارضه.

وهذا التقريب متّجه على أساس الصيغه الأصليه التى وضعناها للركن الرابع فيما تقدم ، وأمّا على أساس صياغه السيّد الاستاذ له السالفه الذكر فلا يتمّ ؛ لأنّ المحذور فى صياغته الترخيص القطعى فى مخالفه الواقع ، وهو حاصل من جريان الاصول فى كلّ الأطراف ولو لم يلزم الترخيص فى المخالفه القطعيه لعدم قدره عليها. ومن هنا يظهر أنّ الثمره بين الصيغتين المختلفتين للركن الرابع تظهر فى تقويم التقريب المذكور إثباتاً ونفيّاً.

غير أنّ السيّد الاستاذ (1) حاول أن ينقض على من يستدلّ بهذا التقريب ، وحاصل النقض : أنّ الاحتياط إذا كان غير واجبٍ فى الشبهه غير المحصوره من أجل عدم قدره المكلف على المخالفه القطعيه يلزم عدم وجوب الاحتياط فى كلّ حاله تتعدّر فيها المخالفه القطعيه ولو كان العلم الإجمالى ذا طرفين أو أطرافٍ قليله ، حيث تجرى الاصول جميعاً ولا يلزم منها الترخيص عملياً فى المخالفه القطعيه.

ومثاله : أن يعلم إجمالاً بحرمة المكث فى آنٍ معيّنٍ فى أحد مكانين ، مع أنّ

ص: ٤٠٥

القائلين بعدم وجوب الاحتياط في الشبهه غير المحصوره لا يقولون بذلك في نظائر هذا المثال.

والتحقيق : أنّ الصيغه الأصليه للركن الرابع يمكن أن توضّح بأحد بيانين :

البيان الأول : أنّ عدم قدره على المخالفه القطعيه يجعل جريان الاصول في جميع الأطراف ممكناً ؛ لأنه لا يؤدّي - والحاله هذه - إلى الترخيص عملياً في المخالفه القطعيه ؛ لأنها غير ممكنه حتى يتصور الترخيص فيها. وهذا البيان ينطبق على كلّ حالات العجز عن المخالفه القطعيه ؛ ولذلك يعتبر النقض وارداً عليه.

إلا أنّ البيان المذكور غير صحيح ؛ لأنّ المحذور في جريان الاصول في جميع أطراف العلم الإجمالي هو : أنّ تقديم المولى لأغراضه الترخيصيه على أغراضه اللزوميه الواصله بالعلم الإجمالي على خلاف المرتكز العقلائي ، كما تقدم توضيحه سابقاً (1) ، ومن الواضح أنّ شمول دليل الأصل لكلّ الأطراف يعنى ذلك ، ومجرّد اقترانه صدفه بعجز المكلف عن المخالفه القطعيه لا يغيّر من مفاد الدليل ، فالارتكاز العقلائي إذن حاكم بعدم الشمول كذلك.

البيان الثاني : أنّ عدم قدره على المخالفه القطعيه إذا نشأ من كثره الأطراف أدّى إلى إمكان جريان الاصول فيها جميعاً ، إذ في غرض لزوميّ واصل كذلك - بوصولٍ مردّدٍ بين أطرافٍ بالغه هذه الدرجه من الكثره - لا يرى العقلاء محذوراً في تقديم الأغراض الترخيصيه عليه ؛ لأنّ التحفّظ على مثل ذلك الغرض يستدعى رفع اليد عن أغراضٍ ترخيصيه كثيره ، ومعه لا يبقى مانع عن شمول دليل الأصل لكلّ الأطراف.

ص: ٤٠٦

١- في الجزء الأول من الحلقة الثالثه ، ضمن مباحث حجّيه القطع ، تحت عنوان : العلم الإجمالي.

وهذا هو البيان الصحيح للركن الرابع ، وهو يثبت عدم وجوب الاحتياط فى الشبهه غير المحصوره ، ولا يرد عليه النقص .

وهكذا نخرج بتقريبين لعدم وجوب الاحتياط فى أطراف الشبهه غير المحصوره ، غير أنّهما يختلفان فى بعض الجهات ، فالتقريب الأوّل - مثلاً - يتمّ حتّى فى الشبهه التى لا يوجد فى موردها أصل مؤمّن ؛ لأنّ التأمين فيه مستند إلى الاطمئنان ، لا إلى الأصل ، بخلاف التقريب الثانى ، كما هو واضح .

٨ - إذا كان ارتكاب الواقعه فى أحد الطرفين غير مقدور

قد يفرض أنّ ارتكاب الواقعه غير مقدورٍ ويعلم إجمالاً بحرمته أو واقعهٍ اخرى مقدوره ، وفى مثل ذلك لا يكون العلم الإجمالى منجزاً .

وتفصيل الكلام فى ذلك : أنّ القدره تارةً تنتفى عقلاً ، كما إذا كان المكلف عاجزاً عن الارتكاب حقيقهً ، واخرى تنتفى عرفاً ، بمعنى أنّ الارتكاب فيه من العنايات المخالفه للطبع والمتضمّنه للمشقه ما يضمن انصراف المكلف عنه ، ويجعله بحكم العاجز عنه عرفاً وإن لم يكن عاجزاً حقيقهً ، كاستعمال كأسٍ من حليبٍ فى بلدٍ لا يصل اليه عاده ، ويسمى هذا العجز العرفى بالخروج عن محلّ الابتلاء .

فإن حصل علم إجمالى بنجاسه أحد مائعين - مثلاً - وكان أحدهما ممّا لا يقدر المكلف عقلاً على الوصول اليه فالعلم الإجمالى غير منجز . ويقال فى تقريب ذلك عادةً : إنّ الركن الأوّل منتفٍ ؛ لعدم وجود العلم بجامع التكليف ؛ لأنّ النجس إذا كان هو المائع الذى لا يقدر المكلف على ارتكابه فليس موضوعاً للتكليف الفعلى ؛ لأنّ التكليف الفعلى مشروط بالقدره ، فلا علم إجمالىّ بالتكليف الفعلى إذن .

وكأن أصحاب هذا التقريب جعلوا الاضطرار العقلي إلى ترك النجس كالاضطرار العقلي إلى ارتكابه ، فكما لا- ينجز العلم الإجمالي مع الاضطرار إلى ارتكاب طرفٍ معيّنٍ منه - على ما مرّ في الحالة الثانية - كذلك لا ينجز مع الاضطرار العقلي إلى تركه ؛ لأنّ التكليف مشروط بالقدرة ، وكلّ من الاضطرارين يساوق انتفاء القدرة ، فلا يكون التكليف ثابتاً على كلّ تقدير.

والتحقيق : أنّ الاضطرارين يتّفقان في نقطه ويختلفان في اخرى ، فهما يتّفقان في عدم صحه توجه النهى والزجر معهما ، فكما لا يصحّ أن يزجر المضطرّ إلى شرب المائع عن شربه كذلك لا يصحّ أن يزجر عنه من لا يقدر على شربه ، وهذا يعنى أنّه لا علم إجماليّ بالنهى فى كلتا الحالتين.

ولكنّهما يختلفان بلحاظ مبادئ النهى من المفسده والمبغوضيه ، فإنّ الاضطرار إلى الفعل يشكّل حصّه من وجود الفعل مغايرةً للحصّه التى تصدر من المكلف بمحض اختياره ، فيمكن أن يفترض أنّ الحصّه الواقعه عن اضطرارٍ كما لا نهى عنها لا مفسده ولا مبغوضيه فيها ، وإنّما المفسده والمبغوضيه فى الحصّه الاخرى.

وأما الاضطرار إلى ترك الفعل والعجز عن ارتكابه فلا- يشكّل حصّه خاصّه من وجود الفعل على النحو المذكور ، فلا معنى لافتراض أنّ الفعل غير (1) المقدور للمكلف ليس واجداً لمبادئ الحرمة ، وأنّه لا مفسده فيه ولا مبغوضيه ، إذ من الواضح أنّ فرض وجوده مساوق لوقوع المفسده وتحقّق المبغوض ، فكم فرق بين من هو مضطرّ إلى أكل لحم الخنزير لحفظ حياته ومن هو عاجز عن أكله لوجوده فى مكانٍ بعيدٍ عنه؟ فأكل لحم الخنزير على اضطرارٍ اليه قد لا يكون فيه

ص: ٤٠٨

١- كلمه (غير) ساقطه فى الطبعه الاولى ولكنّها موجوده فى النسخه الخطيّه الواصله إلينا.

مبادئ النهى أصلاً ، فيقع من المضطرّ بدون مفسده ولا مبعوضيه. وأما أكل لحم الخنزير البعيد عن المكلف فهو واجد للمفسده والمبعوضيه لا محاله. وعدم النهى عنه ليس لأن وقوعه لا يساوق الفساد ، بل لأنه لا يمكن أن يقع.

ونستخلص من ذلك : أنّ مبادئ النهى يمكن أن تكون منوطه بعدم الاضطرار إلى الفعل ، ولكن لا يمكن أن تكون منوطه بعدم العجز عن الفعل.

وعليه ففي حاله الاضطرار إلى الفعل في أحد طرفي العلم الإجمالي - كما في حاله الثانيه المتقدمه - يمكن القول بأنّه لا علم إجمالي بالتكليف ، لا بلحاظ النهى ولا بلحاظ مبادئه.

وأما في حاله الاضطرار بمعنى العجز عن الفعل في أحد طرفي العلم الإجمالي - كما في المقام - فالنهي وإن لم يكن ثابتاً على كلّ تقديرٍ ولكنّ مبادئ النهى معلومه الثبوت إجمالاً على كلّ حال ، فالركن الأول ثابت ؛ لأنّ العلم الإجمالي بالتكليف يشمل العلم الإجمالي بمبادئه.

ويجب أن يفسّر عدم التنجيز على أساس اختلال الركن الثالث : إمّا بصيغته الاولى ، حيث إنّ الأصل المؤمّن في الطرف المقدور يجرى بلا- معارض ، إذ لا- معنى لجريانه في الطرف غير المقدور ؛ لأنّ إطلاق العنان تشريعاً في مورد تقييد العنان تكوينياً لا محضّ له. وإمّا بصيغته الثانيه ، حيث إنّ العلم الإجمالي ليس صالحاً لتنجيز معلومه على كلّ تقدير ؛ لأنّ التنجيز هو الدخول في العهده عقلاً ، والطرف غير المقدور لا يعقل دخوله في العهده.

هذا كلّه فيما إذا كان أحد طرفي العلم الإجمالي غير مقدور. وأما إذا كان خارجاً عن محلّ الابتلاء فقد ذهب المشهور إلى عدم تنجيز العلم الإجمالي في هذه حاله ، واستندوا إلى أنّ الدخول في محلّ الابتلاء شرط في التكليف ، فلا علم إجمالي بالتكليف في حاله المذكوره. فالعجز العقلي عن ارتكاب الطرف

وخروجه عن محلّ الابتلاء يمنعان معاً عن تنجيز العلم الإجمالى بملاكٍ واحدٍ عندهم.

وقد عرفت أنّ التقريب المذكور غير صحيح فى العجز العقلى ، فبطلانه فى الخروج عن محلّ الابتلاء أوضح. بل الصحيح : أنّ الدخول فى محلّ الابتلاء ليس شرطاً فى التكليف بمعنى الزجر ، فضلاً عن المبادئ ، إذ ما دام الفعل ممكن الصدور من الفاعل المختار فالزجر عنه معقول.

فإن قيل : ما فائده هذا الزجر مع أنّ عدم صدوره مضمون لبعده وصعوبته؟

كان الجواب : أنه يكفى فائدة للزجر تمكين المكلف من التّعبد بتركه.

فالأفضل أن يفسّر عدم تنجيز العلم الإجمالى مع خروج بعض أطرافه عن محلّ الابتلاء باختلال الركن الثالث ؛ لأنّ أصل البراءه لا- يجرى فى الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء فى نفسه ؛ لأنّ الأصل العملى تعيين للموقف العملى تجاه التراحم بين الأغراض اللزوميه والترخيصيه ، والعقلاء لا- يرون تراحماً من هذا القبيل بالنسبه إلى الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء ؛ بل يرون الغرض اللزومى المحتمل مضموناً بحكم الخروج عن محلّ الابتلاء بدون تفريطٍ بالغرض الترخيصى ، فالأصل المؤمن فى الطرف الآخر يجرى بلا معارض.

٩ - العلم الإجمالى بالتدريجيات

إذا كان أحد طرفى العلم الإجمالى تكليفاً فعلياً والطرف الآخر تكليفاً منوطاً بزمانٍ متأخراً سُمى هذا العلم بالعلم الإجمالى بالتدريجيات. ومثاله : علم المرأه إجمالاً - إذا ضاعت عليها أيام العاده - بحرمة المكث فى المسجد فى بعض الأيام من الشهر.

وقد استشكل بعض (١) الأصوليين في تنجيز هذا العلم الإجمالي ، ويستفاد من كلماتهم إمكان تقريب الاستشكال بوجهين :

الأول : أنّ الركن الأول مختل ؛ لأنّ المرأه في بدايه الشهر لا علم إجمالي لها بالتكليف الفعلي ؛ لأنها : إمّا حائض فعلاً فالتكليف فعلي ، وإمّا ستكون حائضاً في منتصف الشهر - مثلاً - فلا تكليف فعلاً ، فلا علم بالتكليف فعلاً على كلّ تقدير ، وبذلك يختل الركن الأول.

الثاني : أنّ الركن الثالث مختلّ ، أمّا اختلاله بصيغته الاولى فتقريبه : أنّ المرأه في بدايه الشهر تحتل حرمه المكث فعلاً ، وتحتل حرمه المكث في منتصف الشهر مثلاً-، ولمّا كانت الحرمه الاولى محتملةً فعلاً ومشكوكهً فهي مورد للأصل المؤمّن ، وأمّا الحرمه الثانيه فهي وإن كانت مشكوكهً ولكنها ليست مورداً للأصل المؤمّن فعلاً- في بدايه الشهر ، إذ لا يحتمل وجود الحرمه الثانيه في أول الشهر ، وإنّما يحتمل وجودها في منتصفه ، فلا تقع مورداً للأصل المؤمّن إلا في منتصف الشهر ، وهذا يعني أنّ المرأه في بدايه الشهر تجد الأصل المؤمّن عن حرمه المكث فعلاً جارياً بلا معارض ، وهو معنى عدم التنجيز.

وأمّا اختلاله بصيغته الثانيه فلأنّ الحرمه المتأخره لا تصلح أن تكون منجزهً في بدايه الشهر ؛ لأنّ تنجز كلّ تكليف فرع ثبوته وفعليته ، ففي بدايه الشهر لا يكون العلم الإجمالي صالحاً لتنجيز معلومه على كلّ تقدير.

والصحيح : أنّ الركن الأوّل والثالث كلاهما محفوظان في المقام. أمّا الركن الأوّل فلأنّ المقصود بالفعليه في قولنا : «العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي» ليس وجود التكليف في هذا الآن ، بل وجوده فعلاً في عمود الزمان ؛ احترازاً

ص: ٤١١

١- منهم الشيخ الأنصاري في فرائد الاصول ٢ : ٢٤٨ - ٢٤٩.

عمياً إذا كان المعلوم جزء الموضوع للتكليف دون جزئه الآخر ، فإنه في مثل ذلك لا علم بتكليف فعلي ولو في زمان . فالجامع بين تكليف في هذا الآن وتكليف يصبح فعلياً في آن متأخر لا يقصر - عقلاً - وصوله عن وصول الجامع بين تكليفين كلاهما في هذا الآن ؛ لأن مولويه المولى لا تختص بهذا الآن ، كما هو واضح .

وأما الركن الثالث بصيغته الاولى فلأن الأصل المؤمن الذي يراد إجراؤه عن الطرف الفعلي يعارض (1) بالأصل الجارى في الطرف الآخر المتأخر في ظرفه ، إذ ليس التعارض بين أصليين من قبيل التضاد بين لوئين يشترط في حصوله وحده الزمان ، بل مرده إلى العلم بعدم إمكان شمول دليل الأصل لكل من الطرفين بالنحو المناسب له من الشمول زماناً ، وحيث لا مرجح للأخذ بدليل الأصل في طرف دون طرف فيتعارض الأصلان .

وأما الصيغه الثانيه للركن الثالث فلأن المقصود من كون العلم الإجمالى صالحاً لمنجزيه معلومه على كل تقدير : كونه صالحاً لذلك ولو على امتداد الزمان ، لا في خصوص هذا الآن .

وهكذا يتضح أن الشبهات التى حامت حول تنجيز العلم الإجمالى فى التدريجيات موهونه جداً ، غير أن جماعه من الاصوليين وقعوا تحت تأثيرها .

فذهب بعضهم (2) إلى عدم التنجيز ورخص فى ارتكاب الطرف الفعلى ما دام الطرف الآخر متأخراً .

ص : ٤١٢

١- كلمه (يعارض) ساقطه فى الطبعة الاولى ، ولكنها موجوده فى النسخه الخطيه الواصلها لينا .

٢- منهم الشيخ الأنصارى فى فرائد الاصول ٢ : ٢٤٨ - ٢٤٩ .

وذهب البعض الآخر إلى عدم الترخيص بإبراز علم إجمالي بالجامع بين طرفين فعليين ، كالمحقق العراقي (١) ، إذ أجاز على شبهات عدم التنجيز بوجود علم إجمالي آخر غير تدريجي الأطراف.

وتوضيحه : أنّ التكليف إذا كان في القطعه الزمانيه المعاصره فهو تكليف فعلى . وإذا كان في قطعه زمنيّه متأخره فوجب حفظ القدره إلى حين مجيء ظرفه فعلى ؛ لما يعرف من مسأله وجوب المقدمات المفوّته من عدم جواز تضييع الإنسان لقدرته قبل مجيء ظرف الواجب ، وهكذا يعلم إجمالاً بالجامع بين تكليفين فعليين فيكون منجزاً.

ونلاحظ على هذا :

أولاً : أنّ التنجيز ليس بحاجه إلى إبراز هذا العلم الإجمالي ؛ لما عرفت من تنجيز العلم الإجمالي في التدريجيات.

وثانياً : أنّ وجوب حفظ القدره إنمّا هو بحكم العقل ، كما تقدم في مباحث المقدمه المفوّته ، وحكم العقل بوجوب حفظ القدره لامتنال تكليف فرع تنجز ذلك التكليف ، فلا بدّ في المرتبه السابقه على وجوب حفظ القدره من وجود منجزٍ للتكليف الآخر ، ولا منجز له كذلك إلا العلم الإجمالي في التدريجيات.

وثالثاً : أنّ المنجز إذا كان هو العلم الإجمالي بالجامع بين التكليف الفعلى ووجوب حفظ القدره لامتنال التكليف المتأخر فهو لا يفرض سوى عدم تفويت القدره ، وأمّا تفويت ما يكلف به في ظرفه المتأخر بعد حفظ القدره فلا يمكن المنع عنه بذلك العلم الإجمالي ، وإنمّا يتعين تنجز المنع عنه بنفس العلم الإجمالي في التدريجيات ، وهو إن كان منجزاً لذلك ثبت تنجيزه لكلا طرفيه.

ص: ٤١٣

قد يكون الطرفان للعلم الإجمالي طوليين ، بأن كان أحد التكليفين مترتباً على عدم الآخر ، من قبيل أن نفرض أن وجوب الحجّ مترتب على عدم وجوب وفاء الدين وعلم إجمالاً بأحد الأمرين ، وهذا له صورتان :

الاولى : أن يكون وجوب الحجّ مترتباً على مطلق التأمين عن وجوب وفاء الدين ولو بالأصل.

الثانية : أن يكون وجوب الحجّ مترتباً على عدم وجوب وفاء الدين واقعاً.

أما الصورة الاولى فليس العلم الإجمالي منجزاً فيها بلا ريب ؛ لانهدام الركن الثالث ؛ لأنّ الأصل المؤمن عن وجوب وفاء الدين يجرى ولا يعارضه الأصل المؤمن عن وجوب الحجّ ؛ لأنّ وجوب الحجّ يصبح معلوماً بمجرد إجراء البراءة عن وجوب الوفاء ، فلا موضوع للأصل فيه.

فإن قيل : هذا يتم بناءً على إنكار عليه العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية ، واستناد عدم جريان الأصل في بعض الأطراف إلى التعارض ، فما هو الموقف بناءً على عليه العلم الإجمالي واستحاله جريان الأصل المؤمن في بعض الأطراف ولو لم يكن له معارض؟

والجواب : أنّ هذه الاستحالة إنّما هي باعتبار العلم الإجمالي ، ويستحيل في المقام أن يكون العلم الإجمالي مانعاً عن جريان الأصل المؤمن عن وجوب الوفاء ؛ لأنه متوقف على عدم جريانه ، إذ بجريانه يحصل العلم التفصيلي بوجوب الحجّ وينحلّ العلم الإجمالي ، وما يتوقف على عدم شيء يستحيل أن يكون مانعاً عنه ، فالأصل يجرى إذن حتّى على القول بالعليه.

وأما الصورة الثانية فيجرى فيها أيضاً الأصل المؤمن عن وجوب الوفاء ، ولا- يعارض بالأصل المؤمن عن وجوب الحجّ ؛ لأنّ ذلك الأصل ينقح بالتعيّد موضوع وجوب الحجّ ، فيعتبر أصلاً سببياً بالنسبة إلى الأصل المؤمن عن وجوب الحجّ ، والأصل السببي مقدّم على الأصل المسببي.

وهكذا نعرف أنّ حكم الصورتين عملياً واحد ، ولكنهما يختلفان في أنّ الأصل في الصورة الاولى بجريانه في وجوب الوفاء يحقّق موضوع وجوب الحجّ وجداناً ، ويوجب انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي ، ومن هنا كان وجود العلم الإجمالي متوقفاً على عدم جريانه ، كما عرفت. وأمّا في الصورة الثانية فلا يحقّق ذلك ؛ لأنّ وجوب الحجّ مترتب على عدم وجوب الوفاء واقعاً ، وهو غير محرز وجداناً ، وإّما يثبت تعبداً بالأصل دون أن ينشأ علم تفصيلي بوجوب الحجّ. ولهذا لا يكون جريان الأصل في الصورة الثانية موجباً لانحلال العلم الإجمالي ، وبالتالي لا يكون وجود العلم الإجمالي متوقفاً على عدم جريانه.

ومن أجل ذلك قد يقال هنا بعدم جريان الأصل المؤمن عن وجوب الوفاء على القول بالعليه ؛ لأنّ مانعيه العلم الإجمالي عن جريانه ممكنه ؛ لعدم توقّف العلم الإجمالي على عدم جريانه.

وهناك فارق آخر بين الصورتين ، وهو : أنّه في الصورة الاولى يجرى الأصل المؤمن عن وجوب الوفاء (1) ، سواء كان تنزيلاً أو لا- ، ويحقّق - على أيّ حال - موضوع وجوب الحجّ وجداناً. وأمّا في الصورة الثانية فإنّما يجرى إذا كان تنزيلاً ، بمعنى أنّ مفاده التعبد بعدم التكليف المشكوك واقعاً ؛ وذلك لأنّ الأصل

ص: ٤١٥

١- في الطبعة الاولى والنسخة الخطيّة الواصلة إلينا : «وجوب الحجّ» بدلاً عن «وجوب الوفاء» ولكنّ الصحيح ما أثبتناه ، كما يظهر بالتأمّل.

التنزيلى هو الذى يحرز لنا تعبدًا موضوع وجوب الحجّ ، فيكون بمثابة الأصل السببى بالنسبه إلى الأصل المؤمّن عن وجوب الحجّ ، وأمّا الأصل العمليّ البحث فلا يثبت به تعيّدًا لعدم الواقعى لوجوب الوفاء ، فلا يكون حاكمًا على الأصل الجارى فى الطرف الآخر ، بل معارضاً.

تلخيص للقواعد الثلاث

خرجنا حتّى الآن بثلاث قواعد : فالقاعده العمليه الاولى قاعده عقليه ، وهى أصاله الاشتغال على مسلك حقّ الطاعه ، والبراءه على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان.

والقاعده العمليه الثانيه الحاكمه هى البراءه الشرعيه.

والقاعده العمليه الثالثه منجزيه العلم الإجمالى ، أى تنجز الاحتمال المقرون بالعلم الإجمالى وعدم جريان البراءه عنه.

ص: ٤١٦

الوظيفة عند الشك في الوجوب و الحرمة معاً

اشاره

الشك البدوى فى الوجوب والحرمة.

دوران الأمر بين المحذورين.

ص: ٤١٧

حتى الآن كنا نتكلم عن الشك في التكليف ، وما هي الوظيفة العملية المقررة فيه عقلاً أو شرعاً ، سواء كان شكاً بدوياً أو مقروناً بالعلم الإجمالي ، إلا أننا كنا نقصد بالشك في التكليف : الشك الذي يستبطن احتمالين فقط ، وهما : احتمال الوجوب ، واحتمال الترخيص . أو احتمال الحرمة ، واحتمال الترخيص .

والآن نريد أن نعالج الشك الذي يستبطن احتمال الوجوب واحتمال الحرمة معاً .

وهذا الشك تارة يكون بدوياً ، أي مشتملاً على احتمال ثالثٍ للترخيص أيضاً .

واخرى يكون مقروناً بالعلم الإجمالي بالجامع بين الوجوب والحرمة ، وهذا ما يسمّى بدوران الأمر بين المحذورين .

فهنا مبحثان ، كما يأتي إن شاء الله تعالى :

١ - الشك البدوي في الوجوب و الحرمة

الشك البدوي في الوجوب والحرمة : هو الشك المشتمل على احتمال الوجوب ، واحتمال الحرمة ، واحتمال الترخيص ، وسندرس حكمه بلحاظ الأصل العملي العقلي ، وبلحاظ الأصل العملي الشرعي .

ص : ٤١٩

أمّا باللحاظ الأول فعلى مسلك قبح العقاب بلا بيان لا شكّ في جريان البراءة عن كلّ من الوجوب والحرمة ، وعلى مسلك حقّ الطاعة يكون كلّ من الاحتمالين منجزاً في نفسه ، ولكنهما يتزاحمان في التنجيز ؛ لاستحالة تنجيزهما معاً ، وتنجيز أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح ، فتبطل منجزيتهما معاً وتجرى البراءة أيضاً.

وأمّا باللحاظ الثاني فأدله البراءة الشرعيه شامله للمورد بإطلاقها ، وعليه فالفارق بين هذا الشكّ وما سبق من شكّ : أنّ هذا مورد للبراءة عقلاً وشرعاً معاً حتّى على مسلك حقّ الطاعة ، بخلاف الشكّ المتقدم.

٢ - دوران الأمر بين المحذورين

وهو الشكّ المقرون بالعلم الإجمالى بجنس الإلزام ، وتوضيح الحال فيه :

أنّ هذا العلم الإجمالى يستحيل أن يكون منجزاً ؛ لأنّ تنجيزه لوجوب الموافقه القطعيه غير ممكن ؛ لأنها غير مقدوره ، وتنجيزه لحرمة المخالفه القطعيه ممتنع أيضاً ؛ لأنها غير ممكنه ، وتنجيزه لأحد التكليفيين المحتملين بالخصوص دون الآخر غير معقول ؛ لأنّ نسبه العلم الإجمالى اليهما نسبه واحده. وبهذا يتبرهن عدم كون العلم الإجمالى منجزاً.

ولكن هل تجرى البراءة العقليه والشرعيه عن الوجوب المشكوك والحرمة المشكوكه ، أو لا؟ سؤال اختلف الاصوليون في الإجابة عليه.

فهناك من قال بجريانها (١) ، إذ ما دام العلم الإجمالى غير منجز فلا يمكن أن يكون مانعاً عن جريان البراءة عقلاً وشرعاً.

ص: ٤٢٠

١- منهم السيد الخوئي قدس سره كما في مصباح الاصول ٢ : ٣٢٨.

وهناك من قال بعدم جريان البراءة (١) على الرغم من عدم منجزية العلم الإجمالي. واثرت عدّه اعتراضاتٍ على إجراء البراءة في المقام ، ويختصّ بعض هذه الاعتراضات بالبراءة العقلية ، وبعضها بالبراءة الشرعية ، وبعضها ببعض ألسنه البراءة الشرعية. ونذكر في ما يلي أهمّ تلك الاعتراضات :

الأول : الاعتراض على البراءة العقلية والمنع عن جريانها في المقام حتّى على مسلك قبح العقاب بلا بيان.

وتوضيحه على ما أفاده المحقّق العراقي (٢) قدّس الله روحه : أنّ العلم الإجمالي هنا وإن لم يكن منجزاً ، وهذا يعنى ترخيص العقل في الإقدام على الفعل أو الترك ولكن ليس كلّ ترخيصٍ براءة ، فإنّ الترخيص تارةً يكون بملاك الاضطرار وعدم إمكان إدانته العاجز ، واخرى يكون بملاك عدم البيان ، والبراءة العقلية هي ما كان بالملاك الثاني.

وعليه فإن اريد في المقام إبطال منجزية العلم الإجمالي بنفس البراءة العقلية فهو مستحيل ؛ لأنها فرع عدم البيان ، فهي لا تحكم بأنّ هذا بيان وذاك ليس ببيان ؛ لأنها لا تنقح موضوعها ، فلا بدّ من إثبات عدم البيان في الرتبة السابقة على إجراء البراءة ، وهذا ما يتحقّق في موارد الشكّ وجداناً وتكويناً ؛ لأنّ الشكّ ليس بياناً. وأمّا في مورد العلم الإجمالي بجنس الإلزام في المقام فالعلم بيان وجداناً وتكويناً ، فلكى نجزّده من صفه البيانيه لا بدّ من تطبيق قاعده عقلية تقتضى ذلك ، وهذه القاعده ليست نفس البراءة العقلية ؛ لِمَا عرفت من أنّها لا تنقح موضوعها ، وإنّما هي قاعده عدم إمكان إدانته العاجز التي تبرهن على عدم صلاحية العلم

ص: ٤٢١

١- منهم المحقّق العراقي كما في مقالات الاصول ٢ : ٢٢٣.

٢- انظر مقالات الاصول ٢ : ٢٢٣ ، ونهايه الأفكار ٣ : ٢٩٣.

الإجمالي المذكور للمنجزية والحجيه ، وبالتالي سقوطه عن البيانیه.

وإن ارید إجراء البراءه العقلیه بعد إبطال منجزیه العلم الإجمالي وبيانته بالقاعده المشار إليها فلا معنى لذلك ؛ لأنّ تلك القاعده بنفسها تتكفل الترخیص العقلي ، ولا محصل للترخیص في طول الترخیص.

ونلاحظ على ذلك : أنّ المدعى إجراء البراءه بعد الفراغ عن عدم منجزیه العلم الإجمالي ، وليس الغرض منها إبطال منجزیه هذا العلم والترخیص في مخالفته حتى يقال : إنّ لا محصل لذلك ، بل إبطال منجزیه كلّ من احتمال الوجوب واحتمال الحرمة في نفسه ، ومن الواضح أنّ كلّاً من الاحتمالين في نفسه ليس بياناً تكوينياً ووجداناً ، فنطبّق عليه البراءه العقلیه لإثبات التأمين من ناحيته.

الثاني : الاعتراض على البراءه الشرعيه ، وتوضيحه على ما أفاده المحقّق النائيني (1) قدس الله روحه : أنّ ما كان منها بلسان أصاله الجدل لا- يشمل المقام ؛ لأنّ الحليّه غير محتمله هنا ، بل الأمر مردّد بين الوجوب والحرمة. وما كان منها بلسان «رفع مالا يعلمون» لا- يشمل أيضاً ؛ لأنّ الرفع يعقل حيث يعقل الوضع ، والرفع هنا ظاهريّ يقابله الوضع الظاهري وهو إيجاب الاحتياط ، ومن الواضح أنّ إيجاب الاحتياط تجاه الوجوب المشكوك والحرمة المشكوكه مستحيل ، فلا معنى للرفع إذن.

وقد يلاحظ على كلامه :

أولاً : أنّ إمكان جعل حكم ظاهريّ بالحليّه لا يتوقّف على أن تكون الحليّه الواقعيه محتمله ، ودعوى : أنّ الحكم الظاهري متقوم بالشكّ صحيحه ، ولكن لا يراد بها تقومه باحتمال مماثله الحكم الواقعي له ، بل تقومه بعدم العلم بالحكم

ص : ٤٢٢

١- فوائد الاصول ٣ : ٤٤٥ و ٤٤٨.

الواقعي الذي يراد التأمين عنه أو تنجيذه ، إذ مع العلم به لا معنى لجعل شيء مؤمناً عنه أو منجّزاً له.

وثانياً : أنّ الرفع الظاهري في كلّ من الوجوب والحرمه يقابله الوضع في موردّه ، وهو ممكن فيكون الرفع ممكناً أيضاً ، ومجموع الوضعين وإن كان مستحيلاً ولكنّ كلّاً من الرفعين لا يقابل إلاّ وضعاً واحداً ، لا مجموع الوضعين.

الثالث : الاعتراض على شمول أدلّه البراءه الشرعيه عموماً بدعوى انصرافها عن المورد ؛ لأنّ المنساق منها علاج المولى لحاله التراحم بين الأغراض الإلزاميه والترخيصيه في مقام الحفظ بتقديم الغرض الترخيصى على الإلزامى ، لا علاج حاله التراحم بين غرضين إلزاميين. وعليه فالبراءه الشرعيه لا تجرى ، ولكنّ العلم الإجمالى المذكور غير منجّز ؛ لما عرفت.

وينبغي أن يعلم : أنّ دوران الأمر بين المحذورين قد يكون في واقعه واحده ، وقد يكون في أكثر من واقعه ، بأن يعلم إجمالاً بأنّ عملاً معيّناً : إمّا محرّم في كلّ أيام الشهر ، أو واجب فيها جميعاً ، وما ذكرناه كان يختصّ بافتراض الدوران في واقعه واحده ، وأمّا مع افتراض كونه في أكثر من واقعه فنلاحظ أنّ المخالفه القطعيه تكون ممكنه حينئذٍ ، وذلك بأن يفعل في يومٍ ويترك في يومٍ ، فلا بدّ من ملاحظه مدى تأثير ذلك على الموقف ، وهذا ما نتركه لدراسه أعلى.

٤- الوظيفة العمليه فى حاله الشكّ

الوظيفة عند الشكّ فى الأقلّ و الأكثر

اشاره

التقسيم الرئيسى للأقلّ والأكثر.

١- الدوران بين الأقلّ والأكثر فى الأجزاء.

٢- الدوران بين الأقلّ والأكثر فى الشرائط.

٣- دوران الواجب بين التعيين والتخير العقلى.

٤- دوران الواجب بين التعيين والتخير الشرعى.

ملاحظات عامه حول الأقلّ والأكثر.

ص: ٤٢٥

إشارة

درسنا في ما سبق حالة الشك في أصل الوجوب ، وحاله العلم بالوجوب وتردد متعلقه بين أمرين متباينين ، فالأولى هي حالة الشك البدوي التي تجرى فيها البراءة الشرعية ، والثانية هي حالة الشك المقرون بالعلم الإجمالي التي تجرى فيها أصالة الاشتغال. والآن ندرس حالة العلم بالوجوب وتردد الواجب بين الأقل والأكثر ، وهي على قسمين :

الأول : دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلائيين ، وهو يعني أن ما يتميز به الأكثر على الأقل من الزيادة على تقدير وجوبه يكون واجباً مستقلاً عن وجوب الأقل ، كما إذا علم المكلف بأنه مدين لغيره بدرهم أو بدرهمين.

الثاني : دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين ، وهو يعني : أن هناك وجوباً واحداً له امثال واحد وعصيان واحد ، وهو : إما متعلق بالأقل أو بالأكثر ، كما إذا علم المكلف بوجوب الصلاة وترددت الصلاة عنده بين تسعة أجزاء وعشره.

أمّا القسم الأول فلا شك في أن وجوب الأقل فيه منجز بالعلم ، وأن وجوب الزائد مشكوك بشك بدوي ، فتجرب عنه البراءة عقلاً وشرعاً ، أو شرعاً فقط على الخلاف بين المسلكين.

وأمّا القسم الثاني فتدرج فيه عدّة مسائل نذكرها تباعاً :

وفى مثل ذلك قد يقال : بأنّ حاله حال القسم الأول ، فإنّ وجوب الأقلّ منجزّ بالعلم ، ووجوب الزيادة - أى ما يشكّ فى كونه جزءاً - مشكوك بدوى فتجرى عنه البراءة ؛ لأنّ هذا هو ما يقتضيه الدوران بين الأقل والأكثر بطبعه ، فإنّ كلّ دورانٍ من هذا القبيل يتعيّن فى علم بالأقلّ وشكّ فى الزائد.

ولكن قد يعترض على إجراء البراءة عن وجوب الزائد فى المقام ، ويرهن على عدم جريانها بعدّه براهين :

البرهان الأول : [دعوى وجود العلم الإجمالى]

وهو يقوم على أساس دعوى وجود العلم الإجمالى المانع عن إجراء البراءة ، وليس هو العلم الإجمالى بوجوب الأقلّ أو وجوب الزائد لينفى ذلك بأنّ وجوب الزائد لا- يحتمل كونه بديلاً عن الأقلّ ، فكيف يجعل طرفاً مقابلاً له فى العلم الإجمالى. بل هو العلم الإجمالى بوجوب الأقلّ ، أو وجوب الأكثر المشتمل على الزائد ، ومعه لا يمكن إجراء الأصل لنفى وجوب الزائد ، لكونه جزءاً من أحد طرفى العلم الإجمالى.

وقد اجيب على هذا البرهان بوجه :

منها : أنّ العلم الإجمالى المذكور منحلّ بالعلم التفصيلى بوجوب الأقلّ على كلّ تقدير ؛ لأنّ الواجب إن كان هو الأقلّ فهو واجب نفسى ، وإن كان الواجب هو الأكثر فالأقلّ واجب غيرى ؛ لأنّه جزء الواجب ، وجزء الواجب مقدمه له.

ونلاحظ على هذا الوجه : أنّه إن اريد به هدم الركن الثانى من أركان تنجيز

العلم الإجمالي فالجواب عليه : أنّ الانحلال إنّما يحصل إذا كان المعلوم التفصيلي مصداقاً للجامع المعلوم بالإجمال ، كما تقدم (١) ، وليس الأمر في المقام كذلك ؛ لأنّ الجامع المعلوم بالإجمال هو الوجوب النفسي ، والمعلوم التفصيلي وجوب الأقلّ ولو غيرياً.

وإن اريد به هدم الركن الثالث بدعوى أنّ وجوب الأقلّ منجّز - على أيّ حالٍ - ولا تجرى البراءة عنه ، فتجرى البراءة عن الآخر بلا معارضٍ فالجواب عليه : أنّ الوجوب الغيري لا يساهم في التنجيز ، كما تقدّم في مباحث المقدمه (٢).

ومنها : أنّ العلم الإجمالي المذكور منحلّ بالعلم التفصيلي بالوجوب النفسي للأقلّ ؛ لأنه واجب نفساً إمّا وحده ، أو في ضمن الأكثر ، وهذا المعلوم التفصيلي مصداق للجامع المعلوم بالإجمال ، فينحلّ العلم الإجمالي به.

وقد يجاب على هذا الانحلال بأجوبه نذكر في مايلي مُهمّتها :

الجواب الأول : أنّ الجامع المعلوم إجمالاً هو الوجوب النفسي الاستقلالي إمّا للأقلّ ، أو للأكثر ، وما هو معلوم بالتفصيل في الأقلّ الوجوب النفسي ولو ضمناً ، فلا انحلال.

ويلاحظ : أنّ الاستقلاليه معنّى منتزع من حدّ الوجوب وعدم شموله لغير ما تعلق به ، والحدّ لا يقبل التنجيز ، ولا يدخل في العهده ، وإنّما يدخل فيها ويتنجز ذات الوجوب المحدود ، فالعلم الإجمالي بالوجوب النفسي الاستقلالي وإن لم

ص : ٤٢٩

١- تحت عنوان : أركان منجزية العلم الإجمالي ، عند بيان الركن الثاني.

٢- في بحث الدليل العقلي من الجزء الأول من الحلقة الثالثه ، تحت عنوان : خصائص الوجوب الغيري.

يكن منحلاً- ولكن معلوم هذا العلم لا- يصلح للدخول في العهد؛ لعدم قابلية حدّ الوجوب للتجزّ، والعلم الإجمالي بذات الوجوب المحدود - بقطع النظر عن حدّ الاستقلاليه - هو الذى ينجز معلومه ويدخله فى العهد، وهذا العلم منحلاً بالعلم التفصيلى المشار اليه.

الجواب الثانى : أنّ وجوب الأقلّ إذا كان استقلالياً فمتعلّقه الأقلّ مطلقاً من حيث انضمام الزائد وعدمه ، وإذا كان ضمناً فمتعلّقه الأقلّ المقيّد بانضمام الزائد ، وهذا يعنى أنّنا نعلم إجمالاً إمّا بوجوب التسعه المطلقه ، أو التسعه المقيده ، والمقيّد يباين المطلق ، والعلم التفصيلى بوجوب التسعه على الإجمال ليس إلّانفس ذلك العلم الإجمالى بعبارة موجزه ، فلا معنى لانحلاله به.

ويلاحظ هنا أيضاً : أنّ الإطلاق - سواء كان عبارة عن عدم لحاظ القيد ، أو لحاظ عدم دخل القيد - لا يدخل فى العهد ؛ لأنّه يقوم الصوره الذهنيه ، وليس له محكّى ومرئى يراد إيجابه زائداً على ذات الطبيعه بخلاف التقييد.

فإن اريد إثبات التنجيز للعلم الإجمالى بالإطلاق أو التقييد فهو غير ممكن ؛ لأنّ الإطلاق لا يقبل التجزّ.

وإن اريد إثبات التنجيز للعلم الإجمالى بالوجوب بالقدر الذى يقبل التجزّ ويدخل فى العهد فهو منحلاً. ولكن سيظهر ممّا يلى أنّ دعوى الانحلال غير صحيحه.

ومنها : أنّه إن لوحظ العلم بالوجوب بخصوصياته التى لا- تصلح للتجزّ - من قبيل حدّ الاستقلاليه والإطلاق - فهناك علم إجمالى ولكنّه لا يصلح للتجزّ. وإن لوحظ العلم بالوجوب بالقدر الصالح للتجزّ فلا علم إجمالى أصلاً ، بل هناك علم تفصيلى بوجوب التسعه وشكّ بدوى فى وجوب الزائد ، فالبرهان الأول ساقط إذن. كما أنّ دعوى الانحلال ساقطه أيضاً ؛ لأنّها تستبطن الاعتراف بوجود

علمين لولا الانحلال ، مع أنه لا يوجد إلا ما عرفت.

ومنها : دعوى انهدام الركن الثالث ؛ لأن الأصل يجرى عن وجوب الأكثر أو الزائد ، ولا يعارضه الأصل عن وجوب الأقل ؛ لأنه إن اريد به التأمين في حاله ترك الأقل مع الإتيان بالأكثر فهو غير معقول ، إذ لا يعقل ترك الأقل مع الإتيان بالأكثر ، وإن اريد به التأمين في حاله ترك الأقل وترك الأ-كثر بتركه رأساً فهو غير ممكن أيضاً ؛ لأن هذه الحاله هي حاله المخالفه القطعيه ولا يمكن التأمين بلحاظها.

وهكذا نعرف أن الأصل [المؤمن] عن وجوب الأقل ليس له دور معقول ، فلا يعارض الأصل الآخر.

وهذا بيان صحيح في نفسه ، ولكنه يستبطن الاعتراف بالركنين : الأول والثاني ومحاولة التخلص بهدم الركن الثالث ، مع أنك عرفت أن الركن الثاني غير تام في نفسه.

البرهان الثاني : [دعوى كون الشك في المحصل]

والبرهان الثاني يقوم على دعوى أن المورد من موارد الشك في المحصل بالنسبه إلى الغرض ، وذلك ضمن النقاط التاليه :

أولاً : أن هذا الواجب المرّد بين الأقل والأكثر للمولى غرض معين من إيجابه ؛ لأن الأحكام تابعه للملاكات في متعلقاتها.

ثانياً : أن هذا الغرض منجز ؛ لأنه معلوم ، ولا- إجمال في العلم به ، وليس مرّداً بين الأقل والأ-كثر ، وإنما يشك في أنه هل يحصل بالأقل ، أو بالأكثر؟

ثالثاً : يتبين مما تقدم أن المقام من الشك في المحصل بالنسبه إلى الغرض ، وفي مثل ذلك تجرى أصاله الاشتغال ، كما تقدم.

ويلاحظ على ذلك :

أولاً: - أنه من قال بأن الغرض ليس مردداً بين الأقل والأكثر كنفس الواجب ، بأن يكون ذا مراتب ، وبعض مراتبه تحصل بالأقل ولا- تستوفى كلها إلا- بالأ-كثر ، ويشكّ في أنّ الغرض الفعلي قائم ببعض المراتب أو بأكملها ، فيجرى عليه نفس ماجرى على الواجب؟

وثانياً : أنّ الغرض إنّما يتنجز عقلاً بالوصول إذا وصل مقروناً بتصدي المولى لتحصيله التشريعي ، وذلك بجعل الحكم على وفقه أو نحو ذلك. فما لم يثبت هذا التصدي التشريعي بالنسبة إلى الأكثر بمنجز وما دام مؤمناً عنه بالأصل فلا أثر لاحتمال قيام ذات الغرض بالأكثر.

البرهان الثالث : [دعوى كون الشكّ في سقوط الأقل]

إنّ وجوب الأقل منجز بحكم كونه معلوماً ، وهو مردّد - بحسب الفرض - بين كونه استقلالياً أو ضمنياً ، وفي حالة الاقتصار على الإتيان بالأقل يسقط هذا الوجوب المعلوم على تقدير كونه استقلالياً ؛ لحصول الامتثال ، ولا يسقط على تقدير كونه ضمنياً ؛ لأنّ الوجوبات الضمنية مترابطة ثبوتاً وسقوطاً ، فما لم تمثل جميعاً لا يسقط شيء منها. وهذا يعني أنّ المكلف الآتي بالأقل يشكّ في سقوط وجوب الأقل والخروج عن عهده فلا بدّ له من الاحتياط ، وليس هذا الاحتياط بلحاظ احتمال وجوب الزائد حتى يقال : إنّ شكّ في التكليف ، بل إنّما هو رعايه للتكليف بالأقل المنجز بالعلم واليقين ؛ نظراً إلى أنّ «الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني».

والجواب على ذلك : أنّ الشكّ في سقوط تكليف معلوم إنّما يكون مجرّياً لأصالة الاشتغال فيما إذا كان بسبب الشكّ في الإتيان بمتعلّقه ، وهذا غير حاصلٍ

فى المقام ؛ لأنّ التكلّف بالأقلّ - سواء كان استقلالياً أو ضمناً - قد أتى بمتعلّقه بحسب الفرض ، إذ ليس متعلّقه إلاّ الأقلّ ، وإنّما ينشأ احتمال عدم سقوطه من احتمال قصور فى نفس الوجوب بلحاظ ضمّيته المانع عن سقوطه مستقلاً عن وجوب الزائد ، وهكذا يرجع الشكّ فى السقوط هنا إلى الشكّ فى ارتباط وجوب الأقلّ بوجوب زائد ، ومثل هذا الشكّ ليس مجرّياً لأصالة الاشتغال ، بل يكون مؤمّناً عنه بالأصل المؤمّن عن ذلك الوجوب الزائد ، لا بمعنى أنّ ذلك الأصل يثبت سقوط وجوب الأقلّ ، بل بمعنى أنّه يجعل المكلف غير مطالبٍ من ناحيه عدم السقوط الناشئ من وجوب الزائد.

البرهان الرابع : [العلم الإجمالى الناشئ من حرمة القطع]

وهو علم إجمالىّ يجرى فى الواجبات التى يحرم قطعها عند الشروع فيها ، كالصلاه ، إذ يقال : بأنّ المكلف إذا كبر تكبيره الإِـحرام ملحونه وشكّ فى كفايتها حصل له علم إجمالىّ : إمّا بوجوب إعادته الصلاه ، أو حرمة قطع هذا الفرد من الصلاه التى بدأ بها ؛ لأنّ الجزء إن كان يشمل الملحون حرم عليه قطع ما بيده ، وإلاّ وجبت عليه الإعادة ، فلا بدّ له من الاحتياط ؛ لأنّ أصالة البراءة عن وجوب الزائد تعارض أصالة البراءة عن حرمة قطع هذا الفرد.

ونلاحظ على ذلك : أنّ حرمة قطع الصلاه موضوعها هو الصلاه التى يجوز للمكلف بحسب وظيفته الفعلية الاقتصار عليها فى مقام الامتثال ، إذ لا إطلاق فى دليل الحرمة لما هو أوسع من ذلك. وواضح أنّ انطباق هذا العنوان على الصلاه المفروضه فرع جريان البراءة عن وجوب الزائد ، وإلاّ لِمَا جاز الاقتصار عليها عملاً ، وهذا يعنى أنّ احتمال حرمة القطع مترتب على جريان البراءة عن الزائد ، فلا يعقل أن يستتبع أصلاً معارضاً له.

وحاصله : تحويل الدوران فى المقام إلى دوران الواجب بين عامين من وجه بدلاً عن الأقل والأكثر ، وتوضيح ذلك ضمن مقدمتين :

الاولى : أن الواجب تارة يدور أمره بين المتباينين ، كالظهر والجمعه .

واخرى بين العامين من وجه ، كإكرام العادل وإكرام الهاشمى . وثالثه بين الأقل والأكثر .

ولاء إشكال فى تنجيز العلم الإجمالى فى حاله الاولى الموجب للجمع بين الفعلين ، وتنجيزه فى حاله الثانيه الموجب لعدم جواز الاقتصار على إحدى مادتي الافتراق ، وأما حاله الثالثه فهى محل الكلام .

الثانيه : أن الواجب المردد فى المقام بين التسعه والعشره إذا كان عبادياً فالنسبه بين امثال الأمر على تقدير تعلقه بالأقل وامثاله على تقدير تعلقه بالأكثر هى العموم من وجه ، وماده الافتراق من ناحيه الأمر بالأقل واضحه ، وهى : أن يأتى بالتسعه فقط . وأما ماده الافتراق من ناحيه الأمر بالأكثر فلا تخلو من خفاء فى النظره الاولى ؛ لأن امثال الأمر بالأكثر يشتمل على الأقل حتماً .

ولكن يمكن تصوير ماده الافتراق فى حاله كون الأمر عبادياً والإتيان بالأكثر بداعى الأمر المتعلق بالأكثر على وجه التقييد على نحو لو كان الأمر متعلقاً بالأقل فقط لَمَا انبعث عنه ، ففى مثل ذلك يتحقق امثال الأمر بالأكثر على تقدير ثبوته ، ولا يكون امثالاً للأمر بالأقل على تقدير ثبوته .

ويثبت على ضوء هاتين المقدمتين أن العلم الإجمالى فى المقام منجز إذا كان الواجب عبادياً ، كما هو واضح .

والجواب : أن التقييد المفروض فى النيه لا يضر بصدق الامثال على كل حال حتى للأمر بالأقل ما دام الانبعاث عن الأمر فعلياً .

وهو يجرى فى الواجبات التى اعتبرت الزيادة فيها مانعاً ومبطله ، كالصلاه. والزيادة هى الإتيان بفعلٍ بقصد الجزئيه للمركب مع عدم وقوعه جزءاً له شرعاً.

وحاصل البرهان : أنّ من يشكّ فى جزئيه السوره يعلم إجمالاً : إمّا بوجوب الإتيان بها ، وإمّا بأنّ الإتيان بها بقصد الجزئيه مبطل ؛ لأنها إن كانت جزءاً حقاً وجب الإتيان بها ، وإلاّ- كان الإتيان بها بقصد الجزئيه زيادهً مبطله ، وهذا العلم الإجمالي منجز وتحصل موافقته القطعيه بالإتيان بها بدون قصد الجزئيه ، بل لرجاء المطلوبيه ، أو للمطلوبيه فى الجملة.

والجواب : أنّ هذا العلم الإجمالي منحلّ ؛ وذلك لأنّ هذا الشاكّ فى الجزئيه يعلم تفصيلاً بمبطله الإتيان بالسوره بقصد الجزئيه حتى لو كانت جزءاً فى الواقع ؛ لأنّ ذلك منه تشريع ما دام شاكاً فى الجزئيه ، فيكون محرّماً ولا يشملها الوجوب الضمنى للسوره ، وهذا يعنى كونه زياده.

٢ - الدوران بين الأقل والأكثر في الشرائط

والتحقيق فيها - على ضوء المسأله السابقه - هو جريان البراءه عن وجوب الزائد ؛ لأن مرجع الشرطيه للواجب إلى تقييد الفعل الواجب بقيد وانبساط الأمر على التقييد ، كما تقدم في موضعه (١) ، فالشك فيها شك في الأمر بالتقييد ، والدوران إنما هو بين الأقل والأكثر إذا لوحظ المقدار الذي يدخل في العهده ، وهذا يعنى وجود علم تفصيلي بالأقل وشك بدوي في الزائد ، فتجربى البراءه عنه .

ولا فرق في ذلك بين أن يكون الشرط المشكوك راجعاً إلى متعلق الأمر ، كما في الشك في اشتراط العتق بالصيغه العربيه واشتراط الصلاه بالطهاره ، أو إلى متعلق المتعلق ، كما في الشك في اشتراط الرقبه التي يجب عتقها بالإيمان ، أو الفقير الذي يجب إطعامه بالهاشميه .

وقد ذهب المحقق العراقي (٢) - قدس الله روحه - إلى عدم جريان البراءه في بعض الحالات المذكوره ، ومرد دعواه إلى أن الشرطيه المحتمله على تقدير ثبوتها تارة تتطلب من المكلف في حاله إرادته الإتيان بالأقل أن يكمله ويضم إليه شرطه ، واخرى تتطلب منه في حاله المذكوره صرفه عن ذلك الأقل الناقص رأساً وإلغاءه إذا كان قد أتى به ودفعه إلى الإتيان بفرد آخر كامل واجد للشرط .

ومثال حاله الاولى : أن يعتق رقبه كافره ، فإن شرطيه الإيمان في الرقبه تتطلب منه أن يجعلها مؤمنه عند عتقها ، وحيث إن جعل الكافر مؤمناً ممكن

ص : ٤٣٦

١- بحث الدليل العقلي من الجزء الأول من الحلقة الثالثه ، تحت عنوان : المسؤوليه تجاه القيود والمقدمات .

٢- نهايه الأفكار ٣ : ٣٩٩ .

فالشرطيه لا تقتضى إلغاء الأقل رأساً ، بل تكميله ، وذلك بأن يجعل الكافر مؤمناً عند عتقه له فيعتقه وهو مؤمن .

ومثال الثانى : أن يطعم فقيراً غير هاشمى ، فإن شرطيه الهاشميه تتطلب منه إلغاء ذلك رأساً وصرفه إلى الإتيان بفرد جديد من الإطعام ؛ لأن غير الهاشمى لا يمكن جعله هاشمياً .

ففى الحاله الاولى تجرى البراءه عن الشرطيه المشكوكه ؛ لأن مرجع الشك فيها إلى الشك فى إيجاب ضم أمر زائد إلى ما أتى به بعد الفراغ عن كون ما أتى به مصداقاً للمطلوب فى الجملة . وهذا معنى العلم بوجوب الأقل والشك فى وجوب الزائد ، فالأقل محفوظ على كل حال والزائد مشكوك .

وفى الحاله الثانيه لا تجرى البراءه عن الشرطيه ؛ لأن الأقل المأتى به ليس محفوظاً على كل حال ، إذ على تقدير الشرطيه لابد من إلغاءه رأساً ، فليس الشك فى وجوب ضم أمر زائد إلى ما أتى به ليكون من دوران الأمر بين الأقل والأكثر .

وهذا التحقيق لا يمكن الأخذ به ، فإن الدوران فى كلتا الحالتين دوران بين الأقل والأكثر ؛ لأن الملحوظ فيه إنما هو عالم الجعل وتعلق الوجوب ، وفى هذا العالم ذات الطبيعى معروض للوجوب جزماً ويشك فى عروضه على التقيّد فتجرى البراءه عنه ، وليس الملحوظ فى الدوران عالم التطبيق خارجاً ليقال : إن ما أتى به من الأقل خارجاً قد لا يصلح لضم الزائد اليه ، ولا بد من إلغاءه رأساً على تقدير الشرطيه .

ولا يختلف الحال فى جريان البراءه عند الشك فى الشرطيه ووجوب التقيّد بين أن يكون القيد المشكوك أمراً وجودياً - وهو ما يعبر عنه بالشرط عاده - أو عدم أمر وجودى ، ويعبر عن الأمر الوجودى حينئذ بالمانع ، فكما لا يجب على المكلف إيجاد ما يحتمل شرطيه كذلك لا يجب عليه الاجتناب عما يحتمل مانعيته ؛ وذلك لجريان الأصل المؤمن .

٣ - دوران الواجب بين التعيين والتخيير العقلي

وذلك بأن يعلم بوجود متعلّق بعنوانٍ خاصٍّ أو بعنوانٍ آخر مغايرٍ له مفهوماً غير أنّه أعمّ منه صدقاً ، كما إذا علم بوجود الإطعام إمّا لطبيعيّ الحيوان ، أو لنوعٍ خاصٍّ منه كالإنسان ، فإنّ الحيوان والإنسان كمفهومين متغايران وإن كان أحدهما أعمّ من الآخر صدقاً.

والصحيح أن يقال : إنّ التغاير بين المفهومين تارةً يكون على أساس الإجمال والتفصيل في اللحاظ ، كما في الجنس والنوع ، فإنّ الجنس مندمج في النوع ومحفوظ فيه ولكن بنحو اللّف والإجمال. واخرى يكون التغاير في ذات الملحوظ لا- في مجرد إجمال اللحاظ وتفصيليته ، كما لو علم بوجود إكرام زيدٍ كيفما اتّفق أو بوجود إطعامه ، فإنّ مفهوم الإكرام ليس محفوظاً في مفهوم الإطعام انحفاظ الجنس في النوع ، غير أنّ أحدهما أعمّ من الآخر صدقاً.

فالحاله الاولى تدخل في نطاق الدوران بين الأقلّ والأكثر حقيقةً إذا أخذنا بالاعتبار مقدار ما يدخل في العهده ، وليست من الدوران بين المتباينين ؛ لأنّ تباين المفهومين إنّما هو بالإجمال والتفصيل ، وهما من خصوصيات اللحاظ التي لا تدخل في العهده ، وإنّما يدخل فيها ذات الملحوظ وهو مردّد بين الأقلّ - وهو الجنس - أو الأكثر وهو النوع.

وأما الحاله الثانيه فالتباين فيها بين المفهومين ثابت في ذات الملحوظ ، لا في كيفية لحاظهما ، ومن هنا كان الدوران فيها دوراناً بين المتباينين ؛ لأنّ الدخال في العهده إمّا هذا المفهوم ، أو ذاك ، وهذا يعني أنّ العلم الإجمالي ثابت ، ولكن مع هذا تجرى البراءه عن وجوب أخصّ العنوانين صدقاً ، ولا تعارضها

البراءة عن وجوب أعمهما ؛ وفقاً للجواب الأخير من الأجوبة المتقدمة على البرهان الأول في المسألة الأولى من مسائل الدوران بين الأقلّ والاكثّر الارتباطيين.

وذلك : أنّ البراءة عن وجوب الأعمّ ليس لها دور معقول لكي تصلح للمعارضه ؛ لأنّه إن اريد بها التأمين في حاله ترك الأعمّ مع الإتيان بالأخصّ فهو غير معقول ؛ لأنّ نفي الأعمّ يتضمّن نفي الأخصّ لا محاله. وإن اريد بها التأمين في حاله ترك الأعمّ بما يتضمّنه من ترك الأخصّ فهذا مستحيل ؛ لأنّ المخالفه القطعيه ثابتة في هذه الحاله ، والأصل العملي إنّما يؤمّن عن المخالفه الاحتماليه ، لا القطعيه.

ص : ٤٣٩

ونتكلّم فى حكم هذا الدوران على عدّه مبانٍ فى تصوير التخيير الشرعى الذى هو أحد طرفى الترديد فى المقام :

فأولاً : نبدأ بالمبنى القائل : بأن مرجع التخيير الشرعى إلى وجوبين مشروطين وشرط كلّ منهما ترك متعلّق الآخر ، وهذا يعنى أنّ «العتق» - مثلاً - الذى علم وجوبه إمّا تعييناً أو تخييراً واجب فى حاله ترك «الإطعام» بلا شك ، ويشكّ فى وجوبه حاله وقوع الإطعام ، فتجرى البراءة عن هذا الوجوب ، وينتج ذلك التخيير عملياً.

وقد يقال كما فى بعض إفادات المحقّق العراقى (١) : إنّ كلاً من الوجوب التعيينى للعتق والوجوب التخييرى فيه حيثيه إلزاميه يفقدها الآخر ، فيكون كلّ منهما مجرّياً للأصل النافى ويتعارض الأصلان.

أمّا حيثيه الإلزاميه فى الوجوب التعيينى للعتق التى يجرى الأصل النافى للتأمين عنها فهى الإلزام بالعتق حتّى ممّن أطعم ، وهى حيثيه لا يشتمل عليها الوجوب التخييرى.

وأمّا حيثيه الإلزاميه فى الوجوب التخييرى للعتق أو الإطعام التى يجرى الأصل النافى للوجوب التخييرى تأميناً عنها فهى تحريم ضمّ ترك الإطعام إلى ترك العتق ، إذ بهذا الضمّ تتحقّق المخالفه ، وهى حيثيه لا يشتمل عليها الوجوب التعيينى للعتق ، إذ على الوجوب التعيينى تكون المخالفه متحقّقه بنفس ترك العتق ،

ص : ٤٤٠

ولا يكون هناك بأس في ضمّ ترك الإطعام إلى ترك العتق ؛ لأنه من ضمّ ترك المباح إلى ترك الواجب ، فالبراءة عن وجوب العتق ممّن أطعم معارضته بالبراءة عن حرمة ترك الإطعام ممّن ترك العتق.

وهذا البيان وإن كان يثبت علماً إجمالياً بإحدى حيثيتين إلزاميتين ولكنّ هذا العلم غير منجز ، بل منحلّ حكماً ؛ لجريان البراءة الأولى وعدم معارضتها بالبراءة الثانية ؛ لأنّ فرض جريانها هو فرض وقوع المخالفه القطعيه ، ولا يعقل التأمين مع المخالفه القطعيه ، بخلاف فرض جريان البراءة الأولى فإنّه فرض المخالفه الاحتماليه.

وثانياً : نأخذ المبني القائل بأنّ مرجع التخيير الشرعي إلى التخيير العقلي ، والحكم حينئذٍ هو الحكم في المسأله السابقه فيما إذا دار الواجب بين إكرام زيد مطلقاً وإطعامه خاصّه.

وثالثاً : نأخذ المبني القائل بأنّ مرجع الوجوب التخييري إلى وجود غرضين لزوميين للمولى غير أنّهما متزاحمان في مقام التحصيل ، بمعنى أنّ استيفاء أحدهما يُعجز المكلّف عن استيفاء الآخر ، ومن هنا يحكم بوجوب كلّ من الفعلين مشروطاً بترك الآخر ، والحكم هنا أصاله الاشتغال ؛ لأنّ مرجع الشكّ في وجوب العتق تعييناً أو تخييراً حينئذٍ إلى الشكّ في أنّ الإطعام هل يُعجز عن استيفاء الغرض اللزومي من العتق ؛ فيكون من الشكّ في القدره الذي تجرى فيه أصاله الاشتغال؟

فرغنا من المسائل الأساسية في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين ، وبقي علينا أن نذكر في ختام مسائل هذا الدوران ملاحظات عامه حول الأقل والأكثر :

١ - دور الاستصحاب في هذا الدوران

قد يتمسك بالاستصحاب في موارد هذا الدوران تارة لإثبات وجوب الاحتياط ، واخرى لإثبات نتيجه البراءه.

أما التمسك به على الوجه الأول فبدعوى : أنا نعلم بجامع وجوب مردد بين فردين من الوجوب ، وهما : وجوب التسعه ووجوب العشره ، ووجوب التسعه يسقط بالإتيان بالأقل ، ووجوب العشره لا يسقط بذلك ، فاذا أتى المكلف بالأقل شك في سقوط الجامع وجرى استصحابه ، ويكون من استصحاب القسم الثاني من الكلّي.

والجواب على ذلك : أن استصحاب جامع الوجوب إن اريد به إثبات وجوب العشره - لأن ذلك هو لازم بقائه - فهذا من الاصول المثبتة ؛ لأنه لازم عقلي لا يثبت بالاستصحاب. وإن اريد به الاقتصار على إثبات جامع الوجوب فهذا لا اثر له ؛ لأنه لا يزيد على العلم الوجداني بهذا الجامع ، وقد فرضنا أن العلم به لا ينجز سوى الأقل ، والأقل حاصل في المقام بحسب الفرض.

وأما التمسك به على الوجه الثاني فباستصحاب عدم وجوب الزائد الثابت قبل دخول الوقت ، أو في صدر عصر التشريع. ولا يعارض باستصحاب عدم

الوجوب الاستقلالي للأقل ، إذ لا أثر لهذا الاستصحاب ؛ لأنه إن أريد به إثبات وجوب الزائد بالملازمه فهو مثبت. وإن أريد به التأمين في حاله ترك الأقل فهو غير صحيح ؛ لأنّ فرض ترك الأقل هو فرض المخالفه القطعيه ، ولا يصحّ التأمين بالأصل العملي إلاّ عن المخالفه الاحتماليه.

٢ - الدوران بين الجزئيه والمانعيه

إذا تردّد أمر شيء بين كونه جزءاً من الواجب أو مانعاً عنه فمرجع ذلك إلى العلم الإجمالي بوجود زائد متعلّق إمّا بالتقييد بوجود ذلك الشيء ، أو بالتقييد بعدمه ، وفي مثل ذلك يكون هذا العلم الإجمالي منجزاً ، وتتعارض أصاله البراءه عن الجزئيه مع أصاله البراءه عن المانعيه ، فيجب على المكلف الاحتياط بتكرار العمل مرّة مع الإتيان بذلك الشيء ، ومرّة بدونه.

هذا فيما إذا كان في الوقت متّسع ، وإلاّ جازت المخالفه الاحتماليه بملاك الاضطرار ، وذلك بالاختصار على أحد الوجهين.

وقد يقال : إنّ العلم الإجمالي المذكور غير منجز ، ولا يمنع عن جريان البراءتين معاً ، بناءً على بعض صيغ الركن الرابع لتنجز العلم الإجمالي ، وهي صيغه الميرزا (١) القائله : بأنّ تعارض الاصول مرهون بأداء جريانها إلى الترخيص عملياً في المخالفه القطعيه ، فإنّ جريان الاصول في المقام لا يؤدّي إلى ذلك ؛ لأنّ المكلف لا يمكنه المخالفه القطعيه للعلم الإجمالي المذكور ، إذ في حاله الإتيان بالشيء المراد بين الجزء والمانع يحتمل الموافقه ، وفي حاله تركه يحتملها أيضاً ، فلا يلزم من جريان الأصلين معاً ترخيص في المخالفه القطعيه.

ص : ٤٤٣

فإن قيل : ألا تحصل المخالفه القطعيه لو ترك المركب رأساً؟!

قلنا : نعم تحصل ، ولكن هذا ممّا لا إذن فيه من قبل الأصليين حتى لو جرى معاً.

ولكن يمكن أن يقال على ضوء صيغه الميرزا : إنّ المخالفه القطعيه للعلم الإجمالى المذكور ممكنه أيضاً فيما إذا كان الشىء المرّد بين الجزء والمانع متقوماً بقصد القربه على تقدير الجزئيه ، فإنّ المخالفه القطعيه حينئذٍ تحصل بالإنّيان به بدون قصد القربه ، ويكون جريان الأصليين معاً مؤدياً إلى الإذن فى ذلك ، فيتعارض الأصلان ويتساقطان.

٣ - الأقل والأكثر فى المحرّمات

كما قد يعلم إجمالاً بواجب مرّد بين التسعه والعشره كذلك قد يعلم بحرمة شىء مرّد بين الأقل والأكثر ، كما إذا علم بحرمة تصوير رأس الحيوان أو تصوير كامل حجمه ، ويختلف الدوران المذكور فى باب الحرام عنه فى باب الواجب من بعض الجهات :

فأولاً- : وجوب الأ-كثّر هناك كان هو الأشدّ مؤونه ، وأمّا حرمة الأ-كثّر هنا فهى الأ-خفّ مؤونه ، إذ يكفى فى امتثالها ترك أى جزء ، فحرمة الأ-كثّر فى باب الحرام تناظر إذن وجوب الأقل فى باب الواجب.

وثانياً : أنّ دوران الحرام بين الأقل والأكثر يشابه دوران أمر الواجب بين التعيين والتخيير ؛ لأنّ حرمة الأ-كثّر فى قوه وجوب ترك أحد الأ-جزاء تخييراً ، وحرمة الأقل فى قوه وجوب ترك هذا الجزء بالذات تعييناً ، فالأمر دائر بين وجوب ترك أحد الأ-جزاء ووجوب ترك هذا الجزء بالذات ، وهذا يشابه دوران الواجب بين التعيين والتخيير ، لا الدوران بين الأقل والأكثر فى الأ-جزاء أو

الشرائط. والحكم هو جريان البراءة عن حرمة الأقل ، ولا- تعارضها البراءة عن حرمة الأ-كثر ، بنفس البيان الذى جرت بموجبه البراءة عن الوجوب التعيينى للعتق بدون أن تعارض بالبراءة عن الوجوب التخيري.

٤ - الشبه الموضوعي للأقل والأكثر

كما يمكن افتراض الشبهه الحكميه للدوران بين الأقل والأكثر كذلك يمكن افتراض الشبهه الموضوعيه ، بأن يكون مردّ الشكّ إلى الجهل بالحالات الخارجيه ، لا- الجهل بالجعل ، كما إذا علم المكلف بأنّ مالا يؤكل لحمه مانع فى الصلاه وشكّ فى أنّ هذا اللباس هل هو ممّا لا يؤكل لحمه ، أو لا؟ فتجرى البراءة عن مانعيته ، أو عن وجوب تقيّد الصلاه بعدمه بتعبير آخر.

وقد يقال كما عن الميرزا قدس سره (١): إنّ الشبهه الموضوعيه للواجب الضمنى لا يمكن تصويرها إلا إذا كان لهذا الواجب تعلّق بموضوع خارجى ، كما فى هذا المثال. ولكنّ الظاهر إمكان تصويرها فى غير ذلك أيضاً ، وذلك بلحاظ حالات المكلف نفسه ، كما إذا فرضنا أنّ السوره كانت واجبه على غير المريض فى الصلاه وشكّ المكلف فى مرضه ، فإنّ هذا يعنى الشكّ فى جزئيه السوره ، مع أنّها واجب ضمنى لا تعلّق له بموضوع خارجى ، والحكم هو البراءة.

٥ - الشكّ فى إطلاق دخاله الجزء أو الشرط

إشاره

كتّمّا نتكلّم عمّا إذا شكّ المكلف فى جزئيه شىء أو شرطيهته - مثلاً - للواجب ، وقد يتفق العلم بجزئيه شىء أو دخالته فى الواجب بوجه من الوجوه ولكن يشكّ

ص: ٤٤٥

فى شمول هذه الجزئيه لبعض الحالات ، كما إذا علمنا بأن السوره جزء فى الصلاه الواجبه وشككنا فى إطلاق جزئيتها لحاله المرض أو السفر ، ومرجع ذلك إلى دوران الواجب بين الأقل والأكثر بلحاظ هذه الحاله بالخصوص ، فإذا لم يكن لدليل الجزئيه إطلاق لها وانتهى الموقف إلى الأصل العملى جرت البراءه عن وجوب الزائد فى هذه الحاله ، وهذا على العموم لا إشكال فيه .

ولكن قد يقع الإشكال فى حالتين من هذه الحالات ، وهما : حاله الشكّ فى إطلاق الجزئيه لصوره نسيان الجزء ، وحاله الشكّ فى إطلاق الجزئيه لصوره تعذّره . وتناول هاتين الحالتين فيما يلى تباعاً :

أ - الشكّ فى الإطلاق لحاله النسيان

إذا نسى المكلف جزءاً من الواجب فأتى به بدون ذلك الجزء ، ثمّ التفت بعد ذلك إلى نقصان ما أتى به : فإن كان لدليل الجزئيه إطلاق لحال النسيان اقتضى ذلك بطلان ما أتى به ؛ لأنه فاقده للجزء ، من دون فرقٍ بين افتراض ارتفاع النسيان فى أثناء الوقت وافتراض استمراره إلى آخر الوقت ، وهذا هو معنى أنّ الأصل اللفظى فى كلّ جزءٍ يقتضى ركنيته ، أى بطلان المركّب بالإخلال به نسياناً .

وأما إذا لم يكن لدليل الجزئيه إطلاق وانتهى الموقف إلى الأصل العملى فقد يقال بجواز اكتفاء الناسى بما أتى به ؛ لأنّ المورد من موارد الدوران بين الأقل والأكثر بلحاظ حاله النسيان ، والأقلّ واقع والزائد منفى بالأصل .

وتوضيح الحال فى ذلك : أنّ النسيان تارةً يستوعب الوقت كلّهُ ، واخرى يرتفع فى أثناءه .

ففى حاله الاولى لا يكون الواجب بالنسبه إلى الناسى مردداً بين الأقل والأكثر ، بل لا يحتمل التكليف بالأكثر بالنسبه اليه ؛ لأنّ الناسى لا يكلف بما نسيه

على أئى حال ، بل هو يعلم إمّا بصحه ما أتى به ، أو بوجوب القضاء عليه ، ومرجع هذا إلى الشكّ فى وجوب استقلالئى جديد وهو وجوب القضاء ، فتجرى البراءه عنه حتى لو منعنا من البراءه فى موارد دوران الواجب بين الأقلّ والأكثر الارتباطئين.

وأمّيا فى الحاله الثانيه فالتكليف فعلىّ فى الوقت ، غير أنّه متعلق إمّيا بالجامع الشامل للصلاه الناقصه الصادره حال النسيان ، أو بالصلاه التامه فقط. والأول معناه اختصاص جزئيه المنسىّ بغير حال النسيان ، والثانى معناه إطلاق الجزئيه لحال النسيان ، والدوران بين وجوب الجامع ووجوب الصلاه التامه تعييناً هو من أنحاء الدوران بين الأقلّ والأكثر ، ويمثّل الجامع فيه الأقلّ ، وتمثّل الصلاه التامه الأكثر ، وتجرى البراءه وفقاً للدوران المذكور.

ولكن قد يقال - كما فى إفادات الشيخ الأنصارى (1) وغيره - بأنّ هذا إنّما يصحّ فيما إذا كان بالإمكان أن يكلف الناسى بالأقلّ ، فإنّه يدور عنده أمر الواجب حينئذٍ بين الأقلّ والأكثر ، ولكنّ هذا غير ممكن ؛ لأنّ التكليف بالأقلّ إن حُصّص بالناسى فهو محال ؛ لأنّ الناسى لا يرى نفسه ناسياً ، فلا يمكن لخطابٍ موجّه إلى الناسى أن يصل اليه. وإن جعل على المكلف عموماً شمل المتذكّر أيضاً ، مع أنّ المتذكّر لا يكفى منه الأقلّ بلا إشكال. وعليه فلا يمكن أن يكون الأقلّ واجباً فى حقّ الناسى ، وإنّما المحتمل إجراؤه عن الواجب ، فالواجب إذن فى الأصل هو الأكثر ويشكّ فى سقوطه بالأقلّ ، وفى مثل ذلك لا تجرى البراءه.

والجواب : أنّ التكليف بالجامع يمكن جعله وتوجيهه إلى طبيعئى المكلف ، ولا يلزم منه جواز اقتصار المتذكّر على الأقلّ ؛ لأنّه جامع بين الصلاه الناقصه

ص: ٤٤٧

المقرونه بالنسيان والصلاه التامه ، كما لا يلزم منه عدم إمكان الوصول إلى الناسي ؛ لأنّ موضوع التكليف هو طبيعيّ المكلف ، غايه ما في الأمر أنّ الناسي يرى نفسه آتياً بأفضل الحصّتين من الجامع ؛ مع أنّه إنّما تقع منه أقلّهما قيمه ، ولا محذور في ذلك.

وهذا الجواب أفضل ممّا ذكره عدد من المحقّقين (1) في المقام من حلّ الإشكال وتصوير تكليف الناسي بالأقلّ بافتراض خطابين : أحدهما متكفّل بإيجاب الأقلّ على طبيعيّ المكلف ، والآخر متكفّل بإيجاب الزائد على المتدكّر. إذ نلاحظ على ذلك : أنّ الأقلّ في الخطاب الأول هل هو مقيد بالزائد ، أو مطلق من ناحيته ، أو مقيد بلحاظ المتدكّر ومطلق بلحاظ الناسي ، أو مهمل؟

والأول خلف ، إذ معناه عدم كون الناسي مكلفاً بالأقلّ. والثاني كذلك ؛ لأنّ معناه كون المتدكّر مكلفاً بالأقلّ وسقوط الخطاب الأول بصدور الأقلّ منه.

والثالث رجوع إلى الخطاب الواحد الذي ذكرناه ، ومعه لا حاجه إلى افتراض خطابٍ آخر يخصّ المتدكّر. والرابع غير معقول ؛ لأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد في عالم الجعل تقابل السلب والإيجاب فلا يمكن انتفاؤهما معاً.

وعلى هذا الأساس فالمقام من صغريات دوران الواجب بين الأقلّ والأكثر ، فيلحقه حكمه من جريان البراءه عن الزائد. بل التدقيق في المقارنه يكشف عن وجود فارقٍ يجعل المقام أحقّ بالبراءه من حالات الدوران المذكور ، وهو : أنّ العلم بالواجب المرّد بين الأقلّ والأكثر قد يدعى كونه في حالات الدوران المذكور علماً إجمالياً منجزاً.

ص: ٤٤٨

١- منهم المحقّق الخراساني في كفايه الاصول : ٤١٨ ، والمحقّق النائيني في فوائده الاصول ٤ : ٢١٤.

وهذه الدعوى لئن قُبلت في تلك الحالات فهناك سبب خاص يقتضى رفضها في المقام ، وعدم إمكان افتراض علم إجماليّ منجز هنا ، وهو : أنّ التردّد بين الأقلّ والأكثر في المقام إنّما يحصل للناسي بعد ارتفاع النسيان ، والمفروض أنّه قد أتى بالأقلّ في حالهالنسيان ، وهذا يعنى أنّه يحصل بعد امتثال أحد طرفيه ، فهو نظير أن تعلم إجمالاً بوجوب زياره أحد الإمامين بعد أن تكون قد زرت أحدهما ، ومثل هذا العلم الإجمالي غير منجز بلا شك ؛ حتّى لو كان التردّد فيه بين المتباينين فضلاً عما إذا كان بين الأقلّ والأكثر. وخلافاً لذلك حالات الدوران الاعتياديّه ، فإنّ التردّد فيها يحصل قبل الإتيان بالأقلّ ، فاذا تشكّل منه علم إجماليّ كان منجزاً.

ب - الشكّ في الإطلاق لحاله التعذّر

إذا كان الجزء جزءاً حتى في حاله التعذّر كان معنى ذلك أنّ العاجز عن الكلّ المشتمل عليه لا يطالب بالناقص ، وإذا كان الجزء جزءاً في حاله التمكن فقط فهذا يعنى أنّه في حاله العجز لا ضرر من نقصه ، وأنّ العاجز يطالب بالناقص.

والتعذّر تارة يكون في جزء من الوقت ، واخرى يستوعبه.

ففي الحاله الاولى يحصل للمكلف علم إمّا بوجوب الجامع بين الصلاه الناقصه حال العجز والصلاه التامه ، أو بوجوب الصلاه التامه عند ارتفاع العجز ؛ لأنّ جزئيه المتعذّر إن كانت ساقطه في حال التعذّر فالتكليف متعلّق بالجامع ، وإلا كان متعلقاً بالصلاه التامه عند ارتفاع التعذّر ، وتجرى البراءه حينئذٍ عن وجوب الزائد وفقاً لحالات الدوران بين الأقلّ والأكثر.

ويلاحظ : أنّ التردّد هنا بين الأقلّ والأكثر يحصل قبل الإتيان بالأقلّ ، خلافاً لحال الناسي ؛ لأنّ العاجز عن الجزء يلتفت إلى حاله حين العجز.

وفى الحاله الثانيه يحصل للمكلف علم إجمالى إمّا بوجود الناقص فى الوقت ، أو بوجود القضاء إذا كان للواجب قضاء ؛ لأنّ جزئيه المتعدّر إن كانت ساقطه فى حال التعدّر فالتكليف متعلّق بالناقص فى الوقت ، وإلاّ كان الواجب القضاء ، وهذا علم إجمالى منجّز.

وليعلم : أنّ الجزئيه فى حال النسيان أو فى حال التعدّر إنّما تجرى البراءه عند الشكّ فيها إذا لم يكن بالإمكان توضيح الحال عن طريق الأدله المحرزه ، وذلك بأحد الوجوه التاليه :

أولاً : أن يقوم دليل خاصّ على إطلاق الجزئيه أو اختصاصها ، من قبيل حديث «لا تُعاد الصلاه إلاّ من خمس ...» (١).

ثانياً : أن يكون لدليل الجزئيه إطلاق يشمل حاله النسيان أو التعدّر فيؤخذ بإطلاقه ، ولا مجال حينئذٍ للبراءه.

ثالثاً : أن لا يكون لدليل الجزئيه إطلاق ؛ بأن كان مجملاً من هذه الناحيه وكان لدليل الواجب إطلاق يقتضى فى نفسه عدم اعتبار ذلك الجزء رأساً ، وفى هذه الحاله يكون دليل الجزئيه مقيداً لإطلاق دليل الواجب بمقداره ، وحيث إنّ دليل الجزئيه لا يشمل حال التعدّر أو النسيان فيبقى إطلاق دليل الواجب محكماً فى هاتين الحالتين ودالاً على عدم الجزئيه فيهما.

ص : ٤٥٠

١- وسائل الشيعه ٤ : ٣١٢ ، الباب ٩ من أبواب القبله ، الحديث الأوّل ، وفيه بدل «خمس» : «خمسه».

الاستصحاب

اشاره

أدلّه الاستصحاب.

الاستصحاب أصل أو أماره؟

أركان الاستصحاب.

مقدار ما يثبت بالاستصحاب.

عموم جريان الاستصحاب.

تطبيقات.

ص: ٤٥١

إشاره

الاستصحاب قاعده من القواعد الاصوليه المعروفه ، وقد تقدم فى الحلقة السابقه الكلام عن تعريفه والتميز بينه وبين قاعده اليقين وقاعده المقتضى والمانع (1).

والمهم الآن استعراض أدله هذه القاعده ، ولما كان أهم أدلتها الروايات فسنعرض فى مايلى عدداً من الروايات التى استدل بها على الاستصحاب كقاعده عامه :

[روايه النوم المبطل للوضوء:]

الروايه الاولى : روايه زراره قال : قلت له : الرجل ينام وهو على وضوء ، أتوجب الخفقه والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال : «يا زراره ، قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن ، فإذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء». قلت : فإن حرك على جنبه شىء ولم يعلم به؟ قال : «لا ، حتى يستيقن أنه قد نام ، حتى يجىء من

ص: ٤٥٣

١- بحث الاصول العمليّه من الحلقة الثانيه ، تحت عنوانى : تعريف الاستصحاب ، والتميز بين الاستصحاب وغيره.

ذلك أمر بيّن ، وإلا فإنه على يقينٍ من وضوئه ، ولا تنقض اليقين أبداً بالشك ، وإنما تنقضه بيقينٍ آخر» (١).

وتقريب الاستدلال : أنه حكم ببقاء الوضوء مع الشك في انتقاضه تمسكاً بالاستصحاب ، وظهور التعليل في كونه بأمرٍ عرفيٍّ مركوزٍ يقتضى كون الملحوظ فيه كبرى الاستصحاب المركوزه ، لا-قاعده مختصّه باب الوضوء ، فيتعيّن حمل اللام في اليقين والشك على الجنس ، لا العهد إلى اليقين والشك في باب الوضوء خاصّه. وقد تقدم في الحلقة السابقه (٢) تفصيل الكلام عن فقه فقره الاستدلال وتقريب دلالتها وإثبات كليتها ، فلاحظ.

[روايه دم الرعاف:]

الروايه الثانيه : وهى روايه اخرى لزراره كما يلى :

١- قلت : أصاب ثوبى دم رعاف (أو غيره) أو شىء من منى ، فعلمت أثره إلى أن اصيب له (من) الماء ، فأصبت وحضرت الصلاه ، ونسيت أن بثوبى شيئاً ، وصلّيت ، ثم إنى ذكرت بعد ذلك؟ قال : «تعيد الصلاه وتغسله».

٢- قلت : فإنى لم أكن رأيت موضعه ، وعلمت أنه قد أصابه ، فطلبته فلم أقدر عليه ، فلما صلّيت وجدته؟ قال : «تغسله وتعيد الصلاه».

٣- قلت : فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك ، فنظرت فلم أر شيئاً ، ثم صلّيت فرأيت فيه؟ قال : «تغسله ولا تعيد الصلاه».

قلت : ولم ذلك؟ قال : «لأنك كنت على يقينٍ من طهارتك ثم شككت ، وليس ينبغى لك أن تنقض اليقين

ص: ٤٥٤

١- وسائل الشيعه ١ : ٢٤٥ ، الباب الأوّل من أبواب نواقض الوضوء ، الحديث الأوّل.

٢- تحت عنوان : أدله الاستصحاب.

بالشكّ أبداً».

٤- قلت : فإنّي قد علمت أنّه قد اصابه ، ولم أدرِ أين هو فأغسله؟ قال : «تغسل من ثوبك الناحيه التي ترى أنّه قد اصابها حتّى تكون على يقينٍ من طهارتك».

٥- قلت : فهل عليّ إن شككت في أنّه اصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال : «لا ، ولكنك إنّما تريد أن تُذهب الشكّ الذي وقع في نفسك».

٦- قلت : إن رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة؟ قال : «تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت ، وإن لم تشكّ ثم رأيت رطباً قطعت الصلاة وغسلته ، ثم بنيت على الصلاة ؛ لأنك لا تدري لعلّ شيء أوقع عليك ، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشكّ» (١).

وتشتمل هذه الروايه على سته أسئله من الراوى مع أجوبتها ، وموقع الاستدلال ما جاء في الجواب على السؤال الثالث والسادس ، غير أنّا سنستعرض فقه الأسئلة الستّه وأجوبتها جميعاً ؛ لِمَا لذلك من دخلٍ في تعميق فهم موضعى الاستدلال من الروايه.

ففى السؤال الأول يستفهم زواره عن حكم مَنْ علم بنجاسه ثوبه ثم نسي ذلك وصلّى فيه وتذكّر الأمر بعد الصلاة ، وقد أفتى الإمام بوجوب إعادة الصلاة ؛ لوقوعها مع النجاسه المنسيه ، وغسل الثوب.

وفى السؤال الثانى سأل عمّن علم بوقوع النجاسه على الثوب ففحص ولم يشخّص موضعه ، فدخل فى الصلاة باحتمال أنّ عدم التشخيص مسوّغ للدخول

ص: ٤٥٥

١- التهذيب ١ : ٤٢٢ ، باب تطهير البدن والثياب من النجاسات ، الحديث ٨. ووسائل الشيعه ٣ : ٤٧٧ ، الباب ٤١ من أبواب النجاسات ، الحديث الأوّل.

فيها مع النجاسه ما دام لم يصبها بالفحص ، وقوله : «فطلبته ولم اقدر عليه» إنّما يدلّ على ذلك ، ولا يدلّ على أنّه بعدم التشخيص زال اعتقاده بالنجاسه ، فإنّ عدم القدره غير حصول التشكيك ، في الاعتقاد السابق ولا يستلزمه ، وقد أفتى الإمام بلزوم الغسل والإعاده ؛ لوقوع الصلاه مع النجاسه المعلومه إجمالاً.

وفي السؤال الثالث افترض زواره أنّه ظنّ الإصابه ففحص فلم يجد ، فصلّى فوجد النجاسه ، فأفتى الإمام بعدم الإعاده ، وعلل ذلك بأنّه كان على يقينٍ من الطهاره فشكّ ، ولا ينبغي نقض اليقين بالشكّ.

وهذا المقطع هو الموضوع الأول للاستدلال ، وفي بادئ الأمر يمكن طرح أربع فرضياتٍ في تصوير الحاله التي طرحت في هذا المقطع :

الفرضيه الاولى : أن يفرض حصول القطع بعدم النجاسه عند الفحص وعدم الوجدان ، وحصول القطع عند الوجدان بعد الصلاه بأنّ النجاسه هي نفس ما فحص عنه ولم يجده أوّلاً. وهذه الفرضيه غير منطبقه على المقطع جزمًا ؛ لأنّها لا تشتمل على شكّ لا قبل الصلاه ولا بعدها ، مع أنّ الامام قد افترض الشكّ وطبّق قاعدهً من قواعد الشكّ.

الفرضيه الثانيه : أن يفرض حصول القطع بعدم النجاسه عند الفحص كما سبق ، والشكّ عند وجدان النجاسه بعد الصلاه في أنّها تلك ، أو نجاسه متأخره.

وهذه الفرضيه تصلح لإجراء الاستصحاب فعلاً في ظرف السؤال ؛ لأنّ المكلف على يقينٍ من عدم النجاسه قبل ظنّ الإصابه فيستصحب. كما أنّها تصلح لإجراء قاعده اليقين فعلاً في ظرف السؤال ؛ لأنّ المكلف كان على يقينٍ من الطهاره بعد الفحص وقد شكّ الآن في صحه يقينه هذا.

الفرضيه الثالثه : عكس الفرضيه السابقيه ، بأن يفرض عدم حصول القطع بالعدم عند الفحص ، وحصول القطع عند وجدان النجاسه بأنّها ما فحص عنه. وفي

مثل ذلك لا يمكن إجراء أى قاعدهٍ للشكّ فعلاً فى ظرف السؤال ؛ لعدم الشكّ ، وإنما الممكن جريان الاستصحاب فى ظرف الفحص والإقدام على الصلاة.

الفرضيه الرابعه : عكس الفرضيه الاولى ، بافتراض الشكّ حين الفحص وحين الوجدان. ولا مجال حينئذٍ لقاعده اليقين ، إذ لم يحصل شكّ فى خطأ يقين سابق ، وهناك مجال لجريان الاستصحاب حال الصلاة وحال السؤال معاً.

ومن هنا يعرف أنّ الاستدلال بالمقطع المذكور على الاستصحاب موقوف على حملة على إحدى الفرضيتين الأخيرتين ، أو على الفرضيه الثانيه مع استظهار إرادته الاستصحاب.

وفى السؤال الرابع سأل عن حاله العلم الإجمالى بالنجاسه فى الثوب ، واجيب بلزوم الاعتناء والاحتياط.

وفى السؤال الخامس سأل عن وجوب الفحص عند الشكّ ، واجيب بالعدم.

وفى السؤال السادس يقع الموضوع الثانى من الاستدلال بالروايه ، حيث إنه سأل عما إذا وجد النجاسه فى الصلاة ، فاجيب : بأنّه إذا كان قد شكّ فى موضع منه ثمّ رآه قطع الصلاة وأعادها. وإذا لم يشكّ ثمّ رآه رطباً غسله وبنى على صلاته ؛ لاحتمال عدم سبق النجس ، ولا ينبغى أن ينقض اليقين بالشكّ.

ويحتمل أن يراد بالشقّ الأول صورته العلم الإجمالى ، وبالشقّ الثانى المبدوء بقوله : «وإن لم تشكّ» صورته الشكّ البدوى.

ويحتمل أن يراد بالشقّ الأول صورته الشكّ البدوى السابق ، ثمّ وجدان نفس ما كان يشكّ فيه ، وبالشقّ الثانى صورته عدم وجود شكّ سابق ، ومفاجأه النجاسه للمصلّى فى الأثناء. ولكلّ من الاحتمالين معزّزات ، والنتيجه المفهومه واحده على التقديرين ، وهى : أنّ النجاسه المرئيه فى أثناء الصلاة إذا علم بسبقها بطلت الصلاة ، وإلا جرى استصحاب الطهاره وكفى غسلها وإكمال الصلاة.

وقد ادّعى في كلمات الشيخ الأنصارى (١) وقوع التعارض بين هذه الفتوى في الروايه والفتوى الواقعه في جواب السؤال الثالث إذا حملت على الفرضيه الثالثه ، إذ في كلتا الحالتين وقعت الصلاه في النجاسه جهلاً إمّا بتمامها - كما في مورد السؤال الثالث - أو بجزءٍ منها ، كما في مورد السؤال السادس ، فكيف حكم بصحة الصلاه في الأول وبطلانها في الثاني؟!

والجواب : أنّ كون النجاسه قد انكشفت وعلمت في أثناء الصلاه قد يكون له دخل في عدم العفو عنها ، فلا يلزم من العفو عن نجاسه لم تعلم أثناء الصلاه العفو عن نجاسه علمت كذلك.

هذا حاصل الكلام في فقه الروايه.

وأما تفصيل الكلام في موقعى الاستدلال فيقع في مقامين :

المقام الأول : في الموقع الأول ، والكلام فيه في جهات :

الاولى : أنّ الظاهر من جواب الإمام تطبيق الاستصحاب ، لاقاعده اليقين ؛ وذلك لأنّ تطبيق الإمام لقاعده على السائل متوقف على أن يكون كلامه ظاهراً في تواجد أركان تلك القاعده في حالته المفروضه ، ولا شكّ في ظهور كلام السائل في تواجد أركان الاستصحاب من اليقين بعدم النجاسه حدوثاً والشكّ في بقائها. وأما تواجد أركان قاعده اليقين فهو متوقف على أن يكون قوله : «فنظرت فلم أر شيئاً...» مفيداً لحصول اليقين بعدم النجاسه حين الصلاه بسبب الفحص وعدم الوجدان ، وأن يكون قوله : «فأريت فيه» مفيداً لرؤيه نجاسه يشكّ في كونها هي المفحوص عنها سابقاً. مع أنّ العبارة الاولى ليست ظاهره عرفاً في افتراض حصول اليقين حتّى لو سلّمنا ظهور العبارة الثانيه في الشكّ.

ص : ٤٥٨

الجهه الثانيه : أنّ الاستصحاب هل اجرى بلحاظ حال الصلاه ، أو بلحاظ حال السؤال؟.

وتوضيح ذلك : أنّ قوله : «فرأيت فيه» إن كان ظاهراً في رؤيه نفس ما فحص عنه سابقاً فلا معنى لإجراء الاستصحاب فعلاً ، كما أنّ قوله : «فنظرت فلم أر شيئاً» إذا كان ظاهراً في حصول اليقين بالفحص فلا معنى لجريانه حال الصلاه.

والصحيح : أنه لا موجب لحمل قوله : «فرأيت فيه» على رؤيه ما يعلم بسبقه ، فإنّ هذه عنايه إضافيه تحتاج إلى قرينه عند تعلّق الغرض بإفادتها ، ولا قرينه ، بل حذف المفعول بدلاً عن جعله ضميراً راجعاً إلى النجاسه المعهود ذكرها سابقاً يشهد لعدم افتراض اليقين بالسبق.

وعليه فالاستصحاب جارٍ بلحاظ حال السؤال ، ويؤيد ذلك أنّ قوله : «فنظرت فلم أر شيئاً» وإن لم يكن له ظهور في حصول اليقين ولكنّه ليس له ظهور في خلاف ذلك ؛ لأنّ إفاده حصوله بمثل هذا اللسان عرفيه ، فكيف يمكن تحميل السائل افتراض الشكّ حال الصلاه وإفتاؤه بجريان الاستصحاب حينها؟!

وليس في مقابل تنزيل الروايه على إجراء الاستصحاب بلحاظ حال السؤال إلاّ استبعاد استغراب زواره من الحكم بصحه الصلاه حينئذ ؛ لأنّ فرض ذلك هو فرض عدم العلم بسبق النجاسه ، فأى استبعاد في أن يحكم بعدم إعادته صلاه لا يعلم بوقوعها مع النجاسه؟! فالاستبعاد المذكور قرينه على أنّ المفروض حصول اليقين للسائل بعد الصلاه بسبق النجاسه ، ومن هنا استغرب الحكم بصحتها ، وهذا يعنى أنّ إجراء الاستصحاب إنّما يكون بلحاظ حال الصلاه ، لا حال السؤال.

ولكن يمكن الردّ على هذا الاستبعاد : بأنّه لا- يمتنع أن يكون ذهن زواره مشوباً بأنّ المسوّغ للصلاه مع احتمال النجاسه الظنّ بعدمها الحاصل من الفحص ،

وحيث إنّ هذا الظنّ يزول بوجودان النجاسه بعد الصلاه على نحوٍ يحتمل سبقها كان زواره يترقّب أن لا يكتفى بالصلاه الواقعه.

فإن تمّ هذا الردّ فهو ، وإلاّ- ثبت تنزيل الروايه على إجراء الاستصحاب بلحاظ حال الصلاه ، ويصل الكلام حينئذٍ إلى الجهه الثالثه.

الجهه الثالثه : أنّا إذا افترضنا كون النجاسه المكشوفه معلومه السبق ، وأنّ الاستصحاب إنّما يجرى بلحاظ حال الصلاه فكيف يستند في عدم وجوب الإعادة إلى الاستصحاب ، مع أنّه حكم ظاهريّ يزول بانكشاف خلافه ، ومع زواله وانقطاعه لا يمكن أن يرجع إليه في نفى الإعادة؟!

وقد اجيب على ذلك : تارة بأنّ الاستناد إلى الاستصحاب في عدم وجوب الإعادة يصحّ إذا افترضنا ملاحظه كبرى مستتره في التعليل ، وهى أجزاء امثال الحكم الظاهري عن الواقع. واخرى بأنّ الاستناد المذكور يصحّ إذا افترضنا أنّ الاستصحاب أو الطهاره الاستصحابيه بنفسها تحقّق فرداً حقيقياً من الشرط الواقعي للصلاه ، بأن كان الشرط الواقعي هو الجامع بين الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه ، إذ بناءً على ذلك تكون الصلاه واجدهً لشرطها حقيقهً.

الجهه الرابعه : أنّه بعد الفراغ عن دلالة المقطع المذكور على الاستصحاب نقول : إنّ ظاهره في جعله على نحو القاعده الكليه ، ولا يصحّ حمل اليقين والشكّ على اليقين بالطهاره والشكّ فيها خاصّه ؛ لنفس ما تقدم من مبرّرٍ للتعميم في الروايه السابقه ، بل هو هنا أوضح ؛ لوضوح الروايه في أنّ فقره الاستصحاب وردت تعليلاً للحكم ، وظهور كلمه «لا ينبغي» في الإشاره إلى مطلبٍ مركزٍ وعقلائيّ. وعلى هذا فدلاله المقطع المذكور على المطلوب تامه.

المقام الثاني : في الموقع الثاني من الاستدلال ، وهو قوله : «وإن لم تشكّ...» في جواب السؤال السادس.

وتوضيح الحال في ذلك : أنّ عدم الشك هنا تارةً يكون بمعنى القطع بعدم النجاسه ، واخرى بمعنى عدم الشكّ الفعلى الملائم مع الغفله والذهول أيضاً.

فعلى الأول : تكون أركان الاستصحاب مفترضةً في كلام السائل ، وكذلك أركان قاعده اليقين. أمّا الافتراض الأول فواضح ، وأمّا الافتراض الثانى فلأنّ اليقين حال الصلاه مستفاد بحسب الفرض من قوله : «وإن لم تشكّ» ، والشكّ في خطأ ذلك اليقين قد تولّد عند رؤيه النجاسه أثناء الصلاه مع احتمال سبقها.

وعليه فكما يمكن تنزيل القاعده في جواب الإمام على الاستصحاب كذلك يمكن تنزيلها على قاعده اليقين ، غير أنّه يمكن تعيين الأول بلحاظ ارتكازيه الاستصحاب ومناسبه التعليل والتعبير ب «لا ينبغي» لكون القاعده مركزه ، وأمّا قاعده اليقين فليست مركزه.

هذا ، مضافاً إلى أنّ استعمال نفس التركيب الذى اريد منه الاستصحاب في جواب السؤال الثالث في نفس الحوار يعزّز بوحده السياق أن يكون المقصود واحداً في المقامين.

وعلى الثانى يكون الحمل على الاستصحاب أوضح ، إذ لم يفرض حينئذٍ في كلام الإمام اليقين بعدم النجاسه حين الصلاه لكى تكون أركان قاعده اليقين مفترضة ، فيتعيّن بظهور الكلام حمل القاعده المذكوره على ما فرض تواجد أركانه وهو الاستصحاب. وهكذا تتضح دلالة المقطع الثانى على الاستصحاب أيضاً.

[روايه الشكّ في الركعات:]

الروايه الثالثه : وهى روايه زراره ، عن أحدهما عليهما السلام قال : قلت له : من لم يدرِ فى أربعٍ هو أم فى ثنتين وقد أحرز الثنتين؟ قال : «يركع ركعتين وأربع

سجداتٍ وهو قائم بفاتحه الكتاب ، ويتشهد ولا شيء عليه ، وإذا لم يدر في ثلاثٍ هو أو في أربعٍ وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها ركعةً أخرى ولا شيء عليه ، ولا ينقض اليقين بالشك ، ولا يدخل الشك في اليقين ، ولا يخلط أحدهما بالآخر ، ولكن ينقض الشك باليقين ، ويتم على اليقين فينبى عليه ، ولا يعتد بالشك في حالٍ من الحالات» (١).

وفقره الاستدلال في هذه الروايه تماثل ما تقدم في الروايتين السابقتين ، وهى قوله : «ولا ينقض اليقين بالشك ...».

وتقريبه : أنّ المكلف في الحاله المذكوره على يقينٍ من عدم الإتيان بالركعه في بادئ الأمر ، ثم يشك في إتيانها ، وبهذا تكون أركان الاستصحاب تامّة في حقه ، فيجرى استصحاب عدم الإتيان بالركعه الرابعه. وقد أفتاه الإمام عليه السلام على هذا الأساس بوجوب الإتيان بركعه عند الشك المذكور ، واستند في ذلك إلى الاستصحاب المذكور معبراً عنه بلسان «ولا ينقض اليقين بالشك».

ولكن يبقى على هذا التقريب أن يفسر لنا النكته في تلك الجمل المتعاطفه بما استعملته من ألفاظٍ متشابهه ، من قبيل : عدم إدخال الشك في اليقين ، وعدم خلط أحدهما بالآخر ، فإن ذلك يبدو غامضاً بعض الشيء.

وقد اعترض على الاستدلال المذكور باعتراضات :

الأول : دعوى أنّ اليقين والشك في فقره الاستدلال لا ظهور لهما في ركنى الاستصحاب ، بل من المحتمل أن يراد بهما اليقين بالفراغ والشك فيه. ومحصل الجمله حينئذٍ : أنه لا بدّ من تحصيل اليقين بالفراغ ، ولا ينبغى رفع اليد عن ذلك بالشك ومجرد احتمال الفراغ ، وهذا أجنبي عن الاستصحاب.

ص : ٤٤٢

١- الاستبصار ١ : ٣٧٣ ، باب من شك في اثنتين وأربعه ، الحديث ٣.

والجواب : أنّ هذا الاحتمال مخالف لظاهر الرواية ؛ لظهورها في افتراض يقينٍ وشكٍّ فعلاً ، وفي أنّ العمل بالشكّ نقض لليقين وطعن فيه ، مع أنّه بناءً على الاحتمال المذكور لا يكون اليقين فعلياً ، ولا يكون العمل بالشكّ نقضاً لليقين ، بل هو نقض لحكم العقل بوجوب تحصيله.

الثاني : أنّ تطبيق الاستصحاب على مورد الرواية متعذّر فلا بدّ من تأويلها ؛ وذلك لأنّ الاستصحاب ليست وظيفته إلاّ إحراز مؤداه والتعبّد بما ثبت له من آثارٍ شرعيه. وعليه فإنّ اريد في المقام باستصحاب عدم إتيان الرابعه التعبّد بوجوب إتيانها موصوله - كما هو الحال في غير الشاكّ - فهذا يتطابق مع وظيفه الاستصحاب ، ولكنّه باطل من الناحيه الفقيهه جزماً ؛ لاستقرار المذهب على وجوب الركعه المفصوله. وإن اريد بالاستصحاب المذكور التعبّد بوجوب إتيان الركعه مفصوله فهذا يخالف وظيفه الاستصحاب ؛ لأنّ وجوب الركعه المفصوله ليس من آثار عدم الإتيان بالركعه الرابعه لكي يثبت باستصحاب العدم المذكور ، وإنّما هو من آثار نفس الشكّ في إتيانها.

وقد اجيب على هذا الاعتراض بأجوبه :

منها : ما ذكره المحقّق العراقي (١) من اختيار الشقّ الأول ، وحمل تطبيق الاستصحاب المقتضى للركعه الموصوله على التقيه مع الحفاظ على جدّيه الكبرى وواقعيتها ، فأصالة الجهد النافيه للهزل والتقيه تجرى في الكبرى دون التطبيق.

فإن قيل : إنّ الكبرى إن كانت جدّيه فتطبيقها صوري ، وإن كانت صوريه فتطبيقها بما لها من المضمون جدّى ، فأصالة الجهد في الكبرى تعارضها أصالة الجهد

ص : ٤٦٣

كان الجواب : أنّ أصله الجدد فى التطبيق لا- تجرى ، إذ لا- أثر لها ؛ للعلم بعدم كونه تطبيقاً جاداً لكبرى جادّه على أى حال ، فتجرى أصله الجبهه فى الكبرى بلا معارض.

ولكنّ الإنصاف : أنّ الحمل على التقيه فى الروايه بعيد جداً ، بملاحظه أنّ الإمام قد تبرّع بذكر فرض الشكّ فى الرابعه ، وأنّ الجمل المترادفه التى استعمالها تدلّ على مزيد الاهتمام والتأكيد بنحو لا يناسب التقيه.

ومنها : ما ذكره صاحب الكفايه (1) رحمه الله من : أنّ عدم الإتيان بالركعه الرابعه له أثران : أحدهما وجوب الإتيان بركعه ، والآخر مانعيه التشهد والتسليم قبل الإتيان بهذه الركعه. ومقتضى استصحاب العدم المذكور التعبد بكلا الأثرين ، غير أنّ قيام الدليل على فصل ركعه الاحتياط يخصّص دليل الاستصحاب ويصرفه إلى التعبد بالأثر الأول لمؤداه دون الثانى ، فإجراء الاستصحاب مع التبعض فى آثار المؤدى صحيح.

ونلاحظ على ذلك : أنّ مانعيه التشهد والتسليم إذا كانت ثابتة فى الواقع على تقدير عدم الإتيان بالرابعه فلا يمكن إجراء الاستصحاب مع التبعض فى مقام التعبد بأثر مؤداه ؛ لأنّ المكلف يعلم حينئذٍ وجداناً بأنّ الركعه المفصوله التى يأتى بها ليست مصداقاً للواجب الواقعى ؛ لأنّ صلاته التى شكّ فيها إن كانت أربع ركعاتٍ فلا أمر بهذه الركعه ، وإلاّ فقد بطلت بما أتى به من المانع بتشده وتسلمه ؛ لأنّ المفروض انحفاظ المانعيه واقعاً على تقدير النقصان.

وإذا افترضنا أنّ مانعيه التشهد والتسليم ليست من آثار عدم الإتيان فى

حاله الشكّ فهذا يعنى أنّ الشكّ فى الرابعه أوجب تغييراً فى الحكم الواقعى وتبدلاً لمانعيه التّشهد والتّسليم إلى نقيضها ، وذلك تخصيص فى دليل المانعيه الواقعيه ، ولا يعنى تخصيصاً فى دليل الاستصحاب كما ادّعى فى الكفايه .

ومنها : ما ذكره المحقّق النائينى (1) - قدس الله روحه - من افتراض أنّ عدم الإتيان بالرابعه مع العلم بذلك موضوع واقعاً لوجوب الركعه الموصوله ، وعدم الإتيان بها مع الشكّ موضوع واقعاً لوجوب الركعه المفصوله . وعلى أساس هذا الافتراض إذا شكّ المكلف فى الرابعه فقد تحقّق أحد الجزئين لموضوع وجوب الركعه المفصوله وجداناً وهو الشكّ ، وأمّا الجزء الآخر - وهو عدم الإتيان - فيحرز بالاستصحاب ، وعليه فالاستصحاب يجرى لإثبات وجوب الركعه المفصوله بعد افتراض كونه ثابتاً على النحو المذكور .

وهذا التصحيح للاستصحاب فى المورد وإن كان معقولاً غير أنّ حمل الروايه عليه خلاف الظاهر ؛ لأنّه يستبطن افتراض حكم واقعى بوجوب الركعه المفصوله على الموضوع المركّب من عدم الإتيان والشكّ ، وهذا بحاجة إلى البيان ، مع أنّ الإمام اقتصر على بيان الاستصحاب على الرغم من أنّ ذلك الحكم الواقعى المستبطن هو المهمّ ، إذ مع ثبوته لا بدّ من الإتيان بركعه مفصوله حينئذٍ ، سواء جرى استصحاب عدم الإتيان أو لا- ، إذ تكفى نفس أصاله الاشتغال والشكّ فى وقوع الرابعه للزوم إحرازها . فالعدول فى مقام البيان عن نكته الموقف إلى ما يستغنى عنه ليس عرفياً .

ومن هنا يمكن أن يكون الاعتراض الثانى بنفسه قرينه على حمل الروايه على ما ذكر فى الاعتراض الأول ، وإن كان خلاف الظاهر فى نفسه . وبالحمل

ص : ٤٦٥

على ذلك يمكن أن نفسّر النهى عن خلط اليقين بالشكّ وإدخال أحدهما بالآخر بأنّ المقصود : التنبيه بنحوٍ يناسب التقيه على لزوم فصل الركعه المشكوكه عن الركعات المتيقنه.

الثالث : أنّ حمل الروايه على الاستصحاب متعذر ؛ لأنّ الاستصحاب لا يكفي لتصحيح الصلاه حتّى لو بنى على إضافه الركعه الموصوله وتجاوزنا الاعتراض السابق ؛ لأنّ الواجب إيقاع التشهد والتسليم فى آخر الركعه الرابعه ، وباستصحاب عدم الإتيان بالرابعه يثبت وجوب الإتيان بركعه ، ولكن لو أتى بها فلا طريق لإثبات كونها رابعهً بذلك الاستصحاب ؛ لأنّ كونها كذلك لازم عقليّ للمستصحب فلا يثبت ، فلا يُتاح للمصلّى إذا تشهد وسلّم حينئذٍ [إثبات] أنّه قد أوقع ذلك فى آخر الركعه الرابعه.

وقد أجاب السيد الاستاذ (١) على ذلك : بأنّ المصلّى بعد أن يستصحب عدم الإتيان ويأتى بركعه يتيقن بأنّه قد تلبس بالركعه الرابعه ، ويشكّ فى خروجه منها إلى الخامسه ، فيستصحب بقاءه فى الرابعه.

ونلاحظ على هذا الجواب : أنّ الاستصحاب المذكور معارض باستصحاب عدم كونه فى الرابعه ؛ لأنّه يعلم إجمالاً بأنّه إنّما الآن أو قبل إيجاد الركعه المبتيه على الاستصحاب ليس فى الرابعه ، فيستصحب العدم ويتساقط الاستصحابان.

كما يلاحظ على أصل الاعتراض : بأنّ إثبات اللزم العقلى بالاستصحاب ليس أمراً محالاً ، بل محتاجاً إلى الدليل ، فإذا توقّف تطبيق الاستصحاب فى مورد الروايه على افتراض ذلك كانت بنفسها دليلاً على الإثبات المذكور.

ص : ٤٦٦

الروايه الرابعه : وهى روايه عبدالله بن سنان ، قال : سأل أبى أبا عبدالله عليه السلام وأنا حاضر : إننى اعير الذمى ثوبى وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير ، فيردّه عليّ فأغسله قبل أن أصلى فيه. فقال أبو عبدالله عليه السلام : «صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك ، فإنك اعترته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجسه ، فلا بأس أن تصلّى فيه حتى تستيقن أنه نجسه» (١).

ولا- شكّ فى ظهور الروايه فى النظر إلى الاستصحاب ، لاقاعده الطهاره ، بقريته أخذ الحاله السابقه فى مقام التعليل ، إذ قال : «فإنك اعترته إياه وهو طاهر» ، فتكون دالّة على الاستصحاب.

نعم ، لا عموم فى مدلولها اللفظى ، ولكن لايبعد التعميم باعتبار ورود فقره الاستدلال مورد التعليل ، وانصراف فحواها إلى نفس الكبرى الاستصحابيه المركوزه عرفاً.

هذا هو المهمّ من روايات الباب ، وهو يكفى لإثبات كبرى الاستصحاب.

وبعد إثبات هذه الكبرى يقع الكلام فى عدّه مقامات ، إذ نتكلّم فى روح هذه الكبرى وسنخها من حيث كونها أماره أو أصلاً ، وكيفيه الاستدلال بها ، ثم فى أركانها ، ثم فى مقدار وحدود ما يثبت بها من آثار ، ثم فى سعه دائره الكبرى ومدى شمولها لكلّ مورد ، ثم فى جمليه من التطبيقات التى وقع البحث العلمى فيها. فالبحث إذن يكون فى خمس مقامات كما يلى.

ص: ٤٦٧

قد عرفنا سابقاً (١) الضابط الحقيقي للتمييز بين الحكم الظاهري في باب الأمارات والحكم الظاهري في باب الاصول ، وهو : أنه كلما كان الملحوظ فيه أهميه المحتمل كان أصلاً ، وكلما كان الملحوظ قوه الاحتمال وكاشفيته محضاً كان المورد أماره.

وعلى هذا الضوء إذا درسنا الكبرى المجموله في دليل الاستصحاب واجهنا صعوبه في تعيين هويتها ودخولها تحت أحد القسمين ؛ وذلك لأن إدخالها في نطاق الأمارات يعني افتراض كاشفيه الحاله السابقه وقوه احتمال البقاء ، مع أن هذه الكاشفيه لا واقع لها - كما عرفنا في الحلقة السابقه (٢) - ولهذا أنكرنا حصول الظن بسبب الحاله السابقه. وإدخالها في نطاق الاصول يعني أن تفوق الأحكام المحتمل البقاء على الأحكام المحتمل الحدوث في الأهميه أوجب إلزام الشارع برعايه الحاله السابقه ، مع أن الأحكام المحتمل البقاء ليست متعينه الهويه والنوعيه ، فهي تارة وجوب ، واخرى حرمه ، وثالثه إباحه ، وكذلك الأمر في ما يحتمل حدوثه ، فلا معنى لأن يكون سبب تفضيل الأخذ بالحاله السابقه الاهتمام بنوع الأحكام التي يحتمل بقاؤها.

وبعباره اخرى : أن ملاك الأصل - وهو رعايه أهميه المحتمل - يتطلب أن يكون نوع الحكم الملحوظ محددًا ، كما في نوع الحكم الترخيصى الملحوظ في أصاله الحل ، ونوع الحكم الإلزامي الملحوظ في أصاله الاحتياط. وأما إذا كان

ص: ٤٦٨

١- في مباحث التمهيد من الجزء الأول للحلقه الثالثه ، تحت عنوان : الأمارات والاصول.

٢- تحت عنوان : أدله الاستصحاب.

نوع الحكم غير محدّد وقابلاً للأوجه المختلفه فلا ينطبق الملاك المذكور.

وحلُّ الإشكال : أنّه بعد أن عرفنا أنّ الأحكام الظاهريه تفرّر دائماً نتائج التراحم بين الأحكام والملاكات الواقعيه فى مقام الحفظ عند الاختلاط فبالإمكان أن نفترض أنّ المولى قد لا يجد فى بعض حالات التراحم قوة تقتضى الترجيح لا بلحاظ المحتمل ولا بلحاظ نفس الاحتمال ، وفى مثل ذلك قد يعمل نكته نفسيةً فى ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر.

ففى محلّ الكلام حينما يلحظ المولى حالات الشكّ فى البقاء لا يجد أقوائيه ، لا للمحتمل إذ لا تعيّن له ، ولا للاحتمال إذ لا كاشفيه ظنيّه له ، ولكنّه يرجّح احتمال البقاء لنكته نفسيه ولو كانت هى رعايه الميل الطبيعى العامّ إلى الأخذ بالحاله السابقه ، ولا يخرج الحكم المجعول على هذا الأساس عن كونه حكماً ظاهرياً طريقياً ؛ لأنّ النكته النفسيه ليست هى الداعى لأصل جعله ، بل هى الدخيله فى تعيين كيفيه جعله.

وعلى هذا الأساس يكون الاستصحاب أصلاً ؛ لأنّ الميزان فى الأصل الذى لا تثبت به اللوازم على القاعده عدم كون الملحوظ فيه قوه الاحتمال محضاً ، سواء كان الملحوظ فيه قوه المحتمل أو نكته نفسيه ؛ لأنّ النكته النفسيه قد لا تكون منطبقه إلا على المدلول المطابقى للأصل ، فلا يلزم من التعبد به التعبد باللوازم.

كيفيه الاستدلال بالاستصحاب

وقد يتوهم أنّ النقطه السابقه تؤثّر فى كيفيه الاستدلال بالاستصحاب وبالتالي فى كيفيه علاج تعارضه مع سائر الأدلّه ، فإن افترضنا أنّ الاستصحاب أماره وأنّ المعوّل فيه على كاشفيه الحاله السابقه كان الدليل هو الحاله السابقه على حدّ دليله خبر الثقه ، ومن هنا يجب أن تلحظ النسبه بين نفس الأماره الاستصحاويه وما يعارضها من أصاله الحلّ مثلاً ، فيقدّم الاستصحاب بالأخصيه

على دليل أصاله الحلّ ، كما وقع فى كلام السيد بحر العلوم (١) انسياقاً مع هذا التصور.

وإن افترضنا الاستصحاب أصلاً عملياً وحكماً تعديداً مجعولاً فى دليله فالمدرّك حينئذٍ لبقاء المتيقّن عند الشكّ نفس ذلك الدليل ، لا أماريّه الحاله السابقه ، وعند التعارض بين الاستصحاب وأصاله الحلّ يجب أن تلحظ النسبه بين دليل الاستصحاب - وهو مفاد روايه زراره مثلاً - ودليل أصاله الحلّ ، وقد تكون النسبه حينئذٍ العموم من وجه.

وهذا التوهّم باطل ، فإنّ ملاحظه نسبه الأخصّيّه والأعمّيّه بين المتعارضين وتقديم الأخصّ من شؤون الكلام الصادر من متكلّم واحدٍ خاصّه ، حيث يكون الأخصّ قرينّه على الأعمّ بحسب أساليب المحاوره العرفيه ، ولما كانت حجّيه كلّ ظهورٍ منوطه بعدم ثبوت القرينه على خلافه كان الخبر المتكفّل للكلام الأخصّ مثبتاً لارتفاع الحجّيه عن ظهور الكلام الأعمّ فى العموم. وليست الأخصّيّه فى غير مجال القرينيّه ملاكاً لتقديم إحدى الحجّتين على الاخرى ، ولهذا لا يتوهّم أحد أنّه إذا دلّت بينه على أنّ كلّ ما فى الدار نجس ، ودلّت اخرى على أنّ شيئاً منه طاهر قدّمت الثانيه للأخصّيّه ، بل يقع التعارض ، إذ لا معنى للقرينيه مع فرض صدور الكلامين من جهتين.

وعلى هذا فى المقام سواء قيل بأماريّه الاستصحاب أو أصليّته لا معنى لتقديمه بالأخصّيّه الملحوظه بينه وبين معارضه ، بل لا بدّ من ملاحظه النسبه بين دليله وما يعارضه من دليل الأصل أو دليل حجّيه الأماره ، فإن كان أخصّ قدّم بالأخصّيّه ؛ لأنّ مفاد الأدلّه كلام الشارع ، ومتى كان أحد كلاميه أخصّ من الآخر قدّم بالأخصّيّه.

ص: ٤٧٠

وللاستصحاب على ما استفاد من أدلته المتقدمه أربعه أركان ، وهى : اليقين بالحدوث ، والشكّ فى البقاء ، ووحده القضيّه المتيقّنه والمشكوكه ، وكون الحاله السابقه فى مرحله البقاء ذات أثرٍ عمليّ مصحّحٍ للتعبّد بها. وستكلم عن هذه الأركان فى ما يلى تباعاً إن شاء الله تعالى :

أ - اليقين بالحدوث

ذهب المشهور إلى أنّ اليقين بالحدوث ركن مقوم للاستصحاب ، ومعنى ذلك أنّ مجرد ثبوت الحاله السابقه فى الواقع لا يكفى لفعليه الحكم الاستصحابى لها ، وإنّما يجرى الاستصحاب إذا كانت الحاله السابقه متيقّنه ، وذلك لأنّ اليقين قد اخذ فى موضوع الاستصحاب فى ألسنه الروايات ، وظاهر أخذه كونه مأخوذاً على نحو الموضوعيه لا الطريقيه إلى صرف ثبوت الحاله السابقه.

نعم ، فى روايه عبدالله بن سنان المتقدمه علل الحكم الاستصحابى بنفس الحاله السابقه فى قوله : «لأنّك أعرته إياه وهو طاهر» ، لا- باليقين بها ، وهو ظاهر فى ركنيه المتيقّنه لا اليقين ، وتصلح أن تكون قرينه على حمل اليقين فى سائر الروايات على الطريقيه إذا تم الاستدلال بالروايه المذكوره على الكبرى الكليه.

وقد نشأت مشكله من افتراض ركنيه اليقين بالحدوث ، وهى : أنّه إذا كان ركناً فكيف يمكن إجراء الاستصحاب فيما هو ثابت بالأماره إذا دلّت الأماره على حدوثه وشككنا فى بقائه ، مع أنّه لا يقين بالحدوث ، كما إذا دلّت الأماره على نجاسه ثوبٍ وشكّ فى تطهيره ، أو على نجاسه الماء المتغيّر فى الجملة وشكّ

فى بقاء النجاسه بعد زوال التغير؟

وقد افيد فى جواب هذه المشكله عدّه وجوه :

الوجه الأول : ما ذكرته مدرسه المحقق النائنى (١) - قدس الله روحه - من أنّ الأماره تعتبر علماً بحكم لسان دليل حجّيتها ؛ لأنّ دليل الحجّيه مفاده جعل الطريقيه وإلغاء احتمال الخلاف تعديداً ، وبهذا تقوم مقام القطع الموضوعى ؛ لحكومته دليل حجّيتها على الدليل المتكفّل لجعل الحكم على القطع. ومعنى الحكومه هنا : أنّ دليل الحجّيه يحقّق فرداً تعديداً من موضوع الدليل الآخر ، ومن مصاديق ذلك قيام الأماره مقام اليقين المأخوذ فى موضوع الاستصحاب وحكومته دليل حجّيتها على دليله.

وقد تقدّم - فى مستهلّ البحث عن الأدلّه المحرزه من هذه الحلقة - المنع عن وفاء دليل حجّيه الأماره بإثبات قيامها مقام القطع الموضوعى وعدم صلاحيتها للحاكميه ؛ لأنّها فرع النظر إلى الدليل المحكوم ، وهو غير ثابت ، فلاحظ.

الوجه الثانى : ما ذكره صاحب الكفايه (٢) رحمه الله ، وحاصله على ما قيل فى تفسيره : أنّ اليقين بالحدوث ليس ركناً فى دليل الاستصحاب ، بل مفاد الدليل جعل الملازمه بين الحدوث والبقاء.

وقد اعترض السيد الاستاذ (٣) على ذلك : بأنّ مفاده لو كان الملازمه بين الحدوث والبقاء فى مرحله الواقع لزم كونه دليلاً واقعياً على البقاء ، وهو خلف كونه أصلاً عملياً. ولو كان مفاده الملازمه بين الحدوث والبقاء فى مرحله التنتّج

ص : ٤٧٢

١- فوائد الاصول ٣ : ٢١ - ٢٢.

٢- كفايه الاصول : ٤٦٠ - ٤٦١.

٣- مصباح الاصول ٣ : ٩٧ - ٩٨.

- فكلما تنجّز الحدوث تنجّز البقاء - لزم بقاء بعض أطراف العلم الإجمالي منجّزه حتى بعد انحلاله بعلم تفصيلي ؛ لأنها كانت منجّزه حدوثاً ، والمفروض أنّ دليل الاستصحاب يجعل الملازمه بين الحدوث والبقاء في التنجّز.

وهذا الاعتراض غريب ؛ لأنّ المراد بالملازمه : الملازمه بين الحدوث الواقعي والبقاء الظاهري ، ومرّد ذلك في الحقيقة إلى التعبّد بالبقاء منوطاً بالحدوث ، فلا يلزم شيء ممّا ذكر.

والصحيح أن يقال : إنّ مرّد هذا الوجه إلى إنكار الأساس الذي نجمت عنه المشكله ، وهو ركّيته اليقين المعتمده على ظهور أخذه إثباتاً في الموضوعيه ، فلا بدّ له من مناقشه هذا الظهور ؛ وذلك بما ورد في الكفايه (1) من دعوى : أنّ اليقين باعتبار كاشفيته عن متعلّقه يصلح أن يؤخذ بما هو معرّف ومرآه له ، فيكون أخذه في لسان دليل الاستصحاب على هذا الأساس ، ومرجعه إلى أخذ حاله السابقه.

وهذه الدعوى لا بدّ أن تتضمّن ادعاء الظهور في المعرّفيه ؛ لأنّ مجرد إبداء احتمال ذلك بنحو مساوٍ للموضوعيه يوجب الإجمال وعدم إمكان تطبيق دليل الاستصحاب في موارد عدم وجود اليقين.

ويرد عليها : أنّ المقصود بما ادّعى إن كان إبراز جانب المرآتيه الحقيقيه لليقين بالنسبه إلى متيقّنه فمن الواضح أنّها إنّما تثبت لواقع اليقين في افق نفس المتيقّن الذي يرى من خلال يقينه متيقّنه دائماً ، وليست هذه المرآتيه ثابتة لمفهوم اليقين ، فمفهوم اليقين كأى مفهوم آخر إنّما يلحظ مرآه إلى أفراده ، لا إلى متيقّنه ؛ لأنّ الكاشفيه الحقيقيه التي هي روح هذه المرآتيه من شؤون واقع اليقين ، لا مفهومه.

ص : ٤٧٣

وإن كان المقصود أخذ اليقين معرّفًا وكنايه عن المتيقن فهو أمر معقول ومقبول عرفاً ، ولكنّه بحاجة إلى قرينه ، ولا قرينه في المقام على ذلك ، لا خاصه ولا عامه. أمّا الاولى فانتفاؤها واضح. وأمّا الثانيه فلأنّ القرينه العامه هي مناسبات الحكم والموضوع العرفيه ، وهي لا تأتي في المقام عن دخل اليقين في حرمة النقص.

وكان الأولى بصاحب الكفايه أن يستند في الاستغناء عن ركنيه اليقين إلى ما لم يؤخذ في لسانه اليقين بالحدوث من روايات الباب.

الوجه الثالث : أنّ اليقين وإن كان ركناً للاستصحاب بمقتضى ظهور أخذه في الموضوعيه إلاّ أنّه مأخوذ بما هو حجّه ، فيتحقّق الركن بالأماره المعتمره أيضاً باعتبارها حجّه.

ويختلف هذا الوجه عن سابقه بالاعتراف بركنيه اليقين ، وعن الأول بأنّ دليل حجّيه الأماره على هذا يكون وارداً على دليل الاستصحاب ؛ لأنّه يحقّق فرداً من الحجّه حقيقه ، وأمّا على الوجه الأول فدليل حجّيه الأماره (1) حاكم لا وارد.

ويرد على هذا الوجه : أنّ ظاهر أخذ شيء كونه بعنوانه دخيلاً ، فحمله على دخل عنوان جامع بينه وبين غيره يحتاج إلى قرينه.

والتحقيق أن يقال : إنّ الأماره تارة تعالج شبهه موضوعيه ، كالأماره الدالّه على نجاسه الثوب ، واخرى شبهه حكميه ، كالأماره الدالّه على نجاسه الماء المتغير. وعلى التقديرين تارة ينشأ الشكّ في البقاء من شبهه موضوعيه ، كما إذا

ص : ٤٧٤

١- في الطبعه الاولى والنسخه الخطيه الواصله إلينا : «فدليل الاستصحاب» بدلاً عن «فدليل حجّيه الأماره». ولكنّ الصحيح ما أثبتناه ، كما يظهر بالتأمّل.

شكّ في غسل الثوب أو زوال التغيّر ، واخرى ينشأ من شبهه حكميه ، كما إذا شكّ في طهاره الثوب بالغسل بالماء المضاف وارتفاع النجاسه عند زوال التغيّر من قبل نفسه. فهناك إذن أربع صور :

الاولى : أن تعالج الأماره شبهه موضوعيه ويكون الشكّ في البقاء شبهه موضوعيه أيضاً ، كما إذا أخبرت الأماره بتنجّس الثوب وشكّ في طرّو المطهرّ ، وفي مثل ذلك لا حاجه إلى استصحاب النجاسه الواقعيه ليرد الإشكال القائل بأنّه لا يقين بحدوثها ، بل يمكن إجراء الاستصحاب بأحد وجهين آخرين.

الأول : أن نجري الاستصحاب الموضوعي فنستصحب عدم غسل الثوب بالماء ، ومن الواضح أنّ نجاسه الثوب مترتبه شرعاً على موضوع مرّكب من جزئين : أحدهما ملاقاته للنجس. والآخر عدم طرّو الغسل عليه. والأول ثابت بالأماره ، والثاني بالاستصحاب ؛ لأنّ أركانه فيه متوقّفه بما فيها اليقين بالحدوث ، فيترتب على ذلك بقاء النجاسه شرعاً.

الثاني : أنّ الأماره التي تدلّ على حدوث النجاسه في الثوب تدلّ أيضاً بالالتزام على بقائها مالم يغسل ؛ لأننا نعلم بالملازمه بين الحدوث والبقاء مالم يغسل ، فما يدلّ على الأول بالمطابقه يدلّ على الثاني بالالتزام. ومقتضى دليل حجّيه الأماره التعبد بمقدار ما تدلّ عليه بالمطابقه والالتزام ، فإذا شكّ في طرّو الغسل كان ذلك شكّاً في انتهاء أمد البقاء التعديدي الثابت بدليل الحجّيه ، فيستصحب ؛ لأنّه معلوم حدوثاً ومشكوك بقاءً.

الثانيه : أن تعالج الأماره شبهه حكميه ويكون الشكّ في البقاء شبهه موضوعيه ، كما إذا دلّت الأماره على نجاسه الماء المتغيّر وشكّ في بقاء التغيّر.

وهنا يجري نفس الوجهين السابقين ، حيث يمكن استصحاب التغيّر ، ويمكن استصحاب نفس النجاسه الظاهريه المغيّاه بارتفاع التغيّر ؛ للشك في حصول غايتها.

الثالثة : أن تعالج الأماره شبهه موضوعيه ويكون الشك في البقاء شبهه حكميه ، كما إذا دلت الأماره على نجاسه الثوب وشك في بقائها عند الغسل بالماء المضاف.

وفي هذه الصوره يتعدّر إجراء الاستصحاب الموضوعي ، إذ لا شك في وقوع الغسل بالماء المضاف ، وعدم وقوع الغسل بالماء المطلق ، ولكن يمكن إجراء الاستصحاب على الوجه الثاني ؛ لأن الأماره المخبره عن نجاسه الثوب تُخبر التزاماً عن بقاء هذه النجاسه مالم يحصل المطهر الواقعي ، وعلى هذا الأساس يكون التعيد الثابت على وفقها بدليل الحجبه تعيداً معي بالمتطهر الواقعي أيضاً ، فالتردد في حصول المطهر الواقعي ولو على نحو الشبهه الحكميه يسبب الشك في بقاء التعبد المستفاد من دليل الحجبه والذي هو متيقن حدوثاً ، فيجرى فيه الاستصحاب.

الرابعه : أن تعالج الأماره شبهه حكميه ويكون الشك في البقاء شبهه حكميه أيضاً ، كما إذا دلت على تنجس الثوب بملاقاه المتنجس وشك في حصول التطهير بالغسل بالماء المضاف.

وعلاج هذه الصوره نفس علاج الصوره السابقه ، فإن النجاسه المخبر عنها بالأماره هي على فرض حدوثها نجاسه مستمره معيّه بطرؤ المطهر الشرعي ، وعلى هذا فالتعبد على طبق الأماره يتكفل إثبات هذا النحو من النجاسه ظاهراً.

ولمّا كانت الغايه مردده بين مطلق الغسل والغسل بالمطلق (1) فيقع الشك في حصولها عند الغسل بالمضاف ، وبالتالي يقع الشك في بقاء التعبد المعني المستفاد

ص: ٤٧٦

١- في الطبعة الاولى والنسخه الخطيه الواصله إلينا : «بالمضاف» بدلاً عن «بالمطلق». ولكن الصحيح ما أثبتناه ، كما يظهر بالتأمل.

من دليل الحجّيه ، فيستصحب .

ففى كلّ هذه الصور يمكن التفادى عن الإشكال بإجراء الاستصحاب الموضوعى ، أو استصحاب نفس المجعول فى دليل الحجّيه . وجامع هذه الصور أن يعلم بأنّ للحكم المدلول للأماره على فرض ثبوته غايه ورافعاً ويشكّ فى حصول الرافع على نحو الشبهه الموضوعيه أو الحكميه .

نعم ، قد لا يكون الشكّ على هذا الوجه ، بل يكون الشكّ فى قابليه المستصحب للبقاء ، كما اذا دلّت الأماره على وجوب الجلوس فى المسجد إلى الزوال ، وشكّ فى بقاء هذا الوجوب بعد الزوال فإنّ الأماره هنا لا يحتمل أنّها تدلّ مطابقه أو التزاماً على أكثر من الوجوب إلى الزوال ، وهذا يعنى أنّ التعبد على وفقها المستفاد من دليل الحجّيه لا يحتمل فيه الاستمرار أكثر من ذلك . وفى مثل هذا يتركز الإشكال ؛ لأنّ الحكم الواقعي بالوجوب غير متيقن الحدوث ، والحكم الظاهري المستفاد من دليل الحجّيه غير محتمل البقاء ، ويتوقّف دفع الإشكال حينئذٍ على إنكار ركنيه اليقين بلحاظ مثل روايه عبدالله بن سنان المتقدمه .

ب - الشكّ فى البقا

اشاره

والشكّ فى البقاء هو الركن الثانى ، وذلك لأخذه فى لسان أدلّه الاستصحاب ، وقد يقال : إنّ ركنيته ضروريّه بلا حاجه إلى أخذه فى لسان الأدلّه ؛ لأنّ الاستصحاب حكم ظاهري ، والحكم الظاهري متقومّ بالشكّ ، فإن فرض الشكّ فى الحدوث كان موردَ قاعده اليقين ، فلا بدّ إذن من فرض الشكّ فى البقاء .

ولكن سيظهر أنّ ركنيه الشكّ فى البقاء بعنوانه لها آثار إضافيه لا تثبت بالبرهان المذكور ، بل بأخذه فى لسان الأدلّه ، فانتظر .

وتتفرّع على ركنيه الشكّ فى البقاء قضيتان :

ص : ٤٧٧

الاولى : أنّ الاستصحاب لا يجرى في الفرد المرّد ، ونقصد بالفرد المرّد : حاله القسم الثاني من استصحاب الكلّي ، كما إذا علمنا بوجود جامع الإنسان في المسجد وهو مرّد بين زيد وخالد ونشكّ في بقاء هذا الجامع ؛ لأنّ زيدا نراه الآن خارج المسجد ، فإن كان هو المحقّق للجامع حدوداً فقد ارتفع الجامع ، وإن كان خالد هو المحقّق للجامع فلعله لا يزال باقياً. وفي مثل ذلك يجرى استصحاب الجامع إذا كان لوجود الجامع أثر شرعي. ويسمّى بالقسم الثاني من استصحاب الكلّي ، كما تقدم في الحلقة السابقة (1) ، ولا يجرى استصحاب بقاء زيد ولا استصحاب بقاء خالد بلا شكّ.

ولكن قد يقال : إنّ الآثار الشرعيه إذا كانت مترتبه على وجود الأفراد بما هي أفراد أمكن إجراء استصحاب الفرد المرّد على إجماله ، بأن نشير إلى واقع الشخص الذي دخل المسجد ونقول : إنّ على إجماله يشكّ في خروجه من المسجد فيستصحب.

ولكنّ الصحيح : أنّ هذا الاستصحاب لا محض له ؛ لأننا حينما نلاحظ الأفراد بعناوينها التفصيليه لا نجد شكّاً في البقاء على كلّ تقدير ، إذ لا- يحتمل بقاء زيد بحسب الفرض. وإذا لاحظناها بعنوان إجماليّ - وهو عنوان الإنسان الذي دخل إلى المسجد - فالشكّ في البقاء ثابت. فإن اريد باستصحاب الفرد المرّد إثبات بقاء الفرد بعنوانه التفصيلي فهو متعذر ، إذ لعلّ هذا الفرد هو زيد وزيد لا- شكّ في بقاءه ، فيكون الركن الثاني مختلاً. وإن اريد به إثبات بقاء الفرد بعنوانه الإجمالي فالركن الثاني محفوظ ولكنّ الركن الرابع غير متوفّر ؛ لأنّ الأثر الشرعي غير مترتب بحسب الفرض على العنوان الإجمالي ، بل على العناوين التفصيليه للأفراد.

ص : ٤٧٨

١- في النقطة الثالثه من بحث التطبيقات في الاستصحاب ، تحت عنوان : استصحاب الكلّي.

ومن هنا نعرف أنّ عدم جريان استصحاب الفرد المرّدّد من نتائج ركنيه الشكّ في البقاء الثابته بظهور الدليل ، ولا يكفى فيه البرهان القائل بأنّ الحكم الظاهري متقوم بالشكّ ، إذ لا- يأبى العقل عن تعيّد الشارع ببقاء الفرد الواقعي مع احتمال قطعنا بخروجه.

والقضية الثانيه هي : أنّ زمان المتيقّن قد يكون متّصلاً بزمان المشكوك وسابقاً عليه ، وقد يكون مرّدداً بين أن يكون نفس زمان المشكوك أو الزمان الذي قبله. ففي الحاله الاولى يصدق الشكّ في البقاء بلا شكّ ، وأمّا الحاله الثانيه فمثالها : أن يحصل له العلم إجمالاً- بأنّ هذا الثوب إمّا تنجس في هذه اللحظه ، أو كان قد تنجس قبل ساعه وطهر ، فالنجاسه معلومه التحقّق في هذا الثوب أساساً ، ولكنّها مشكوكه فعلاً- ، وزمان المشكوك هو اللحظه الحاضره ، وزمان النجاسه المتيقّنه لعلّه نفس زمان المشكوك ، ولعلّه ساعه قبل ذلك.

وفي مثل ذلك قد يستشكل في جريان الاستصحاب ؛ لأنّ من المحتمل وحده زمانى المشكوك والمتيقّن ، وعلى هذا التقدير لا يكون أحدهما بقاءً للآخر ، فالشكّ إذن لم يحرز كونه شكّاً في البقاء ، وبذلك يختلّ الركن الثاني ، فلا يجرى الاستصحاب في كلّ الحالات التي يكون زمان المتيقّن فيها مرّدداً بين زمان المشكوك وما قبله.

ويمكن دفع الاستشكال : بأنّ الشكّ في البقاء بعنوانه لم يؤخذ صريحاً في لسان روايات الاستصحاب ، وإنّما اخذ الشكّ بعد اليقين ، وهو يلائم كلّ شكّ متعلّق بما هو متيقّن الحدوث ، سواء صدق عليه الشكّ في البقاء أو لا.

والاستشكال المذكور إذا لم يندفع بهذا البيان يؤدّى إلى أنّ الاستصحاب في موارد توارد الحالتين لا يجرى في نفسه لا من أجل التعارض ، فإذا علم بالحدث والطهاره وشكّ في المتقدّم منهما فهو يعلم إجمالاً بالحدث إمّا الآن أو

قبل ساعه ويشكّ في الحدث فعلاً ، فزمان الحدث المشكوك هو الآن ، وزمان الحدث المتيقن مرّد بين الآن وما قبله ، فلا يجرى استصحاب الحدث ، ومثل ذلك يقال في استصحاب الطهاره. وهذا بعض معاني ما يقال من عدم اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين.

[صياغه اخرى للركن الثاني:]

ثم إنّ هذا الركن الثاني قد يصاغ بصياغه اخرى ، فيقال : إنّ الاستصحاب متقوم بأن يكون رفع اليد عن حاله السابقه نقضاً لليقين بالشكّ. ويفرّع على ذلك : بأنه متى ما لم يحرز ذلك واحتمل كونه نقضاً لليقين باليقين فلا يشمل النهى في عموم دليل الاستصحاب. وقد مثل لذلك بما إذا علم بطهاره عدّه أشياء تفصيلاً ثم علم إجمالاً بنجاسه بعضها ، فإنّ المعلوم بالعلم الإجمالى لمّا كان مرّداً بين تلك الأشياء فكلّ واحدٍ منها يحتمل أن يكون معلوم النجاسه ، وبالتالي يحتمل أن يكون رفع اليد عن حاله السابقه فيه نقضاً لليقين باليقين ، فلا يجرى الاستصحاب بقطع النظر عن المعارضه بين الاستصحاب هنا والاستصحاب هناك.

ونلاحظ على ذلك :

أولاً : أنّ العلم الإجمالى ليس متعلّقاً بالواقع ، بل بالجامع ، فلا يحتمل أن يكون أى واحدٍ من تلك الأشياء معلوم النجاسه.

وثانياً : لو سلّمنا أنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالواقع فهو يتعلّق به على نحو يلائم مع الشكّ فيه أيضاً. ودليل الاستصحاب مفاده أنّه لا يرفع اليد عن حاله السابقه في كلّ موردٍ يكون بقاؤها فيه مشكوكاً ، وهذا يشمل محلّ الكلام حتّى لو انطبق العلم الإجمالى بالنجاسه على نفس المورد أيضاً.

فإن قيل : بل لا يشمل ؛ لأننا حينئذٍ لا ننقض اليقين بالشكّ ، بل باليقين.

كان الجواب : أنّ «الباء» هنا لا يراد بها النهى عن النقض بسبب الشكّ ، وإلاّ لَلزم إمكان النقض بالقرعه أو الاستخاره ، بل يراد بذلك أنّه لا نقض في حاله الشكّ ، وهي محفوظة في المقام.

الشبهات الحكميه في ضوء الركن الثاني

وقد يقال : إنّ الركن الثاني يستدعى عدم جريان الاستصحاب في الشبهه الحكميه ، كما إذا شكّ في بقاء نجاسه الماء أو حرمة المقاربه بعد زوال التغير أو النقاء من الدم ؛ وذلك لأنّ النجاسه والحرمة وكلّ حكم شرعيّ ليس له وجود وثبوت إلاّ بالجعل ، والجعل آتئى دفعى ؛ فكلّ المَجْعول يثبت في عالم الجعل في آنٍ واحدٍ من دون أن يكون البعض منه بقاءً للبعض الآخر ومرتّباً عليه زماناً ، فنجاسه الماء المتغير بتمام حصصها وحرمة مقاربه المرأه بتمام حصصها متقارنه زماناً في عالم الجعل ، وعليه فلا شكّ في البقاء ، بل ولا يقين بحدوث المشكوك أصلاً ، بل المتيقن حصّه من الجعل والمشكوك حصّه اخرى منه ، فلا يجرى استصحاب النجاسه أو الحرمة.

وهذا الكلام مبنيّ على ملاحظه عالم الجعل فقط ، فإنّ حصص المَجْعول فيه متعاصره ، بينما ينبغي ملاحظه عالم المَجْعول ، فإنّ النجاسه بما هي صفه للماء المتغير الخارجى لها حدوث وبقاء ، وكذلك حرمة المقاربه بما هي صفه للمرأه الحائض الخارجيه ، فيتمّ بملاحظه هذا العالم اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء ويجرى الاستصحاب.

ج - وحده القضيّه المتيقنه و المشكوكه

اشاره

وهذا هو الركن الثالث. والوجه في ركيته : أنّه مع تغاير القضيّتين لا يكون الشكّ شكّاً في البقاء ، بل في حدوث قضيّه جديده ، ومن هنا يعلم بأنّ هذا ليس

رکناً جدیداً مضافاً إلى الرکن السابق ، بل هو مستنبط منه وتعبیر آخر عنه.

وقد طُبّق هذا الرکن علی الاستصحاب الجاری فی الشبهات الموضوعیه ، وعلی الاستصحاب الجاری فی الشبهات الحکمیة ، وواجه فی کلّ من المجالین بعض المشاكل والصعوبات ، كما نرى فیما یلی :

أولاً : تطبیقه فی الشبهات الموضوعیه

جاء فی إفادات الشیخ الأنصاری (۱) - قدّس الله روحه - التعبیر عن هذا الرکن بالصیاغه التاليه : أنه یعتبر فی جریان الاستصحاب إحراز بقاء الموضوع ، إذ مع تبدل الموضوع لا یكون الشكّ شكّاً فی البقاء ، فلا یمكنك - مثلاً - أن تستصحب نجاسه الخشب بعد استحاله وصرورته رماداً ؛ لأنّ موضوع النجاسه المتیقنه لم یبق.

وهذه الصیاغه سببت الاستشكال فی جریان الاستصحاب فیما إذا كان المشكوك أصل وجود الشیء بقاءً ؛ لأنّ موضوع الوجود الماهیه ، ولا بقاء للماهیه إلا بالوجود ، فمع الشكّ فی وجودها بقاءً لا یمكن إحراز بقاء الموضوع فكیف یجرى الاستصحاب؟

وكذلك سببت الاستشكال أحياناً فیما إذا كان المشكوك من الصفات الثانویه المتأخره عن الوجود ، كالعدهاله ؛ وذلك لأنّ زیداً العادل تارةً یشكّ فی بقاء عدالته مع العلم ببقائه حیاً ، ففی مثل ذلك یجرى استصحاب العدهاله بلا إشكال ، لأنّ موضوعها - وهو حياه زید - معلوم البقاء. واخری یشكّ فی بقاء زید حیاً ویشكّ أيضاً فی بقاء عدالته علی تقدیر حیاته ، وفی مثل ذلك كیف یجرى

ص: ۴۸۲

استصحاب بقاء العدالة مع أنّ موضوعها غير محرز؟

وهذه الاستشكالات نشأت من الصياغة المذكورة ، وهي لا مبرر لها. ومن هنا عدل صاحب الكفاية (١) عنها إلى القول بأنّ المعبر في الاستصحاب وحده القضيّه المتيقّنه والمشكوكه ، وهي محفوظه في موارد الاستشكال الآنفه الذكر ، وأمّا افتراض المستصحب عرضاً وافتراض موضوع له واشتراط إحراز بقائه فلا موجب لذلك.

ثانياً : تطبيقه في الشبهات الحكميه

وعند تطبيق هذا الركن على الاستصحاب في الشبهات الحكميه نشأت بعض المشاكل ايضاً ، إذ لوحظ أنّا حين نأخذ بالصياغه الثانيه له - التي اختارها صاحب الكفايه - نجد أنّ وحده القضيّه المتيقّنه والمشكوكه لا يمكن افتراضها في الشبهه الحكميه إلاّ في حالات الشكّ في النسخ بمعنى إلغاء الجعل ، أي النسخ بمعناه الحقيقي. وأمّا حيث لا يحتمل النسخ فلا يمكن أن ينشأ شكّ في نفس القضيّه المتيقّنه ، وإنّما يشكّ في بقاء حكمها حينئذٍ إذا تغيّرت بعض القيود والخصوصيات المأخوذه فيها ، وذلك بأحد وجهين :

إمّا بأن تكون خصوصيه ما دخيله يقيناً في حدوث الحكم ويشكّ في إناطه بقاءه ببقائها ، فترتفع الخصوصيه ويشكّ حينئذٍ في بقاء الحكم ، كالشكّ في نجاسه الماء بعد زوال تغيّره.

وإمّا بأن تكون خصوصيه ما مشكوكه الدخل من أول الأمر في ثبوت الحكم ، فيفرض وجودها في القضيّه المتيقّنه ، إذ لا يقين بالحكم بدونها ، ثمّ ترتفع

ص: ٤٨٣

فيحصل الشك في بقاء الحكم. وفي كل من هذين الوجهين لا وحده بين القضييه المتيقنه والمشكوكه.

كما أتا حين نأخذ بالصياغه الاولى لهذا الركن نلاحظ أنّ موضوع الحكم عبارته عن مجموع ما اخذ مفروض الوجود في مقام جعله ، والموضوع بهذا المعنى غير محرز البقاء في الشبهات الحكميه ؛ لأنّ الشك في بقاء الحكم ينشأ من الشك في انحفاظ تمام الخصوصيات المفروضه الوجود في مقام جعله.

ولأجل حلّ المشكله المذكوره تقدّم مثلاً من الأعراض الخارجيه ، فنقول : إنّ الحراره لها معروض وهو الجسم ، وعلّه وهي النار أو الشمس ، والحراره تتعدّد بتعدّد الجسم المعروض لها ، فحراره الخشب غير حراره الماء ، ولا تتعدّد بتعدّد الأسباب والحيثيات التعليليه ، فاذا كانت حراره الماء مستندهً إلى النار حدوثاً وإلى الشمس بقاءً لا تعتبر حرارتين متغايرتين ، بل هي حراره واحده لها حدوث وبقاء.

ونفس الشئ نقوله عن الحكم كالتجاسه - مثلاً - فإنّ لها معروضاً وهو الجسم ، وعلّه وهي التغيّر بالنسبه إلى نجاسه الماء مثلاً ، والضابط في تعددها تعدّد معروضها ، لا تعدّد الحيثيات التعليليه. فالخصوصيه الزائله التي سبب زوالها الشك في بقاء الحكم إن كانت - على فرض دخالتها - بمثابة العلّه والشرط فلا يضرّ زوالها بوحده الحكم ، ولا تستوجب دخالتها كحيثيه تعليليه مباينه الحكم بقاءً للحكم حدوثاً ، كما هو الحال في الحراره أيضاً. وأمّا إذا كانت الخصوصيه الزائله مقومهً لمعروض الحكم - كخصوصيه البوليه الزائله عند تحوّل البول بخاراً - فهي توجب التغاير بين الحكم المذكور والحكم الثابت بعد زوالها.

وعليه فكلمة كانت الخصوصيه غير المحفوظه من الموضوع أو من القضييه المتيقنه حيثيه تعليليه فلا- ينافي ذلك وحده الحكم حدوثاً وبقاءً ، ومعه يجرى

الاستصحاب. وكلما كانت الخصوصية مقومةً للمعروض كان انتفاؤها موجباً لتعذر جريان الاستصحاب ؛ لأن المشكوك حينئذٍ مباين للمتيقن.

ومن هنا يبرز السؤال التالي : كيف نستطيع أن نميّز بين الحيشة التعليلية والحيشة التقيديه المقومه لمعروض الحكم؟

فقد يقال : بأن مرجع ذلك هو الدليل الشرعي ؛ لأن أخذ الحيشة في الحكم ونحو هذا الأخذ تحت سلطان الشارع ، فالدليل الشرعي هو الكاشف عن ذلك ، فإذا ورد بلسان «الماء إذا تغير تنجس» فهمنا أن التغير اتخذ حيشةً تعليلية. وإذا ورد بلسان «الماء المتغير متنجس» فهمنا أن التغير حيشة تقيديه ، وعلى وزن ذلك «قلد العالم» أو «قلده إن كان عالماً» ، وهكذا.

والصحيح : أن أخذ الحيشة في الحكم بيد الشارع ، وكذلك نحو أخذها في عالم الجعل ، إذ في عالم الجعل يستحضر المولى مفاهيم معيّنة ، كمفهوم الماء والتغير والنجاسة ، وبإمكانه أن يجعل التغير قيداً للماء ، وبإمكانه أن يجعله شرطاً في ثبوت النجاسة تبعاً لكيفية تنظيمه لهذه المفاهيم في عالم الجعل ، غير أن استصحاب الحكم في الشبهات الحكمية لا يجرى بلحاظ عالم الجعل ، بل بلحاظ عالم المجعول ، فينظر إلى الحكم بما هو صفة للأمر الخارجى لكى يكون له حدوث وبقاء ، كما تقدم (1).

وعليه فالمعروض محدد واقعاً ، وما هو داخل فيه وما هو خارج عنه لا يتبع في دخوله وخروجه نحو أخذه في عالم الجعل ، بل مدى قابليته للاتصاف بالحكم خارجاً ، فالتغير - مثلاً - لا يتصف بالنجاسة والقذاره في الخارج ، بل الذى يوصف بذلك ذات الماء ، والتغير سبب الاتصاف ، والتقليد وأخذ الفتوى يكون من العالم

ص: ٤٨٥

١- تحت عنوان : الشبهات الحكمية في ضوء الركن الثانى.

بما هو عالم أو من علمه بحسب الحقيقة. فالتغير حيثه تعليله ولو اخذت تقييده جعلاً ودليلاً ، والعلم حيثه تقييده لوجوب التقليد ولو اخذ شرطاً وعلّه جعلاً ودليلاً.

وهنا نواجه سؤالاً آخر ، وهو : أنّ المعروض واقعاً بأى نظرٍ نشخصه؟ هل بالنظر الدقيق العقلي ، أو بالنظر العرفي؟ مثلاً إذا أردنا فى الشبهه الحكميه أن نستصحب اعتصام الكثر بعد زوال جزءٍ يسيرٍ منه فيما إذا احتملنا بقاء الاعتصام وعدم انثلامه بزوال ذلك الجزء فكيف نشخص معروض الاعتصام؟

فإننا إذا أخذنا بالنظر الدقيق العقلي وجدنا أنّ المعروض غير محرزٍ بقاءً ؛ لأنّ الجزء اليسير الذى زال من الماء يشكّل جزءاً من المعروض بهذا النظر.

وإذا أخذنا بالنظر العرفي وجدنا أنّ المعروض لا يزال باقياً ببقاء معظم الماء ؛ لأنّ العرف يرى أنّه نفس الماء السابق. والشئ نفسه نواجهه عند استصحاب الكثرية بعد زوال الجزء اليسير من الماء فى الشبهه الموضوعيه.

والجواب : أنّ المتبع هو النظر العرفي ؛ لأنّ دليل الاستصحاب خطاب عرفيٍّ منزّل على الأنظار العرفيه ، فالاستصحاب يتبع صدق النقض عرفاً ، وصدقه كذلك يرتبط بانحفاظ المعروض عرفاً.

د - الأثر العملى

والركن الرابع من أركان الاستصحاب وجود الأثر العملى المصحح لجريانه ، وهذا الركن يمكن بيانه بإحدى الصيغ التاليه :

الاولى : أنّ الاستصحاب يتقوم بلزوم انتهاء التعبد فيه إلى أثرٍ عملى ، إذ لو لم يترتب أى أثرٍ عملى على التعبد الاستصحابى كان لغواً ، وقرينه الحكمه تصرف إطلاق دليل الاستصحاب عن مثل ذلك.

وصياغه الركن بهذه الصيغه تجعله بغير حاجه إلى أى استدلال سوى ما ذكرناه ، وتسمح حينئذٍ بجريان الاستصحاب حتى فيما إذا لم يكن المستصحب أثراً شرعياً ، أو ذا أثرٍ شرعى ، أو قابلاً للتنجيز والتعذير بوجه من الوجوه ؛ على شرط أن يكون لنفس التعيّد الاستصحابى به أثر يخرج عن اللغوئه ، كما إذا اخذ القطع بموضوعٍ خارجيّ لا حكم له تمام الموضوع لحكم شرعى ، وقلنا : بأن الاستصحاب يقوم مقام القطع الموضوعى بدعوى أنّ المَجْعول فيه الطريقيه فإنّ بالإمكان حينئذٍ جريان الاستصحاب لترتيب حكم القطع وإن لم يكن للمستصحب أثر ، وهذا معنى إمكان قيامه مقام القطع الموضوعى دون الطريقي فى بعض الموارد.

الثانيه : أنّ الاستصحاب يتقوم بأن يكون المستصحب قابلاً للتنجيز والتعذير ، ولا- يكفى مجرد ترتّب الأثر على نفس التعبد الاستصحابى ، ولا فرق فى قابليه المستصحب للمنتجزيه والمعدّريه بين أن تكون باعتباره حكماً شرعياً ، أو عدم حكم شرعى ، أو موضوعاً لحكم أو دخيلاً فى متعلّق الحكم ، كالأستصحابات الجاريه لتنقيح شرط الواجب - مثلاً - إثباتاً ونفيّاً.

ومدرك هذه الصيغه - التى هى أضيق من الصيغه السابقه - استظهار ذلك من نفس دليل الاستصحاب ؛ لأنّ مفاده النهى عن نقض اليقين بالشكّ ، والنقض هنا ليس هو النقض الحقيقى ؛ لأنّه واقع لا محاله ولا معنى للنهى عنه ، وإنّما هو النقض العملى ، وفرض النقض العملى لليقين هو فرض أنّ اليقين بحسب طبعه له اقتضاء عملى لينقض عملاً ، والاقتضاء العملى لليقين إنّما يكون بلحاظ كاشفيته ، وهذا يفترض أن يكون اليقين متعلّقاً بما هو صالح للتنجيز والتعذير لكى يكون (1).

ص: ٤٨٧

١- هذه العبارة - من قوله : «لكى يكون» إلى قوله : «النقض العملى» - وجدناها ثابتة فى النسخه الخطيه الواصله إلينا ، وهى ساقطه عن الطبعه الاولى والطبعات التى اتبعتها.

اليقين به إذا اقتضاء عملي ، وأما في غير ذلك فلا يتصور النقض العملي لكي يشمل إطلاق دليل الاستصحاب.

وهذا البيان يتوقف على استظهار إرادة النقض العملي من النقض بقريته تعلق النهي به ، ولا- يتم إذا استظهر عرفاً إرادة النقض الحقيقي مع حمل النهي على كونه إرشاداً إلى عدم إمكان ذلك بحسب عالم الاعتبار ، فإن المولى قد ينهى عن شيء إرشاداً إلى عدم قدره عليه ، كما يقال في «دعي الصلاة أيام أقرائك».

غايه الأمر أن الصلاة غير مقدوره للحائض حقيقة ، والنقض غير مقدور للمكلف ادعاءً واعتباراً لتعبد الشارع ببقاء اليقين السابق.

وبناءً على هذا الاستظهار يكون مفاد الدليل جعل الطريقيه ، ولا- يلزم في تطبيقه على مورد تصوير النقض العملي والاقتضاء العملي ، غير أنه يكفي لتعيين الصيغه الثانيه في مقابل الاولى إجمال الدليل وتردده بين الاحتمالين الموجب للاقتصار على المتيقن منه ، والمتيقن ما تقرره الصيغه الثانيه.

الثالثه : أن الاستصحاب يتقوم بأن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي ، وهذه الصيغه أضيق من كلتا الصيغتين السابقتين ، ومن هنا وقع الإشكال في كيفية جريان الاستصحاب على ضوء هذه الصيغه في متعلق الأمر قيداً وجزءاً - من قبيل استصحاب الطهاره - مع أن قيد الواجب ليس حكماً شرعياً ، ولا موضوعاً يترتب عليه حكم شرعي ؛ لأن الوجوب يترتب على موضوعه ، لا على متعلقه.

وقد يدفع الإشكال : بأن إيجاد المتعلق مسقط للأمر فهو موضوع لعدمه ، فيجري استصحابه لاثبات عدم الأمر وسقوطه.

وهذا الدفع بحاجة من ناحيه إلى توسعه المقصود من الحكم بجعله شاملاً- لعدم الحكم أيضاً ، وبحاجه من ناحيه اخرى إلى التسليم بأن إيجاد المتعلق مسقط

لنفس الأمر ، لا لفاعليته على ما تقدم (١).

والأولى فى دفع الإشكال رفض هذه الصيغه الثالثه ، إذ لا دليل عليها سوى أحد أمرين :

الأول : أن المستصحب إذا لم يكن حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعى كان أجنبياً عن الشارع ، فلا معنى للتعبد به شرعاً.

والجواب عن ذلك : أن التعبد الشرعى معقول فى كل موردٍ ينتهى فيه إلى التنجيز والتعذير ، وهذا لا يختص بما ذكر فإن التعبد بوقوع الامتثال أو عدمه ينتهى إلى ذلك أيضاً.

الثانى : أن مفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم المماثل ظاهراً ، فلا بد أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعى ليتمكن جعل الحكم المماثل على طبقه.

والجواب عن ذلك : أنه لا- موجب لاستفاده جعل الحكم المماثل بعنوانه من دليل الاستصحاب ، بل مفاده النهى عن نقض اليقين بالشك : إمّا بمعنى النهى عن النقض العملى بداعى تنجيز حاله السابقه بقاءً ، وإمّا بمعنى النهى عن النقض الحقيقى إرشاداً إلى بقاء اليقين السابق أو بقاء المتيقن السابق ادعاءً ، وعلى كل حال فلا يلزم أن يكون المستصحب حكماً أو موضوعاً لحكم ، بل أن يكون أمراً قابلاً للتنجيز والتعذير لكى يتعلّق به التعبد على أحد هذه الأنحاء.

ص : ٤٨٩

١- فى بحث الدليل العقلى من الحلقة الثانيه ، تحت عنوان : مسقطات الحكم.

لا شك في أن المستصحب يثبت تعبدًا وعمليًا بالاستصحاب ، وأما آثاره ولوازمه فهي على قسمين :

القسم الأول : الآثار الشرعية ، كما إذا كان المستصحب موضوعاً لحكم شرعي ، أو حكماً شرعياً واقعاً بدوره موضوعاً لحكم شرعي آخر. وقد يكون المستصحب موضوعاً لحكمه ، وحكمه بدوره موضوعاً لحكم آخر ، كطهاره الماء الذي يغسل به الطعام المتنجس فإنها موضوع لطهاره الطعام ، وهي موضوع لحليته.

القسم الثاني : الآثار واللوازم العقلية التي يكون ارتباطها بالمستصحب تكوينياً وليس بالجعل والتشريع ، كنبات اللحية اللازم تكويناً لبقاء زيد حياً ، وموته اللازم تكويناً من بقاءه إلى جانب الجدار إلى حين انهدامه ، وكون مافي الحوض كزاً اللازم تكويناً من استصحاب وجود كز من الماء في الحوض ، فإن مفاد كان الناقصه لازم عقلي لمفاد كان التامه ، وهكذا.

أمّا القسم الأول فلا خلاف في ثبوته تعبدًا وعملياً بدليل الاستصحاب ، سواء قلنا : إن مفاده الإرشاد إلى عدم الانتقاض لعنايه التعبد ببقاء المتيقن ، أو الإرشاد إلى عدم الانتقاض لعنايه التعبد ببقاء نفس اليقين ، أو النهي عن النقض العملي لليقين بالشك.

أمّا على الأول فلأن التعبد ببقاء المتيقن ليس بمعنى إبقائه حقيقة ، بل تنزيلاً ، ومرجه إلى تنزيل مشكوك البقاء منزله الباقي ، فيكون دليل الاستصحاب من أدله التنزيل ، ومقتضى دليل التنزيل إسراء الحكم الشرعي للمنزل عليه إلى

المنزّل إسرائاً واقعياً أو ظاهرياً تبعاً لواقعيه التنزيل أو ظاهريته وإناطته بالشكّ ، وعليه فإطلاق التنزيل فى دليل الاستصحاب يقتضى ثبوت جميع الآثار الشرعيه للمستصحب بالاستصحاب.

فإن قيل : هذا يصحّ بالنسبه إلى الأثر الشرعى المترتب على المستصحب مباشرة ، ولا يبرّر ثبوت الأثر الشرعى المترتب على ذلك الأثر المباشر ؛ وذلك لأنّ الأثر المباشر لم يثبت حقيقةً لكى يتبعه أثره ؛ لأنّ التنزيل ظاهري لا واقعى ، وإنما ثبت الأثر المباشر تنزيلاً وتعبداً فكيف يثبت أثره؟

كان الجواب : أنه يثبت بالتنزيل أيضاً ، إذ ما دام إثبات الأثر المباشر كان إثباتاً تنزيلاً فمرجعه إلى تنزيله منزله الأثر المباشر الواقعى ، وهذا يستتبع ثبوت الأثر الشرعى الثانى تنزيلاً ، وهكذا.

وأما على الثانى فقد يستشكل بأنّه لا تنزيل فى ناحيه المستصحب على هذا التقدير ، وإنما التنزيل والتعيّد فى نفس اليقين ، وغايه ما يقتضيه كون اليقين بالحاله السابقه باقياً تعبداً بلحاظ كاشفيته. ومن الواضح أنّ اليقين بشىءٍ إنّما يكون طريقاً إلى متعلّقه ، لا- إلى آثار متعلّقه ، وإنّما يقع فى صراط توليد اليقين بتلك الآثار ، واليقين المتولّد هو الذى له طريقه إلى تلك الآثار ، وما دامت طريقه كلّ يقينٍ تختصّ بمتعلّقه فكذلك منجزيته ومحركيته. وعليه فالتعيّد ببقاء اليقين بالحاله السابقه إنّما يقتضى توفير المنجز والمحرك بالنسبه إلى الحاله السابقه ، لا بالنسبه إلى آثارها الشرعيه.

فإن قيل : أليس من يكون على يقينٍ من شىءٍ يكون على يقينٍ من آثاره أيضاً؟!

كان الجواب : أنّ اليقين التكوينى بشىءٍ يلزم منه اليقين التكوينى بما يعرفه الشخص من آثاره ، وأما اليقين التعيّدى بشىءٍ فلا يلزم منه اليقين التعيّدى بآثاره ؛

لأن أمره تابع امتداداً وانكماشاً لمقدار التعبد ، ودليل الاستصحاب لا يدل على أكثر من التعبد باليقين بحاله السابقه.

والتحقيق : أن تنجز الحكم يحصل بمجرد وصول كبراه وهى الجعل ، وصغراه وهى الموضوع ، فاليقين التعبدى بموضوع الأثر بنفسه منجز لذلك الأثر والحكم وإن لم يسر إلى الحكم.

ومنه يعرف الحال على التقدير الثالث ، فإنّ اليقين بالموضوع لما كان بنفسه منجزاً للحكم كان الجرى على طبق حكمه داخلاً فى دائره اقتضائه العملى ، فيلزم بمقتضى النهى عن النقض العملى.

فإن قيل : إذا كان اليقين بالموضوع كافياً لتنجز الحكم المترتب عليه فماذا يقال عن الحكم الشرعى المترتب على هذا الحكم؟ وكيف يتنجز مع أنه لا تعبد باليقين بموضوعه وهو الحكم الأول؟

كان الجواب : أن الحكم الثانى الذى اخذ فى موضوعه الحكم الأول لا يفهم من لسان دليله إلا أن الحكم الأول بكبراه وصغراه موضوع للحكم الثانى ، والمفروض أنه محرز كبرى وصغرى ، جعلاً وموضوعاً ، وهذا هو معنى اليقين بموضوع الحكم الثانى ، فيتنجز الحكم الثانى كما يتنجز الحكم الأول.

وأما القسم الثانى فلا يثبت بدليل الاستصحاب ؛ لأنه إن اريد إثبات اللوازم العقلية بما هى فقط فهو غير معقول ، إذ لا أثر للتعبد بها بما هى. وإن اريد إثبات ما لهذه اللوازم من آثارٍ وأحكامٍ شرعيةٍ فلا يساعد عليه دليل الاستصحاب على التقادير الثلاثة المقدمه.

أمّا على الأول فلا بدّ التنزيل فى جانب المستصحب إنّما يكون بلحاظ الآثار الشرعية ، لا اللوازم العقلية ، كما تقدم فى الحلقة السابقه (1).

ص: ٤٩٢

١- فى بحث الاستصحاب ، تحت عنوان : مقدار ما يثبت بالاستصحاب.

وأما على الأخيرين فلأنّ اليقين بحاله السابقه تعبدًا لا يفيد لتنفيذ الحكم الشرعى المترتب على اللازم العقلى ؛ لأنّ موضوع هذا الحكم هو اللازم العقلى ، اليقين التعبدى بالمستصحب ليس يقيناً تعبدياً باللازم العقلى.

وعلى هذا الأساس يقال : إنّ الأصل المثبت غير معتبر ، بمعنى أنّ الاستصحاب لا تثبت به اللوازم العقليه للمستصحب ، ولا الآثار الشرعيه لتلك اللوازم.

نعم ، إذا كان لنفس الاستصحاب لازم عقلى - كحكم العقل بالمنجزيه مثلاً - فلا شكّ فى ترتبه ؛ لأنّ الاستصحاب ثابت بالدليل المحرز فتترتب عليه كلّ لوازمه الشرعيه والعقليه على السواء.

هذا كلّ على تقدير عدم ثبوت أماريّه الاستصحاب ، كما هو الصحيح على ما عرفت. وأما لو قيل بأماريّه واستظهرنا من دليل الاستصحاب أنّ اعتبار الحاله السابقه بلحاظ الكاشفيه ، كان حجّه فى إثبات اللوازم العقليه للمستصحب وأحكامها أيضاً وفقاً للقانون العامّ فى الإمارات على ما تقدّم سابقاً (1).

ص: ٤٩٣

١- عند عرض المبادئ العامه لبحث الأدله المحرزه فى الجزء الأوّل من الحلقة الثالثه ، تحت عنوان : مقدار ما يثبت بدليل الحجّيه.

اشاره

بعد ثبوت كبرى الاستصحاب وقع البحث بين المحققين في إطلاقها لبعض الحالات. ومن هنا نشأ التفصيل في القول به ، ولعلّ أهمّ التفصيلات المعروفة قولان :

[التفصيل بين الشك في المقتضى و الشك في الرفع :]

أحدهما : ما ذهب اليه الشيخ الأنصارى (1) من التفصيل بين موارد الشك في المقتضى والشك في الرفع ، والالتزام بجريان الاستصحاب في الثانى دون الأول.

ومدرك المنع من جريانه في الأول أحد وجهين :

الأول : أن يدعى بأن دليل الاستصحاب ليس فيه إطلاق لفظى ، وإنما الغيت خصوصيه المورد في قوله : «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» بقرينه الارتكاز العرفى ، وكون الكبرى مسوقه مساق التعليل الظاهر في الإشاره إلى قاعده عرفيه مركوزه ، وليست هي الأكبرى الاستصحاب ولما كان المرتكز عرفاً من الاستصحاب لا يشمل موارد الشك في المقتضى فالتعميم الحاصل في الدليل بضمّ هذا الارتكاز لا يقتضى إطلاقاً أوسع من موارد الشك في الرفع.

وهذا البيان يتوقف - كما ترى - على عدم استظهار الإطلاق اللفظى في نفسه ، وظهور اللام في كلمتى «اليقين» و «الشك» في الجنس.

ص: ٤٩٤

الثانى : أن يسلم بالإطلاق اللفظى فى نفسه ولكن يدعى وجود قرينه متصله على تقييده ، وهى كلمه «النقض» حيث إنها لا تصدق فى موارد الشك فى المقتضى. وقد تقدم تحقيق الكلام فى ذلك فى الحلقة السابقه (١) واتضح أن كلمه «النقض» لا تصلح للتقييد.

[التفصيل بين الشبهه الحكميه و الموضوعيه :]

والقول الآخر : ما ذهب اليه السيد الاستاذ (٢) من عدم جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه واختصاصه بالشبهات الموضوعيه ، وذلك - بعد الاعتراف بإطلاق دليل الاستصحاب فى نفسه لكلا القسمين من الشبهات - بدعوى أن عدم جريان الاستصحاب فى الشبهه الحكميه ينشأ من التعارض بين استصحاب المجعول واستصحاب عدم الجعل.

وتوضيح ذلك : أن الحكم الشرعى - كما تقدم فى محله (٣) - ينحل إلى جعلٍ ومجعول ، والشك فيه تارة يكون مصبه الجعل ، واخرى يكون مصبه المجعول.

فالنحو الأول من الشك يعنى أن الجعل قد تعلق بحكمٍ محددٍ واضحٍ بكل ما له دخل فيه من الخصوصيات ، غير أن المكلف يشك فى بقاء نفس الجعل ويحتمل أن المولى ألغاه ورفع يده عنه ، وهذا هو النسخ بالمعنى الحقيقى فى عالم الجعل.

ص : ٤٩٥

١- فى بحث الاستصحاب ، تحت عنوان : عموم جريان الاستصحاب.

٢- مصباح الاصول ٣ : ٣٦.

٣- بحث الدليل العقلى من الحلقة الثانيه ، تحت عنوان : قاعده إمكان التكليف المشروط.

والنحو الثانى من الشكّ يعنى أنّ الجعل ثابت ولا يحتمل نسخه ، غير أنّ الشكّ فى مجعوله والحكم المنشأ به ، فلا يعلم - مثلاً - هل أنّ المولى جعل النجاسه على الماء المتغير حتى إذا زال تغيره من قبل نفسه ، أو جعل النجاسه منوطه بفترة التغير الفعلى ، فالمجعول مردّد بين فترة طويله وفترة قصيره ، وكلّما كان المجعول مردّداً كذلك كان الجعل مردّداً لا محاله بين الأقلّ والأكثر ؛ لأنّ جعل النجاسه للفترة القصيره معلوم وجعل النجاسه للفترة الإضافيه مشكوك.

ففى النحو الأول من الشكّ - إذا كان ممكناً - يجرى استصحاب بقاء الجعل.

وأما فى النحو الثانى من الشكّ فيوجد استصحابان متعارضان : أحدهما استصحاب بقاء المجعول ، أى بقاء النجاسه فى الماء بعد زوال التغير مثلاً ؛ لأنّها معلومه حدوثاً ومشكوكه بقاءً ، والآخر استصحاب عدم جعل الزائد ، أى عدم جعل نجاسه الفترهالإضافيه مثلاً ؛ لِمَا أوضحناه من أنّ تردّد المجعول يساوق الشكّ فى الجعل الزائد. وهذان الاستصحابان يسقطان بالمعارضه ، فلا يجرى استصحاب الحكم فى الشبهات الحكيمه.

ولكى نعرف الجواب على شبهه المعارضه هذه ينبغى أن نفهم كيف يجرى استصحاب المجعول فى الشبهه الحكيمه بحدّ ذاته قبل أن نصل إلى دعوى معارضته بغيره؟. فنقول :

[كيفيه جريان استصحاب المجعول :]

إنّ استصحاب المجعول نحوان :

أحدهما : استصحاب المجعول الفعلى التابع لفعليه موضوعه المقدر الوجود فى جعله ، وهو لا- يتحقّق ولا- يتّصف باليقين بالحدوث والشكّ فى البقاء الأبعد تحقّق موضوعه خارجاً ، فنجاسه الماء المتغير لا تكون فعليه الأبعد وجود ماءٍ

متغيّر بالفعل ، ولا تتّصف بالشكّ في البقاء إلاّ بعد أن يزول التغيّر عن الماء فعلاً ، وحينئذٍ يجرى استصحاب النجاسه الفعلية .

واستصحاب المجعول بهذا المعنى يتوقّف جريانه - كما ترى - على وجود الموضوع ، وهذا يعنى أنّه لا يجرى بمجرد افتراض المسأله على وجه كلىّ والالتفات إلى حكم الشارع بنجاسه الماء المتغيّر . ويقضى ذلك بأنّ إجراء الاستصحاب من شأن المكلف المبتلى بالواقعه خارجاً ، لا من شأن المجتهد الذى يستنبط حكمها على وجه كلىّ ، فالمجتهد يفتيه بجريان الاستصحاب فى حقّه عند تماميه الأركان ، لا أنّ المجتهد يجريه ويفتى المكلف بمفاده .

والنحو الآخر لاستصحاب المجعول : هو إجراء الاستصحاب فى المجعول الكلىّ على نحو تتمّ أركانه بمجرد التفات الفقيه إلى حكم الشارع بنجاسه الماء المتغيّر وشكّه فى شمول هذه النجاسه لفته ما بعد زوال التغيّر ، وعلى هذا الأساس يجرى الاستصحاب بدون توقّف على وجود الموضوع خارجاً ، ومن هنا كان بإمكان المجتهد إجراؤه والاستناد اليه فى إفتاء المكلف بمضمونه .

ولا شكّ فى انعقاد بناء الفقهاء والارتكاز العرفى على استفاده هذا النحو من استصحاب المجعول من دليل الاستصحاب .

غير أنّه قد يستشكل فى النحو المذكور بدعوى : أنّ المجعول الفعلى التابع لوجود موضوعه له حدوث وبقاء تبعاً لموضوعه ، وأمّا المجعول الكلىّ فليس له حدوث وبقاء ، بل تمام حصصه ثابتة ثبوتاً عرضياً آنياً بنفس الجعل بلا تقدّم وتأخّر زمانى ، وهذا يعنى أنّا كلّما لاحظنا المجعول على نهج كلىّ لم يكن هناك يقين بالحدوث وشكّ فى البقاء ليجرى الاستصحاب . فأركان الاستصحاب إنّما تتمّ فى المجعول بالنحو الأول ، لا الثانى .

وقد أشرنا سابقاً (1) إلى هذا الاستشكال وعلّقنا عليه بما يوحى بإجراء استصحاب المَجْعُولِ على النحو الأول ، غير أنّ هذا كان تعليقاً مؤقتاً إلى أن يحين الوقت المناسب.

وأما الصحيح في الجواب فهو : أنّ المَجْعُولِ الكُلِّيّ - وهو نجاسة الماء المتغيّر مثلاً - يمكن أن ينظر اليه بنظرين : أحدهما النظر اليه بما هو أمر ذهنيّ مَجْعُولِ في افق الاعتبار ، والآخر النظر اليه بما هو صفة للماء الخارجى ، فهو بالحمل الشائع أمر ذهنيّ ، وبالحمل الأوّلى صفة للماء الخارجى . وبالنظر الأول ليس له حدوث وبقاء ؛ لأنّه موجود بتمام حصصه بالجعل فى آن واحد ، وبالنظر الثانى له حدوث وبقاء . وحيث إنّ هذا النظر هو النظر العرفى فى مقام تطبيق دليل الاستصحاب فىجربى استصحاب المَجْعُولِ بالنحو الثانى لتماميه أركاناه .

إذا اتّضح ذلك فنقول لشبهه المعارضه بأنّه فى تطبيق دليل الاستصحاب على الحكم الكُلِّيّ فى الشبهه الحكميه لا يعقل تحكيم كلا النظرين ؛ لتهافتهما ، فإن سلّم بالأخذ بالنظر الثانى تعين إجراء استصحاب المَجْعُولِ ، ولم يجر استصحاب عدم الجعل الزائد ، إذ بهذا النظر لا نرى جعلاً ومَجْعُولاً ولا أمراً ذهنياً ، بل صفةً لأمر خارجيّ لها حدوث وبقاء .

وإن ادّعى الأخذ بالنظر الأول فاستصحاب المَجْعُولِ بالنحو الثانى الذى يكون من شأن المجتهد إجراؤه لا يجرى فى نفسه ، لا أنّه يسقط بالمعارضه .

إن قيل : لماذا لا نحكم كلا النظرين ونلتزم بإجراء استصحاب عدم الجعل الزائد تحكيماً للنظر الأول فى تطبيق دليل الاستصحاب ، وإجراء استصحاب

ص : ٤٩٨

١- تحت عنوان : الشبهات الحكميه فى ضوء الركن الثانى .

المجعول تحكيمياً للنظر الثاني ، ويتعارض الاستصحابان؟

كان الجواب : أنّ التعارض لانواجهه ابتداءً فى مرحله إجراء الاستصحاب بعد الفراغ عن تحكيم كلا النظرين ، وإنّما نواجهه فى مرتبه أسبق ، أى فى مرحله تحكيم هذين النظرين ، فإنّهما لتهافتهما ينفى كلّ منهما ما يثبتّه الآخر من الشكّ فى البقاء ، ومع تهافت النظرين فى نفسيهما يستحيل تحكيمهما معاً على دليل الاستصحاب لكى تنتهى النوبه إلى التعارض بين الاستصحابين ، بل لابدّ من جرى الدليل على أحد النظرين ، وهو النظر الذى يساعد عليه العرف خاصّه.

ص : ٤٩٩

١ - استصحاب الحكم المعلق

قد نحرز كون الحكم منوطاً في مقام جعله بخصوصيتين ، وهناك خصوصيه ثالثه يحتمل دخلها في الحكم أيضاً ، وفي هذه الحاله يمكن أن نفترض أنّ إحدى تلك الخصوصيتين معلومه الثبوت ، والثانيه معلومه الانتفاء ، وأما الخصوصيه الثالثه المحتمل دخلها فهي ثابتة. وهذا الافتراض يعنى أنّ الحكم ليس فعلياً ، ولكنّه يعلم بثبوتّه على تقدير وجود الخصوصيه الثانيه ، فالمعلوم هو الحكم المعلق والقضيه الشرطيه. فإذا افترضنا أنّ الخصوصيه الثانيه وجدت بعد ذلك ولكن بعد أن زالت الخصوصيه الثالثه حصل الشكّ في بقاء تلك القضيه الشرطيه ؛ لاحتمال دخل الخصوصيه الثالثه في الحكم.

وهنا تأتي الحاجه إلى البحث عن إمكان استصحاب الحكم المعلق. ومثال ذلك : حرمة العصير العنبي المنوطه بالعنب وبالغليان ، ويحتمل دخل الرطوبه وعدم الجفاف فيها ، فإذا جفّ العنب ثمّ غلى كان مورداً لاستصحاب الحرمة المعلقه على الغليان.

وقد وجّه إلى هذا الاستصحاب ثلاثه اعتراضات :

الاعتراض الأول : أنّ أركان الاستصحاب غير تامّه ، لأنّ الجعل لا شكّ في بقائه ، والمجوعول لا يقين بحدوثه ، والحرمة على نهج القضيه الشرطيه أمر منتزع عن جعل الحرمة على موضوعها المقدر الوجود ، ولا أثر للتعبّد به. ومن أجل هذا الاعتراض بنت مدرسه المحقّق النائيني (١) على عدم جريان الاستصحاب في

ص: ٥٠٠

وقد يجاب على ذلك بجوابين :

أحدهما : أنا نستصحب سببيه الغليان للحرمه ، وهي حكم وضعي فعلي معلوم حدوثاً ومشكوك بقاءً.

والردّ على هذا الجواب : أنه إن اريد باستصحاب السببيه إثبات الحرمة فعلاً فهو غير ممكن ؛ لأنّ الحرمة ليست من الآثار الشرعيه للسببيه ، بل من الآثار الشرعيه لذات السبب الذي ربّب الشارع عليه الحرمة. وإن اريد بذلك الاقتصار على التعلد بالسببيه فهو لغو ؛ لأنها بعنوانها لا تصلح للمنجزيه والمعدريه.

والجواب الآخر : لمدرسه المحقق العراقي (1) ، وهو يقول : إنّ الاعتراض المذكور يقوم على أساس أنّ المجعول لا يكون فعلياً إلا بوجود تمام أجزاء الموضوع خارجاً ، فإنّه حينئذ يتعدّر استصحاب المجعول في المقام ، إذ لم يصبح فعلياً ليستصحب. ولكن الصحيح : أنّ المجعول ثابت بثبوت الجعل ، لأنّه منوط بالوجود اللحظي للموضوع ، لا بوجوده الخارجي ، فهو فعلي قبل تحقق الموضوع خارجاً.

وقد أردف المحقق العراقي ناقضاً على المحقق النائيني : بأنّه أليس المجتهد يجرى الاستصحاب في المجعول الكلي قبل أن يتحقّق الموضوع خارجاً؟

ونلاحظ على الجواب المذكور : أنّ المجعول إذا لوحظ بما هو أمر ذهني فهو نفس الجعل المنوط بالوجود اللحظي للشرط وللموضوع على ما تقدم (2) في

ص: ٥٠١

١- مقالات الاصول ٢ : ٤٠٠.

٢- في بحث الدليل العقلي من الجزء الأوّل للحلقه الثالثه ، تحت عنوان : قاعده إمكان الوجوب المشروط.

الواجب المشروط ، إلا أن المجعول حينئذ لا يجرى فيه استصحاب الحكم بهذا اللحاظ ، إذ لا شك في البقاء ، وإنما الشك في حدوث الجعل الزائد على ما عرفت سابقاً (١).

وإذا لوحظ المجعول بما هو صفة للموضوع الخارجى فهو منوط في هذا اللحاظ بالخارج ، فما لم يوجد الموضوع بالكامل ولو تقديراً وافترضاً لا يرى للمجعول فعلية لكى يستصحب.

ومن ذلك يعرف حال النقض المذكور ، فإن المجتهد يفترض تحقق الموضوع بالكامل فيشك في البقاء مبيئاً على هذا الفرض ، وأين هذا من إجراء استصحاب الحكم بمجرد افتراض جزء الموضوع؟

وبكلمه اخرى : أن كفايه ثبوت المجعول بتقدير وجود موضوعه في تصحيح استصحابه شيء ، وكفايه الثبوت التقديرى لنفس المجعول في تصحيح استصحابه دون تواجد تمام الموضوع لا خارجاً ولا تقديراً شيء آخر.

والتحقيق : أن إناطه الحكم بالخصوصيه الثانيه فى مقام الجعل تارة تكون فى عرض إناطته بالخصوصيه الاولى ، بأن قيل : «العنب المغلى حرام». واخرى تكون على نحو مترتب وطولى ، بمعنى أن الحكم يقيّد بالخصوصيه الثانيه ، وبما هو مقيد بها يناط بالخصوصيه الاولى ، بأن قيل : «العنب إذا غلى حرم» ، فإن العنب هنا يكون موضوعاً للحرمة المنوطه بالغليان ، خلافاً للفرضيه الاولى التى كان العنب المغلى بما هو كذلك موضوعاً للحرمة.

ففى الحاله الاولى يتجه الاعتراض المذكور ، ولا يجرى الاستصحاب فى

ص: ٥٠٢

١- فى بيان كفيته جريان الاستصحاب فى المجعول ، ضمن البحث عن التفصيل بين الشبهه الحكميه والشبهه الموضوعيه ، تحت عنوان : عموم جريان الاستصحاب.

القضيه الشرطيه ؛ لأنها أمر منتزع عن الجعل وليست هي الحكم المجعول.

وأما في الحاله الثانيه فلا بأس بجريان الاستصحاب في نفس القضيه الشرطيه التي وقع العنب موضوعاً لها ؛ لأنها مجعوله من قبل الشارع بما هي شرطيه ومرتبّه على عنوان العنب ، فالعنب موضوع للقضيه الشرطيه حدوثاً يقيناً ويشكّك في استمرار ذلك بقاءً فتستصحب.

الاعتراض الثاني : أنا اذا سلّمنا تواجد ركني الاستصحاب في القضيه الشرطيه فلا نسلّم جريان الاستصحاب مع ذلك ؛ لأنه إنّما يثبت الحكم المشروط وهو لا يقبل التنجز. وأما ما يقبل التنجز فهو الحكم الفعلي ، فما لم يكن المجعول فعلياً لا يتنجز الحكم ، وإثبات فعليه المجعول عند وجود الشرط باستصحاب الحكم المشروط متعذر ؛ لأنّ ترتّب فعليه المجعول عند وجود الشرط على ثبوت الحكم المشروط عقليّ وليس شرعياً.

ونلاحظ على ذلك :

أولاً: - أنه يكفي في التنجز إيصال الحكم المشروط مع إحراز الشرط ؛ لأنّ وصول الكبرى والصغرى معاً كافٍ لحكم العقل بوجوب الامتثال.

وثانياً : أنّ دليل الاستصحاب إذا بنينا على تكفّله لجعل الحكم المماثل كان مفاده في المقام ثبوت حكم مشروطٍ ظاهري ، وتحوّل هذا الحكم الظاهري إلى فعليّ عند وجود الشرط لازم عقليّ لنفس الحكم الاستصحابي المذكور ، لا للمستصحب ، وقد مرّ بنا سابقاً (1) أنّ اللوازم العقليه لنفس الاستصحاب ترتّب عليه بلا إشكال.

الاعتراض الثالث : أنّ استصحاب الحكم المعلق معارض باستصحاب

ص: ٥٠٣

١- في نهايه البحث الوارد تحت عنوان : مقدار ما يثبت بالاستصحاب.

الحكم المنجز ، ففي مثال العنب كما يعلم بالحرمة المعلقة على الغليان سابقاً كذلك يعلم بالحليّة الفعلية المنجزه قبل الغليان فتستصحب ، ويتعارض الاستصحابان.

وقد يجاب على ذلك بجوابين :

أحدهما : ما ذكره صاحب الكفايه (١) من أنه لا معارضه بين الاستصحابين ، إذ كما أنّ الحرمة كانت معلقةً فتستصحب بما هي معلقة كذلك الحليّة كانت في العنب مغيّاهً بالغليان فتستصحب بما هي مغيّاه ، ولا تنافي بين حليّة مغيّاه وحرمة معلقة على الغايه.

ونلاحظ على ذلك : أنّ الحليه التي نريد استصحابها هي الحليّة الثابته بعد الجفاف وقبل الغليان ، ولا علم بأنّها مغيّاه ؛ لاحتمال عدم الحرمة بالغليان بعد الجفاف ، فنستصحب ذات هذه الحليّة.

فإن قيل : إنّ الحليّة الثابته قبل الجفاف نعلم بأنّها مغيّاه ، ونشكّ في تبدّلها إلى الحليّة غير المغيّاه بالجفاف ، فنستصحب تلك الحليّة المغيّاه المعلومه قبل الجفاف.

كان الجواب : أنّ استصحابها لا- يعيّن حال الحليّة المعلومه بعد الجفاف ، ولا يثبت أنّها مغيّاه إلا بالملازمه ؛ للعلم بعدم إمكان وجود حليتين ، وما دامت الحليّة المعلومه بعد الجفاف لامثبت لكونها مغيّاهً فبالإمكان استصحاب ذاتها إلى ما بعد الغليان.

والجواب الآخر : ما ذكره الشيخ الأنصاري (٢) والمحقّق النائيني (٣) من أنّ

ص: ٥٠٤

١- كفايه الاصول : ٤٦٨ - ٤٦٩.

٢- فرائد الاصول ٣ : ٢٢٣.

٣- فوائد الاصول ٤ : ٤٧٣.

ويمكن أن يقال في توجيه ذلك : أنّ استصحاب القضية الشرطية للحكم إما أن يثبت فعلية الحكم عند تحقق الشرط ، وإما أن لا يثبت ذلك. فإن لم يثبت لم يجر في نفسه ، إذ أي أثر لإثبات حكم مشروط لا ينتهي إلى الفعلية. وإن أثبت ذلك تمّ الملاك لتقديم استصحاب الحكم المعلق على استصحاب الحكم المنجز وحكومته عليه ؛ وفقاً للقاعده المتقدمه في الحلقة السابقه (1) القائله : إنه كلما كان أحد الأصلين يعالج مورد الأصل الثاني دون العكس قُدم الأصل الأول على الثاني ، فإنّ مورد الاستصحاب التنجيزي مرحله الحكم الفعلي ، ومورد استصحاب المعلق مرحله الثبوت التقديري للحكم ، والمفروض أنّ استصحاب المعلق يثبت حرمة فعلية ، وهو معنى نفى الحلّيه الفعلية. وأما استصحاب الحلّيه الفعلية فلا ينفي الحرمة المعلقه ، ولا يتعرّض إلى الثبوت التقديري.

ونلاحظ على ذلك : أنّ هذا لا يتم عند من لا يثبت الفعلية باستصحاب القضية المشروطه ويرى كفايه وصول الكبرى والصغرى في حكم العقل بوجوب الامتثال ، فإنّ استصحاب الحكم المعلق على هذا الأساس لا يعالج مورد الاستصحاب الآخر ليكون حاكماً عليه.

٢ – استصحاب عدم النسخ

تقدّم في الحلقة السابقه (٢) أنّ النسخ بمعناه الحقيقي مستحيل بالنسبه إلى

ص: ٥٥

١- في النقطه الخامسه من بحث التطبيقات في الاستصحاب ، تحت عنوان : الاستصحاب في حالات الشكّ السببي والمسببي.

٢- في بحث الدليل العقلي ، تحت عنوان : إمكان النسخ وتصويره.

مبادئ الحكم ، ومعقول بالنسبه إلى الحكم في عالم الجعل ، وعليه فالشكّ في النسخ بالنسبه إلى عالم الجعل يتصور على نحوين :

الأول : أن يشكّ في بقاء نفس الجعل وعدمه ، بمعنى احتمال إلغاء المولى له .

الثاني : أن يشكّ في سعه المجعول وشموله من الناحيه الزمانيه ، بمعنى احتمال أنّ الجعل تعلق بالحكم المقتيد بزمانٍ قد انتهى أمده .

فإذا كان الشكّ من النحو الأول فلا شكّ في إمكان إجراء الاستصحاب ؛ لتمايمه أركانه ، غير أنّ هنا شبهه قد تمنع عن جريانه على أساس أنّ ترتّب المجعول على الجعل ليس شرعياً ، بل عقلياً فإثباته باستصحاب الجعل غير ممكن .

والجواب : أنّا لسنا بحاجة إلى إثبات شيء وراء الجعل في مقام التنجيز ؛ لما تقدّم من كفايه وصول الكبرى والصغرى ، وعليه فالاستصحاب يجرى خلافاً للأصل اللفظي بمعنى إطلاق الدليل ، فإنّه لا يمكن التمسك به لنفي النسخ بهذا المعنى .

وإذا كان الشكّ من النحو الثاني فلا شكّ في إمكان التمسك بإطلاق الدليل لنفيه ، ولكنّ جريان الاستصحاب موضع بحث ؛ وذلك لإمكان دعوى أنّ المتيقّن ثبوت الحكم على المكلفين في الزمان الأول ، والمشكوك بثبوتة على أفراد آخرين ، وهم المكلفون الذين يعيشون في الزمان الثاني ، فمعروض الحكم متعدّد إلا بالنسبه إلى شخصٍ عاش كلا الزمانين بشخصه .

وعلاج ذلك : أنّ الحكم المشكوك في نسخه ليس مجعولاً على نحو القضيّه الخارجيه التي تنصبّ على الأفراد المحقّقه خارجاً مباشرةً ، بل على نحو القضيّه الحقيقيه التي ينصبّ فيها الحكم على الموضوع الكليّ المقدّر الوجود ، وفي هذه

المرحلة لا فارق بين القضية المتيقّنه والقضية المشكوكة موضوعاً إلا من ناحية الزمان وتأخر الموضوع للقضية المشكوكة زماناً عن الموضوع للقضية المتيقّنه ، وهذا يكفي لانتزاع عنوانيّ الحدوث والبقاء عرفاً على نحوٍ يعتبر الشكّ المفروض شكّاً في بقاء ما كان فيجری الاستصحاب.

والاستصحاب على هذا الضوء استصحاب تنجزى مفاده التعبد ببقاء المفعول الكلّي الملحوظ بما هو صفة لطبيعيّ المكلف ، وبالإمكان التعويض عنه باستصحاب الحكم المعلق ، بأن يشار إلى الفرد المكلف المتأخر زماناً ويقال : إنّ هذا كان حكمه كذا على تقدير وجوده ولا يزال كما كان ، وبذلك يتمّ التخلّص عن مشكله تعدّد معروض الحكم.

ولكن توجد مشكله اخرى يواجهها الاستصحاب في المقام ، سواء اجرى بصيغته التنجيزيه أو التعليقيه ، وهى : أنه معارض باستصحاب العدم المنجز الثابت لآحاد المكلفين الذين يعيشون في الزمان المحتمل وقوع النسخ فيه ، وهذا يشبه الاعتراض على الاستصحاب التعليقى عموماً بمعارضته بالاستصحاب التنجيزى.

٣ - استصحاب الكلّي

استصحاب الكلّي هو التعبد ببقاء الجامع بين فردين من الحكم أو الجامع بين شيئين خارجيين إذا كان له أثر شرعى. والكلام فيه يقع في جهتين :

الجهة الاولى : فى أصل إجراء استصحاب الكلّي ، إذ قد يعترض على ذلك فى باب الأحكام تارةً ، وفى باب الموضوعات اخرى.

أما فى باب الأحكام فالاعتراض ينشأ من المبنى القائل بأنّ المفعول فى دليل الاستصحاب هو الحكم المماثل للمستصحب ، فيقال حينئذٍ : إنّ المستصحب إذا كان هو الجامع بين الوجوب والاستحباب أو بين وجوبين اقتضى ذلك جعل

المماثل له بدليل الاستصحاب ، وهو باطل ؛ لأنّ الجامع بحده لا يعقل جعله ، إذ يستحيل وجود الجامع إلاّ في ضمن فرده ، والجامع في ضمن أحد فرديه بالخصوص ليس محطاً للاستصحاب ليكون مصباً للتعبّد الاستصحابي .

وهذا الاعتراض يتوقف على قبول المبنى المشار إليه ، أمّا إذا أنكرناه وفرضنا أنّ مفاد دليل الاستصحاب إبقاء اليقين بمعني من المعاني فيمكن افتراض إبقائه بقدر الجامع ، فيكون بمثابة العلم الإجمالي المتعلق بالجامع .

وأما في باب الموضوعات فالاعتراض ينشأ من أنّ الأثر الشرعي مترتب على أفراد الجامع ، لا على الجامع بعنوانه ، فلا يترتب على استصحابه أثر .

والجواب : أنّه إن اريد أنّ الحكم الشرعي في لسان دليله مترتب على العنوين التفصيليين للفردين فيرد عليه : أنّا نفرض الحكم فيما إذا رتب في لسان الدليل على عنوان الجامع بين الفردين ، كحرمه المسّ المرتبه على جامع الحدث .

وإن سلم ترتب الحكم في دليله على الجامع وأدعى أنّ الجامع إنّما يؤخذ موضوعاً بما هو معبر عن الخارج لا بما هو مفهوم ذهني - فلا بدّ من إجراء الاستصحاب فيما اخذ الجامع معبراً عنه ومراه له ، وهو الخارج ، وليس في الخارج إلاّ الفرد - فيرد عليه : أنّ موضوع الحكم وإن كان هو الجامع والمفهوم بما هو مرآه للخارج لا باعتبارها أمراً ذهنياً إلاّ أنّ الاستصحاب يجري في الجامع بما هو مرآه للخارج أيضاً ، ولا معنى لجريانه في الخارج ابتداءً بلا توسط عنوان من العناوين ؛ لأنّ الاستصحاب حكم شرعي ولا بدّ أن ينصبّ التعيّد فيه على عنوان . وكما أنّ العنوان التفصيلي يجري فيه الاستصحاب بما هو مرآه للخارج كذلك العنوان الإجمالي الكلّي .

وبما ذكرناه ظهر الفارق الحقيقي بين استصحاب الفرد واستصحاب الكلّي ، مع أنّ التوجه في كلّ منهما إلى إثبات واقع خارجي واحد ، حيث إنّ الكلّي موجود

بعين وجود الفرد ، وهذا الفارق هو : أن الاستصحاب باعتباره حكماً منجزاً وموصلاً للواقع فهو إنما يتعلّق به بتوسط عنوانٍ من عناوينه وصوره من صورته ، فإن كان مصبّ التعيّد هو الواقع المرئى بعنوانٍ تفصيليٍّ مشيرٍ إليه فهذا استصحاب الفرد ، وإن كان مصبُّه الواقع المرئى بعنوانٍ جامعٍ مشيرٍ إليه فهذا هو استصحاب الكلّي ، على الرغم من وحده الواقع المشار إليه بكلا العنوانين. والذي يحدّد إجراء الاستصحاب بهذا النحو أو بذاك كيفية أخذ الأثر الشرعى فى لسان دليله.

وعلى هذا الضوء يتّضح أنّ التفرقة بين استصحاب الفرد واستصحاب الكلّي لا تتوقّف على دعوى التعدّد فى الواقع الخارجى وأنّ للكلّي واقعاً وسيعاً منحازاً عن واقعيّات الأفراد - على طريقه الرجل الهمدانى فى تصور الكلّي الطبيعى - وهى دعوى باطله ؛ لما ثبت فى محلّه من أنّ الكلّي موجود بعين وجود الأفراد.

كما أنّه لا- موجب لإرجاع الكلّي فى مقام التفرقة المذكوره إلى الحصّه ، ودعوى أنّ كلّ فردٍ يشتمل على حصّه من الكلّي ومشخصات عرضيه ، واستصحاب الكلّي عبارته عن استصحاب ذات الحصّه ، واستصحاب الفرد عبارته عن استصحاب الحصّه مع المشخصات ، بل الصحيح فى التفرقة ما ذكرناه.

الجهة الثانية : فى أقسام استصحاب الكلّي.

يمكن تقسيم الشكّ فى بقاء الكلّي إلى قسمين :

أحدهما : الشكّ فى بقاء الكلّي غير الناشئ من الشكّ فى حدوث الفرد.

والآخر : الشكّ فى بقائه الناشئ من الشكّ فى حدوث الفرد.

ومثال الأول : أن يعلم بدخول الإنسان ضمن زيدٍ فى المسجد ويشكّ فى خروجه.

ومثال الثانى : أن يعلم بحدوث مرّدٍ بين الأصغر والأكبر ويشكّ فى ارتفاعه بعد الضوء ، فإنّ الشكّ مسبّب عن الشكّ فى حدوث الأكبر.

أما القسم الأول فله حالتان :

الأولى : أن يكون الكلّي معلوماً تفصيلاً ويشكّ في بقاءه ، كما في المثال المذكور حيث يعلم بوجود زيدٍ تفصيلاً. وهنا إذا كان الأثر الشرعي مترتباً على الجامع جرى استصحاب الكلّي.

واستصحاب الكلّي في هذه الحالة جارٍ على كلّ حال ، سواء فسّرنا استصحاب الكلّي وفرّقنا بينه وبين استصحاب الفرد على أساس كون المستصحب الوجود السعيّ للكلّي على طريقه الرجل الهمداني ، أو الحصّه ، أو الخارج بمقدار مرآتيه العنوان الكلّي ، على ما تقدم في الجهه السابقه ، إذ على كلّ هذه الوجوه تعتبر أركان الاستصحاب تامه.

الثانيه : أن يكون الكلّي معلوماً إجمالاً ويشكّ في بقاءه على كلا تقديره ، كما إذا علم بوجود زيدٍ أو خالدٍ في المسجد ويشكّ في بقاءه - سواء كان زيداً أو خالداً - فيجرى استصحاب الجامع إذا كان الأثر الشرعي مترتباً عليه. ولا إشكال في ذلك بناءً على إرجاع استصحاب الكلّي إلى استصحاب الوجود السعي له على طريقه الرجل الهمداني ، وبناءً على المختار من إرجاعه إلى استصحاب الواقع بمقدار مرآتيه العنوان الإجمالي.

وأما بناءً على إرجاعه إلى استصحاب الحصّه فقد يستشكل : بأنّه لا يقين بحدوث أيّ واحده من الحصّتين فكيف يجرى استصحابها؟ اللهمّ إلا أن تُلغى ركنيه اليقين وتستبدل بركنيه الحدوث.

ويسمّى هذا القسم في كلماتهم بكلتا حالتيه بالقسم الأول من استصحاب الكلّي.

وأما القسم الثاني فله حالتان أيضاً :

الأولى : أن يكون الشكّ في حدوث الفرد المسبّب للشكّ في بقاء الكلّي

مقرونًا بالعلم الإجمالي ، كما في المثال المتقدم لهذا القسم ، فإنَّ الشكَّ في الحدث الأ-كبر مقرون بالعلم الإجمالي بأحد الحدثين. والصحيح : جريان الاستصحاب في هذه الحالة إذا كان للجامع أثر شرعي ، ويسمى في كلماتهم بالقسم الثاني من استصحاب الكلّي.

وقد يعترض على جريان هذا الاستصحاب بوجوه :

منها : أنه لا يقين بالحدوث ، وهو اعتراض مبنّى على إرجاع استصحاب الكلّي إلى استصحاب الحصّه ، وحيث لا علم بالحصّه حدوثاً فلا-يجرى الاستصحاب ؛ لعدم اليقين بالحدوث ، بل لعدم الشكّ في البقاء ، إذ لا شكّ في الحصّه بقاءً ، بل إحدى الحصّتين معلومه الانتفاء والاخرى معلومه البقاء.

وقد تقدم أنّ استصحاب الكلّي ليس بمعنى استصحاب الحصّه ، بل هو استصحاب للواقع بمقدار ما يرى بالعنوان الإجمالي للجامع ، وهذا معلوم بالعلم الإجمالي حدوثاً.

ومنها : أنه لا-شكّ في البقاء ؛ لأنّ الشكّ ينبغي أن يتعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين ، ولمّا كان اليقين هنا علماً إجمالياً والعلم الإجمالي يتعلّق بالمرّدّد فلا بدّ أن يتعلّق الشكّ بالواقع على ترديده أيضاً ، وهذا إنّما يتواجد فيما إذا كان الواقع مشكوك البقاء على كلّ تقدير ، مع أنه ليس كذلك ؛ لأنّ الفرد القصير من الجامع لا شكّ في بقائه.

والجواب : أنّ العلم الإجمالي لا يتعلّق بالواقع المرّدّد ، بل بالجامع وهو مشكوك ، إذ يكفي في الشكّ في بقاء الجامع التردّد في كيفية حدوثه.

ومنها : أنّ الوجود القصير للكلّي لا-يحتمل بقاءه ، والوجود الطويل له لا يحتمل ارتفاعه ، وليس هناك في مقابلهما إلا المفهوم الذهني الذي لا معنى لاستصحابه.

والجواب : أنّ الشكّ واليقين إنّما يعرضان [على] الواقع الخارجى بتوسط العناوين الحاكيه عنه ، فلا محذور فى أن يكون الواقع بتوسط العنوان التفصيلى مقطوع البقاء أو الانتفاء ، وبتوسط العنوان الإجمالى مشكوك البقاء ، ومصّب التعبد الاستصحابى دائماً العنوان بما هو حاكٍ عن الواقع تبعاً لأخذه موضوعاً للأثر الشرعى بما هو كذلك.

نعم ، إذا أرجعنا استصحاب الكلّى إلى استصحاب الحصّه أمكن المنع عن جريانه فى المقام ؛ لأنّه يكون من استصحاب الفرد المرّد نظراً إلى أنّ إحدى الحصّتين مقطوعه الانتفاء فعلاً.

ومنها : أنّ استصحاب الكلّى يحكم عليه استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل الأمد ؛ لأنّ الشكّ فى بقاء الكلّى مسبّب عن الشكّ فى حدوث هذا الفرد.

والجواب : أنّ التلازم بين حدوث الفرد الطويل الأمد وبقاء الكلّى عقلى ، وليس شرعياً ، فلا يثبت باستصحاب عدم الأول نفى بقاء الثانى.

ومنها : أنّ استصحاب الكلّى معارض باستصحاب عدم الفرد الطويل إلى ظرف الشكّ فى بقاء الكلّى ؛ لأنّ عدم الكلّى عباره عن عدم كلا فرديه ، والفرد القصير الأمد معلوم الانتفاء فعلاً بالوجدان ، والفرد الطويل الأمد محرز الانتفاء فعلاً باستصحاب عدمه ، فهذا الاستصحاب بضمّه إلى الوجدان المذكور حجّه على عدم الكلّى فعلاً ، فيعارض الحجّه على بقائه المتمثله فى استصحاب الكلّى.

والتحقيق : أنّه تارةً يكون وجود الكلّى - بما هو وجود له - كافياً فى ترتّب الأثر على نحو لو فرض - ولو محالاً - وجود الكلّى لا- فى ضمن حصّه خاصّه لترتّب عليه الأثر. واخرى لا يكون الأثر مترتباً على وجود الكلّى إلّابما هو وجود له هذه الحصّه ولتلك الحصّه على نحو تكون كلّ حصّه موضوعاً للأثر

فعلى الأول يجرى استصحاب الكلّى لإثبات موضوع الأثر ، ولا يمكن نفي صرف الوجود للكلّى باستصحاب عدم الفرد الطويل مع ضمّه إلى الوجدان ؛ لأنّ انتفاء صرف الوجود للكلّى بانتفاء هذه الحصّه وتلك علقى ، وليس شرعياً .

وعلى الثانى لا يجرى استصحاب الكلّى فى نفسه ؛ لأنه لا ينقح موضوع الأثر ، بل بالإمكان نفي هذا الموضوع باستصحاب عدم الفرد الطويل الأمد مع ضمّه إلى الوجدان القاضى بعدم الفرد الآخر ؛ لأنّ الأثر أثر للحصص فينفي بإحراز عدمها ولو بالتلفيق من التعبد والوجدان .

وأما الحاله الثانى من القسم الثانى فهى : أن يكون الشكّ فى حدوث الفرد المسبّب للشكّ فى بقاء الكلّى شكّاً بدوياً ، ومثاله : أن يعلم بوجود الكلّى ضمن فرد ، ويعلم بارتفاعه تفصيلاً ، ويشكّ فى انحفاظ وجود الكلّى فى ضمن فردٍ آخر يحتمل حدوثه حين ارتفاع الفرد الأول أو قبل ذلك . ويسمى هذا فى كلماتهم بالقسم الثالث من استصحاب الكلّى .

وقد يُتخيّل جريانه على أساس تواجد أركانه فى العنوان الكلّى وإن لم تكن متواجدهً فى كلٍّ من الفردين بالخصوص .

ولكن يندفع هذا التخيّل : بأنّ العنوان الكلّى وإن كان هو مصبّ الاستصحاب ولكن بما هو مرآه للواقع فلا بدّ أن يكون متيقن الحدوث مشكوك البقاء بما هو فانّ فى واقعه ومرآه للوجود الخارجى ، ومن الواضح أنّه بما هو كذلك ليس جامعاً للأركان ، إذ ليس هناك واقع خارجيّ يمكن أن نشير اليه بهذا العنوان الكلّى ونقول بأنّه متيقن الحدوث مشكوك البقاء لنستصحبه بتوسط العنوان الحاكى عنه وبمقدار حكايته ، خلافاً للحاله السابقه التى كانت تشتمل على واقع من هذا القبيل .

اشاره

إذا كان الموضوع للحكم الشرعي بسيطاً وتمت فيه أركان الاستصحاب جرى استصحابه بلا إشكال. وأمّا إذا كان الموضوع مركّباً من عناصر متعدّده: فتارةً نفترض أنّ هذه العناصر لوحظت بنحو التقيّد، أو انتزع منها عنوان بسيط وجعل موضوعاً للحكم، كعنوان «المجموع»، أو «اقتران هذا بذاك»، ونحو ذلك. واخرى نفترض أنّ هذه العناصر بذواتها اخذت موضوعاً للحكم الشرعي بدون أن يدخل في الموضوع أيّ عنوانٍ انتزاعيٍّ من ذلك القبيل.

ففي الحالة الاولى لا مجال لإجراء الاستصحاب في ذوات الأجزاء، لأنّه إن اريد به إثبات الحكم مباشرة فهو متعذّر؛ لترتبه على العنوان البسيط المتحصّل.

وإن اريد به إثبات الحكم بإثبات ذلك العنوان المتحصّل فهو غير ممكن؛ لأنّ عنوان الاجتماع والاقتران ونحوه لازم عقليّ لثبوت ذوات الأجزاء فلا يثبت باستصحابها. فالاستصحاب في هذه الحالة يجرى في نفس العنوان البسيط المتحصّل، فمتى شكّ في حصوله جرى استصحاب عدمه؛ حتّى ولو كان أحد الجزئين محرزاً وجداناً والآخر معلوم الثبوت سابقاً ومشكوك البقاء فعلاً.

وأما في الحالة الثانيه فلا بأس بجريان الاستصحاب في الجزء ثبوتاً أو عدماً إذا تواجد فيه اليقين بالحاله السابقه والشكّ في بقائها.

ومن هنا يعلم بأنّ الاستصحاب يجرى في أجزاء الموضوع المركّب وعناصره بشرط ترتّب الحكم على ذوات الأجزاء أوّلاً، وتوفّر اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء ثانياً.

هذا على نحو الإجمال. وأمّا تحقيق المسأله على وجهٍ كاملٍ فبالبحث في ثلاث نقاط:

إحداها: في أصل هذه الكبرى القائله بجريان الاستصحاب في أجزاء

والنقطة الثانية : فى تحقيق صغرى الشرط الأول ، وأنه متى يكون الحكم مترتباً على ذوات الأجزاء؟

والنقطة الثالثة : فى تحقيق صغرى الشرط الثانى ، وأنه متى يكون الشك فى البقاء محفوظاً؟

[جريان الاستصحاب فى أجزاء الموضوع:]

أمّا النقطة الاولى فالمعروف بين المحققين أنه متى كان الموضوع مركباً وافترضنا أن أحد جزئيه محرز بالوجدان أو بتعييد ما فبالإمكان إجراء الاستصحاب فى الجزء الآخر؛ لأنه ينتهى إلى أثر عملى ، وهو تنجيز الحكم المترتب على الموضوع المركب.

وقد يواجه ذلك باعتراض ، وهو : أن دليل الاستصحاب مفاده جعل الحكم المماثل للمستصحب ، والمستصحب هنا - وهو الجزء - ليس له حكم ليجعل فى دليل الاستصحاب مماثله ، وما له حكم - وهو المركب - ليس مصبباً للاستصحاب.

وهذا الاعتراض يقوم على الأساس القائل بجعل الحكم المماثل للمستصحب فى دليل الاستصحاب ، ولا موضع له على الأساس القائل بأنه يكفى فى تنجيز الحكم وصول كبراه (الجعل) وصغراه (الموضوع) كما عرفت سابقاً ، إذ على هذا لا نحتاج فى جعل استصحاب الجزء ذا أثر عملى إلى التعييد بالحكم المماثل ، بل مجرد وصول أحد الجزئين تعييداً مع وصول الجزء الآخر بالوجدان كافٍ فى تنجيز الحكم الواصله كبراه ؛ لأن إحراز الموضوع بنفسه منجز لا - بما هو طريق إلى إثبات فعلية الحكم المترتب عليه ، وبهذا نجيب على

وأما إذا أخذنا بفكره جعل الحكم المماثل في دليل الاستصحاب فقد يصعب التخلّص الفنى من الاعتراض المذكور ، وهناك ثلاثة أجوبه على هذا الأساس :

الجواب الأول : أنّ الحكم بعد وجود أحد جزئى موضوعه وجداناً لا يكون موقوفاً شرعاً إلا على الجزء الآخر ، فيكون حكماً له ، ويشبّ باستصحاب هذا الجزء ما يماثل حكمه ظاهراً.

ونلاحظ على ذلك : أنّ مجرّد تحقّق أحد الجزئين وجداناً لا يخرج عن الموضوعيه وإناطه الحكم به شرعاً ؛ لأنّ وجود الشرط للحكم لا يعنى بطلان الشرطيه ، فلا ينقلب الحكم إلى كونه حكماً للجزء الآخر خاصه.

الجواب الثانى : أنّ الحكم المترتب على الموضوع المركّب ينحلّ تبعاً لأجزاء موضوعه ، فينال كلّ جزء مرتبه وحصه من وجود الحكم ، واستصحاب الجزء يقتضى جعل المماثل لتلك المرتبه التى ينالها ذلك الجزء بالتحليل.

ونلاحظ على ذلك : أنّ هذا التقسيط تبعاً لأجزاء الموضوع غير معقول ؛ لوضوح أنّ الحكم ليس له إلا وجود واحد لا يتحقّق إلا عند تواجد تلك الأجزاء جميعاً.

الجواب الثالث : أنّ كلّ جزء موضوع لحكم مشروط ، وهو الحكم بالوجوب - مثلاً - على تقدير تحقّق الجزء الآخر ، فاستصحاب الجزء يتكفّل جعل الحكم المماثل لهذا الحكم المشروط.

ونلاحظ على ذلك : أنّ هذا الحكم المشروط ليس مجعولاً - من قبل الشارع ، وإنما هو منتزع عن جعل الحكم على الموضوع المركّب ، فيواجه نفس الاعتراض الذى واجهه الاستصحاب فى الأحكام المعلقه.

وأما النقطة الثانية : فقد ذكر المحقق النائيني (١) رحمه الله : أنّ الموضوع تارة يكون مركّباً من العرض ومحلّه ، كالإنسان العادل. واخرى مركّباً من عدم العرض ومحلّه ، كعدم القرشيه والمرأه. وثالثه مركّباً على نحو آخر ، كالعرضين لمحلّ واحدٍ مثل الاجتهاد والعداله فى المفتى ، أو العرضين لمحلّين كموت الأب وإسلام الابن.

ففى الحاله الاولى يكون التقيّد مأخوذاً ؛ لأنّ العرض يلحظ بما هو وصف لمحلّه ومعرضه وحاله قائمه به ، فالاستصحاب يجرى فى نفس التقيّد إذا كان له حاله سابقه.

وفى الحاله الثانيه يكون تقيّد المحلّ بعدم العرض مأخوذاً فى الموضوع ؛ لأنّ عدم العرض إذا اخذ مع موضوع ذلك العرض لوحظ بما هو نعت ووصف له ، وهو ما يسمّى بالعدم النعتى تمييزاً له عن عدم المحمولى الذى يلاحظ فيه العدم بما هو.

ويترتّب على ذلك أنّ الاستصحاب إنّما يجرى فى نفس التقيّد والعدم النعتى ؛ لأنّه الدخيل فى موضوع الحكم ، فإذا لم يكن العدم النعتى واجداً لركنى اليقين والشكّ وكان الركنان متوفّرين فى العدم المحمولى لم يجر استصحابه ؛ لأنّ العدم المحمولى لا أثر شرعى له بحسب الفرض.

ومن هنا ذهب المحقق النائيني (٢) إلى عدم جريان استصحاب عدم العرض المتيقّن قبل وجود الموضوع ، ويسمّى باستصحاب العدم الأزلّى ، فإذا شكّ فى

ص: ٥١٧

١- فوائد الاصول ٤ : ٥٠٤ - ٥٠٥.

٢- المصدر السابق : ٥٠٧.

نسب المرأه وقرشيتها لم يجر استصحاب عدم قرشيتها الثابت قبل وجودها ؛ لأن هذا عدم محمولي وليس عدماً نعتياً ، إذ أن عدم النعتي وصف ؛ والوصف لا يثبت إلا عند ثبوت الموصوف ، فإذا اريد إجراء استصحاب عدم المحمولي لترتيب الحكم عليه مباشرة فهو متعذر ؛ لأن الحكم مترتب - بحسب الفرض - على عدم النعتي ، لا المحمولي. واذا اريد بذلك إثبات عدم النعتي - لأن استمرار عدم المحمولي بعد وجود المرأه ملازم لعدم النعتي - فهذا أصل مثبت.

وأما في الحاله الثالثه فلا موجب لافتراض أخذ التقييد وأتصاف أحد جزئي الموضوع بالآخر ؛ لأن أحدهما ليس محلاً وموضوعاً للآخر ، بل بالإمكان أن يفرض ترتيب الحكم على ذات الجزئين ، وفي مثل ذلك يجرى استصحاب الجزء لتوفر الشرط الأول.

هذا موجز عما أفاده المحقق النائيني رحمه الله نكتفي به على مستوى هذه الحلقة ، تاركين التفاصيل والمناقشات إلى مستوى أعلى من الدراسه.

[توفر الشك في البقاء:]

وأما النقطه الثالثه فتوضيح الحال فيها : أن الجزء الذي يراد إجراء الاستصحاب فيه تارة يكون معلوم الثبوت سابقاً ويشك في بقائه إلى حين إجراء الاستصحاب. واخرى يكون معلوم الثبوت سابقاً ويعلم بارتفاعه فعلاً ، ولكن يشك في بقائه في فتره سابقه هي فتره تواجد الجزء الآخر من الموضوع. ومثاله : الحكم بانفعال الماء فإن موضوعه مركب من ملاقيه النجس للماء وعدم كزيتيه ، فنفترض أن الماء كان مسبقاً بعدم الكزيتيه ويعلم الآن بتبدل هذا عدم وصيورته كزاً ، ولكن يحتمل بقاء عدم الكزيتيه في فتره سابقه هي فتره حصول ملاقيه النجس

لذلك الماء.

ففي الحالة الاولى لا شك في توفر اليقين بالحدوث والشك في البقاء ، فيجري الاستصحاب.

وأما في الحالة الثانية فقد يستشكل في جريان الاستصحاب في الجزء بدعوى عدم توفر الركن الثاني وهو الشك في البقاء ؛ لأنه معلوم الارتفاع فعلاً بحسب الفرض فكيف يجرى استصحابه؟

وقد أتجه المحققون في دفع هذا الاستشكال إلى التمييز بين الزمان في نفسه والزمان النسبي ، أي زمان الجزء الآخر ، فيقال : إنَّ الجزء المراد استصحابه إذا لوحظ حاله في عمود الزمان المتصل إلى الآن فهو غير محتمل البقاء ؛ للعلم بارتفاعه فعلاً. وإذا لوحظ حاله بالنسبة إلى زمان الجزء الآخر فقد يكون مشكوك البقاء إلى ذلك الزمان ، مثلاً : عدم الكريه في المثال المذكور لا يحتمل بقاءه إلى الآن ، ولكن يشك في بقائه إلى حين وقوع الملاقاه ، فيجرى استصحابه إلى زمان وقوعها.

وتفصيل الكلام في ذلك : أنه إذا كان زمان ارتفاع الجزء المراد استصحابه - وهو عدم الكريه في المثال - معلوماً ، وكان زمان تواجد الجزء الآخر - وهو الملاقاه في المثال - معلوماً أيضاً ، فلا شك لكي يجرى الاستصحاب ، ولهذا لا بد أن يفرض الجهل بكلا- الزمانين ، أو بزمان ارتفاع الجزء المراد استصحابه خاصه ، أو بزمان تواجد الجزء الآخر خاصه. فهذه ثلاث صور ، وقد اختلف المحققون في حكمها.

فذهب جماعه من المحققين منهم السيد الاستاذ (1) إلى جريان

ص: ٥١٩

١- مصباح الاصول ٣ : ١٧٧.

الاستصحاب فى الصور الثلاث ، وإذا وجد له معارض سقط بالمعارضه.

وذهب بعض المحققين (١) إلى جريان الاستصحاب فى صورتين ، وهما : صورته الجهل بالزمانين أو الجهل بزمان ارتفاع الجزء المراد استصحابه ، وعدم جريانه فى صورته العلم بزمان الارتفاع.

وذهب صاحب الكفايه (٢) إلى جريان الاستصحاب فى صورته واحده ، وهى صورته الجهل بزمان الارتفاع مع العلم بزمان تواجد الجزء الآخر ، وأما فى صورتى الجهل بكلا الزمانين أو العلم بزمان الارتفاع فلا يجرى الاستصحاب.

فهذه أقوال ثلاثه :

أما القول الأول فقد علله أصحابه بما أشرنا إليه آنفاً من : أنّ بقاء الجزء المراد استصحابه إلى زمان تواجد الجزء الآخر مشكوك حتى لو لم يكن هناك شكّ فى بقائه إذا لوحظت قطعاً الزمان بما هى ، كما إذا كان زمان الارتفاع معلوماً ، ويكفى فى جريان الاستصحاب تحقّق الشكّ فى البقاء بلحاظ الزمان النسبى ؛ لأنّ الأثر الشرعى مترتب على وجوده فى زمان وجود الجزء الآخر ، لا على وجوده فى ساعه كذا بعنوانها.

ونلاحظ على هذا القول : أنّ زمان ارتفاع عدم الكزيه فى المثال إذا كان معلوماً فلا يمكن أن يجرى استصحاب عدم الكزيه إلى زمان الملاقاه ؛ لأنّ الحكم الشرعى إمّا أن يكون مترتباً على عدم الكزيه فى زمان الملاقاه بما هو زمان الملاقاه ، أو على عدم الكزيه فى واقع زمان الملاقاه ، بمعنى أنّ كلا الجزئين

ص : ٥٢٠

١- منهم المحقق النائينى فى فوائده الاصول ٤ : ٥٠٨ - ٥١٠.

٢- كفايه الاصول : ٤٧٧ - ٤٧٨.

لوحظا في زمانٍ واحدٍ دون أن يقيّد أحدهما بزمان الآخر بعنوانه.

فعلى الأول لا يجرى استصحاب بقاء الجزء في جميع الصور؛ لأنه يفترض تقييده بزمان الجزء الآخر بهذا العنوان، وهذا التقييد لا يثبت بالاستصحاب، وقد شرطنا منذ البدايه في جريان استصحاب الجزء في باب الموضوعات المركبه عدم أخذ التقييد بين أجزائها في موضوع الحكم.

وعلى الثاني لا يجرى استصحاب بقاء الجزء فيما إذا كان زمان الارتفاع معلوماً ولنفرضه الظهر؛ لأن استصحاب بقائه إلى زمان وجود الملاقاه - التي هي الجزء الآخر في المثال - إن اريد به استصحاب بقائه إلى الزمان المعنون بأنه زمان الملاقاه بما هو زمان الملاقاه فهذا الزمان بهذا العنوان وإن كان يشكّ في بقاء عدم الكريه إلى حينه ولكنّ المفروض أنه لم يؤخذ عدم الكريه في موضوع الحكم مقيداً بالوقوع في زمان الجزء الآخر بما هو كذلك.

وإن اريد به استصحاب بقائه إلى واقع زمان الملاقاه على نحو يكون قولنا: «زمان الملاقاه» مجرد مشيرٍ إلى واقع ذلك الزمان فهذا هو موضوع الحكم، ولكنّ واقع هذا الزمان يحتمل أن يكون هو الزوال؛ للتردد في زمان الملاقاه، والزوال زمان يعلم فيه بارتفاع عدم الكريه، فلا يقين إذن بثبوت الشكّ في البقاء في الزمان الذي يراد جز المستصحب إليه.

وعلى هذا الضوء نعرف أنّ ما ذهب اليه القول الثاني من عدم جريان استصحاب بقاء الجزء في صور العلم بزمان ارتفاعه هو الصحيح بالبيان الذي حقّقناه.

ولكنّ هذا البيان يجرى بنفسه أيضاً في بعض صور مجهولى التأريخ، كما إذا كان زمان التردد فيهما متطابقاً، كما إذا كانت الملاقاه مردّده بين الساعه الواحده والثانيه، وكذلك ارتفاع عدم الكريه بحدوث الكريه، فإنّ هذا يعني أنّ

ارتفاع عدم الكزيه بحدوث الكزيه مرّد بين الساعه الاولى والثانيه ، ولازم ذلك أن تكون الكزيه معلومه في الساعه الثانيه على كل حال ، وإنما يشك في حدوثها وعدمه في الساعه الاولى ، ويعنى أيضاً : أن الملاقاه متواجده إما في الساعه الاولى ، أو في الساعه الثانيه ، فإذا استصحت عدم الكزيه إلى واقع زمان تواجد الملاقاه فحيث إن هذا الواقع يحتمل أن يكون هو الساعه الثانيه يلزم على هذا التقدير أن نكون قد تعبنا ببقاء عدم الكزيه إلى الساعه الثانيه ، مع أنه معلوم الانتفاء في هذه الساعه.

ومن هنا يتبين : أن ما ذهب اليه القول الثالث من عدم جريان استصحاب بقاء عدم الكزيه في صوره الجهل بالزمانين وصوره العلم بزمان ارتفاع هذا العدم معاً هو الصحيح.

وأما صوره الجهل بزمان الارتفاع مع العلم بزمان الملاقاه فلا بأس بجريان استصحاب عدم الكزيه فيها إلى واقع زمان الملاقاه ، إذ لا علم بارتفاع هذا العدم في واقع هذا الزمان جزماً.

ولكننا نختلف عن القول الثالث في بعض النقاط ، فنحن - مثلاً - نرى جريان استصحاب عدم الكزيه في صوره الجهل بالزمانين مع افتراض أن فتره ترّد زمان الارتفاع أوسع من فتره ترّد حدوث الملاقاه في المثال المذكور ، فإذا كانت الملاقاه مرّده بين الساعه الاولى والثانيه ، وكان تبدل عدم الكزيه بالكزيه مرّداً بين الساعات الاولى والثانيه والثالثه فلا محذور في إجراء استصحاب عدم الكزيه إلى واقع زمان الملاقاه ؛ لأنه على أبعد تقدير هو الساعه الثانيه ، ولا علم بالارتفاع في هذه الساعه ؛ لاحتمال حدوث الكزيه في الساعه الثالثه ، فليس من المحتمل أن يكون جرّ بقاء الجزء إلى واقع زمان الجزء الآخر جرّاً له إلى زمان اليقين بارتفاعه أبداً.

بقى علينا أن نشير إلى أن ما اخترناه وإن كان قريباً جداً من القول الثالث الذي ذهب إليه صاحب الكفاية غير أنه - قدس الله نفسه - قد فسّر موقفه واستدلّ على قوله ببيانٍ يختلف بظاهره عمّا ذكرناه ، إذ قال : بأنّ استصحاب عدم الكزيه إنّما لا يجرى في حاله الجهل بالزمانين ؛ لعدم إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين ، وقد فسّر هذا الكلام بما يمكن توضيحه كما يلي :

إذا افترضنا أنّ الماء كان قليلاً قبل الزوال ثمّ مرّت ساعتان حدثت في إحدهما الكزيه وفي الاخرى الملاقاه للنجاسه فهذا يعنى أنّ كلّاً من حدوث الكزيه والملاقاه معلوم في إحدى الساعتين بالعلم الإجمالي ، فهناك معلومان إجماليتان ، وإحدى الساعتين زمان أحدهما ، والساعه الاخرى زمان الآخر ، وعليه فالملاقاه المعلومه إذا كانت قد حدثت في الساعه الثانيه فقد حدثت الكزيه المعلومه في الساعه الاولى ، واستصحاب عدم الكزيه إلى زمان الملاقاه على هذا التقدير يعنى أنّ زمان الشكّ الذي يراد جرّ عدم الكزيه اليه هو الساعه الثانيه ، وزمان اليقين بعدم الكزيه هو ما قبل الزوال ، وأمّا الساعه الاولى فهي زمان الكزيه المعلومه إجمالاً ، وهذا يؤدّي إلى انفصال زمان اليقين بعدم الكزيه عن زمان الشكّ فيه بزمان اليقين بالكزيه ، وما دام هذا التقدير محتملاً فلا يجرى الاستصحاب ؛ لعدم إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين .

ونلاحظ على ذلك :

أولاً : أنّ الساعه الاولى على هذا التقدير هي زمان الكزيه واقعاً ، لا زمان الكزيه المعلومه بما هي معلومه ؛ لأنّ العلم بالكزيه كان على نحو العلم الإجمالي من ناحيه الزمان ، وهو علم بالجامع فلا احتمال للانفصال إطلاقاً .

وثانياً : أنّ البيان المذكور لو تمّ لمنع عن جريان استصحاب عدم الكزيه

حتى فى الصوره التى اختار صاحب الكفايه جريان الاستصحاب فيها ، وهى صوره الجهل بزمان حدوث الكزيه مع العلم بزمان الملاقاه وأنّه الساعه الثانيه مثلاً-؛ لأنّ الكزيه معلومه بالإجمال فى هذه الصوره ويحتمل انطباقها على الساعه الاولى ، فإذا كان انطباق الكزيه المعلومه بالإجمال على زمانٍ يوجب تعذّر استصحاب عدم الكزيه إلى ما بعد ذلك الزمان جرى ذلك فى هذه الصوره أيضاً ، وتعذّر استصحاب عدم الكزيه إلى الساعه الثانيه ؛ لاحتمال الفصل بين زمان اليقين وزمان الشكّ بزمان العلم بالكزيه.

وهناك تفسير آخر لكلام صاحب الكفايه أكثر انسجاماً مع عبارته ، ولناخذ المثال السابق لتوضيحه ، وهو الماء الذى كان قليلاً قبل الزوال ثمّ مرّت ساعتان حدثت فى إحداهما الكزيه وفى الاخرى الملاقاه للنجاسه ، وحاصل التفسير : أنّ ظرف اليقين بعدم الكزيه فى هذا المثال هو ما قبل الزوال ، وظرف الشكّ مردد بين الساعه الاولى بعد الزوال والساعه الثانيه ؛ لأنّ عدم الكزيه له اعتباران ، فتارةً نأخذه بما هو مقيس إلى قطعات الزمان وبصوره مستقلّه عن الملاقاه. واخرى نأخذه بما هو مقيس إلى زمان الملاقاه ومقيّد به.

فإذا أخذناه بالاعتبار الأول وجدنا أنّ الشكّ فيه موجود فى الساعه الاولى وهى متّصله بزمان اليقين مباشره ، فبالإمكان أن نستصحب عدم الكزيه إلى نهايه الساعه الاولى ، ولكنّ هذا لا يفيدنا شيئاً ؛ لأنّ الحكم الشرعى - وهو انفعال الماء - ليس مترتباً على مجرّد عدم الكزيه ، بل على عدم الكزيه فى زمان الملاقاه.

وإذا أخذنا عدم الكزيه بالاعتبار الثانى - أى مقيساً ومنسوباً إلى زمان الملاقاه - فمن الواضح أنّ الشكّ فيه إنّما يكون فى زمان الملاقاه ، إذ لا يمكن الشكّ قبل زمان الملاقاه فى عدم الكزيه المنسوب إلى زمان الملاقاه ، وإذا تحقّق أنّ زمان الملاقاه هو زمان الشكّ ترتّب على ذلك أنّ زمان الشكّ مردّد بين الساعه

الأولى والساعة الثانية تبعاً لتردد نفس زمان الملاقاه بين الساعتين ، وهذا يعنى عدم إحراز اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين ؛ لأنّ زمان اليقين ما قبل الزوال وزمان الشكّ محتمل الانطباق على الساعة الثانية ، ومع انطباقه عليها يكون مفصلاً عن زمان اليقين بالساعة الأولى.

ونلاحظ على ذلك :

أولاً: أنّ الأثر الشرعى إذا كان مترتباً على عدم الكزيه المقيّد بالملاقاه - أى على اجتماع أحدهما بالآخر - فقد يتبادر إلى الذهن أنّ الشكّ فى هذا العدم المقيّد بالملاقاه لا يكون إلّا فى زمان الملاقاه ، وأمّا الشكّ - قبل زمان الملاقاه - فى عدم الكزيه فهو ليس شكّاً فى عدم الكزيه المقيّد بالملاقاه.

ولكنّ الصحيح : أنّ الأثر الشرعى مترتب على عدم الكزيه والملاقاه بنحو التركيب بدون أخذ التقيّد والاجتماع ، وإلّا لما جرى استصحاب عدم الكزيه رأساً ، كما تقدم. وهذا يعنى أنّ عدم الكزيه بذاته جزء الموضوع ، [و] لا فرق فى ذلك بين ما كان منه فى زمان الملاقاه أو قبل زمانها ، غير أنّه فى زمانها يكون الجزء الآخر موجوداً أيضاً ، وعليه فعدم الكزيه مشكوك منذ الزوال وإلى زمان الملاقاه.

وإن كان الأثر الشرعى لا يترتب فعلاً إلا إذا استمرّ هذا العدم إلى زمان الملاقاه فيجرى استصحاب عدم الكزيه من حين ابتداء الشكّ فى ذلك إلى الزمان الواقعى للملاقاه ، وبهذا ثبت بالاستصحاب عدماً للكزيه متصلاً بالعدم المتيقّن. وإن كان الأثر الشرعى لا يترتب على هذا العدم إلّا فى مرحله زمنيه معينه قد تكون متأخّره عن زمان اليقين فإنّ المناط اتصال المشكوك الذى يراد إثباته استصحاباً بالمتيقّن ، لا اتصال فتره ترتب الأثر بالمتيقّن ، فإذا كنت على يقين من اجتهاد زيد فجراً وشككت فى بقاء اجتهاده بعد طلوع الشمس ، ولم يكن الأثر

ص: ٥٢٥

الشرعى مترتباً على اجتهاده عند الطلوع ، إذ لم يكن عادلاً وإنما أصبح عادلاً بعد ساعتين أفلا يجرى استصحاب الاجتهاد إلى ساعتين بعد طلوع الشمس؟! فكذلك فى المقام.

ثانياً : أن ما ذكر لو تمّ لمَنع عن جريان استصحاب عدم الكزّيّه فيما اذا كان زمان حدوثها مجهولاً مع العلم بتاريخ الملاقاه ، كما اذا كان عدم الكزّيّه وعدم الملاقاه معلومين عند الزوال وحدثت الملاقاه بعد ساعهٍ ولا- يدرى متى حدثت الكزّيّه ، فإنّ استصحاب عدم الكزّيّه إلى زمان الملاقاه يجرى عند صاحب الكفايه ، مع أنّه يواجه نفس الشبهه الآنفه الذكر ؛ لأنّ الشكّ فى عدم الكزّيّه المنسوب إلى زمان الملاقاه إنّما هو فى زمان الملاقاه بحسب تصور هذه الشبهه ، أى بعد ساعهٍ من الزوال مع أنّ زمان اليقين بعدم الكزّيّه هو الزوال.

ولا- نرى حاجهً للتوسّع أكثر من هذا فى استيعاب نكات الاستصحاب فى الموضوعات المركبه. كما أنّ ما تقدّم من بحوث الاستصحاب أحاط بالمهمّ من مسائله ، وهناك مسائل فى الاستصحاب لم تتناولها بالبحث هنا ، كاستصحاب فى الامور التدريجيه ، والأصل السببى والمسببى ؛ وذلك اكتفاءً بما تقدم من حديثٍ عن ذلك فى الحلقه السابقه. وبذلك نختم الكلام عن الاصول العمليه.

الخاتمة في تعارض الأدلة

إشاره

تمهيد.

١- قاعده الجمع العرفى.

٢- التعارض المستقرّ على ضوء دليل الحجّيه.

٣- حكم التعارض على ضوء الأخبار الخاصّه.

ص: ٥٢٧

ما هو التعارض المصطلح؟

التعارض المصطلح : هو التناقى بين مدلولى الدليلىن ، ولَمَّا كان مدلول الدليل هو الجعل فالتناقى المحقق للتعارض هو التناقى بين الجعلىن دون التناقى بين المجعولىن أو الامتثالين ؛ لخروج مرتبه المجعول ومرتبه الامتثال عن مفاد الدليل ، كما تقدم فى الحلقة السابقه (1).

ولا يقع التعارض المصطلح إلا بين الأدله المحرزه ؛ لأنّ الدليل المحرز هو الذى له مدلول وجعل يكشف عنه ، وأما الأدله العمليه المسماة بالاصول العمليه فلا يقع فيها التعارض المذكور ، إذ ليس للأصل العملى مدلول يكشفه وجعل يحكى عنه ، بل الأصل بنفسه حكم شرعى ظاهرى.

وحيما نقول فى كثير من الأحيان : إنّ الأصلين العمليين متعارضان لا نقصد التعارض المصطلح بمعنى التناقى بينهما فى المدلول ، بل التعارض فى النتيجة ؛ لأنّ كلّ أصل له نتيجة معلوله له من حيث التنجيز والتعذير ، فإذا كانت

ص: ٥٢٩

١- فى أول بحث التعارض ، تحت عنوان : التعارض بين الأدله المحرزه.

النتيجتان متنافيتان كان الأصلان متعارضين ، وكلّما كانا كذلك وقع التعارض المصطلح بين دليليهما المحرزين ، لوقوع التناقض بينهما في المدلول.

ومن هنا نعرف أنّ التعارض بين أصلين عمليين مردّه إلى وقوع التعارض المصطلح بين دليليهما ، وكذلك الأمر في التعارض بين أصلٍ عمليٍّ ودليلٍ محرزٍ فإنّ مردّه إلى وقوع التعارض المصطلح بين دليل الأصل العملي ودليل حجّيه ذلك الدليل المحرز. وهكذا نعرف أنّ التعارض المصطلح يقوم دائماً بين الأدلّه المحرزه.

ثمّ إنّ الدليلين المحرزين إذا كانا قطعيتين فلا يعقل التعارض بينهما ؛ لأنّه يؤدّي إلى القطع بوقوع المتنافيين. وكذلك لا يتحقّق التعارض بين دليلٍ قطعيٍّ ودليلٍ ظنيٍّ ؛ لأنّ الدليل القطعي يوجب العلم ببطلان مفاد الدليل الظنيّ وزوال كاشفيته فلا يكون دليلاً وحجّه ؛ لاستحاله الدليليه والحجّيه لما يعلم بطلانه.

وإنّما يتحقّق التعارض بين دليلين ظنيين ، وهذان الدليلان إمّا أن يكونا دليلين لفظيين ، أو غير لفظيين ، أو مختلفين من هذه الناحيه.

فإن كانا دليلين لفظيين - أي كلامين للشارع - فالتعارض بينهما على قسمين :

أحدهما : التعارض غير المستقرّ ، وهو التعارض الذي يمكن علاجه بتعديل دلاله أحد الدليلين وتأويلها بنحوٍ ينسجم مع الدليل الآخر.

والآخر : التعارض المستقرّ الذي لا يمكن فيه العلاج. ففي حالات التعارض المستقرّ يسرى التعارض إلى دليل الحجّيه ؛ لأنّ ثبوت الحجّيه لكلّ منهما كما لو لم يكن معارضاً يؤدّي إلى إثبات كلّ منهما ونفيه في وقتٍ واحد ؛

نظراً إلى أنّ كلاً منهما يثبت مفاد نفسه وينفى مفاد الآخر ، ويبرهن ذلك على استحاله ثبوت الحجّيتين على نحو ثبوتهما في غير حالات التعارض ، وهذا معنى سرايه التعارض إلى دليل الحجّيه لوقوع التنافي في مدلوله.

وأما في حالات التعارض غير المستقرّ فيعالج التعارض بالتعديل المناسب في دلاله أحدهما أو كليهما ، ومعه لا يسرى التعارض إلى دليل الحجّيه ، إذ لا يبقى محذور في حجّيتهما معاً بعد التعديل.

ولكنّ هذا التعديل لا- يجرى جزافاً ، وإنّما يقوم على أساس قواعد الجمع العرفي التي مردّها جميعاً إلى أنّ المولى يفسّر بعض كلامه بعضاً ، فإذا كان أحد الكلامين صالحاً لأن يكون مفسّراً للكلام الآخر جمع بينهما بالنحو المناسب. ومثل الكلام في ذلك ظهور الحال.

وإن كان الدليلان معاً غير لفظيين أو مختلفين كان التعارض مستقرّاً لا محاله ؛ لأنّ التعديل إنّما يجوز في حاله التفسير ، وتفسير دليلٍ بدليلٍ إنّما يكون في كلامين وما يشبههما ، وإذا استقرّ التعارض سرى إلى دليلي الحجّيه ، فإن كانا لفظيين لوحظ نوع التعارض بينهما ، وهل هو مستقرّ أو لا ، وإن لم يكونا كذلك فالتعارض مستقرّ على أيّ حال.

والبحث في تعارض الأدلّه يشرح أحكام التعارض غير المستقرّ والتعارض المستقرّ معاً.

الورود و التعارض

وعلى ضوء ما تقدّم نعرف أنّ الورد - بالمعنى الذي تقدّم في الحلقة

السابقه (١) - ليس من التعارض ، سواء كان الدليل الوارد محققاً في مورده لفردٍ حقيقىً من موضوع الدليل المورود ، أو نافياً في مورده حقيقهً لموضوع ذلك الدليل.

أمياً في الأول فواضح. وأمياً في الثانى فلأنّ التناقى إنمياً هو بين المجمعولين والفعليتين ، لا- بين الجعلين ، فالدليلان (الوارد والمورود) كلاهما حجّه في إثبات مفادهما ، وتكون الفعلية دائماً لمفاد الدليل الوارد ؛ لأنه نافٍ لموضوع المجمعول في الدليل الآخر.

وعلى هذا صحّ القول بأنّ الدليلين إذا كان أحدهما قد اخذ في موضوعه عدم فعلية مفاد الدليل الآخر فلا تعارض بينهما ، إذ لا تنافى بين الجعلين ، ويكون أحدهما وارداً على الآخر في مرحله المجمعول والفعلية.

ثم إنّ ورود أحد الدليلين على الآخر يتم - كما عرفت - برفعه لموضوعه ، وهذا الرفع على أنحاء :

منها : أن يكون رافعاً له بفعلية مجعوله ، بأن يكون مفاد الدليل المورود مقيداً بعدم فعلية المجمعول في الدليل الوارد.

ومنها : أن يكون رافعاً له بوصول المجمعول لا بواقع فعليته ولو لم يصل.

ومنها : أن يكون رافعاً له بامثاله ، فما لم يمثل لا يرتفع الموضوع في الدليل المورود.

ومثال الأول : دليل حرمة إدخال الجُنُب في المسجد الذى يرفع بفعلية مجعوله موضوع صحه إجاره الجنب للمكث في المسجد ، إذ يجعلها إجارةً على

ص: ٥٣٢

١- في أوائل بحث التعارض ، تحت عنوان : التعارض بين الأدلّه المحرزّه.

الحرام ، ودليل صحه الإجاره مقيد بعدم كونها كذلك.

ومثال الثانى : دليل الوظيفه الظاهريه الذى يرفع بوصول مجعوله عنوان المشكل المأخوذ فى موضوع دليل القرعه.

ومثال الثالث : دليل وجوب الأهمم الذى يرفع بامثاله موضوع دليل وجوب المهمم ، كما تقدم فى مباحث القدره (1).

وقد يتفق التوارد من الجانبين ، وبعض أنحاء التوارد كذلك معقول ويأخذ مفعوله فى كلا الطرفين ، وبعض أنحاء معقول ويكون أحد الورودين هو المحكم دون الآخر ، وبعض أنحاء غير معقول فيؤدى إلى وقوع التعارض بين الدليلين المتواردين.

فمثال الأول : أن يكون الحكم فى كل من الدليلين مقيداً بعدم ثبوت الحكم الآخر فى نفسه ، وحينئذٍ حيث إن كلاً من الحكمين فى نفسه ولولا الآخر ثابت فلا- يكون الموضوع لكل منهما محققاً فعلاً ، وهذا معنى أن التوارد نفذ وأخذ مفعوله فى كلا الطرفين.

ومثال الثانى : أن يكون الحكم فى أحد الدليلين مقيداً بعدم ثبوت حكم على الخلاف ، وأما الحكم الثانى فهو مقيد بعدم امتثال حكم مخالف ، ففى مثل ذلك يكون دليل الحكم الثانى تاماً ومدلوله فعلياً ، وبذلك يرتفع موضوع دليل الحكم الأول. وأما دليل الحكم الأول فيستحيل أن ينطبق مدلوله على المورد ؛ لأنه إن اريد به إثبات مفاده حتى فى غير حال امثاله فهو مستحيل ؛ لأن غير حال

ص: ٥٣٣

١- فى بحث الدليل العقلى من الجزء الأول من الحلقة الثالثه ، تحت عنوان : شرطيه القدره بالمعنى الأعم.

امتناله هو حال فعلية الحكم الثاني التي لا يبقى معها موضوع للحكم الأول. وإن اريد به إثبات مفاده في حال امتناله خاصه فهو مستحيل أيضاً؛ لامتناع اختصاص حكم بفرض امتناله ، كما هو واضح.

ومثال الثالث : أن يكون الحكم في كل من الدليلين مقيداً بعدم حكم فعلي على الخلاف ، ففي مثل ذلك يكون كل منهما صالحاً لرفع موضوع الآخر لو بدأنا به ، ولما كان من المستحيل توقّف كل منهما على عدم الآخر يقع التعارض بين الدليلين على الرغم من ورود كل منهما على الآخر ، ويشملهما أحكام التعارض.

وستكلم في ما يأتي عن أحكام التعارض ضمن عدّه بحوث :

ص: ٥٣٤

ونتكلّم فى بحث هذه القاعده عن النظرية العامه للجمع العرفى ، وعن أقسام الجمع العرفى - أو أقسام التعارض غير المستقرّ - وملايك الجمع فى كلّ واحدٍ منها وتكليفه على ضوء تلك النظرية العامه ، وعن أحكام عامه للجمع العرفى تشترك فيها كلّ الأقسام ، وعن نتائج الجمع العرفى بالنسبه إلى الدليل المغلوب ، وعن تطبيقات الجمع العرفى وقع البحث فيها. فهذه خمس جهاتٍ رئيسيه نتاولها بالبحث تباعاً :

١ - النظرية العامه للجمع العرفى

تلخّص النظرية العامه للجمع العرفى فى : أنّ كلّ ظهورٍ للكلام حجّه ما لم يعدّ المتكلّم ظهوراً آخر لتفسيره وكشف المراد النهائى له ، فإنّه فى هذه الحاله يكون المعوّل عقلاً على الظهور المعدّ للتفسير وكشف المراد النهائى للمتكلّم ، ويسمى بالقرينه ، ولا يشمل دليل الحجّيه فى هذه الحاله الظهور الآخر .

وهذا الإعداد تارةً يكون شخصياً وتقوم عليه قرينه خاصّه ، واخرى يكون نوعياً ؛ بمعنى أنّ العرف أعدّ هذا النوع من التعبير للكشف عن المراد من ذلك النوع

من التعبير وتحديد المراد منه ، والظاهر من حال المتكلم الجرى وفق الإعدادات النوعية العرفية ، فمن الأول قرينه الدليل الحاكم على المحكوم ، ومن الثاني قرينه الخاص على العام.

وكل قرينه إن كانت متصلةً بذي القرينه منعت عن انعقاد الظهور التصديقي أساساً ولم يحصل تعارض أصلاً.

وإن كانت منفصلةً لم ترفع أصل الظهور ، وإنما ترفع حجتيه ؛ لِمَا تقدّم ، وهذا هو معنى الجمع العرفي.

والقرينه الناشئة من الإعداد الشخصي يحتاج إثباتها إلى ظهور في كلام المتكلم على هذا الإعداد ، من قبيل أن يكون مسوقاً مساق التفسير للكلام الآخر مثلاً.

والقرينه الناشئة من الإعداد النوعي يحتاج إثباتها إلى إحراز البناء العرفي على ذلك ، والطريق إلى إحراز ذلك غالباً هو : أن نفرض الكلامين متصلين ونرى هل يبقى لكل منهما في حالة الاتصال اقتضاء الظهور التصديقي في مقابل الكلام الآخر ، أو لا؟

فإن رأينا ذلك عرفنا أن أحدهما ليس قرينه على الآخر ؛ لأنّ القرينه باتصالها تمنع عن ظهور الكلام الآخر وتعطل اقتضاه. وإن رأينا أنّ أحد الكلامين بطل ظهوره أساساً عرفنا أنّ الكلام الثاني قرينه عليه.

وعلى هذا الضوء نعرف أنّ القرينه مع الاتصال توجب إلغاء التعارض ونفيه حقيقةً ، ومع الانفصال توجب الجمع العرفي بتقديم القرينه على ذي القرينه ؛ لما عرفت. كما أنّ بناء العرف قائم على أنّ كلّ ما كان على فرض اتّصاله هادماً لأصل الظهور فهو في حالة الانفصال يعتبر قرينهً ويقدم بملاك القرينه.

هذه هي نظرية الجمع العرفي على وجه الإجمال ، وستتضح معالمها

وتفاصيلها أكثر فأكثر من خلال استعراض أقسام التعارض غير المستقرّ التي يجرى فيها الجمع العرفي.

٢ - أقسام الجمع العرفي و التعارض غير المستقرّ

الحكومه

من أهمّ أقسام التعارض غير المستقرّ أن يكون أحد الدليلين حاكماً على الدليل الآخر ، كما في «لا ربا بين الوالد وولده» (١) الحاكم على دليل حرمه الربا ، فإنّه في مثل ذلك يقدّم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم. والحكومه تعبير عن تلك النكته التي بها استحقّ الدليل الحاكم التقديم على محكومه ، فلكى نحدّد مفهومها لا بدّ أن نعرف نكته التقديم وملاكه ، وفي ذلك اتّجاهان :

الاتّجاه الأول لمدرسه المحقّق النائيني (٢) قدّس الله روحه ، وحاصله : أنّ الأخذ بالدليل الحاكم إنّما هو من أجل أنّه لا تعارض في الحقيقه بينه وبين الدليل المحكوم ؛ لأنّه لا ينفى مفاد الدليل المحكوم ، وإنّما يضيف اليه شيئاً جديداً ، فإنّ مفاد الدليل المحكوم مرده دائماً إلى قضيه شرطيه مؤداها في المثال المذكور : أنّه إذا كانت المعامله رباً فهي محرّمه. وكلّ قضيه شرطيه لا تتكفّل إثبات شرطها ، ولهذا يقال : إنّ صدق الشرطيه لا يستبطن صدق طرفيها. ومفاد الدليل الحاكم قضيه منجزه فعليه مؤداها في المثال نفى الشرط لتلك القضيه الشرطيه ، وأنّ معامله الأب مع ابنه ليست ربا ، فلا بدّ من الأخذ بالدليلين معاً.

ص: ٥٣٧

١- انظر وسائل الشيعه ١٨ : ١٣٥ ، الباب ٧ من أبواب الربا ، الحديث ١ و ٣.

٢- راجع فوائد الاصول ٤ : ٧١٠ ، وأجود التقريرات ٢ : ٥٠٥ - ٥٠٦.

وهذا الاتجاه غير صحيح ؛ لأنّ دليل حرمه الربا موضوعه ما كان ربياً في الواقع ، سواء نفيت عنه الربويه إدعاءً في لسان الشارع أو لا ، والدليل الحاكم لا ينفي صفه الربويه حقيقةً ، وإنّما ينفيها ادعاءً ، وهذا يعني أنّه لا ينفي الشرط في القضية الشرطيه المفاده في الدليل المحكوم ، بل الشرط محرز وجداناً ، وبهذا يحصل التعارض بين الدليلين ، فلا بدّ من تخريجٍ لتقديم الدليل الحاكم مع الاعتراف بالتعارض.

الاتجاه الثاني : وهو الصحيح ، وحاصله : أنّه بعد الاعتراف بوجود التعارض بين الدليلين يقدم الدليل الحاكم تطبيقاً لنظريه الجمع العرفي المتقدمه ؛ لأنّ الدليل الحاكم ناظر إلى الدليل المحكوم ، وهذا النظر ظاهر في أنّ المتكلم قد أعدّه لتفسير كلامه الآخر فيكون قرينه ، ومع وجود القرينه لا يشمل دليل الحجّيه ذا القرينه ؛ لأنّ دليل حجّيه الظهور مقيّد بالظهور الذي لم يعدّ المتكلم قرينه لتفسيره ، فبالدليل الناظر المعدّ لذلك يرتفع موضوع حجّيه الظهور في الدليل المحكوم ، سواء كان الدليل الحاكم متّصلاً أو منفصلاً ، غير أنّه مع الاتّصال لا ينعقد ظهور تصديقي في الدليل المحكوم أصلاً ، وبهذا لا يوجد تعارض بين الدليلين أساساً ، ومع الانفصال ينعقد ولكن لا يكون حجّه. لِمَا عرفت.

ثمّ إنّ النظر الذي هو ملاك التقديم يثبت بأحد الوجوه التاليه :

الأول : أن يكون مسوقاً مساق التفسير ، بأن يقول : أعني بذلك الكلام كذا ، ونحو ذلك.

الثاني : أن يكون مسوقاً مساق نفى موضوع الحكم في الدليل الآخر ، وحيث إنّه غير متّصفٍ حقيقةً فيكون هذا النفي ظاهراً في ادعاء نفى الموضوع وناظراً إلى نفى الحكم حقيقةً.

الثالث : أن يكون التقبّل العرفي لمفاد الدليل الحاكم مبيّناً على افتراض

مدلول الدليل المحكوم في رتبته سابقه ، كما في «لا ضرر» ، أو «لا ينجس الماء ما لا نفس له» بالنسبة إلى أدلته الأحكام وأدلته التنجيس.

وإذا قارنا بين الاتجاهين أمكننا أن ندرك فارقين أساسيين :

أحدهما : أن حكومه الدليل الحاكم على الاتجاه الثاني تتوقف على إثبات النظر ، وأما على الاتجاه الأول فيكون الدليل الحاكم بمثابة الدليل الوارد ، وقد مر بنا في الحلقة السابقة (1) أنه لا يحتاج تقدّمه على دليل إلى إثبات نظره إلى مفاده بالخصوص ، بل يكفي كونه متصرفاً في موضوعه.

والفارق الآخر : أن الاتجاه الثاني يفسّر حكمه مثل «لا حرج» ، و «لا ضرر» ، و «لا ينجس الماء ما لا نفس له» ؛ لوجود النظر فيها ، وأما الاتجاه الأول فلا يمكنه أن يفسّر الحكمه إلا فيما كان لسانه لسان نفي الموضوع للدليل الآخر.

التقييد

إذا جاء دليل مطلق ودليل على التقييد فدليل التقييد على أقسام :

القسم الأول : أن يكون دالاً على التقييد بعنوانه ، فيكون ناظراً بلسانه التقييدى إلى المطلق ، ويقدم عليه باعتباره حاكماً ويدخل في القسم المتقدم.

القسم الثاني : أن يكون مفاده ثبوت سنخ الحكم الوارد في الدليل المطلق للمقيد ، كما إذا جاء خطاب «أعتق رقبة» ، ثم خطاب «أعتق رقبة مؤمنة».

وفي هذه الحالة إن لم تعلم وحده الحكم فلا تعارض ؛ وإن علمت وحده الحكم المدلول للخطابين وقع التعارض بين ظهور الأول في الإطلاق بقريته

ص : ٥٣٩

١- في بحث التعارض ، تحت عنوان : الحكم الأول قاعده الجمع العرفي.

الحكمه وظهور الثانى فى احترازيه القيود ، وحينئذٍ فإن كان الخطابان متصلين لم ينعقد للأول ظهور فى الإطلاق ؛ لأنه فرع عدم ذكر ما يدل على القيد فى الكلام ، والخطاب الآخر المتصل يدل على القيد ، فلا تجرى قرينه الحكمه لإثبات الإطلاق.

وإن كان الخطابان منفصلين انعقد الظهور فى كلٍّ منهما - لِمَا تقدم (١) فى بحث الإطلاق من أنّ الإطلاق ينعقد بمجرد عدم مجيء القرينه على القيد فى شخص الكلام - وقدم الظهور الثانى ؛ لأنه قرينه بدليل إعدامه لظهور المطلق فى فرض الاتصال. وقد تقدم أنّ البناء العرفى على أنّ كل ما يهدم أصل الظهور فى الكلام عند اتصاله به فهو قرينه عليه فى فرض الانفصال ويقدم بملاك القرينه.

وهناك اتجاه يقول : إنّ دليل القيد حتى لو كان منفصلاً يهدم أصل الظهور فى المطلق ، وهذا الاتجاه يقوم على الاعتقاد بأنّ قرينه الحكمه التى هى أساس الدلاله على الإطلاق متقومه بعدم ذكر القيد ولو منفصلاً ، وقد تقدم (٢) فى بحث الإطلاق إبطال ذلك.

القسم الثالث : أن يكون مفاده إثبات حكم مضادّ فى حصّه من المطلق ، كما إذا جاء خطاب «أعتق رقبه» ، ثم خطاب «لا تعتق رقبه كافره» ، على أن يكون النهى فى الخطاب الثانى تكليفيّاً ، لا إرشاداً إلى مانعيه الكفر عن تحقّق العتق الواجب ، وإلا دخل فى القسم الأول.

وهذا القسم يختلف عن القسم السابق فى أنّ التعارض هنا محقّق - على أى

ص: ٥٤٠

١- فى الجزء الأول من الحلقة الثالثه ، فى ذيل البحث الوارد تحت عنوان : احترازيه القيود وقرينه الحكمه.

٢- المصدر نفسه.

حالٍ - بلا حاجهٍ إلى افتراضٍ من الخارج ، بخلاف القسم السابق فإنه يحتاج إلى افتراض العلم من الخارج بوحده الحكم. ويتفق القسمان في حكم التعارض بعد حصوله ، إذ يقدّم المقيّد على المطلق في كلا القسمين بنفس الملاك السابق.

التخصيص

إشاره

إذا ورد عامّ - يدلّ على العموم بالأداه - وخاصّ جرت نفس الأقسام السابقه للمقيّد هنا أيضاً ؛ لأنّ هذا الخاصّ : تارة يكون ناظراً إلى العامّ.

واخرى يكون متكفلاً- لإثبات سنخ حكم العامّ ولكن في دائره أخص ، كما اذا قيل : «أكرم كلّ فقير» ، وقيل : «أكرم الفقير العادل».

وثالثه يكون الخاصّ متكفلاً لإثبات نقيض حكم العامّ أو ضده لبعض حصص العام ، كما اذا قيل : «أكرم كلّ عالم» ، وقيل : «لا يجب إكرام النحوى» ، أو «لا تكرم النحوى».

ولا شكّ في أنّ الخاصّ من القسم الأول يعتبر حاكماً ويقدم بالحكومه على عموم العام.

وأما الخاصّ من القسم الثانى فمع عدم إحراز وحده الحكم لا تعارض ، ومع إحرازها يكون الخاصّ معارضاً للعموم هنا ، كما كان المقيّد في نظير ذلك معارضاً للإطلاق في ما تقدم.

وأما الخاصّ من القسم الثالث فلا شكّ في أنّه معارض للعموم.

وعلى أى حالٍ فلا- خلاف في تقدّم الخاصّ على العامّ عند وقوع المعارضه بينهما ، فإن كان الخاصّ متصلاً لم يسمح بانعقاد ظهور تصديقى للعامّ فى العموم.

وإن كان منفصلاً اعتبر قرينه على تخصيصه ، فيخرج ظهور العامّ عن موضوع دليل الحجّيه ؛ لوجود قرينه على خلافه ، وهذا على العموم ممّا لا خلاف فيه.

وإنّما الخلاف في نقطه ، وهي : أنّ قرينه الخاصّ على التخصيص هل هي بملاك الأخصّيه مباشره ، أو بملاك أنّه أقوى الدليلين ظهوراً ، فإنّ ظهور الخاصّ في الشمول لمورده أقوى دائماً من ظهور العامّ في الشمول له؟

وتظهر الثمره فيما إذا كان استخراج الحكم من الدليل الخاصّ موقوفاً على ملاحظه ظهورٍ آخر غير ظهوره في الشمول المذكور ، إذ قد لا يكون ذلك الظهور الآخر أقوى.

ومثاله : أن يرد «لا يجب إكرام الفقراء» ، ويرد «أكرم الفقير القانع» فإنّ تخصيص العامّ يتوقّف على مجموع ظهورين في الخاصّ : أحدهما الشمول لمورده ، والآخر كون صيغه الأمر فيه بمعنى الوجوب ، والأول وإن كان أقوى من ظهور العامّ في العموم ولكن قد لا يكون الثاني كذلك.

والصحيح : أنّ الأخصّيه بنفسها ملاك للقرينه عرفاً ، بدليل أنّ أيّ خاصّ نفترضه لو تصوّرناه متصلاً بالعامّ لهدم ظهوره التصديقي من الأساس ، وهذا كاشف عن القرينه ، كما تقدم (١).

وهذا لا ينافي التسليم أيضاً بأنّ الأظهر إذا كانت أظهرته واضحه عرفاً يعتبر قرينه أيضاً ، وفي حاله تعارضه مع الظاهر يجمع بينهما عرفاً بتحكيم الأظهر على الظاهر وفقاً لنظريه الجمع العرفي العامه.

[نظريه انقلاب النسبه :]

ثمّ إنّ المراد بالأخصّيه التي هي ملاك القرينه : الأخصّيه عند المقارنه بين مفادى الدليلين في مرحله الدلاله والإفاده ، لا الأخصّيه عند المقارنه بين

ص: ٥٤٢

١- في النظريه العامه للجمع العرفي.

مفاديهما في مرحله الحجّيه.

وتوضيح ذلك : أنّه اذا ورد عامان متعارضان من قبيل : «يجب إكرام الفقراء» ، و «لا يجب إكرام الفقراء» ، وورد مخصّص على العامّ الأول يقول : «لا يجب إكرام الفقير الفاسق» فهذا المخصّص تارةً نفرضه متّصلاً بالعام ، واخرى نفرض انفصاله.

ففي الحاله الاولى يصبح سبباً في هدم ظهور العامّ في العموم وحصر ظهوره التصديقي في غير الفساق ، وبهذا يصبح أخصّ مطلقاً من العامّ الثاني ، وفي مثل ذلك لا شكّ في التخصيص به.

وأما في الحاله الثانيه فظهور العامّ الأول في العموم منعقد ، ولكنّ الخاصّ قرينه موجب لسقوطه من الحجّيه بقدر ما يقتضيه ، وحينئذٍ : فإن نظرنا إلى هذا العامّ والعامّ الآخر المعارض له من زاويه المدلولين اللفظيين لهما في مرحله الدلاله فهما متساويان ليس أحدهما أخصّ من الآخر.

وإن نظرنا إلى العامّين من زاويه مدلوليهما في مرحله الحجّيه وجدنا أنّ العامّ الأول أخصّ من العامّ الثاني ؛ لأنّه بما هو حجّه لم يعد يشمل كلّ أقسام الفقراء ، فبينما كان مساوياً للعامّ الآخر انقلب إلى الأخصّيه.

وقد ذهب المحقّق النائيني (١) إلى الأخذ بالنظره الثانيه ، وسمّى ذلك بانقلاب النسبه ، بينما أخذ صاحب الكفايه (٢) بالنظره الاولى.

واستدلّ الأول على انقلاب النسبه : بأنّا حينما نعارض العامّ الثاني بالعامّ الأول يجب أن ندخل في المعارضه غير ما فرغنا عن سقوط حجّيته من دلاله ذلك

ص: ٥٤٣

١- فوائد الاصول ٤ : ٧٤٧.

٢- كفايه الاصول : ٥١٥.

العام؛ لأن ما سقطت حجّيته لا معنى لأن يكون معارضاً.

ونلاحظ على هذا الاستدلال: أنّ المعارضه وإن كانت من شأن الدلاله التي لم تسقط بعد عن الحجّيه ولكن هذا أمرٌ وتحديد ملاك القرينه أمرٌ آخر؛ لأنّ القرينه تمثّل بناءً عرفياً على تقديم الأخصّ، وليس من الضروري أن يراد بالأخصّ هنا الأخصّ من الدائرتين الداخلتين في مجال المعارضه، بل بالإمكان أن يراد الأخصّ مدلولاً في نفسه منهما، فالدليل الأخصّ مدلولاً في نفسه تكون أخصّيته سبباً في تقديم المقدار الداخل منه في المعارضه على معارضه، بل هذا هو المطابق للمرتكزات العرفيه؛ لأنّ النكته في جعل الأخصّيه قرينه هي ما تسبّب الأخصّيه عادةً من قوه الدلاله. ومن الواضح أنّ قوه الدلاله إنّما تحصل من الأخصّيه مدلولاً، وأما مجرد سقوط حجّيه العامّ الأول في بعض مدلوله فلا يجعل دلّالته في وضوح شمولها للبعض الآخر على حدّ خاصّ يرد فيه مباشرة.

فالصحيح: ما ذهب اليه صاحب الكفايه.

٣ - أحكام عامّه للجمع العرفي

للجمع العرفي بأقسامه أحكام عامّه نذكر في مايلي جملةً منها:

١- لا بدّ لكي يعقل الجمع العرفي أن يكون الدليلان المتعارضان لفظيين أو ما بحكمهما، وصادرين من متكلّم واحدٍ أو جهه واحده؛ وذلك لأنّ ملاك الجمع العرفي - كما تقدم (١) - هو إعداد أحد الدليلين لتفسير الآخر إعداداً شخصياً أو

ص: ٥٤٤

١- في النظرية العامّه للجمع العرفي.

نوعياً ، وهذا إنمّا يصحّ في الكلام وعلى أن يكون المصدر واحداً ليفسّر بعض كلامه بالبعض الآخر.

٢- وأيضاً إنمّا يصحّ الجمع العرفي إذا لم يوجد علم إجمالي بعدم صدور أحد الكلامين من الشارع ، إذ في هذه الحالة يكون التعارض في الحقيقة بين السندين ، لابن الداليتين ، والجمع العرفي علاجاً للتعارض بين الداليتين ، لابن السندين.

٣- ولا يخلو الكلامان اللذان يراد تطبيق الجمع العرفي عليهما من إحدى أربع حالات :

الأولى : أن يكون صدور كلّ منهما قطعياً ، وفي مثل ذلك لا يترقّب سريان التعارض إلّا إلى دليل حجّيه الظهور ، والمفروض أنّه لا يشمل ذا القرينه مع وجود القرينه ، وبذلك يتمّ الجمع العرفي.

الثانية : أن يكون صدور كلّ منهما غير قطعي ، وإنمّا يثبت بالتعيّد وبدليل حجّيه السند مثلاً ، كما في أخبار الآحاد ، وفي مثل ذلك لا يسرى التعارض أيضاً ، لا إلى دليل حجّيه الظهور ، ولا إلى دليل حجّيه السند.

أمّا الأول فلما تقدّم ، وأمّا الثاني فلأنّ مفاد دليل التعيّد بالسند الأخذ بالمفاد العرفي الذي تعيّن قواعد المحاوره العرفيه لكلّ من المنقولين ، فإذا انحلّ الموقف على مستوى دليل حجّيه الظهور وعدلّ مفاد ذي القرينه على نحو أصبح المفاد العرفي النهائي للدليلين منسجماً لم يعدّ مانع من شمول دليل التعيّد بالسند لكلّ منهما استطرافاً إلى ثبوت المدلول النهائي لهما.

الثالثة : أن يكون صدور القرينه قطعياً ، وصدور ذي القرينه مرهوناً بدليل التعيّد بالسند ، والأمر فيه يتّضح ممّا تقدم في الحالة السابقه ، فإنّه لا مانع من شمول دليل التعيّد بالسند لذي القرينه استطرافاً إلى إثبات مدلوله المعدّل حسب قواعد

الرابعة : أن يكون صدور القرينه مرهوناً بدليل التعيّد بالسند ، وصدور ذى القرينه قطعياً ، وفي هذه الحالة قد يقال : بأنّ ظهور ذى القرينه باعتباره أماره لا- يعارض ظهور القرينه بالذات ليقال بتقدّم ظهور القرينه عليه بالجمع العرفي ، بل هو يعارض المجموع المركّب من أمرين ، هما : ظهور القرينه ، وسندها ، إذ يكفي في بقاء ظهور ذى القرينه أن يكون أحد هذين الأمرين خاطئاً ، وعليه فما هو المبرّر لتقديم القرينه الظنيه السند في هذه الحالة؟

ومجرّد أنّ أحد الأمرين المذكورين له حقّ التقديم - وهو ظهور القرينه - لا يستوجب حقّ التقديم لمجموع الأمرين.

وإن شئت قلت : إنّ شمول دليل حجّيه الظهور لذى القرينه وإن كان لا يعارض شموله لظهور القرينه ولكنّه يعارض شمول دليل التعبّد بالسند لسند القرينه ، ومن هنا استشكل في تخصيص العامّ الكتابي بخبر الواحد.

ويقال في الجواب على ذلك : إنّ دليل حجّيه الظهور قد اخذ في موضوعه عدم صدور القرينه على الخلاف ، ودليل التعبّد بسند القرينه يثبت صدور القرينه على الخلاف ، فهو حاكم على دليل حجّيه الظهور ؛ لأنّه يثبت تعبّداً انتفاء موضوعه فيقدّم عليه بالحكمه.

نعم ، هناك ملاك آخر للاستشكال في تخصيص العامّ الكتابي بخبر الواحد ، وهو : إمكان دعوى القصور في دليل التعبّد بالسند للشمول لخبر مخالفٍ للعامّ القطعي الكتابي ؛ لأنّ أدلّه حجّيه خبر الواحد مقيّده بأن لا- يكون الخبر مخالفاً للكتاب ، وسيأتي (1) الكلام عن ذلك إن شاء الله تعالى.

لا شكّ في أنّ كلّ ما يحرز شمول القرينه له من الأفراد التي كانت داخله في نطاق ذى القرينه لابدّ من تحكيم ظهور القرينه فيها وطرح الدلاله الأوّليه لذى القرينه بشأنها ؛ تطبيقاً لنظريه الجمع العرفي. كما أنّ ما يحرز عدم شمول القرينه له من تلك الأفراد يبقى في نطاق ذى القرينه ويطبّق عليه مفاده. وأمّا ما يشكّ في شمول القرينه له من الأفراد فهو على أقسام :

القسم الأول : أن يكون الشكّ في الشمول ناشئاً من شبهه مصداقيه للعنوان المأخوذ في دليل القرينه يشكّ بموجبه في أنّ هذا الفرد هل هو مصداق لذلك العنوان ، أو لا ، كما إذا ورد «أكرم كلّ فقير» وورد «لا تكرم فساق الفقراء» ، وشكّ في فسق زيد للجهل بحاله ، فيشكّ حينئذ في شمول المخصّص له ، فما هو الموقف تجاه ذلك؟

وتوجد إجابتان على هذا السؤال :

الاولى : أن هذا الفرد يعلم بأنّه مصداق للعام للقطع بفقره ، فدلاله العام على وجوب إكرامه محرز ، ودلاله المخصّص على خلاف ذلك غير محرز ؛ لعدم العلم بانطباق عنوان المخصّص عليه ، وكلّما أحرزنا دلالة معتبرة في نفسها ولم نحرز دلالة على خلافها وجب الأخذ بها ، وهذا هو معنى التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه.

والإجابة الثانيه ترفض التمسك بالعام ؛ لأننا بالعام إن أردنا أن نثبت وجوب إكرام زيد على تقدير عدم فسقه فهذا واضح وصحيح ، ولكن لا يثبت الوجوب فعلاً ؛ للشكّ في التقدير المذكور. وإن أردنا أن نثبت وجوب إكرامه حتّى

لو كان فاسقاً فهذا ما نحرز وجود دلاله أقوى على خلافه ، وهى دلاله القرينه. وإن أردنا أن نثبت الوجوب الفعلى للإكرام لأجل تحقق كل ما له دخل فى الوجوب بما فى ذلك عدم الفسق فهذا متعذر ؛ لأنّ الدليل مفاده الجعل ، لا فعلية المجعول. وهذا هو الصحيح.

القسم الثانى : أن يكون الشكّ فى الشمول ناشئاً من شبهه مفهوميّه فى العنوان المأخوذ فى دليل القرينه ، كما إذا تردّد عنوان الفاسق مفهوماً فى المثال السابق بين مطلق المذنب ومرتكب الكبيره خاصّه ، فيشكّ حينئذٍ فى شمول دليل القرينه لمرتكب الصغيره ، وفى مثل ذلك يصحّ التمسّك بالعام لإثبات وجوب إكرام مرتكب الصغيره ؛ لأنّ دلاله العام على حكمه معلومه ، ووجود دلاله فى المخصّص على خلاف ذلك غير محرز.

فإن قيل : ألا يأتى هنا نفس ما ذكر فى الإجابة الثانيه فى القسم الأول لإبطال التمسّك بالعام!؟

كان الجواب : أنّ ذلك لا يأتى ، ويتّضح ذلك بعد بيان مقدمه ، وهى : أنّ المخصّص القائل : «لا تكرم فساق الفقراء» يكشف عن دخاله قيد فى موضوع وجوب الإكرام زائد على الفقر ، غير أنّ هذا القيد ليس هو أن لا يسمّى الفقير فاسقاً ، فإنّ التسميه بما هى ليس لها أثر إثباتاً ونفيّاً ، ولهذا لو تغيّرت اللغه ودلالاتها لما تغيّرت الأحكام ، بل القيد هو : أن لا تتواجد فيه الصفه الواقعيه للفاسق ، سواء سمّيناه فاسقاً ، أو لا- ، وتلك الصفه الواقعيه مردّده - بحسب الفرض - بين ارتكاب الذنب أو ارتكاب الكبائر خاصّه ، وحيث إنّ ارتكاب الكبائر هو المتيقّن فنحن نقطع بأنّ عدم ارتكابها قيد دخيل فى موضوع الحكم بالوجوب.

وأما عدم ارتكاب الصغيره فنشكّ فى كونه قيداً فيه.

وهكذا نعرف أنّ هناك ثلاثه عناوين : أحدها نقطع بعدم كونه قيداً فى

الوجوب ، وهو عدم التسميه باسم الفاسق. والآخر نقطع بكونه قيداً فيه ، وهو عدم ارتكاب الكبيره. والثالث نشك في قيديته ، وهو عدم ارتكاب الصغيره.

إذا اتضح هذه المقدمه فنقول : إنَّ العامَّ في نفسه يثبت وجوب إكرام الفقير بدون دخاله أيَّ قيد ، غير أنَّ المخصَّص حجَّه لإثبات القيديه لعدم ارتكاب الكبيره ، فيعود حكم العام بعد تحكيم القرينه وجوباً مقيداً بعدم ارتكاب الكبيره ، ولا موجب لتقيده بعدم التسميه باسم الفاسق أو بعدم ارتكاب الصغيره.

أمَّا الأول فللقطع بعدم قيديته ، وأمَّا الثاني فلعدم إحراز دلالة المخصَّص على ذلك. وعليه فيثبت بالعام بعد التخصيص وجوب الإكرام لكلِّ فقيرٍ منوطاً بعدم ارتكاب الكبيره ، وهذا الوجوب المنوط نثبته في مرتكب الصغيره بلا محذورٍ أصلاً ، ويسمى ذلك بالتمسك بالعامِّ في الشبهه المفهوميه للمخصَّص.

٥ - تطبيقات للجمع العرفي

هناك حالات أدعى فيها تطبيق نظريه الجمع العرفي ، ووقع البحث في صحه ذلك وعدمه ، نذكر في مايلي جملهً منها :

١- إذا وردت جملتان شرطيتان لكلِّ منهما شرط خاصّ ولهما جزاء واحد ، من قبيل : «إذا خفى الأذان فقصر» ، و «إذا خفيت الجدران فقصر» وقع التعارض بين منطوق كلِّ منهما ومفهوم الاخرى. وهنا قد يقال : بأنَّ منطوق كلِّ منهما يقدم على مفهوم الاخرى ، وينتج أنَّ للتقصير علتين مستقلتين : إمَّا لأنَّ دلالة المنطوق دائماً أظهر من دلالة المفهوم ، وإمَّا بدعوى أنَّ المنطوق في المقام أخصّ فيقدم تخصيصاً ؛ لأنَّ المفهوم في كلِّ جمله يدلّ على انتفاء الجزاء بانتفاء شرطها ، وهذا مطلق لحالتي وجود شرط الجملة الاخرى وعدم وجوده ،

والمنطوق في الجملة الاخرى يدل على ثبوت الجزاء في حاله وجود شرطها فيكون مخصصاً.

ونلاحظ على ذلك : منع الأظهرية ، ومنع الأخصييه.

أما الأول فلأن الدلالة على المفهوم مردّها إلى دلالة المنطوق على الخصوصيه التي تستتبع الانتفاء عند الانتفاء ، فالتعارض دائماً بين منطوقين.

وأما الثاني فلأننا لا بد أن نلتزم : إمّا بافتراض الشرطين علتين مستقلتين للجزاء ، وهذا يعنى تقييد المفهوم. وإمّا بافتراض أنّ مجموع الشرطين علّه واحده مستقله ، وهذا يعنى الحفاظ على إطلاق المفهوم وتقييد المنطوق في كلّ من الشرطيتين بانضمام شرط الاخرى إلى شرطها ، فالتعارض إذن بين إطلاق المنطوق وإطلاق المفهوم ، والنسبه بينهما العموم من وجه ، فالصحيح أنّهما يتعارضان ويتساقطان ، ولا جمع عرفي.

٢- إذا وردت جملتان شرطيتان متّحدتان جزاءً ومختلفتان شرطاً ، وثبت بالدليل أنّ كلّاً من الشرطين علّه تامه ووجد الشرطان معاً فهل يتعدّد الحكم ، أو لا؟

وعلى تقدير التعدّد فهل يتطلّب كلّ منهما امتثالاً خاصاً به ، أو لا؟

ومثاله : إذا أفطرت فأعتق ، وإذا ظاهرت فأعتق. والمشهور : أنّ مقتضى ظهور الشرطيه في عليه الشرط للجزاء أن يكون لكلّ شرطٍ حكم مسبّب عنه ، فهناك إذن وجوبان للعتق ، وهذا ما يسمّى ب «أصالة عدم التداخل في الأسباب» ، بمعنى أنّ كلّ سببٍ يبقى سبباً تاماً ، ولا يندمج السببان ويصيران سبباً واحداً.

وحيث إنّ كلّ واحدٍ من هذين الوجوبين يمثّل بعثاً وتحريكاً مغايراً للآخر فلا بدّ من انبعائين وتحركين ، وهذا ما يسمّى ب «أصالة عدم التداخل في المسببات» ، بمعنى أنّ الوجوبين المسببين لا يكتفي بامتثالٍ واحدٍ لهما.

فإن قيل : إنّ هذين الوجوبين إن كان متعلّقهما واحداً - وهو طبعي العتق

فى المثال - لزم إمكان الاكتفاء بعقّ واحد. وإن كان متعلّق كلّ منهما حصّه من العتق غير الحصّه الاخرى لزم تقييد إطلاق ماده الأمر فى «أعتق»، وهو خلاف الظاهر.

كان الجواب أحد وجهين :

الأول : أن يؤخذ بالتقدير الأول - بناءً على إمكان اجتماع بعثين على عنوانٍ كلّى واحدٍ - ويقال : إنّ تعدّد البعث والتحرّيك بنفسه يقتضى تعدّد الانبعاث والحركة ؛ وإن كان العنوان الذى انصبّ عليه البعثان واحداً.

الثانى : أن يؤخذ بالتقدير الثانى - بناءً على عدم إمكان اجتماع بعثين على عنوانٍ واحدٍ - ويلتزم بتقييد إطلاق المادة ، والقريته على التقييد نفس ظهور الجملتين فى تعدّد الوجوب مع عدم إمكان اجتماعهما على عنوانٍ واحدٍ بحسب الفرض ، وهذا نحو من الجمع العرفى.

٣- إذا تعارض دليل إلزامى ودليل ترخيصى بالعموم من وجه ، قدّم الدليل الإلزامى.

وقد يقرب ذلك : بأنّ الدليل الترخيصى ليس مفاده عرفاً إلاّ أنّ العنوان المأخوذ فيه لا يقتضى الإلزام ، فإذا فرض عنوان آخر أعمّ منه من وجهٍ دلّ الدليل الإلزامى على اقتضائه للإلزام اخذ به ؛ لعدم التعارض بين الدليلين. وهذا فى الحقيقة ليس من الجمع العرفى ؛ لأنّ الجمع العرفى يفترض وجود التعارض بين الدليلين قبل التعديل ، والبيان المذكور يوضّح عدم التعارض رأساً.

٤- إذا تعارض إطلاق شمولى وآخر بدلى بالعموم من وجهٍ : فإن كان أحد الدليلين دالاً على الإطلاق بالوضع والأداة ، والآخر بقريته الحكمه قدّم ما كان بالوضع ، سواء اتّصل بالإطلاق الآخر أو انفصل عنه. أمّا فى حالة الاتّصال فلاّته بيان للقيّد ، فلا يسمح لقريته الحكمه بالجريان وتكوين الإطلاق. وأمّا فى حالة الانفصال فلاّظهره والقريته.

وإذا كان كلاهما بالوضع أو بقرينه الحكمه فهناك قولان : أحدهما أنهما متكافئان فيتساقتان معاً ، والآخر تقديم الشمولى على البدلى.

ويمكن أن يفسر ذلك بعدّه أوجه :

الأول : أن يقال بأقوائيه الظهور الشمولى من الظهور البدلى فى إطلاقين متماثلين من حيث كونهما وضعيين أو حكمتين ؛ وذلك لأنّ الشمولى يتكفّل أحكاماً عديدهً بنحو الانحلال ، بخلاف المطلق البدلى الذى لا يتكفّل إلاّ حكماً واحداً وسيع الدائره ، والاهتمام النوعى ببيان أصل حكم برأسه أشدّ من الاهتمام ببيان حدوده ودائرتيه سعّه وضيقاً ، فيكون التعهّد العرفى بعدم تخلف بيان أصل حكم عن إرادته أقوى من التعهّد العرفى بعدم تخلف بيان سعته حكم عن إرادتها ، ولما كان تقديم البدلى يستعدى التخلف الأول وتقديم الشمولى يستعدى التخلف الثانى الأخفّ محذوراً تعين ذلك.

الثانى : أنّ الأمر فى «أكرم فقيراً» يختصّ بالحصّه المقدوره عقلاً- وشرعاً ، بناءً على أنّ التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور ليس معقولاً ، وشمول «لا تكرم الفاسق» للفقير الفاسق يجعل إكرامه غير مقدور شرعاً ، فيرتفع بذلك موضوع الإطلاق البدلى ويكون الشمولى وارداً عليه.

ولكن تقدّم (1) فى محلّه أنّ تعلّق التكليف بالجامع بين المقدور وغيره معقول.

الثالث : أنّ خطاب «لا- تكرم الفاسق» لا- يعارض فى الحقيقة وجوب إكرام فقيرٍ ما الذى هو مدلول خطاب «أكرم فقيراً» ، بل يعارض الترخيص فى تطبيق الإكرام الواجب على إكرام الفقير الفاسق ، وهذا يعنى أنّ التعارض يقوم فى الواقع

ص : ٥٥٢

١- فى بحث الدليل العقلى من الجزء الأول للحلقه الثالثه ، ضمن قاعده استحاله التكليف بغير مقدور ، تحت عنوان : الجامع بين المقدور وغيره.

بين دليل الإلزام فى الخطاب الشمولى ودليل الترخيص فى الخطاب البدلى ، وقد تقدّم (١) أنه متى تعارض دليل الترخيص مع دليل الإلزام قدّم الثانى على الأول.

ونلاحظ على ذلك : أنّ حرمة إكرام الفقير الفاسق تنافى الوجوب بنفسه مع فرض تعلّقه بصرف وجود الفقير بلا قيد العدالة ، بقطع النظر عمّا يترتب على ذلك من ترخيصاتٍ فى التطبيق ، فالتنافى إذن بين إطلاقى حكمين إلزاميين.

اللهمّ إلاّ أن يقال : إنّ الإطلاق البدلى للأمر بالإكرام حاله عرفاً كحال إطلاق أدلّه الترخيص ، فى أنّه لا يفهم منه أكثر من عدم وجود مقتضى من ناحيه الأمر للتقيّد بحصّه دون حصه ، فلا يكون منافياً لوجود مقتضى لذلك من ناحيه التحريم المجعول فى الدليل الآخر.

٥- إذا تعارض أصل مع أماره ، كالروايه الصادره من ثقّه فالتعارض - كما أشرنا سابقاً (٢) - إنّما هو بين دليل حجّيه الأصل ودليل حجّيه تلك الروايه ؛ وفى مثل ذلك قد يقال بالورود بتقريب : أنّ موضوع دليل الأصل هو عدم العلم بما هو دليل ، ودليل حجّيه الخبر يجعل الخبر دليلاً ، فيرفع موضوع دليل الأصل حقيقه وهو معنى الورود.

ولكنّ أخذ العلم فى دليل الأصل بما هو دليل لا بما هو كاشف تامّ يحتاج إلى قرينه ؛ لأنّ ظاهر الدليل فى نفسه أخذ العلم فيه بوصفه الخاصّ.

وقد يقال بالحكوميه بعد الاعتراف بأنّ ظاهر دليل الأصل أخذ عدم العلم فى موضوعه بما هو كاشف تامّ ؛ وذلك لأنّ دليل حجّيه الأماره مفاده التعيّد بكونها علماً وكاشفاً تاماً ، وبذلك يوجب قيامها مقام القطع الموضوعى المأخوذ - إثباتاً أو نفيّاً - موضوعاً لحكم من الأحكام. ومن أمثله ذلك : قيامها مقام القطع المأخوذ

ص: ٥٥٣

١- فى النقطة الثالثه من تطبيقات الجمع العرفى.

٢- فى تمهيد بحث التعارض ، تحت عنوان : ما هو التعارض المصطلح؟.

عدمه فى موضوع دليل الأصل ، وبهذا يكون دليل الحجية رافعاً لموضوع دليل الأصل تعبدًا ، وهو معنى الحكومه.

فإن قيل : هذا لا ينطبق على حاله التعارض بين الأماره والاستصحاب ؛ لأن دليل الاستصحاب مفاده التعبد ببقاء اليقين أيضاً ، فيكون بدوره رافعاً لموضوع دليل حجيه الأماره وهو الشك وعدم العلم.

كان الجواب : أن الشك لم يؤخذ فى موضوع دليل حجيه الأماره لساناً ، بل إطلاق الدليل يشمل حتى حاله العلم الوجدانى بالخلاف ، غير أن العقل يحكم باستحاله جعل الحجيه للأماره مع العلم بخلافها وجداناً. وهذا الحكم العقلى إنما يُخرج عن إطلاق الدليل حاله العلم الوجدانى خاصه ، فلا يكون الاستصحاب رافعاً لموضوع دليل حجيه الأماره ، خلافاً للعكس ، فإن الشك وعدم العلم مأخوذ فى دليل الاستصحاب لساناً فبجعل الأماره علماً يرتفع موضوعه بالحكومه.

ونلاحظ على ذلك كله : أن الدليل الحاكم لا تتم حكومته إلا بالنظر إلى مفاد الدليل المحكوم - كما تقدم (1) - ودليل حجيه الخبر فى المقام - وكذلك الظهور - هو السيره العقلانيه وسيره المتشرعه.

أمّا السيره العقلانيه فلم يثبت انعقادها على تنزيل الأماره منزله القطع الموضوعى ؛ لعدم انتشار حالات القطع الموضوعى فى الحياه العقلانيه على نحو يساعد على انتزاع السيره المذكوره. وإمضاء السيره العقلانيه شرعاً لا دليل على نظره إلى أكثر مما تنظر السيره اليه من آثار.

وأما سيره المتشرعه فالمتيقن منها العمل بالخبر والظهور فى موارد القطع الطريقي ، ولا جزم بانعقادها على العمل بهما فى موارد القطع الموضوعى.

والأصح : أن نلتزم بأخصيه دليل حجيه الخبر والظهور ، بل كونه نصاً فى

ص: ٥٥٤

١- فى أقسام الجمع العرفى ، تحت عنوان : الحكومه.

مورد تواجد الاصول على الخلاف ؛ للجزم بانعقاد السيره على تنجيز الواقع بالروايه والظهور ، وعدم الرجوع إلى البراءه ونحوها من الاصول العمليه.

فالأماره بحكم هذه الأخصييه والنصييه في دليل حجيتها مقدّمه على الأصل المخالف لها ؛ وإن لم يثبت بدليل الحجّيه قيامها مقام القطع الموضوعي عموماً.

٦- إذا تعارض أصل سببي وأصل مسببي كان الأصل السببي مقدّمًا ، ولهذا يجرى استصحاب طهاره الماء الذي يغسل به الثوب المتنجس ولا يعارض باستصحاب نجاسه الثوب المغسول. وقد فسّر ذلك على أساس الحكومه ؛ لأنّ استصحاب نجاسه الثوب في المثال موضوعه الشكّ في نجاسه الثوب بقاءً ، واستصحاب طهاره الماء يلغى تعبدًا الشكّ في تمام آثار طهاره الماء بما فيها تطهيره للثوب ، فيرتفع بالتعبد موضوع استصحاب النجاسه ، كما تقدم في الحلقة السابقه (١).

ولكن يلاحظ من ناحيه : أنّ هذا البيان يتوقّف على افتراض قيام الإحراز التعييدي بالأصل السببي مقام القطع الموضوعي ، وقد مرّت المناقشه في ذلك.

ومن ناحيه اخرى : أنّ التفسير المذكور غير مطرد في سائر موارد تقديم الأصل السببي على المسببي ؛ لأنّه يختصّ بما إذا كان مفاد الأصل السببي إلغاء الشكّ وجعل الطريقيه ، كما يدعى في الاستصحاب ، مع أنّ الأصل السببي قد لا يكون مفاده كذلك ، ومع هذا يقدم على الأصل المسببي حتّى ولو كان مفاده جعل الطريقيه ، فالماء المغسول به الثوب في المثال المذكور لو كان مورداً لأصالة الطهاره - لا- لاستصحابها - لبني على تقدّمها بلا إشكالٍ على استصحاب نجاسه الثوب المغسول ، مع أنّ دليل أصالة الطهاره ليس مفاده إلغاء الشكّ لتجرى

ص: ٥٥٥

١- في تطبيقات بحث الاستصحاب ، تحت عنوان : الاستصحاب في حالات الشكّ السببي والمسببي.

وهذا يكشف عن أنّ نكته تقدّم الأصل السببي على المسببي لا تكمن في إلغاء الشكّ ، بل في كونه يعالج موضوع الحكم ، فكأنّه يحلّ المشكله في مرتبه أسبق على نحو لا يبقى مجال للحلّ في مرتبه متأخره عرفاً ؛ وهذا يعنى أنّ السببيه باللحاظ المذكور نكته عرفيه تقتضى بنفسها التقديم في مقام الجمع بين دليلي الأصلين : السببي والمسببي.

٧- إذا تعارض الاستصحاب مع أصل آخر كالبراءه وأصالة الطهاره تقدّم الاستصحاب بالجمع العرفي. والمشهور في تفسير هذا التقديم وتبرير الجمع العرفي : أنّ دليل الاستصحاب حاكم على أدلّه تلك الاصول ؛ لأنّ مفاده التعبد ببقاء اليقين وإلغاء الشكّ ، وتلك الأدلّه اخذ في موضوعها الشكّ ، فيكون رافعاً لموضوعها بالتعبد.

فإن قيل : كما أنّ الشكّ مأخوذ في موضوع أدلّه البراءه وأصالة الطهاره كذلك هو مأخوذ في موضوع دليل الاستصحاب.

كان الجواب : أنّ الشكّ وإن كان مأخوذاً في موضوع أدلّتها جميعاً ولكنّ دليل الاستصحاب هو الحاكم ؛ لأنّ مفاده التعبد باليقين وإلغاء الشكّ ، بخلاف أدلّه الاصول الاخرى.

وهذا البيان يواجه نفس الملاحظه التي علّقناها على دعوى حكومه دليل حجّيه الأماره على أدلّه الاصول ، فلاحظ (١).

والأحسن : تخريج ذلك على أساس آخر من قبيل : أنّ العموم في دليل الاستصحاب عموم بالأداه ؛ لاشتماله على كلمه «أبداً» ، فيكون أقوى وأظهر في الشمول لماده الاجتماع.

نتناول الآن التعارض المستقرّ الذى تقدّم (١): أنّ التنافى فيه بعد استقرار التعارض يسرى إلى دليل الحجية ، إذ يكون من الممتنع شمول دليل الحجية لهما معاً. وسنبحث هنا حكم هذا التعارض فى ضوء دليل الحجية ، وبقطع النظر عن الروايات الخاصه التى عولج فيها حكم التعارض ، وهذا معنى البحث عمّا تقتضيه القاعده فى المقام.

والمعروف أنّ القاعده تقتضى التساقت ؛ لأنّ شمول دليل الحجية للدليلين المتعارضين غير معقول ، وشموله لأحدهما المعين دون الآخر ترجيح بلا مرجح ، وشموله لهما على وجه التخيير لا ينطبق على مفاده العرفى - وهو الحجية التعيينية - فيتعين التساقت.

ونلاحظ من خلال هذا البيان أنّ الانتهاء إلى التساقت يتوقف على إبطال الشقوق الثلاثة الاولى ، فلنتكلم عن ذلك :

[حجيه الدليلين المتعارضين معاً:]

أمّا الشقّ الأول - وهو شمول دليل الحجية لهما معاً - فقد يقال : إنّ الدليلين

ص: ٥٥٧

١- فى تمهيد بحث التعارض ، تحت عنوان : ما هو التعارض المصطلح؟

المتعارضين تارةً يكون مفاد أحدهما إثبات حكم إلزامي ، ومفاد الآخر نفيه.

واخرى يكون مفاد كلٍّ منهما حكماً ترخيصياً. وثالثه يكون (1) مفاد كلٍّ منهما حكماً إلزامياً.

ففي الحالة الاولى يستحيل شمول دليل الحجية لهما ؛ لأنه يؤدي إلى تنجيز حكم إلزامي والتعذير عنه في وقت واحد.

وفي الحالة الثانية يستحيل الشمول ؛ لأدائه - مع العلم بمخالفه أحد الترخيصين للواقع - إلى الترخيص في المخالفه القطعيه لذلك الواقع المعلوم إجمالاً.

وأما في الحالة الثالثة : فإن كان الحكمان الإلزاميان متضادين ذاتاً - كما إذا دلّ دليل على وجوب الجمعه ودلّ آخر على حرمتها - فالشمول محال أيضاً ؛ لأدائه إلى تنجيز حكمين إلزاميين في موضوع واحد.

وإن كانا متضادين بالعرض للعلم الإجمالي من الخارج بعدم ثبوت أحدهما - كما إذا دلّ دليل على وجوب الجمعه وآخر على وجوب الظهر - فلا استحاله في شمول دليل الحجية لهما معاً ؛ لأنه إنّما يؤدي إلى تنجيز كلا الحكمين الإلزاميين مع العلم بعدم ثبوت أحدهما ، ولا محذور في ذلك.

ولكن الصحيح : أنّ هذا التوهم يقوم على أساس ملاحظه المدلول المطابق في مقام التعارض فقط ، وهو خطأ ، فإنّ كلاً من الدليلين المفروضين يدلّ بالالتزام على نفي الوجوب المفاد بالآخر ، فيقع التعارض بين الدلاله المطابقه لأحدهما والدلاله الالتزاميه للآخر ، وحجيتهما معاً تؤدي إلى تنجيز حكم والتعذير عنه في

ص: ٥٥٨

١- كلمه (يكون) ساقطه عن الطبعه الاولى ، وقد أثبتناها طبقاً لما جاء في النسخه الخطيها لواصله إلينا.

فإن قيل : هذا يعنى أنّ المحذور نشأ من ضمّ الدالّتين الالتزاميتين فى الحجّيه إلى المطابقتين فيتعيّن سقوطهما عن الحجّيه ؛ لأنّهما المنشأ للتعارض ، وتظلّ حجّيه الدلاله المطابقه فى كلّ من الدليلين ثابتة.

كان الجواب : أنّنا نواجه فى الحقيقه معارضتين ثنائيتين ، والدلاله الالتزاميه تشكّل أحد الطرفين فى كلّ منهما ، فلا مبرّر لطرح الدلاله الالتزاميه إلاّ التعارض ، وهو ذو نسبه واحده إلى كلا طرفى المعارضه ، فلا بدّ من سقوط الطرفين معاً.

فإن قيل : المبرّر لطرح الدلاله الالتزاميه خاصّه دون المطابقه أنّها ساقطه عن الحجّيه على أىّ حال ، سواء رفعنا اليد عنها ابتداءً أو رفعنا اليد عن الدالّتين المطابقتين ؛ لأنّ سقوط المطابقه عن الحجّيه يستتبع سقوط الالتزاميه ، فالدلاله الالتزاميه إذن ساقطه عن الحجّيه على أىّ حال ؛ إمّا سقوطاً مستقلاً ، أو بتبع سقوط الدلاله المطابقه ، ومع هذا فلا- موجب للالتزام بسقوط الدلاله المطابقه.

كان الجواب : أنّ الدلاله الالتزاميه فى كلّ معارضه ثنائيه تعارض الدلاله المطابقه للدليل الآخر ، وهى غير تابعه لها فى الحجّيه ليدور أمرها بين السقوط الابتدائى والسقوط التبعى ، فلا معيّن لحلّ المعارضه بإسقاط الدالّتين الالتزاميتين خاصّه.

[حجّيه أحد الدليلين المتعارضين :]

وأما الشقّ الثانى - وهو شمول دليل الحجّيه لأحدهما المعيّن - فقد برهن على استحالته بأنّه ترجيح بلا مرجّح ، إلاّ أنّ هذا البرهان لا يطرد فى الحالات التاليه.

الحاله الاولى : أن نعلم بأن ملاك الحجية والطريقيه غير ثابت في كل من الدليلين في حاله التعارض ، وفي هذه الحاله لا شك في سقوطهما معاً بلا حاجه إلى برهان ؛ لأن المفروض عدم الملاك لحجيتهما.

الحاله الثانيه : أن نعلم - بقطع النظر عن دليل الحجية - بوجود ملاكها في كل منهما وبأن الملاك في أحدهما المعين أقوى منه في الآخر ، ولا شك هنا في شمول دليل الحجية لذلك المعين ولا يكون ترجيحاً بلا مرجح ؛ للعلم بعدم شموله للآخر. وكذلك الأمر إذا احتملنا أقوائه الملاك الطريقي في ذلك المعين ولم نحتمل الأقوائه في الآخر ، فإن هذا يعني أن إطلاق دليل الحجية للآخر معلوم السقوط ؛ لأنه إمّا مغلوب أو مساوٍ ملاكاً لمعارضه ، وأمّا إطلاق دليل الحجية لمحتمل الأقوائه فهو غير معلوم السقوط ، فنأخذ به.

الحاله الثالثه : أن لا يكون الملاك محرزاً بقطع النظر عن دليل الحجية لا- نفيًا ولا إثباتاً ، وإنما الطريق إلى إحرازه نفس دليل الحجية ، ونفترض أننا نعلم بأن الملاك لو كان ثابتاً في المتعارضين فهو في أحدهما المعين أقوى ، وهذا يعني العلم بسقوط إطلاق دليل الحجية للآخر ؛ لأنه إمّا لا ملاك فيه ، وإمّا فيه ملاك مغلوب. وأمّا إطلاق دليل الحجية للمعين فلا علم بسقوطه ، فيؤخذ به. ومثل ذلك ما إذا كان أحدهما المعين محتمل الأقوائه على تقدير ثبوته دون الآخر.

ومن أمثله ذلك : أن يكون أحد الراويين أوثق وأفقه من الراوى الآخر ، فإن نكته الطريقيه التي هي ملاك الحجية لا- يحتمل كونها موجوده في غير الأوثق والأفقه خاصه.

وهكذا يتضح أن إبطال الشمول لأحدهما المعين ببرهان استحاله الترجيح بلا- مرجح إنما يتجه في مثل ما إذا كان كل من الدليلين مورداً لاحتمال وجود الملاك الأقوى فيه.

وأما الشقّ الثالث - وهو إثبات الحجّيه التخيريّه - فقد ابطال بأنّ مفاد الدليل هو كون الفرد مركزاً للحجّيه ، لا الجامع .

ويلاحظ أنّ الحجّيه التخيريّه لا ينحصر أمرها بحجّيه الجامع ليقال بأنّ ذلك خلاف مفاد الدليل ، بل يمكن تصويرها بحجّيتين مشروطتين ، بأن يلتزم بحجّيه كلّ من الدليلين لكن لا- مطلقاً ، بل شريطه أن لا يكون الآخر صادقاً ، فمركز كلّ من الحجّيتين الفرد لا- الجامع ، ولكن نرفع اليد عن إطلاق الحجّيه لأجل التعارض. ولا- تنافى بين حجّيتين مشروطتين من هذا القبيل ، ولا محذور في ثبوتهما إذا لم يكن كذب كلّ من الدليلين مستلزماً لصديق الآخر ، وإلاّ رجعنا إلى إناطه حجّيه كلّ منهما بصديق نفسه ، وهو غير معقول.

فإن قيل : ما دمنا لا نعلم الكاذب من الصادق فلا نستطيع أن نميّز أنّ أيّ الحجّيتين المشروطتين تحقّق شرطها لنعمل على أساسها ، فأىّ فائده في جعلهما؟

كان الجواب : أنّ الفائدة نفى احتمال ثالث ؛ لأننا نعلم بأنّ أحد الدليلين كاذب ، وهذا يعنى العلم بأنّ إحدى الحجّيتين المشروطتين فعليه ، وهذا يكفى لنفى الاحتمال الثالث.

وعلى ضوء ما تقدم يتّضح :

أولاً : أنّ دليل الحجّيه يقتضى الشمول لأحدهما المعيّن إذا كان ملاك الحجّيه على تقدير ثبوته أقوى فيه ، أو محتمل الأقوائيه دون احتمال مماثل في الآخر.

ثانياً : أنّه في غير ذلك لا يشمل كلاً من المتعارضين شمولاً منجزاً.

ثالثاً : أنّه مع ذلك يشمل كلاً منهما شمولاً مشروطاً بكذب الآخر لأجل نفى الثالث ، وذلك فيما إذا لم يكن كذب أحدهما مساوقاً لصديق الآخر.

هذه هي النظرية العامه للتعارض المستقرّ على مقتضى القاعده.

ومن أجل تكميل الصوره عن النظرية العامه للتعارض المستقرّ يجب أن نشير إلى عدّه امور :

[الحالات المختلفه لدليل الحجّيه:]

الأول : أنّ دليل الحجّيه الذى يعالج حكم التعارض المستقرّ على ضوءه تارة يكون دليلاً واحداً ، واخرى يكون دليلين ، وتوضيح ذلك باستعراض الحالات التاليه :

الاولى : اذا افترضنا دليلين لفظيين قطعيين صدوراً ظنيين دلالة تعارضا معارضه مستقره فالتنافى بينهما يسرى إلى دليل الحجّيه ، كما تقدم (١) ، وهو هنا دليل واحد وهو دليل حجّيه الظهور .

الثانيه : إذا افترضنا دليلين لفظيين قطعيين دلالة ظنيين سندا تعارضا معارضه مستقره فالتنافى بينهما يسرى إلى دليل الحجّيه ، كما تقدم (٢) ، وهو هنا دليل واحد وهو دليل حجّيه السند .

الثالثه : إذا افترضنا دليلين لفظيين ظنيين دلالة وسندا فلا شكّ فى سرايه التنافى إلى دليل حجّيه الظهور ، ولكن هل يسرى إلى دليل حجّيه السند أيضاً؟

قد يقال بعدم السريان ، إذ لا محذور فى التعبد بكلا السنين ، وإنما المحذور فى التعبد بالمفادين .

ولكنّ الصحيح هو السريان ؛ لأنّ حجّيه الدلاله وحجّيه السند مرتبطتان إحداهما بالآخرى ، بمعنى أنّ دليل حجّيه السند مفاده هو التعبد بمفاد الكلام

ص: ٥٦٢

١- و (٢) فى تمهيد بحث التعارض ، تحت عنوان : ما هو التعارض المصطلح؟.

المنقول ، لا مجرد التعبد بصدور الكلام بقطع النظر عن مفاده.

الرابعه : إذا افترضنا دليلين لفظيين : أحدهما ظنّي سندا قطعي دلالة ، والآخر بالعكس ولم يكن بالإمكان الجمع العرفي بين الدالّتين فالتنافي الذي يسرى هنا لا يسرى إلى دليل حجّيه الظهور بمفرده ، ولا إلى دليل حجّيه السند كذلك ، إذ لا توجد دالّتان ظنّيتان ولا سندان ظنّيان ، وإنّما يسرى إلى مجموع الدليلين ، بمعنى وقوع التعارض بين دليل حجّيه السند في أحدهما ودليل حجّيه الظهور في الآخر ، فاذا لم يكن هناك مرجّح لتقديم أحد الدليلين على الآخر طبّقت النظرية السابقة.

الخامسه : إذا افترضنا دليلاً ظنّياً دلالة وسندا معارضاً لدليل قطعي دلالة وظنّي سندا وتعذر الجمع العرفي سرى التنافي ، بمعنى وقوع التعارض بين دليل حجّيه الظهور في ظنّي الدلالة ودليل السند في الآخر ، ويؤدّي ذلك إلى دخول دليل السند لظنّي الدلالة في التعارض أيضاً ؛ لِمَا عرفت من الترابط. والمحصل النهائي لذلك : أنّ دليل السند في أحدهما يعارض كلاً من دليل حجّيه الظهور ودليل السند في الآخر.

السادسه : إذا افترضنا دليلاً ظنّياً دلالة وسندا معارضاً لدليل ظنّي دلالة وقطعي سندا سرى التنافي إلى دليل حجّيه الظهور ؛ لوجود ظهورين متعارضين.

ودخل دليل التعبد بالسند الظنّي في المعارضه لمكان الترابط المشار اليه.

[حاله التعارض غير المستوعب:]

الثاني : أنّ التعارض المستقرّ تارة يستوعب تمام مدلول الدليل ، كما في الدليلين المتعارضين الواردين على موضوع واحد. واخرى يشمل جزءاً من المدلول ، كما في العامّين من وجه. وما تقدّم من نظريه التعارض كما ينطبق على

التعارض المستوعب كذلك ينطبق على التعارض غير المستوعب ، ولكن يختلف هذان القسمان في نقطه ، وهى : أنه فى حالات التعارض المستوعب بين دليلين ظنيين دلالةً وسنداً يسرى التنافى إلى دليل حجيه الظهور ، وبالتالى إلى دليل التعبد بالسند. وأما فى حالات التعارض غير المستوعب بينهما فالتنافى يسرى إلى دليل حجيه الظهور ، ولكن لا يمتد إلى دليل التعبد بالسند ، بمعنى أنه لا موجب لرفع اليد عن سند كل من العامين من وجه رأساً.

فإن قيل : إن التنافى فى دليل حجيه الظهور يتوقف على افتراض ظهورين متعارضين ، ونحن لا نحرز ذلك فى المقام الإبدليل التعبد بالسند ، فالتنافى فى الحقيقة نشأ من دليل التعبد بالسند.

كان الجواب : أن هذا صحيح ، ولكنه لا يعنى طرح السند رأساً ، فإن مفاد دليل التعبد بالسند ثبوت الكلام المنقول بلحاظ تمام ما له من آثار ، ومن آثاره حجيه عمومه فى ماده الاجتماع وحجيه عمومه فى ماده الافتراق ، فإذا تعدد ثبوت الأثر الأول للتعارض ثبت الأثر الثانى ، وهو معنى عدم سقوط السند رأساً.

وأما حين يتعدد ثبوت كل للكلام المنقول من آثار - كما فى حالات التعارض المستوعب - فيقوم التعارض بين السندين لا محاله.

ومن هنا نستطيع أن نعرف أنه فى كل حالات التعارض بين مدلولي دليلين ظنيين سنداً يقع التعارض ابتداءً فى دليل التعبد بالسند ، لا فى دليل حجيه الظهور ؛ لأننا لا نحرز وجود ظهورين متعارضين إلا من ناحيه التعبد بالسند ، فإن كان التعارض مستوعباً سقط التعبد بالسند رأساً فى كل منهما ، وإلا سقط بمقداره.

وأما ما كنا نقوله من أن التنافى يسرى إلى دليل حجيه الظهور ويمتد منه إلى دليل التعبد بالسند فهو بقصد تبسيط الفكره ، حيث إن التنافى بين السندين فى مقام التعبد متفرع على التنافى بين الظهورين فى مقام الحجيه على تقدير ثبوتهما ، فكأن التنافى سرى من دليل حجيه الظهور إلى دليل التعبد بالسند. وأما من الناحيه

الواقعيه وبقدر ما نمسك بأيدينا فالتعارض منصب ابتداءً على دليل التعبد بالسند ؛ لأننا لا نمسك بأيدينا سوى السندين.

[نفى الاحتمال الثالث بالدليلين المتعارضين :]

الثالث : وقع البحث في أن المتعارضين بعد عجز كل منهما عن إثبات مدلوله الخاص هل يمكن نفي الاحتمال الثالث بهما؟

وقد يقرب ذلك بوجوه :

أولها : التمسك بالدلالة الالتزامية في كل منهما لنفي الثالث ، فإنها غير معارضة فتبقى حجة . وهذا مبني على إنكار تبعيه الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية .

ثانيها : التمسك بدليل الحجية لإثبات حجيه غير ما علم إجمالاً بكذبه ، فإن المتعذر تطبيق دليل الحجية على هذا بعينه أو ذاك بعينه للمعارضه ، وأما تطبيقه على عنوان (غير معلوم الكذب) إجمالاً فلا - محذور فيه ؛ لأنه غير معارض لا بتطبيقه على عنوان (معلوم الكذب) لوضوح أن جعل الحجية لهذا العنوان غير معقول ، ولا بتطبيقه على عنوان تفصيلي كهذا أو ذاك ؛ لعدم إحراز مغايره العنوان التفصيلي لعنوان غير المعلوم .

ونلاحظ على ذلك : أن الخبرين المتعارضين إما أن يحتمل كذبهما معاً ، أو لا ، فإن احتمل ففي حاله كذبهما معاً لا تعين للمعلوم بالإجمال ، ولا لغير المعلوم بالإجمال لتجعل الحجية له ، وإن لم يحتمل كذبهما معاً فهذا بنفسه ينفي احتمال الثالث بلا حاجه إلى التمسك بدليل الحجية .

ثالثها : وهو تعميق للوجه الثاني ، وحاصله : الالتزام بحجيه كل من المتعارضين ولكن على نحو مشروط بكذب الآخر ، وحيث يعلم بكذب أحدهما فيعلم بحجيه أحدهما فعلاً ، وهذا يكفي لنفي الثالث ، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك .

ص : ٥٦٥

الرابع : ينبغي أن يعلم أننا في تنقيح القاعده على ضوء دليل الحجية كنا نستبطن افتراضاً ، وهو التعامل مع أدلة الحجية بوصفها أدلة لفظية لا ترفع اليد عن إطلاقها إلا بقدر الضرورة ، إلا أن هذا الافتراض لا ينطبق على الواقع ؛ لأن دليل الحجية في الغالب لثبوت مرجعه إلى السيره العقلانيه ، وسيره المتشرعه ، والإجماع.

والأدلة اللفظية إذا تمت تعتبر إمضائية فتصرف إلى نفس مفاد تلك الأدلة اللبئية وتحدد بحدودها.

وعلى هذا الأساس سوف تتغير نتيجتان من النتائج التي انتهينا إليها سابقاً :

الاولى : ما كنا نفترضه من التمسك بإطلاق دليل الحجية لإثبات حججه في كل من المتعارضين مشروطه بكذب الآخر ، وكنا نستفيد من ذلك لنفي احتمال الثالث ، فإن هذا الافتراض يناسب الدليل اللفظي الذي له إطلاق يشمل المتعارضين بحد ذاته. وأمياً إذا كان مدرك الحجية الأدلة اللبئية من السيره العقلانيه وغيرها فلا إطلاق فيها للمتعارضين رأساً ، فلا يمكن أن نثبت بها حجيتين مشروطتين على النحو المذكور.

الثانيه : ما كنا نفترضه - في حاله تعارض الدليل اللفظي القطعي سندا مع الدليل اللفظي الظني سندا وعدم إمكان الجمع العرفي - من وقوع التعارض بين دليل حججه الظهور في الأول ودليل حججه السند في الثاني ، فإن هذا يناسب الإقرار بتماميه كل من هذين الدليلين في نفسه وصلاحيته لمعارضه الآخر ، مع أن الواقع بناءً على أن دليل حججه السند - أي حججه خبر الواحد - السيره قصوره في نفسه عن الشمول لمورد المعارضه المستقره لظاهر كلام قطعي الصدور من الشارع ؛ لعدم انعقاد السيره في مثل ذلك على التعبد بنقل المعارض.

الروايات الخاصه الوارده فى علاج التعارض على قسمين :

أحدهما : ما يتصل بحالات التعارض بين الدليل القطعيّ السند والدليل الظنّيّ السند ، إذ قد يقال بوجود ما يدلّ على إلغاء حجّيه الدليل الظنّيّ السند فى هذه الحاله على نحو نرفع اليد بذلك عمّا قد يكون هو مقتضى القاعده من تعارض دليل التعبد بالسند فى أحدهما مع دليل التعبد بالظهور فى الآخر وتساقطهما. ونسمّى روايات هذا القسم بروايات العرض على الكتاب ؛ لأنها تقتضى عرض الأخبار على الكتاب.

والقسم الآخر : ما يتصل بحالات التعارض بين الدليلين الظنّيين سنداً ، إذ قد يقال بوجود ما يدلّ على عدم التساقط وثبوت الحجّيه لأحد المتعارضين تعييناً أو تخيراً على نحو نرفع اليد به عمّا تقتضيه القاعده من التساقط ، ونسمّى روايات هذا القسم بروايات العلاج.

وستكلّم عن هذين القسمين تباعاً :

١ - روايات العرض على الكتاب

ويمكن تصنيف هذه الروايات إلى ثلاث مجاميع :

ص: ٥٦٧

المجموعه الاولى : ما ورد بلسان الاستنكار والتحاشى عن صدور ما يخالف الكتاب من المعصومين ، من قبيل روايه أئوب بن راشد ، عن أبى عبد الله عليه السلام قال : «الم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف» (١).

فإنّ التعبير بزخرف يدلّ على نفى الصدور مع الاستنكار والتحاشى. وهذه الروايات تدلّ على سقوط كلّ خبرٍ مخالفٍ للكتاب عن الحجّيه ، وبهذا تقيّد دليل حجّيه السند على تقدير ثبوت الإطلاق فيه.

وقد يستشكل فى ذلك :

تارةً : بأنّ الروايات المذكوره لا تنفى الحجّيه ، وليست ناظره إليها ، وإنّما تنفى صدور الكلام المخالف ، فلا تعارض دليل حجّيه السند لتقيّده ، وإنّما تعارض نفس الروايات الدالّه على صدور الكلام المخالف.

واخرى : بأنّ موضوع هذه الروايه غير الموافق ، لا-المخالف ، ولازم ذلك عدم العمل بالروايات التى لا-تعرض فى القرآن الكريم لمضمونها.

وثالثهً : بأنّ صدور الكلام المخالف من الأئمّه عليهم السلام معلوم وجداناً ، كما فى موارد التخصيص والتقييد ، وهذا يكشف عن لزوم تأويل تلك الروايات ولو بحملها على المخالفه فى اصول الدين.

والجواب : أمّا على الأول فبأنّ نفى الصدور بروح الاستنكار يدلّ بالالتزام العرفى على نفى الحجّيه.

وأمّا على الثانى فبأنّ ظاهر عدم الموافقه عدمها بنحو السالبه بانتفاء المحمول ، لا السالبه بانتفاء الموضوع التى تحصل بعدم تطرّق القرآن للمضمون رأساً.

ص: ٥٦٨

وأما على الثالث فبأن نفس الاستنكار والتحاشى قرينه عرفيه على تقييد المخالف بما كان يقتضى طرح الدليل القرآنى وإلغاءه رأساً ، فلا يشمل المخالف بالتخصيص والتقييد ونحوهما ممّا لاستنكار فيه بعد وضوح بناء البيانات الشرعيه على ذلك.

المجموعه الثانيه : ما دلّ على إناطه العمل بالروايه بأن يكون موافقاً مع الكتاب وعليه شاهد منه ، من قبيل روايه ابن أبى يعفور ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به ، قال : «إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وإلا فالذى جاء به أولى به» (١).

وهذه الروايه ونظائرها تساق في الحقيقه إلغاء حجّيه خبر الواحد ؛ لأنّها تنهى عن العمل به في حاله عدم تطابقه مع القرآن الكريم ، ولا محضّل عرفاً لجعل الحجّيه له في خصوص حاله التطابق ؛ لكفايه الدلاله القرآنيه حينئذٍ.

وعليه فيرد على الاستدلال بها : أنّها بنفسها أخبار آحاد ، ولا يمكن الاستدلال بأخبار الآحاد على نفى حجّيه خبر الواحد. هذا ، إضافةً إلى أنّنا لو سلّمنا أنّها لا تلغى حجّيه خبر الواحد على الإطلاق فلا شكّ في أنّها تسلب الحجّيه عن الخبر الذى ليس له موافق من الكتاب الكريم ، ومضمونها نفسه لا- يوافق الكتاب الكريم ، بل يخالفه ، بناءً على دلاله الكتاب وغيره من الأدلّه القطعيه على حجّيه خبر الثقة ، فيلزم من حجّيتها عدم حجّيتها.

المجموعه الثالثه : ما دلّ على نفى الحجّيه عمّا يخالف الكتاب الكريم ، من قبيل روايه جميل بن درّاج ، عن أبى عبد الله عليه السلام أنّه قال : «الوقوف عند الشبهه

ص : ٥٦٩

١- وسائل الشيعة ٢٧ : ١١٠ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ١١.

خير من الاقتحام في الهلكه ، إنَّ على كلِّ حقِّ حقيقهً ، وعلى كلِّ صوابٍ نوراً ، فما وافق كتاب الله فخذوه ، وما خالف كتاب الله فدعوه» (١).

وتعتبر هذه المجموعه مخصّصه لدليل حجّيه الخبر ، لا- ملغيه للحجّيه رأساً ، ونتيجه ذلك عدم شمول الحجّيه للخبر المعارض للكتاب الكريم. وبعد أخذ الكتاب بوصفه مصداقاً لمطلق الدليل القطعي على ضوء مناسبات الحكم والموضوع يثبت أنّ كلّ دليلٍ ظنّيّ يخالف دليلاً قطعياً السند يسقط عن الحجّيه ، والمخالفه هنا حيث لم ترد في سياق الاستنكار بل في سياق الوقوف عند الشبهه فلا- تختصّ بالمخالفه التي تقتضى طرح الدليل القرآني رأساً كما في المجموعه الاولى ، بل تشمل كلّ حالات التعارض المستقرّ بما في ذلك التباين والعموم من وجه.

وقد يعترض على ذلك باعتراضين :

الأول : أنّ هذه المجموعه لا تختصّ بأخبار الآحاد ، بل تشمل كلّ أمارهٍ تؤدّي إلى مخالفه الكتاب ، فلا تكون أخصّ مطلقاً من دليل حجّيه الخبر ، بل قد تكون النسبه هي العموم من وجه.

والجواب : أنّ الصحيح تقديم إطلاق هذه المجموعه - عند التعارض - على دليل حجّيه الخبر باعتبار حكومتها عليه ، إذ هي كأدله المانعيه والشرطيّه فرض فيها الفراغ عن أصل حجّيه بعض الأمارات ليصحّ استثناء بعض الحالات من ذلك ، وهذا معنى النظر المستوجب للحكومه.

أضف إلى ذلك : أنّ خبر الثقة هو القدر المتيقّن منها ، باعتباره الفرد البارز من الأمارات ، والمتعارف والداخل في محلّ الابتلاء وقتئذٍ الذي كان يترقّب

ص : ٥٧٠

مخالفته للكتاب تارةً وموافقته اخرى.

الثانى : أنّ هذه المجموعه تدلّ على إسقاط ما يخالف الكتاب عن الحجّيه ، والمخالفه كما تشمل التنافى بنحو التباين أو العموم من وجهٍ كذلك تشمل التنافى بنحو التخصيص أو التقييد أو الحكومه ؛ لأنّ ذلك كله يصدق عليه المخالفه ، فيكون مقتضى إطلاقها طرح ما يعارض الكتاب الكريم مطلقاً ، سواء كان تعارضاً مستقراً أو غير مستقرّ.

وقد اجيب على هذا الاعتراض بوجهين :

أحدهما : أنّ المعارضه بنحو التخصيص أو التقييد ونحوهما ليست بمخالفه ؛ لأنّ الخاصّ والمقيّد والحاكم قرينه على المراد من العامّ والمطلق والمحكوم.

والآخر : أنّنا نعلم إجمالاً بصدور كثيرٍ من المخصّصات والمقيّدات للكتاب عن الأئمّه عليهم السلام ، وهذا إن لم يشكّل قرينه متّصله تصرف عنوان المخالفه فى هذه الروايات إلى الأنحاء الاخرى من المخالفه - أى التعارض المستقرّ - فلا أقلّ من سقوط الإطلاقات القرآنيه عن الحجّيه بالتعارض فيما بينها على أساس العلم الإجمالى ، فتبقى الأخبار المخصّصه على حجّيتها.

ونلاحظ على هذين الوجهين : أنّ المخالفه للقرآن المسقطه للخبر عن الحجّيه : إن اريد بها المخالفه لدلاله قرآنيه ولو لم تكن حجّه فكلا الجوابين غير صحيح ؛ لأنّ القرينه المنفصله والتعارض على أساس العلم الإجمالى لا يرفع أصل الدلاله القرآنيه ، ولا يُخرج الخبر عن كونه مخالفاً لها.

وإن اريد بها المخالفه لدلاله قرآنيه حجّه فى نفسها وبقطع النظر عن الخبر المخالف لها فالجواب الثانى صحيح ؛ لأنّ الدلاله القرآنيه ساقطه عن الحجّيه بسبب العلم الإجمالى ما لم يدع انحلاله. وأمّا الجواب الأول فهو غير صحيح ؛

لأنَّ الخاصَّ مخالف لدلاله العامّ التي هي حجّه في نفسها وبقطع النظر عن ورود الخاصّ.

وإن اريد بها المخالفه لدلاله قرآنيه واجده لمقتضى الحجّيه حتى بعد ورود الخبر المخالف صحّ كلا الجوابين ؛ لأنّ مقتضى الحجّيه في العامّ غير محفوظٍ بعد ورود القرينه المنفصله ، واختصّت المخالفه المسقطه للخبر عن الحجّيه بالمخالفه على وجه لا يصلح للقرينه.

وأوجه هذه الاحتمالات أوسطها.

ويمكن أن يجاب أيضاً - بعد الاعتراف بتماويه الاطلاق في روايات هذه المجموعه للمعارضه غير المستقره - : بأنّ هناك مخصّياً صاعداً لهذا الإطلاق ، وهو ما ورد في بعض الأخبار العلاقيه ممّا يستفاد منه الفراغ عن حجّيه الخبر المخالف مع الكتاب في نفسه. ففي روايه عبدالرحمان ابن أبي عبدالله قال : قال الصادق عليه السلام : «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله ، فما وافق كتاب الله فخذوه ، وما خالف كتاب الله فردّوه ، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامه ...» (١).

فإنّ الظاهر من قوله : «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان» أنّ الإمام عليه السلام بصدد علاج مشكله التعارض بين حديثين معتبرين في نفسيهما لولا- التعارض ، فيكون دليلاً على عدم قدح المخالفه مع الكتاب في الحجّيه الاقتضائيه. نعم ، لا يوجد فيه إطلاق يشمل جميع أقسام الخبر المخالف مع الكتاب ؛ لأنّه ليس في مقام بيان هذه الحثيه ليتمّ فيه الإطلاق ، فلا بدّ من الاقتصار على المتيقّن من مفاده وهو مورد القرينه.

ص: ٥٧٢

١- وسائل الشيعه ٢٧ : ١١٨ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٢٩.

اشاره

ويمكن تصنيف روايات العلاج إلى عدّه مجاميع ، أهمّها : مجموعه التخيير ، ومجموعه الترجيح :

روايات التخيير

المجموعه الاولى : ما استدلّ به من الروايات على التخيير ، بمعنى جعل كلّ منهما حجّة على سبيل التخيير ، والحديث عن ذلك يقع : تارةً فى مقام الثبوت وتصوير إمكان جعل الحجّيه التخييريّه ، واخرى فى مقام الإثبات ومدى دلالة الروايات على ذلك.

أمّا البحث الثبوتى فقد يقال فيه : إنّ الحجّيه التخييريّه غير معقوله ؛ لأنّه إمّا أن يراد بها جعل حجّيه واحده ، أو جعل حجّيتين مشروطتين :

أمّا الأول فهو ممتنع ؛ لأنّ هذه الحجّيه الواحده إن كانت ثابتة لأحد الخبرين بالخصوص فهو خلف تخييريّتها.

وإن كانت ثابتة للجامع بين الخبرين بنحو مطلق الوجود - أى الجامع أينما وجد - لزم سريان الحجّيه إلى كلاه الفردين مع تعارضهما.

وإن كانت ثابتة للجامع بنحو صرف الوجود لم تسر إلى كلّ من الخبرين ؛ لأنّ ما يتعلّق بصرف الوجود لا يسرى إلى الفرد ، ومن الواضح أنّ صرف وجود الجامع بين الخبرين ليس له مدلول ليكون حجّة فى إثباته.

وأمّا الثانى فهو ممتنع أيضاً ؛ لأنّ حجّيه كلّ من المتعارضين إن كانت مشروطه بالالتزام به لزم عدم حجّيتهما معاً فى حاله ترك الالتزام بشيءٍ منهما ، وإن كانت مشروطه بترك الالتزام بالآخر لزم حجّيتهما معاً فى حاله المذكوره.

والجواب : أنّ بالإمكان تصوير التخيير بالالتزام بحجّيه كلّ منهما مشروطاً بالالتزام به (١) مع افتراض وجوب طريقيّ للالتزام بأحدهما.

وأما البحث الإثباتي فهناك روايات عديده استدلّ بها على التخيير :

منها : روايه عليّ بن مهزيار ، قال : قرأت في كتاب لعبدالله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام : اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبدالله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر ، فروى بعضهم : أنّ صلّهما في المحمل ، وروى بعضهم : لا تصلّهما إلاّ على الأرض ، فأعلمني كيف تصنع أنت لأقتدى بك في ذلك؟ فوَقَّع عليه السلام : «موسّع عليك بأيّ عملت» (٢).

وفقره الاستدلال منها : قوله عليه السلام : «موسّع عليك بأيّ عملت» الواضح في الدلالة على التخيير وإمكان العمل بكلّ من الحديثين المتعارضين.

ولكن نلاحظ على ذلك :

أولاً : أنّ الظاهر منها إرادته التوسعه والتخيير الواقعي ، لا- التخيير الظاهري بين الحجّيتين ؛ لظهور كلّ من سؤال الراوي وجواب الإمام في ذلك.

أمّا ظهور السؤال فلاّ أنّه مقتضى التنصيص من قبله على الحكم الذي تعارض فيه الخبران الظاهر في استعلامه عن الحكم الواقعي ، على أنّ قوله : «فأعلمني كيف تصنع أنت لأقتدى بك؟» كالصريح في أنّ السؤال عن الحكم الواقعي للمسأل ، فيكون مقتضى التطابق بينه وبين الجواب كون النظر في كلام الإمام عليه السلام إلى ذلك أيضاً ، إذ لا وجه لصرف النظر مع تعيين الواقعه عن حكمها الواقعي إلى الحكم الظاهري العام.

ص : ٥٧٤

١- العبارة الواردة في الطبعة الاولى والنسخة الخطية الواصلة إلينا : «بشرط ترك الالتزام بالآخر». والصحيح : «مشروطاً بالالتزام به» كما أثبتناه.

٢- وسائل الشيعة ٤ : ٣٣٠ ، الباب ١٥ من أبواب القبلة ، الحديث ٨.

وأما ظهور الجواب فى التخيير الواقعى فباعتبار أنه المناسب مع حال الإمام عليه السلام ، العارف بالأحكام الواقعيه والمتصدى لبيانها (١) فيما اذا كان السؤال عن واقعه معينه بالذات.

وثانياً : لو تنزلنا وافترضنا أنّ النظر إلى مرحله الحكم الظاهرى والحجيه فلا- يمكن أن يستفاد من الروايه التخيير فى حالات التعارض المستقرّ ؛ لأنّ موردها التعارض بين مضمونين بينهما جمع عرفى بحمل النهى على الكراهه بقريته الترخيص ، فقد يراد بالتخيير حينئذٍ التوسعه فى مقام العمل بالأخذ بمفاد دليل الترخيص أو دليل النهى ؛ لعدم التنافى بينهما ؛ لكون النهى غير إلزامى ، لاجل الحجيه التخييريّه بالمعنى المدعى.

ومنها : مكاتبه الحميرى عن الحجّه عليه السلام ، إذ جاء فيها : يسألنى بعض الفقهاء عن المصلّى إذا قام من التشهد الأول إلى الركعه الثالثه هل يجب عليه أن يكبر ، فإنّ بعض أصحابنا قال : لا- يجب عليه التكبير ويجزيه أن يقول : بحول الله وقوته أقوم وأقعد؟ فكتب عليه السلام فى الجواب : «إنّ فيه حديثين : أما أحدهما فإنّه إذا انتقل من حاله إلى حاله اخرى فعليه التكبير ، وأما الآخر فإنّه روى : إذا رفع رأسه من السجده الثانيه وكبر ثمّ جلس ثمّ قام فليس عليه فى القيام بعد القعود تكبير ، وكذلك التشهد الأول يجرى هذا المجرى ، وبأيهما أخذت من جهه التسليم كان صواباً» (٢).

وفقره الاستدلال منها : قوله عليه السلام : «وبأيهما أخذت من جهه التسليم كان صواباً» ، والاستدلال بها لعلّه أوضح من الاستدلال بالروايه السابقه ، باعتبار كلمه

ص: ٥٧٥

١- كلمه «ليانها» غير موجوده فى الطبعة الاولى ، وقد أثبتناها طبقاً لما جاء فى النسخه الخطيه الواصله إلينا.

٢- وسائل الشيعه ٦ : ٣٦٣ ، الباب ١٣ من أبواب السجود ، الحديث ٨.

«أخذت من جهة التسليم» التي قد يستشعر منها النظر إلى الحجّيه والتعبّد بأحد الخبرين.

والصحيح : أنّ الاستدلال بالروايه غير وجيه ؛ لأنّ السائل فى هذه الروايه لم يفرض خبرين متعارضين ، وإنّما سأل عن مسأله اختلاف الفقهاء فى حكمها الواقعي ، وإنّما يراى الاستدلال بها على التخيير باعتبار ما فى جواب الإمام عليه السلام من نقل حديثين متخالفين وترخيصه فى التسليم بأيّهما شاء ، إلّا أنّ هذا الجواب غير دالّ على التخيير المدعى ؛ وذلك لعدّه امور :

الأول : ظهور كلام الإمام عليه السلام فى الرخصه الواقعيه ، لا التخيير الظاهري بين الحجّتين ، كما تقدم فى الروايه السابقه.

الثانى : أنّ جملة «وكذلك التشهد الأول يجرى هذا المجرى» تارةً تفترض جزءاً من الحديث الثانى ، واخرى تفترض كلاماً مستقلاً يضيفه الإمام إلى الحديثين.

فإذا كانت جزءاً من الحديث - ولو بقرينه أنّه مورد لسؤال الراوى الذى قال عنه الإمام : إنّ فيه حديثين - كان الحديثان متعارضين ، إلّا أنّهما من التعارض غير المستقرّ الذى فيه جمع عرفى واضح ، لا باعتبار أخصّيه الحديث الثانى فحسب ، بل باعتبار كونه ناظراً إلى مدلول الحديث الأول وحاكماً عليه ، وعدم استحكام التعارض بين الحاكم والمحكوم أمر واضح عرفاً ، ومقطوع به فقهيّاً بحيث لا- يحتمل أن يكون للشارع حكم على خلاف الجمع العرفى فيه ، فيكون هذا بنفسه قرينه على أنّ المقصود من التخيير الترخيص الواقعي.

وإذا كانت جملةً مستقلّةً وكان الحديث الثانى متكفّلاً لحكم القيام من الجلوس بعد السجده الثانيه ، وأنّه ليس على المصلّى تكبير فيه فلا تعارض بين الحديثين فى مورد سؤال الراوى وهو الانتقال من التشهد إلى القيام ، فيكون هذا

بنفسه قرينهً على أن المراد هو الترخيص الواقعي.

الثالث : أنه لو تمت دلالة الروايه على التخيير الظاهري في الحجّيه فموردها الحديثان القطعيان اللذان نقلهما الإمام بنفسه ، كما يناسبه التعبير عنهما بالحدِيثين الظاهر في كونهما سنّه ثابتّه عن آبائه المعصومين ، فلا يمكن التعدّي منه إلى التعارض بين خبرين ظنّيين سنداً ؛ لاحتمال أن يكون مزيد اهتمام الشارع بالقطعيّين موجباً لجعل الحجّيه التخييريّه في موردهما خاصّه.

ومنها : مرسله الحسن بن الجهم ، عن الرضا عليه السلام - في حديثٍ - قال : قلت : يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقّه بحدِيثين مختلفين فلا نعلم أيّهما الحقّ ، فقال : «إذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت» (١).

وهذه أوضح الروايات في الدلاله على التخيير في الحجّيه بالنحو المدّعى ، إلا أنّها ساقطه سنداً بالإرسال.

وقد تقدّمت بعض الروايات المستدلّ بها على التخيير في الحلقة السابقه (٢) مع مناقشه دلالتها.

روايات الترجيح

المجموعه الثانيه : ما استدلّ به من الروايات على ترجيح إحدى الروايتين على الاخرى لمرجّح يعود إلى صفات الراوى كالأوثقيه ، أو صفات الروايه كالشهرة ، أو صفات المضمون كالمطابقه للكتاب الكريم أو المخالفه للعامه ، وهي

ص: ٥٧٧

١- الاحتجاج ٢ : ٢٦٤ ، الحديث ٢٣٣ ، ووسائل الشيعة ٢٧ : ١٢٢ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٤٠.

٢- في بحث التعارض ، تحت عنوان : الحكم الرابع قاعده التخيير للروايات الخاصّه.

فمنها : روايه عبد الرحمان ابن أبى عبد الله التى دلت على الترجيح أولاً بموافقه الكتاب ، وثانياً بمخالفه العامه ، وقد تقدمت الروايه مع الحديث عنها فى الحلقة السابقه (1) ، وأتضح من خلال ذلك أنها تامه فى دلائلها على المرجحين المذكورين .

ومنها : مقبوله عمر بن حنظله ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه فى دينٍ أو ميراث ، فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة أيحل ذلك؟ قال عليه السلام : «من تحاكم اليهم فى حقٍّ أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت ...» .

قلت : فكيف يصنعان؟

قال : «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً ، فإنى قد جعلته عليكم حاكماً ، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما بحكم الله استخفّ وعلينا ردّ ...» .

قلت : فإن كان كل واحدٍ اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين فى حقهما واختلف فيما حكما وكلاهما اختلفا فى حديثكم .

قال : «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما فى الحديث وأورعهما ، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر» .

قال : فقلت : فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه .

قال : فقال : «يُنظر إلى ما كان من روايتهما عنّا فى ذلك الذى حكما به ،

ص : ٥٧٨

المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهورٍ عند أصحابك ، فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه ، وإنَّما الامور ثلاثه : أمر بيِّن رشده فَيُتَّبَع ، وأمر بيِّن غيِّه فيجتنب ، وأمر مشكل يُردُّ حكمه إلى الله ...».

قال الراوى : قلت : فإن كان الخبران عنكم 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 ...» .. إلى أن قال الراوى : قلت : فإن وافق حكاهم (أى العامه) الخبرين جميعاً ، قال : «إذا كان ذلك فأرجئه حتى تلقى إمامك ، فإنَّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات» (١).

وهذه الروايه تشتمل على المرَّجَّحِينَ السَّابِقِينَ ، غير أنَّها تذكر قبل ذلك ترجيحين آخرين : أحدهما الترجيح بصفات الراوى ، والآخر الترجيح بالشهره ، فإن تَمَّت دلالتها على ذلك كانت مقيدةً لإطلاق الروايه السابقه ، ودالَّةً على أنَّ الانتهاء إلى المرَّجَّحِينَ السَّابِقِينَ متوقَّف على عدم وجود أحد (٢) هذين الترجيحين .

وقد يعترض على استفاده هذين الترجيحين بالصفات وبالشهره من المقبوله بوجه :

الأول : أنَّ المقبوله مختصه مورداً بعصر الحضور والتمكَّن من لقاء الإمام عليه السلام بقريته قوله فيها : «أرجئه حتى تلقى إمامك» ، فلا تدلُّ على ثبوت

ص : ٥٧٩

١- وسائل الشيعه ٢٧ : ١٠٦ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ، الحديث الأوَّل .

٢- كلمه (أحد) ساقطه عن الطبعه الاولى ، وقد أثبتناها طبقاً لما جاء فى النسخه الخطيَّه الواصله إلينا .

ونلاحظ على هذا الوجه : أنّ اختصاص الفقرة الأخيره التي تأمر بالإرجاء بعصر الحضور لا يوجب تقييد الإطلاق في الفقرات السابقه ، خصوصاً مع ملاحظه أنّ التمكن من لقاء الإمام ليس من الخصوصيات التي يحتمل العرف دخلها في مرجحيه الصفات ، إذ لا يختلف حال الأوثقيه في كاشفيتها وتأكيد موردها بين عصرى الحضور والغيبه ، وكذلك الأمر في الشهره.

الثانى : أنّ الترجيح بالصفات وبالشهره في المقبوله ترجيح لأحد الحكمين على الآخر ، لا لإحدى الروايتين على الاخرى في مقام التعارض.

وهذا الاعتراض وجيه بالنسبه إلى الترجيح بالصفات ، وليس صحيحاً بالنسبه إلى غيره ممّا ورد في المقبوله ، كالترجيح بالشهره.

أمّا وجاهته بالنسبه إلى الترجيح بالصفات فلأننا نلاحظ إضافه الصفات في المقبوله إلى الحاكمين ، حيث قال عليه السلام : «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما في الحديث وأورعهما».

هذا ، مضافاً إلى أنّ الإمام قد طبّق الترجيح بالصفات على أول سلسله السندين المتعارضين - وهما الحاكمان - من دون أن يفرض أنّهما راويان مباشران للحديث ، بينما لو كان الترجيح بها ترجيحاً لإحدى الروايتين على الاخرى كان ينبغي تطبيقه على مجموع سلسله الرواه ، أو على الراوى المباشر ، كما هو عمل المشهور ومقتضى الصنائه أيضاً ؛ لأن الراويين المباشرين إذا كان أحدهما أعدل وثبت الترجيح بالصفات فهذا يعنى أنّ روايه المفضل عدالته منهنّما إنّما تكون حجّة في حاله عدم معارضتها بروايه الأعدل ، وعليه فالناقل لروايه الراوى المباشر الأعدل يكون مخيراً عن اختلال شرط الحجّيه لروايه الراوى المباشر المفضل التي ينقلها الناقل الآخر ، وبهذا يكون حاكماً على نقل الناقل الآخر ،

إذ يخرج من قوله عن كونه موضوعاً للحجّيه.

وهكذا نعرف أنّ تطبيق الإمام للترجيح بالصفات على الحاكمين اللذين يمثّلان أول سلسله السند لا ينسجم إلامع افتراض كون الترجيح لأحد الحكمين بلحاظ صفات الحاكم.

وأما عدم صحه الاعتراض بالنسبه إلى الشهره وغيرها فلأنّ سياق الحديث ينتقل من ملاحظه الحاكمين إلى ملاحظه الروايه التي يستند اليها كلّ منهما ، حيث قال : «ينظر ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك...» ، فاضيفت المميّزات إلى الروايه ، لا إلى الحكم.

ولكنّ الشهره في المقبوله التي ورد الترجيح بها في الدرجه الثانيه ظاهره في الاشتهار والشيوع المساوق لاستفاضه الروايه وقطعيتها ، وليست بمعنى اشتهار الفتوى على طبقها ؛ لأنّ ظاهر الحديث إضافه الشهره إلى نفس الروايه ، لا إلى مضمونها ، وذلك يناسب ما ذكرناه ، ويعنى الترجيح بالشهره على هذا الضوء تقديم الروايه القطعيه سندا على الظنيه ، وهذا ممّا لا إشكال فيه ، كما تقدم (1). وليس ذلك ترجيحاً لإحدى الحجّتين على الاخرى ؛ لِمَا عرفت سابقاً من أنّ حجّيه الخبر الظنّي السند مشروطه في نفسها بعدم المعارضه لقطعيّ السند.

فإن قيل : إذا كان الأمر كذلك وجب تقديم الترجيح بالشهره على الترجيح بالصفات ؛ لأنّ الترجيح بالصفات يفترض حجّيه كلّ من الخبرين ويرجح إحدى الحجّتين على الاخرى.

كان الجواب : أنّ الترجيح بالصفات ناظر إلى الحاكمين ، لا إلى الراويين

ص : ٥٨١

١- تحت عنوان : روايات العرض على الكتاب.

- كما تقدم - فلا إشكال من هذه الناحية.

وهكذا يتضح أنّ المقبوله لا يمكن أن يستفاد منها في مجال الترجيح بين الحجّتين من الروايات أكثر ممّا ثبت بالروايه السابقه.

ومنها: المرفوعه عن زراره ، قال : سألت الباقر عليه السلام فقلت : جعلت فداك ، يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيّهما آخذ؟

قال عليه السلام : «يازراره ، خذ بما اشتهر بين أصحابك ، ودع الشاذّ النادر».

فقلت : يا سيدي ، إنهما معاً مشهوران مرويان مأثوران عنكم.

فقال عليه السلام : «خذ بقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك».

فقلت : إنهما معاً عدلان مرضيان موثقان.

فقال عليه السلام : «انظر ما وافق منهما مذهب العامه فاتركه ، وخذ بما خالفهم».

قلت : ربّما كانا معاً موافقين لهم أو مخالفين فكيف أصنع؟

فقال عليه السلام : «إذن فخذ بما فيه الحائظه لدينك ، واترك ما خالف الاحتياط».

فقلت : إنهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع؟

فقال عليه السلام : «إذن فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر» (1).

وفي هذه المرفوعه ذكرت مرجّحات ، وهي على الترتيب : الشهره ، ثمّ صفات الراوى ، ثمّ المخالفه للعامه ، ثمّ الموافقه للاحتياط ، ومع التكافؤ في كلّ ذلك حكمت بالتخير.

وقد يعترض على الترجيح بالشهره بنفس ما تقدم في المقبوله من كونها بمعنى استفاضه الروايه وتواترها ، ولكنّ هذا الاعتراض غير وجيه هنا ؛ لأنّ

ص: ٥٨٢

المرفوعه بعد افتراض شهره الروايتين معاً تنتقل إلى الترجيح بالأوثقيه ، ونحوها من صفات الراوى ، وذلك لا يناسب الروايتين القطعيتين. ولكن المرفوعه ساقطه سنداً بالإرسال فلا يمكن التعويل عليها.

وهكذا نعرف أنّ المستخلص مما تقدّم : ثبوت المرجّحين المذكورين فى الروايه الاولى من روايات الترجيح ، وفى حاله عدم توفّرهما نرجع إلى مقتضى القاعده.

[تنبيهات بحث العلاج:]

بقى علينا أن نشير فى ختام روايات العلاج إلى عدّه نقاط :

الاولى : أنّ العاملين بالمجموعه الاولى المستدلّ بها على التخيير اختلفوا فيما بينهم ، فى أنّ التخيير هل هو تخيير فى المسأله الاصوليه - أى فى الحجّيه - أو فى المسأله الفقهيّه ، أى فى الجرى عملاً على وفق أحدهما؟

ومعنى الأول : أنّ الإنسان لا بدّ له أن يلتزم بمضمون أحد الخبرين ، فيكون حجّه عليه ويسند مؤداه إلى الشارع.

ومعنى الثانى : أنّ الإنسان لا بدّ له أن يطبّق عمله على مؤدّى أحد الخبرين.

ومن نتائج الفرق : أنّ الفقيه على الأول يفتى بمضمون ما التزم به واختاره ، وعلى الثانى يفتى بالتخيير ابتداءً. وهذا الخلاف لا موضوع له بعد إنكار أصل التخيير.

الثانيه : أنّ هؤلاء اختلفوا أيضاً فى أنّ التخيير ابتدائى ، أو استمرارى ، بمعنى أنّ المكلف بعد اختيار أحد الخبرين التزاماً أو عملاً هل يجوز له أن يعدل إلى اختيار الآخر ، أو لا؟

وقد ذهب البعض (١) إلى كونه استمراريًا ، وتمسك بالاستصحاب ، إلا أنّ هذا الاستصحاب يبدو أنّه من استصحاب الحكم المعلق إذا كان التخيير في الحجّيه ؛ لأنّ مرجعه إلى أنّ هذا كان حجّة لو أخذنا به سابقاً وهو الآن كما كان استصحاباً. وعلى أيّ حال فلا موضوع لهذا الخلاف بعد إنكار التخيير.

الثالثة : إذا تمّت روايات التخيير وروايات الترجيح المتقدمه فكيف يمكن التوفيق بينهما؟

فقد يقال بحمل روايات الترجيح على الاستصحاب.

ونلاحظ على ذلك : أنّ الأمر في روايات الترجيح إرشاد إلى الحجّيه فلا معنى لحمله على الاستصحاب ، بل المتعيّن الالتزام بتقييد روايات التخيير بحاله عدم وجود المرجّح.

الرابعة : أنّ أخبار العلاج هل تشمل موارد الجمع العرفي؟

قد يقال بإطلاق لسان الروايات المذكوره لتلك الموارد فتكون رادعه بالإطلاق عمّا تقتضيه القاعده العقلانيه.

وقد يجاب : بأنّ الظاهر من أسئله الرواه لأخبار العلاج كونهم واقعين في الحيره بسبب التنافي الذي يجدونه بين الحديثين ، ومن البعيد أن يقع الراوى - بما هو إنسان عرفي - في التخيّر مع وجود جمع عرفي بين المتعارضين ، فهذه قرينه معنويه تصرف ظواهر هذه الأخبار إلى موارد التعارض المستقرّ خاصّه.

والصحيح أن يقال : إنّ روايات العلاج بنفسها تتضمّن قرينه تدلّ على عدم شمولها لحالات الجمع العرفي ، فإنّ الروايه الاولى من روايات الترجيح قد افترضت فيها حجّيه الخبر المخالف للكتاب في نفسه ، وبقطع النظر عن معارضته

ص: ٥٨٤

١- كالمحقّق العراقي في مقالات الاصول ٢ : ٤٨٠ - ٤٨١ ، ونهايه الأفكار ٤ : ٢١٤.

بحديثٍ آخر ؛ ولذلك صار الإمام بصدد علاج التعارض بين خبرين متعارضين :

أحدهما مخالف مع الكتاب ، والآخر موافق معه ، فتدلّ على أنّ الخبر المخالف للكتاب الكريم لو لم يكن له معارض لكان حجّةً في نفسه ، وهذا يعني أنّ المعارضه الملحوظه بين الخبرين غير المخالفه المفترضه بين الخبر والآيه ، وليس ذلك إلاّ لأنّ تلك المعارضه من التعارض المستقرّ ، وتلك المخالفه من التعارض غير المستقرّ.

الخامسه : أنّ أخبار العلاج هل تشمل موارد التعارض المستقرّ غير المستوعب كحالات التعارض بين العامّين من وجه ، أو لا؟

وقد نقل عن المحقق النائيني (1) - قدس الله روحه - الجواب على ذلك بالتفصيل بين المرجّحات التي ترجع إلى الترجيح بلحاظ السند - وتسمّى بالمرجّحات السنديه ، كالترجيح بالأوثقيه - والمرجّحات المضمونيه التي ترجع إلى الترجيح بلحاظ المضمون ، كالترجيح بموافقه الكتاب ، فاختر رحمه الله : أنّ المرجّحات السنديه لا تشمل الفرض المذكور ؛ لأنّ تطبيقها : إن كان على نحوٍ يؤدّي إلى إسقاط أحد العامّين من وجهٍ رأساً فهو بلا موجب ؛ لأنّه لا مسوّغ لإسقاطه في ماده الافتراق مع عدم التعارض. وإن كان على نحوٍ يحافظ فيه على مادّتي الافتراق للعامّين فهو مستحيل ؛ لأنّه يستلزم التبعيض في السند الواحد بقبول العامّ في ماده الافتراق ورفضه في ماده الاجتماع ، مع أن سنده واحد. وأمّا المرجّحات المضمونيه فبالإمكان إعمالها في ماده الاجتماع فقط ، ولا يلزم محذور.

هذا ما أردنا استعراضه من بحوث التعارض في الأدله ، وبذلك نختم الجزء

ص: ٥٨٥

الثانى من الحلقة الثالثة التى ينتهى الطالب بدراستها من السطوح ويصبح جديراً بحضور بحوث الخارج.

وقد وقع الابتداء بكتابه هذا الجزء من الحلقة الثالثة بعد الفراغ من الجزء الأول منها ، ووقع الفراغ منه - بحول الله تعالى وعونه - فى اليوم الثالث عشر من شهر ذى القعدة من سنة (١٣٩٧ هـ).

فنسأله سبحانه الذى يسر ذلك أن يتقبل هذا بلطفه ، وينفعنا به يوم لا ينفع مال ولا بنون ، ويعمر قلوبنا بذكره وحبّه ، والحمد لله ربّ العالمين ، والصلاه والسلام على الهداه من خلقه خاتم الأنبياء وأهل بيته الطاهرين.

ص: ٥٨٦

- ١- أجود التقريرات ، للسید الخوئی ، تقرير بحث المحقق النائینی ، ج ١ ، ط قم ، مكتبه المصطفوی ، ج ٢ ، ط قم ، مكتبه الفقيه.
- ٢- الاحتجاج ، لأبی منصور أحمد بن علی الطبرسی ، ط انتشارات اسوه.
- ٣- الاستبصار ، لشیخ الطائفه الطوسی ، ط دار الكتب الإسلامیه ، طهران.
- ٤- الانتصار ، للسید المرتضی ، ط جماعه المدرّسین ، قم.
- ٥- بحار الأنوار ، للعلّامه المجلسی ، ط طهران ، من منشورات المكتبه الإسلامیه.
- ٦- بحوث فی علم الاصول ، للسید المؤلّف قدس سره ، ط مكتب الإعلام الإسلامی ، قم.
- ٧- بدائع الأفكار ، للمحقق الرشتی ، ط حجریه ، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- ٨- تأسيس الشيعه لعلوم الإسلام ، للسید حسن الصدر ، ط مؤسسه النعمان ، بيروت.
- ٩- تشریح الاصول ، لملاً علی النهاوندى ، ط حجریه ، طهران.

- ١٠- تهذيب الأحكام ، للشيخ الطوسي ، ط طهران ، من منشورات المكتبة الإسلاميه.
- ١١- جامع أحاديث الشيعة ، للسيد البروجردى ، ط قم ، نشر الصحف.
- ١٢- جامع المقاصد ، للمحقق الكركى ، ط مؤسسه آل البيت عليهم السلام ، قم.
- ١٣- حاشيه فرائد الاصول ، للمحقق الخراسانى ، ط حجرته ، منشورات مكتبه بصيرتى ، قم.
- ١٤- حقائق الاصول ، للسيد الحكيم ، ط مكتبه بصيرتى ، قم.
- ١٥- الخصال ، للشيخ الصدوق ، ط جماعه المدرسين ، قم.
- ١٦- الدراسات فى علم الاصول ، تقارير السيد الخوئى قدس سره للسيد على الحسينى الشاهرودى ، ط مؤسسه دائره المعارف الفقهيّه ، قم.
- ١٧- درر الفوائد ، للشيخ عبدالكريم الحائرى ، ط جماعه المدرسين ، قم.
- ١٨- الدرر النجفيه ، للمحدث البحرانى صاحب الحدائق ، ط مؤسسه آل البيت عليهم السلام ، قم.
- ١٩- الذريعه إلى اصول الشريعه ، للسيد المرتضى ، ط جامعته طهران.
- ٢٠- السرائر ، لابن إدريس ، ط جماعه المدرسين ، قم.
- ٢١- ضوابط الاصول ، للسيد إبراهيم القزوينى ، ط الحجرية ، ١٢٧٥ ق.
- ٢٢- عدّه الاصول ، للشيخ الطوسى ، ط مؤسسه آل البيت عليهم السلام ، قم.
- ٢٣- علل الشرائع ، للشيخ الصدوق ، ط مكتبه الداورى ، قم.
- ٢٤- عوالى اللآلى ، لابن أبى الجمهور الأحسائى ، مطبعه سيد الشهداء ، قم.

- ٢٥- فرائد الاصول ، للشيخ الأعظم الأنصارى ، ط مؤتمر الشيخ الأنصارى ، قم.
- ٢٦- الفصول الغرويّه ، للشيخ محمّد حسين بن عبد الرحيم الإصفهاني ، ط دار إحياء العلوم الإسلاميه ، قم.
- ٢٧- فهرست أسماء مصنّفى الشيعة ، للنجاشى ، ط جماعه المدرسين ، قم.
- ٢٨- فوائد الاصول ، للمحقّق الكاظمى ، تقرير بحث المحقّق النائينى ، ط جماعه المدرسين ، قم.
- ٢٩- الفوائد الاصوليه ، للسيد محمّد مهدي الطباطبائي ، الطبعة الحجرية.
- ٣٠- الفوائد المدنيه ، للأمين الاسترابادى ، ط دار النشر لأهل البيت عليهم السلام.
- ٣١- القواعد والفوائد ، للشهيد الأوّل ، ط منشورات مكتبه المفيد ، قم.
- ٣٢- القوانين ، للمحقّق القمى ، ط حجرية ، المكتبة العلميه الإسلاميه ، طهران.
- ٣٣- الكافي ، للكلىنى ، ط دار الكتب الإسلاميه ، طهران.
- ٣٤- كفايه الاصول ، للمحقّق الخراسانى ، ط جماعه المدرسين ، قم.
- ٣٥- مباحث الاصول ، للسيد كاظم الحائرى ، تقرير بحث السيد الشهيد ، ط مكتب الإعلام الإسلامى ، قم.
- ٣٦- محاضرات فى اصول الفقه ، للشيخ الفياض ، تقرير بحث السيد الخوئى ، ط دار الهادى ، قم.
- ٣٧- مستدرک الوسائل ، للمحدّث النورى ، ط مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- ٣٨- مسند أحمد بن حنبل ، ط دار الفكر ، بيروت.
- ٣٩- مصباح الاصول ، للسيد محمّد سرور ، تقرير بحث السيد الخوئى ، ط مكتبه الداورى ، قم.

٤٠- مطارح الأنظار ، تقريرات الشيخ مرتضى الأنصارى ، للمحقق الشيخ أبى القاسم كلانترى ، ط مؤسسه آل البيت عليهم السلام ، قم.

٤١- معارج الاصول ، للمحقق الحلى ، ط مؤسسه آل البيت عليهم السلام ، قم.

٤٢- معالم الدين وملاذ المجتهدين ، ط جماعه المدرسين ، قم.

٤٣- مغنى اللبيب ، لابن هشام ، ط مكتبه سيّد الشهداء عليه السلام ، قم.

٤٤- مفاتيح الاصول ، للسيد المجاهد ، ط مؤسسه آل البيت عليهم السلام ، قم.

٤٥- مقالات الاصول ، لأغا ضياء الدين العراقى ، ط مجمع الفكر الإسلامى ، قم.

٤٦- مناهج الأحكام والاصول ، للمولى مهدي النراقى ، مخطوط.

٤٧- من لا يحضره الفقيه ، للشيخ الصدوق ، ط جماعه المدرسين ، قم.

٤٨- نهايه الأفكار ، للشيخ محمد تقى البروجردى ، تقرير بحث المحقق العراقى ، ط جماعه المدرسين ، قم.

٤٩- نهايه الدرايه ، للمحقق الإصفهانى ، ط مؤسسه آل البيت عليهم السلام ، قم.

٥٠- نهايه النهايه ، للمحقق الإيروانى ، ط دار الكتب الشريقيه ، طهران.

٥١- هدايه المسترشدين ، ط مؤسسه آل البيت عليهم السلام ، قم.

٥٢- الوافيه فى اصول الفقه ، للفاضل التونى ، ط مجمع الفكر الإسلامى ، قم. ٥٣- وسائل الشيعه ، للحزب العلمى ، ط مؤسسه آل البيت عليهم السلام ، قم.

- ١٥ تعريف علم الاصول
- ١٩ موضوع علم الاصول
- ٢٢ الحكم الشرعيّ وتقسيماته
- ٢٢ الأحكام التكليفية والوضعية
- ٢٣ شمول الحكم للعالم والجاهل
- ٢٥ الحكم الواقعي والظاهري
- ٢٦ [شبهات حول الحكم الظاهري]
- ٢٧ شبهه التضادّ ونقض الغرض
- ٣٢ شبهه تنجّز الواقع المشكوك
- ٣٢ الأمارات والاصول
- ٣٥ التنافي بين الأحكام الظاهرية
- ٣٦ وظيفه الأحكام الظاهرية
- ٣٧ التصويب بالنسبه إلى بعض الأحكام الظاهرية
- ٣٨ القضيّه الحقيقيه والخارجيه للأحكام
- ٤٠ [تعلّق الأحكام بالعناوين الذهنيه]
- ٤٢ تنسيق البحوث المقبله

حُجَّيْهِ الْقَطْع

(٤٣ - ٥٤)

٤٥[الحجَّيْهِ عَلَى مَبْنَى حَقِّ الطَّاعَةِ]

٤٧[الحجَّيْهِ عَلَى مَبْنَى الْمَشْهُورِ]

٤٩الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ

٥٢حُجَّيْهِ الْقَطْعِ غَيْرِ الْمَصِيبِ وَحُكْمِ التَّجْرِي

الأدلة المحرزة

(٥٥ - ٣١٣)

مبادئ عامه

(٥٧ - ٧٢)

٥٩تَأْسِيسِ الْأَصْلِ عِنْدَ الشُّكِّ فِي الْحُجَّيْهِ

٦١مِقْدَارِ مَا يَثْبِتُ بِدَلِيلِ الْحُجَّيْهِ

٦٤تَبْعِيهِ الدَّلَالَةِ الْإِلْتِزَامِيَةِ لِلدَّلَالَةِ الْمَطَابِقِيَةِ

٦٦وَفَاءِ الدَّلِيلِ بِدَوْرِ الْقَطْعِ الطَّرِيقِيِّ وَالْمَوْضُوعِيِّ

٦٩إِثْبَاتِ الْأَمَارَةِ لِحُجُوزِ الْإِسْنَادِ

٧٠إِبْطَالِ طَرِيقِيَّتِهِ الدَّلِيلِ

٧١تَقْسِيمِ الْبَحْثِ فِي الْأَدْلَةِ الْمُحْرَزَةِ

الدليل الشرعي

(٧٣ - ٢١٨)

٧٧١- الدليل الشرعي اللفظي

٧٧	الدلالات الخاصه والمشاركه.....
٨٠	المعاني الحرفيه.....
٨٥	هيئات الجمل.....
٨٦	الجمله التامه والجمله الناقصه.....
٨٧	الجمله الخبريه والانشائيه.....
٨٩	الثمره.....
٩١	الأمر أو أدوات الطلب.....
٩١	القسم الأول : [ما يدلّ على الطلب بلا عنايه].....
٩٦	الأوامر الإرشاديه.....
٩٧	القسم الثاني : [ما يدلّ على الطلب بالعنايه].....
٩٩	[دلاله النهي].....
٩٩	[الفور والتراخي ، والمرّه والتكرار].....
١٠٠	الإطلاق واسم الجنس.....
١٠٠	[أنحاء لحاظ الماهيّه].....
١٠٢	[وضع اسم الجنس].....
١٠٤	التقابل بين الإطلاق والتقييد.....
١٠٦	احترازيّه القيود وقرينه الحكمه.....
١٠٩	[دور القيد المنفصل].....
١١٠	[القدر المتيقّن في مقام التخاطب].....
١١١	[تنبيهات حول الإطلاق].....

أدوات العموم.....	١١٦
تعريف العموم وأقسامه.....	١١٦
نحو دلالة أدوات العموم.....	١١٧
العموم بلحاظ الأجزاء والأفراد.....	١١٩
دلالة الجمع المعرّف باللام على العموم.....	١٢٠
النكره فى سياق النهى أو النفى.....	١٢١
المفاهيم.....	١٢٣
تعريف المفهوم.....	١٢٣
ضابط المفهوم.....	١٢٤
مورد الخلاف فى ضابط المفهوم.....	١٢٦
مفهوم الشرط.....	١٢٧
الشرط المسوق لتحقق الموضوع.....	١٣١
مفهوم الوصف.....	١٣٣
مفهوم الغايه.....	١٣٤
مفهوم الاستثناء.....	١٣٥
مفهوم الحصر.....	١٣٦
٢- الدليل الشرعى غير اللفظى.....	١٣٧
دلالات الفعل.....	١٣٧
دلالات التقرير.....	١٣٨
[السيره المحققه لصغرى الحكم الشرعى].....	١٤٣

- القسم الأول : وسائل الإثبات الوجدانى ١٤٩
- تمهيد ١٤٩
- ١- التواتر ١٥١
- الضابط للتواتر ١٥٣
- تعدد الوسائط فى التواتر ١٥٥
- أقسام التواتر ١٥٥
- ٢- الإجماع ١٥٨
- الشروط المساعده على كشف الإجماع ١٦٣
- مقدار دلاله الإجماع ١٦٤
- الإجماع البسيط والمرتب ١٦٤
- ٣- الشهره ١٦٥
- القسم الثانى : وسائل الإثبات التعبدى ١٦٧
- المرحلة الاولى : فى إثبات أصل حجّيه الأخبار ١٦٨
- ١- [دلاله الكتاب على حجّيه الخبر] ١٦٨
- ٢- [دلاله السنّه على حجّيه الخبر] ١٧٤
- ٣- [دلاله العقل على حجّيه الخبر] ١٨٢
- المرحلة الثانيه : فى تحديد دائره حجّيه الأخبار ١٨٧
- حجّيه الخبر مع الوساطه ١٨٩

قاعده التسامح فى أدله السنن..... ١٩٠

حجيه الظهور

(١٩٥ - ٢١٨)

أقسام الدلاله..... ١٩٧

دليل حجيه الظهور..... ١٩٨

تشخيص موضوع الحجيه..... ٢٠١

[الشك فى القرينه المتصله]..... ٢٠٤

الظهور الذاتى والظهور الموضوعى..... ٢٠٥

الظهور الموضوعى فى عصر النص..... ٢٠٦

التفصيلات فى الحجيه..... ٢٠٨

الخلط بين الظهور والحجيه..... ٢١٣

الظهور الحالى..... ٢١٥

الظهور التضمنى..... ٢١٥

٢- الدليل العقلى

(٢١٩ - ٣١٣)

[تمهيد]..... ٢٢١

١- إثبات القضايا العقليه..... ٢٢٥

قاعده استحاله التكليف بغير المقدور..... ٢٢٥

شرطيه القدره ومحلها..... ٢٢٥

حالات ارتفاع القدره..... ٢٢٧

- الجامع بين المقدور وغيره..... ٢٢٩
- شرطيه القدره بالمعنى الأعم..... ٢٣١
- [أحكام التزاحم]..... ٢٣٥
- ما هو الضد؟..... ٢٣٧
- إطلاق الواجب لحاله المزاحمه..... ٢٣٨
- التقييد بعدم المانع الشرعى..... ٢٤٠
- قاعده إمكان الوجوب المشروط..... ٢٤٢
- المسؤوليه تجاه القيود والمقدمات..... ٢٤٥
- القيود المتأخره زماناً عن المقيّد..... ٢٤٨
- زمان الوجوب والواجب..... ٢٥١
- المسؤوليه عن المقدمات قبل الوقت..... ٢٥٤
- أخذ القطع بالحكم فى موضوع الحكم..... ٢٥٧
- أخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه..... ٢٥٧
- أخذ العلم بالحكم فى موضوع ضده أو مثله..... ٢٦٠
- الواجب التوصلّى والتعبدى..... ٢٦٢
- التخيير فى الواجب..... ٢٦٧
- الوجوب الغيرى لمقدمات الواجب..... ٢٧٠
- تعريف الواجب الغيرى..... ٢٧٠
- خصائص الوجوب الغيرى..... ٢٧٢
- مقدمات غير الواجب..... ٢٧٣

- الثمره الفقهيہ للنزاع فى الوجوب الغيرى..... ٢٧٤
- شمول الوجوب الغيرى..... ٢٧٥
- تحقيق حال الملازمه..... ٢٧٨
- حدود الواجب الغيرى..... ٢٧٨
- مشاكل تطبيقيه..... ٢٨٠
- دلالة الأوامر الاضطراريه والظاهريه على الاجزاء..... ٢٨٢
- دلالة الأوامر الاضطراريه على الاجزاء عقلاً..... ٢٨٢
- دلالة الأوامر الظاهريه على الاجزاء عقلاً..... ٢٨٤
- امتناع اجتماع الأمر والنهى..... ٢٨٧
- [اختلاف الأمر والنهى بالإطلاق والتقييد]..... ٢٨٨
- [اختلاف الأمر والنهى فى عنوان المتعلق]..... ٢٩٠
- [اختلاف الأمر والنهى فى زمان الفعل]..... ٢٩١
- [اجتماع الوجوب الغيرى مع الحرمة النفسيه]..... ٢٩٣
- [ثمره البحث فى اجتماع الأمر والنهى]..... ٢٩٥
- اقتضاء وجوب الشئ لحرمة ضده..... ٢٩٧
- اقتضاء الحرمة للبطلان..... ٣٠٢
- اقتضاء الحرمة لبطلان العباده..... ٣٠٢
- اقتضاء الحرمة لبطلان المعامله..... ٣٠٣
- الملازمه بين حكم العقل وحكم الشارع..... ٣٠٥
- الملازمه بين الحكم النظرى وحكم الشارع..... ٣٠٥

الملازمه بين الحكم العملى وحكم الشارع..... ٣٠٦

٢- حجّيه الدليل العقلى..... ٣٠٩

الجزء الثانى

الاصول العمليه

(٣١٥ - ٥٢٦)

التمهيد

(٣١٧ - ٣٢٨)

٣١٩ خصائص الاصول العمليه

٣٢١ الاصول العمليه الشرعيه والعقليه

٣٢٣ الاصول التنزيليه والمحرزه

٣٢٥ مورد جريان الاصول العمليه

الوظيفه العمليه فى حاله الشكّ

(٣٢٩ - ٤٥٠)

الوظيفه فى حاله الشكّ البدوىّ

(٣٣١ - ٣٦٠)

٣٣٣ الوظيفه الاوّلويه فى حاله الشكّ

٣٣٣ ١- مسلك قبح العقاب بلا بيان

٣٣٦ ٢- مسلك حقّ الطاعه

٣٣٧ الوظيفه الثانويه فى حاله الشكّ

٣٣٧ ١- أدلّه البراهه الشرعيه

أدله البراءه من الكتاب ٣٣٧

أدله البراءه من السنه ٣٤١

٢- الاعتراضات العامه ٣٥٠

٣- تحديد مفاد البراءه ٣٥٤

استحباب الاحتياط ٣٥٨

الوظيفه فى حاله العلم الإجمالى

(٣٦١ - ٤١٦)

١- قاعده منجزيه العلم الإجمالى ٣٦٤

١- منجزيه العلم الإجمالى بقطع النظر عن الاصول المؤمّنه الشرعيه ٣٦٤

الاتجاهات فى تفسير العلم الإجمالى ٣٦٦

تخريجات وجوب الموافقه القطعيه ٣٦٨

٢- جريان الاصول فى جميع الأطراف ، وعدمه ٣٧٢

٣- جريان الاصول فى بعض الأطراف ، وعدمه ٣٧٤

جريان الأصل فى بعض الأطراف بلا معارض ٣٨٠

٢- أركان منجزيه العلم الإجمالى ٣٨٤

١- وجود العلم بالجامع ٣٨٤

٢- وقوف العلم على الجامع ٣٨٥

٣- شمول الأصل المؤمّن لجميع الأطراف ٣٨٧

٤- إمكان وقوع المخالفه القطعيه بسبب البراءه ٣٨٩

٣- تطبيقات منجزيه العلم الإجمالى ٣٩٠

- ١- زوال العلم بالجامع ٣٩٠
- ٢- الاضطراب إلى بعض الأطراف ٣٩٢
- ٣- انحلال العلم الإجمالى بالتفصيلي ٣٩٥
- ٤- الانحلال الحكمی بالأمارات والاصول ٣٩٧
- ٥- اشتراك علمین إجمالیین فی طرف ٣٩٩
- ٦- حكم ملاقی أحد الأطراف ٤٠٠
- ٧- الشبهه غير المحصوره ٤٠١
- ٨- إذا كان ارتكاب الواقعه فی أحد الطرفين غير مقدور ٤٠٧
- ٩- العلم الإجمالی بالتدریجیات ٤١٠
- ١٠- الطولیه بین طرفی العلم الإجمالی ٤١٤
- تلخیص للقواعد الثلاث ٤١٦

الوظیفه عند الشكّ فی الوجوب والحرمه معاً

(٤١٧ - ٤٢٤)

- ١- الشكّ البدوی فی الوجوب والحرمه ٤١٩
- ٢- دوران الأمر بین المحذورین ٤٢٠

الوظیفه عند الشكّ فی الأقلّ والأكثر

(٤٢٥ - ٤٥٠)

التقسیم الرئیسی للأقلّ والأكثر ٤٢٧

- ١- الدوران بین الأقلّ والأكثر فی الأجزاء ٤٢٨

البرهان الأول : [دعوی وجود العلم الإجمالی] ٤٢٨

- البرهان الثاني : [دعوى كون الشك في المحصل] ٤٣١
- البرهان الثالث : [دعوى كون الشك في سقوط الأقل] ٤٣٢
- البرهان الرابع : [العلم الإجمالي الناشئ من حرمة القطع] ٤٣٣
- البرهان الخامس : [دعوى دوران الأمر بين عامين من وجه] ٤٣٤
- البرهان السادس : [لعلم الإجمالي الناشئ من مانعيه الزيادة] ٤٣٥
- ٢- الدوران بين الأقل والأكثر في الشرائط ٤٣٦
- ٣- دوران الواجب بين التعيين والتخير العقلي ٤٣٨
- ٤- دوران الواجب بين التعيين والتخير الشرعي ٤٤٠
- ملاحظات عامه حول الأقل والأكثر ٤٤٢
- ١- دور الاستصحاب في هذا الدوران ٤٤٢
- ٢- الدوران بين الجزئيه والمانعيه ٤٤٣
- ٣- الأقل والأكثر في المحرمات ٤٤٤
- ٤- الشبهه الموضوعيه للأقل والأكثر ٤٤٥
- ٥- الشك في إطلاق دخاله الجزء أو الشرط ٤٤٥
- أ - الشك في الإطلاق لحاله النسيان ٤٤٦
- ب - الشك في الإطلاق لحاله التعذر ٤٤٩

الاستصحاب

(٤٥١ - ٥٢٦)

أدله الاستصحاب ٤٥٣

[روايه النوم المبطل للوضوء] ٤٥٣

- [روايه دم الرعاف]..... ٤٥٤
- [روايه الشكّ في الركعات]..... ٤٦١
- [روايه إعاره الثوب للذمّي]..... ٤٦٧
- الاستصحاب أصل أو أماره؟..... ٤٦٨
- كيفيه الاستدلال بالاستصحاب..... ٤٦٩
- أركان الاستصحاب..... ٤٧١
- أ - اليقين بالحدوث..... ٤٧١
- ب - الشكّ في البقاء..... ٤٧٧
- [صياغه اخرى للركن الثاني]..... ٤٨٠
- الشبهات الحكميه في ضوء الركن الثاني..... ٤٨١
- ج - وحده القضيّه المتيقّنه والمشكوكه..... ٤٨١
- أولاً : تطبيقه في الشبهات الموضوعيه..... ٤٨٢
- ثانياً : تطبيقه في الشبهات الحكميه..... ٤٨٣
- د - الأثر العملي..... ٤٨٦
- مقدار ما يثبت بالاستصحاب..... ٤٩٠
- عموم جريان الاستصحاب..... ٤٩٤
- [التفصيل بين الشكّ في المقتضى والشكّ في الرفع]..... ٤٩٤
- [التفصيل بين الشبهه الحكميه والموضوعيه]..... ٤٩٥
- [كيفيه جريان استصحاب المجعول]..... ٤٩٦
- تطبيقات..... ٥٠٠

- ١- استصحاب الحكم المعلق..... ٥٠٠
- ٢- استصحاب عدم النسخ..... ٥٠٥
- ٣- استصحاب الكلّي..... ٥٠٧
- ٤- الاستصحاب في الموضوعات المركّبه..... ٥١٤
- [جريان الاستصحاب في أجزاء الموضوع]..... ٥١٥
- [ترتّب الحكم على ذوات الأجزاء]..... ٥١٧
- [توفّر الشكّ في البقاء]..... ٥١٨
- شبهه انفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين..... ٥٢٣
- الخاتمه في تعارض الأدلّه

(٥٢٧ - ٥٨٦)

- تمهيد..... ٥٢٩
- ما هو التعارض المصطلح؟..... ٥٢٩
- الورود والتعارض..... ٥٣١
- ١- قاعده الجّمع العرفي..... ٥٣٥
- ١- النظرية العامّه للجّمع العرفي..... ٥٣٥
- ٢- أقسام الجّمع العرفي والتعارض غير المستقرّ..... ٥٣٧
- الحكومّه..... ٥٣٧
- التقييد..... ٥٣٩
- التخصيص..... ٥٤١
- [نظريّه انقلاب النسبه]..... ٥٤٢

٣- أحكام عامّة للجمع العرفي..... ٥٤٤

٤- نتائج الجمع العرفي بالنسبة الى الدليل المغلوب..... ٥٤٧

٥- تطبيقات للجمع العرفي..... ٥٤٩

٢- التعارض المستقر على ضوء دليل الحجّيه..... ٥٥٧

[حجّيه الدليلين المتعارضين معاً]..... ٥٥٧

[حجّيه أحد الدليلين المتعارضين]..... ٥٥٩

[الحجّيه التخييريّ للدليلين المتعارضين]..... ٥٦١

تنبيهات النظرية العامّة للتعارض المستقرّ..... ٥٦٢

[الحالات المختلفه لدليل الحجّيه]..... ٥٦٢

[حاله التعارض غير المستوعب]..... ٥٦٣

[نفي الاحتمال الثالث بالدليلين المتعارضين]..... ٥٦٥

[مدى تأثير كون دليل الحجّيه لثبناً]..... ٥٦٦

٣- حكم التعارض على ضوء الأخبار الخاصّه..... ٥٦٧

١- روايات العرض على الكتاب..... ٥٦٧

٢- روايات العلاج..... ٥٧٣

روايات التخيير..... ٥٧٣

روايات الترجيح..... ٥٧٧

[تنبيهات بحث العلاج]..... ٥٨٣

فهرس المصادر..... ٥٨٧

فهرس الموضوعات ٥٩١

وظيفة الأحكام الظاهرية..... ٣٦

التصويب بالنسبة إلى بعض الأحكام الظاهرية..... ٣٧

القضية الحقيقية والخارجية للأحكام..... ٣٨

[تعلق الأحكام بالعناوين الذهنية]..... ٤٠

تنسيق البحوث المقبلة..... ٤٢

حُجَّية القطع

(٤٣ - ٥٤)

[الحجَّية على مبنى حقّ الطاعة]..... ٤٥

[الحجَّية على مبنى المشهور]..... ٤٧

العلم الإجمالي..... ٤٩

حُجَّية القطع غير المصيب وحكم التجزئ..... ٥٢

الأدلة المحرزة

(٥٥ - ٣١٣)

مبادئ عامه

(٥٧ - ٧٢)

تأسيس الأصل عند الشكّ في الحجَّية..... ٥٩

ص: ٥٩٢

- مقدار ما يثبت بدليل الحجّيه..... ٦١
- تبعيه الدلاله الالتزاميه للدلاله المطابقيه..... ٦٤
- وفاء الدليل بدور القطع الطريقي والموضوعي..... ٦٦
- إثبات الأماره لجواز الإسناد..... ٦٩
- إبطال طريقيه الدليل..... ٧٠
- تقسيم البحث في الأدلّه المحرزّه..... ٧١

الدليل الشرعي

(٧٣ - ٢١٨)

- ١- الدليل الشرعي اللفظي..... ٧٧
- الدلالات الخاصه والمشتركه..... ٧٧
- المعاني الحرفيه..... ٨٠
- هيئات الجمل..... ٨٥
- الجمله التامه والجمله الناقصه..... ٨٦
- الجمله الخبريه والإنشائيه..... ٨٧
- الثمره..... ٨٩
- الأمر أو أدوات الطلب..... ٩١

ص: ٥٩٣

- القسم الأول : [ما يدلّ على الطلب بلا عنايه]..... ٩١
- الأوامر الإرشادية..... ٩٦
- القسم الثاني : [ما يدلّ على الطلب بالعنايه]..... ٩٧
- [دلاله النهى]..... ٩٩
- [الفور والتراخى ، والمزّه والتكرار]..... ٩٩
- الإطلاق واسم الجنس..... ١٠٠
- [أنحاء لحاظ الماهيّه]..... ١٠٠
- [وضع اسم الجنس]..... ١٠٢
- التقابل بين الإطلاق والتقييد..... ١٠٤
- احترازيّه القيود وقرينه الحكمه..... ١٠٦
- [دور القيد المنفصل]..... ١٠٩
- [القدر المتيقّن فى مقام التخاطب]..... ١١٠
- [تنبيهات حول الإطلاق]..... ١١١
- أدوات العموم..... ١١٦
- تعريف العموم وأقسامه..... ١١٦
- نحو دلاله أدوات العموم..... ١١٧
- العموم بلحاظ الأجزاء والأفراد..... ١١٩
- دلاله الجمع المعرّف باللام على العموم..... ١٢٠
- النكره فى سياق النهى أو النفى..... ١٢١
- المفاهيم..... ١٢٣

تعريف المفهوم..... ١٢٣

ص: ٥٩٤

ضابط المفهوم.....	١٢٤
مورد الخلاف فى ضابط المفهوم.....	١٢٤
مفهوم الشرط.....	١٢٧
الشرط المسوق لتحقق الموضوع.....	١٣١
مفهوم الوصف.....	١٣٣
مفهوم الغايه.....	١٣٤
مفهوم الاستثناء.....	١٣٥
مفهوم الحصر.....	١٣٦
٢- الدليل الشرعى غير اللفظى.....	١٣٧
دلالات الفعل.....	١٣٧
دلالات التقرير.....	١٣٨
[السيره المحققه لصغرى الحكم الشرعى].....	١٤٣
إثبات صغرى الدليل الشرعى	
(١٤٥ - ١٩٤)	
القسم الأول : وسائل الإثبات الوجدانى.....	١٤٩
تمهيد.....	١٤٩
١- التواتر.....	١٥١
الضابط للتواتر.....	١٥٣
تعدد الوسائط فى التواتر.....	١٥٥

أقسام التواتر.....	١٥٥
٢- الإجماع.....	١٥٨
الشروط المساعدة على كشف الإجماع.....	١٦٣
مقدار دلالة الإجماع.....	١٦٤
الإجماع البسيط والمركب.....	١٦٤
٣- الشهره.....	١٦٥
القسم الثاني : وسائل الإثبات التعبدى.....	١٦٧
المرحلة الاولى : فى إثبات أصل حجّيه الأخبار.....	١٦٨
١- [دلاله الكتاب على حجّيه الخبر].....	١٦٨
٢- [دلاله السنّه على حجّيه الخبر].....	١٧٤
٣- [دلاله العقل على حجّيه الخبر].....	١٨٢
المرحلة الثانيه : فى تحديد دائره حجّيه الأخبار.....	١٨٧
حجّيه الخبر مع الواسطه.....	١٨٩
قاعده التسامح فى أدلّه السنن.....	١٩٠
حجّيه الظهور	
(١٩٥ - ٢١٨)	
أقسام الدلاله.....	١٩٧
دليل حجّيه الظهور.....	١٩٨
تشخيص موضوع الحجّيه.....	٢٠١

[الشك في القرينه المتصله]..... ٢٠٤

الظهور الذاتى والظهور الموضوعى..... ٢٠٥

الظهور الموضوعى فى عصر النص..... ٢٠٦

التفصيلات فى الحجيه..... ٢٠٨

الخلط بين الظهور والحجيه..... ٢١٣

الظهور الحالى..... ٢١٥

الظهور التضمنى..... ٢١٥

٢- الدليل العقلى

(٢١٩ - ٣١٣)

[تمهيد]..... ٢٢١

١- إثبات القضايا العقليه..... ٢٢٥

قاعده استحاله التكليف بغير المقدور..... ٢٢٥

شرطيه القدره ومحللها..... ٢٢٥

حالات ارتفاع القدره..... ٢٢٧

الجامع بين المقدور وغيره..... ٢٢٩

شرطيه القدره بالمعنى الأعم..... ٢٣١

[أحكام التراحم]..... ٢٣٥

ما هو الضد؟..... ٢٣٧

إطلاق الواجب لحاله المزاحمه..... ٢٣٨

- التقييد بعدم المانع الشرعى ٢٤٠
- قاعده إمكان الوجوب المشروط ٢٤٢
- المسؤوليه تجاه القيود والمقدمات ٢٤٥
- القيود المتأخره زماناً عن المقيد ٢٤٨
- زمان الوجوب والواجب ٢٥١
- المسؤوليه عن المقدمات قبل الوقت ٢٥٤
- أخذ القطع بالحكم فى موضوع الحكم ٢٥٧
- أخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه ٢٥٧
- أخذ العلم بالحكم فى موضوع ضده أو مثله ٢٦٠
- الواجب التوصلى والتعبدى ٢٦٢
- التخير فى الواجب ٢٦٧
- الوجوب الغيرى لمقدمات الواجب ٢٧٠
- تعريف الواجب الغيرى ٢٧٠
- خصائص الوجوب الغيرى ٢٧٢
- مقدمات غير الواجب ٢٧٣
- الثمره الفقهيّه للنزاع فى الوجوب الغيرى ٢٧٤
- شمول الوجوب الغيرى ٢٧٥
- تحقيق حال الملازمه ٢٧٨
- حدود الواجب الغيرى ٢٧٨
- مشاكل تطبيقيه ٢٨٠

دلاله الأوامر الاضطراريه والظاهريه على الإجزاء ٢٨٢

ص: ٥٩٨

- دلاله الأوامر الاضطراريه على الإجزاء عقلاً ٢٨٢
- دلاله الأوامر الظاهريه على الإجزاء عقلاً ٢٨٤
- امتناع اجتماع الأمر والنهي ٢٨٧
- [اختلاف الأمر والنهي بالإطلاق والتقييد] ٢٨٨
- [اختلاف الأمر والنهي فى عنوان المتعلق] ٢٩٠
- [اختلاف الأمر والنهي فى زمان الفعلية] ٢٩١
- [اجتماع الوجوب الغيرى مع الحرمة النفسية] ٢٩٣
- [ثمره البحث فى اجتماع الأمر والنهي] ٢٩٥
- اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده ٢٩٧
- اقتضاء الحرمة للبطلان ٣٠٢
- اقتضاء الحرمة لبطلان العباده ٣٠٢
- اقتضاء الحرمة لبطلان المعامله ٣٠٣
- الملازمه بين حكم العقل وحكم الشارع ٣٠٥
- الملازمه بين الحكم النظرى وحكم الشارع ٣٠٥
- الملازمه بين الحكم العملى وحكم الشارع ٣٠٦
- ٢- حججه الدليل العقلى ٣٠٩

الجزء الثاني

الاصول العمليه

(٣١٥ - ٥٢٦)

التمهيد

(٣١٧ - ٣٢٨)

خصائص الاصول العمليه..... ٣١٩

الاصول العمليه الشرعيه والعقليه..... ٣٢١

الاصول التنزيليه والمحرزه..... ٣٢٣

مورد جريان الاصول العمليه..... ٣٢٥

الوظيفه العمليه في حاله الشكّ

(٣٢٩ - ٤٥٠)

الوظيفه في حاله الشكّ البدويّ

(٣٣١ - ٣٦٠)

الوظيفه الأوّليه في حاله الشكّ..... ٣٣٣

ص: ٦٠٠

١- مسلک قبح العقاب بلا بیان ٣٣٣

٢- مسلک حقّ الطاعة ٣٣٦

الوظیفه الثانویه فی حاله الشکّ ٣٣٧

١- أدلّه البراءه الشرعیه ٣٣٧

أدلّه البراءه من الكتاب ٣٣٧

أدلّه البراءه من السنّه ٣٤١

٢- الاعتراضات العامّه ٣٥٠

٣- تحدید مفاد البراءه ٣٥٤

استحباب الاحتیاط ٣٥٨

الوظیفه فی حاله العلم الإجمالی

(٣٦١ - ٤١٦)

١- قاعده منجزیه العلم الإجمالی ٣٦٤

١- منجزیه العلم الإجمالی بقطع النظر عن الاصول المؤمّنه الشرعیه ٣٦٤

الاتّجاهات فی تفسیر العلم الإجمالی ٣٦٦

تخریجات وجوب الموافقه القطعیه ٣٦٨

٢- جریان الاصول فی جمیع الأطراف ، وعدمه ٣٧٢

ص: ٦٠١

- ٣- جريان الاصول فى بعض الأطراف ، وعدمه ٣٧٤
- جريان الأصل فى بعض الأطراف بلا معارض ٣٨٠
- ٢- أركان منجزية العلم الإجمالى ٣٨٤
- ١- وجود العلم بالجامع ٣٨٤
- ٢- وقوف العلم على الجامع ٣٨٥
- ٣- شمول الأصل المؤمن لجميع الأطراف ٣٨٧
- ٤- إمكان وقوع المخالفة القطعية بسبب البراءة ٣٨٩
- ٣- تطبيقات منجزية العلم الإجمالى ٣٩٠
- ١- زوال العلم بالجامع ٣٩٠
- ٢- الاضطرار إلى بعض الأطراف ٣٩٢
- ٣- انحلال العلم الإجمالى بالتفصيلى ٣٩٥
- ٤- الانحلال الحكمى بالأمارات والاصول ٣٩٧
- ٥- اشتراك علمين إجماليين فى طرف ٣٩٩
- ٦- حكم ملاقى أحد الأطراف ٤٠٠
- ٧- الشبهه غير المحصوره ٤٠١
- ٨- إذا كان ارتكاب الواقعة فى أحد الطرفين غير مقدور ٤٠٧
- ٩- العلم الإجمالى بالتدرجيات ٤١٠
- ١٠- الطوليه بين طرفى العلم الإجمالى ٤١٤

الوظيفة عند الشك في الوجوب والحرمة معاً

(٤١٧ - ٤٢٤)

١- الشك البدوي في الوجوب والحرمة..... ٤١٩

٢- دوران الأمر بين المحذورين..... ٤٢٠

الوظيفة عند الشك في الأقل والأكثر

(٤٢٥ - ٤٥٠)

التقسيم الرئيسي للأقل والأكثر..... ٤٢٧

١- الدوران بين الأقل والأكثر في الأجزاء..... ٤٢٨

البرهان الأول: [دعوى وجود العلم الإجمالي]..... ٤٢٨

البرهان الثاني: [دعوى كون الشك في المحصل]..... ٤٣١

البرهان الثالث: [دعوى كون الشك في سقوط الأقل]..... ٤٣٢

البرهان الرابع: [العلم الإجمالي الناشئ من حرمة القطع]..... ٤٣٣

البرهان الخامس: [دعوى دوران الأمر بين عامين من وجه]..... ٤٣٤

البرهان السادس : [لعلم الإجمالي الناشئ من مانعيه الزيادة]..... ٤٣٥

٢- الدوران بين الأقل والأكثر فى الشرائط..... ٤٣٦

٣- دوران الواجب بين التعيين والتخير العقلى..... ٤٣٨

٤- دوران الواجب بين التعيين والتخير الشرعى..... ٤٤٠

ملاحظات عامه حول الأقل والأكثر..... ٤٤٢

١- دور الاستصحاب فى هذا الدوران..... ٤٤٢

٢- الدوران بين الجزئيه والمانعيه..... ٤٤٣

٣- الأقل والأكثر فى المحرّمات..... ٤٤٤

٤- الشبهه الموضوعيه للأقل والأكثر..... ٤٤٥

٥- الشكّ فى إطلاق دخاله الجزء أو الشرط..... ٤٤٥

أ - الشكّ فى الإطلاق لحاله النسيان..... ٤٤٦

ب - الشكّ فى الإطلاق لحاله التعذر..... ٤٤٩

الاستصحاب

(٤٥١ - ٥٢٦)

أدله الاستصحاب..... ٤٥٣

[روايه النوم المبطل للوضوء]..... ٤٥٣

ص: ٦٠٤

- [روايه دم الرعاف]..... ٤٥٤
- [روايه الشكّ في الركعات]..... ٤٦١
- [روايه إعاره الثوب للذمّي]..... ٤٦٧
- الاستصحاب أصل أو أماره؟..... ٤٦٨
- كيفيه الاستدلال بالاستصحاب..... ٤٦٩
- أركان الاستصحاب..... ٤٧١
- أ - اليقين بالحدوث..... ٤٧١
- ب - الشكّ في البقاء..... ٤٧٧
- [صياغه اخرى للركن الثاني]..... ٤٨٠
- الشبهات الحكميه في ضوء الركن الثاني..... ٤٨١
- ج - وحده القضيّه المتيقّنه والمشكوكه..... ٤٨١
- أولاً : تطبيقه في الشبهات الموضوعيه..... ٤٨٢
- ثانياً : تطبيقه في الشبهات الحكميه..... ٤٨٣
- د - الأثر العملي..... ٤٨٦
- مقدار ما يثبت بالاستصحاب..... ٤٩٠
- عموم جريان الاستصحاب..... ٤٩٤
- [التفصيل بين الشكّ في المقتضى والشكّ في الرفع]..... ٤٩٤
- [التفصيل بين الشبهه الحكميه والموضوعيه]..... ٤٩٥

[كيفية جريان استصحاب المجعول]..... ٤٩٦

تطبيقات..... ٥٠٠

١- استصحاب الحكم المعلق..... ٥٠٠

٢- استصحاب عدم النسخ..... ٥٠٥

٣- استصحاب الكلّي..... ٥٠٧

٤- الاستصحاب في الموضوعات المركّبه..... ٥١٤

[جريان الاستصحاب في أجزاء الموضوع]..... ٥١٥

[ترتّب الحكم على ذوات الأجزاء]..... ٥١٧

[توفّر الشكّ في البقاء]..... ٥١٨

شبهه انفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين..... ٥٢٣

الخاتمه في تعارض الأدلّه

(٥٢٧ - ٥٨٦)

تمهيد..... ٥٢٩

ما هو التعارض المصطلح؟..... ٥٢٩

الورود والتعارض..... ٥٣١

١- قاعده الجّمع العرفي..... ٥٣٥

ص: ٦٠٦

- ١- النظرية العامه للجمع العرفي..... ٥٣٥
- ٢- أقسام الجمع العرفي والتعارض غير المستقر..... ٥٣٧
- الحكومته..... ٥٣٧
- التقييد..... ٥٣٩
- التخصيص..... ٥٤١
- [نظريه انقلاب النسبه]..... ٥٤٢
- ٣- أحكام عامه للجمع العرفي..... ٥٤٤
- ٤- نتائج الجمع العرفي بالنسبه الى الدليل المغلوب..... ٥٤٧
- ٥- تطبيقات للجمع العرفي..... ٥٤٩
- ٢- التعارض المستقر على ضوء دليل الحجيه..... ٥٥٧
- [حجيه الدليلين المتعارضين معاً]..... ٥٥٧
- [حجيه أحد الدليلين المتعارضين]..... ٥٥٩
- [الحجيه التخييريّه للدليلين المتعارضين]..... ٥٦١
- تنبهات النظرية العامه للتعارض المستقر..... ٥٦٢
- [الحالات المختلفه لدليل الحجيه]..... ٥٦٢
- [حاله التعارض غير المستوعب]..... ٥٦٣
- [نفى الاحتمال الثالث بالدليلين المتعارضين]..... ٥٦٥
- [مدى تأثير كون دليل الحجيه لئياً]..... ٥٦٦

- ١٥ تعريف علم الاصول
- ١٩ موضوع علم الاصول
- ٢٢ الحكم الشرعيّ وتقسيماته
- ٢٢ الأحكام التكليفية والوضعية
- ٢٣ شمول الحكم للعالم والجاهل
- ٢٥ الحكم الواقعي والظاهري
- ٢٦ [شبهات حول الحكم الظاهري]
- ٢٧ شبهه التضادّ ونقض الغرض
- ٣٢ شبهه تنجّز الواقع المشكوك
- ٣٢ الأمارات والاصول
- ٣٥ التنافي بين الأحكام الظاهرية
- ٣٦ وظيفه الأحكام الظاهرية
- ٣٧ التصويب بالنسبه إلى بعض الأحكام الظاهرية
- ٣٨ القضيّه الحقيقيه والخارجيه للأحكام
- ٤٠ [تعلّق الأحكام بالعناوين الذهنيه]
- ٤٢ تنسيق البحوث المقبله

٤٥[الحجّيه على مبنى حقّ الطاعه]

٤٧[الحجّيه على مبنى المشهور]

٤٩العلم الإجمالي

٥٢حجّيه القطع غير المصيب وحكم التجزّي

الأدله المحرزه

(٣١٣ - ٥٥)

مبادئ عامه

(٥٧ - ٧٢)

٥٩تأسيس الأصل عند الشكّ في الحجّيه

٦١مقدار ما يثبت بدليل الحجّيه

٦٤تبعيه الدلاله الالتزاميه للدلاله المطابقه

٦٦وفاء الدليل بدور القطع الطريقي والموضوعي

٦٩إثبات الأماره لجواز الإسناد

٧٠إبطال طريقيه الدليل

٧١تقسيم البحث في الأدله المحرزه

الدليل الشرعي

(٧٣ - ٢١٨)

٧٧١- الدليل الشرعي اللفظي

٧٧الدلالات الخاصه والمشتركه

- المعاني الحرفية..... ٨٠
- هينات الجمل..... ٨٥
- الجمله التامه والجمله الناقصه..... ٨٦
- الجمله الخبريه والانشائيه..... ٨٧
- الثمره..... ٨٩
- الأمر أو أدوات الطلب..... ٩١
- القسم الأول : [ما يدلّ على الطلب بلا عنايه]..... ٩١
- الأوامر الإرشاديه..... ٩٦
- القسم الثاني : [ما يدلّ على الطلب بالعنايه]..... ٩٧
- [دلاله النهي]..... ٩٩
- [الفور والتراخي ، والمّرّه والتكرار]..... ٩٩
- الإطلاق واسم الجنس..... ١٠٠
- [أنحاء لحاظ الماهيه]..... ١٠٠
- [وضع اسم الجنس]..... ١٠٢
- التقابل بين الإطلاق والتقييد..... ١٠٤
- احترازيه القيود وقربنه الحكمه..... ١٠٦
- [دور القيد المنفصل]..... ١٠٩
- [القدر المتيقّن في مقام التخاطب]..... ١١٠
- [تنبيهات حول الإطلاق]..... ١١١
- أدوات العموم..... ١١٦

- تعريف العموم وأقسامه..... ١١٦
- نحو دلالة أدوات العموم..... ١١٧
- العموم بلحاظ الأجزاء والأفراد..... ١١٩
- دلالة الجمع المعرّف باللام على العموم..... ١٢٠
- النكره فى سياق النهى أو النفى..... ١٢١
- المفاهيم..... ١٢٣
- تعريف المفهوم..... ١٢٣
- ضابط المفهوم..... ١٢٤
- مورد الخلاف فى ضابط المفهوم..... ١٢٤
- مفهوم الشرط..... ١٢٧
- الشرط المسوق لتحقق الموضوع..... ١٣١
- مفهوم الوصف..... ١٣٣
- مفهوم الغايه..... ١٣٤
- مفهوم الاستثناء..... ١٣٥
- مفهوم الحصر..... ١٣٦
- ٢- الدليل الشرعى غير اللفظى..... ١٣٧
- دلالات الفعل..... ١٣٧
- دلالات التقرير..... ١٣٨
- [السيره المحققه لصغرى الحكم الشرعى]..... ١٤٣

القسم الأول : وسائل الإثبات الوجداني	١٤٩
تمهيد	١٤٩
١- التواتر	١٥١
الضابط للتواتر	١٥٣
تعدد الوسائط في التواتر	١٥٥
أقسام التواتر	١٥٥
٢- الإجماع	١٥٨
الشروط المساعدة على كشف الإجماع	١٦٣
مقدار دلالة الإجماع	١٦٤
الإجماع البسيط والمركب	١٦٤
٣- الشهرة	١٦٥
القسم الثاني : وسائل الإثبات التعبدى	١٦٧
المرحلة الأولى : فى إثبات أصل حجّيه الأخبار	١٦٨
١- [دلاله الكتاب على حجّيه الخبر]	١٦٨
٢- [دلاله السنّه على حجّيه الخبر]	١٧٤
٣- [دلاله العقل على حجّيه الخبر]	١٨٢
المرحلة الثانية : فى تحديد دائره حجّيه الأخبار	١٨٧
حجّيه الخبر مع الوساطه	١٨٩
قاعده التسامح فى أدلّه السنن	١٩٠

حجّيه الظهور

(٢١٨ - ١٩٥)

- ١٩٧ أقسام الدلالة
- ١٩٨ دليل حجّيه الظهور
- ٢٠١ تشخيص موضوع الحجّيه
- ٢٠٤ [الشكّ في القرينه المتّصله]
- ٢٠٥ الظهور الذاتى والظهور الموضوعى
- ٢٠٦ الظهور الموضوعى فى عصر النصّ
- ٢٠٨ التفصيلات فى الحجّيه
- ٢١٣ الخلط بين الظهور والحجّيه
- ٢١٥ الظهور الحالى
- ٢١٥ الظهور التضمّنى

٢- الدليل العقلى

(٣١٣ - ٢١٩)

- ٢٢١ [تمهيد]
- ٢٢٥ ١- إثبات القضايا العقليه
- ٢٢٥ قاعده استحاله التكليف بغير المقدور
- ٢٢٥ شرطيه القدره ومحلّها
- ٢٢٧ حالات ارتفاع القدره
- ٢٢٩ الجامع بين المقدور وغيره

- شرطيه القدره بالمعنى الأعم ٢٣١
- [أحكام التراحم] ٢٣٥
- ما هو الضد؟ ٢٣٧
- إطلاق الواجب لحاله المزاحمه ٢٣٨
- التقييد بعدم المانع الشرعى ٢٤٠
- قاعده إمكان الوجوب المشروط ٢٤٢
- المسؤوليه تجاه القيود والمقدمات ٢٤٥
- القيود المتأخره زماناً عن المقيد ٢٤٨
- زمان الوجوب والواجب ٢٥١
- المسؤوليه عن المقدمات قبل الوقت ٢٥٤
- أخذ القطع بالحكم فى موضوع الحكم ٢٥٧
- أخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه ٢٥٧
- أخذ العلم بالحكم فى موضوع ضده أو مثله ٢٦٠
- الواجب التوصلى والتعبدى ٢٦٢
- التخير فى الواجب ٢٦٧
- الوجوب الغيرى لمقدمات الواجب ٢٧٠
- تعريف الواجب الغيرى ٢٧٠
- خصائص الوجوب الغيرى ٢٧٢
- مقدمات غير الواجب ٢٧٣
- الثمره الفقهيه للنزاع فى الوجوب الغيرى ٢٧٤

شمول الوجوب الغيرى.....	٢٧٥
تحقيق حال الملازمه.....	٢٧٨
حدود الواجب الغيرى.....	٢٧٨
مشاكل تطبيقه.....	٢٨٠
دلالة الأوامر الاضطراريه والظاهريه على الإجزاء.....	٢٨٢
دلالة الأوامر الاضطراريه على الإجزاء عقلاً.....	٢٨٢
دلالة الأوامر الظاهريه على الإجزاء عقلاً.....	٢٨٤
امتناع اجتماع الأمر والنهى.....	٢٨٧
[اختلاف الأمر والنهى بالإطلاق والتقييد].....	٢٨٨
[اختلاف الأمر والنهى فى عنوان المتعلق].....	٢٩٠
[اختلاف الأمر والنهى فى زمان الفعلية].....	٢٩١
[اجتماع الوجوب الغيرى مع الحرمة النفسية].....	٢٩٣
[ثمره البحث فى اجتماع الأمر والنهى].....	٢٩٥
اقتضاء وجوب الشئ لحرمة ضده.....	٢٩٧
اقتضاء الحرمة للبطلان.....	٣٠٢
اقتضاء الحرمة لبطلان العباده.....	٣٠٢
اقتضاء الحرمة لبطلان المعامله.....	٣٠٣
الملازمه بين حكم العقل وحكم الشارع.....	٣٠٥
الملازمه بين الحكم النظرى وحكم الشارع.....	٣٠٥
الملازمه بين الحكم العملى وحكم الشارع.....	٣٠٦

٢- حجّيه الدليل العقلي..... ٣٠٩

الجزء الثاني

الاصول العمليه

(٣١٥ - ٥٢٦)

التمهيد

(٣١٧ - ٣٢٨)

خصائص الاصول العمليه..... ٣١٩

الاصول العمليه الشرعيه والعقليه..... ٣٢١

الاصول التنزيليه والمحرزه..... ٣٢٣

مورد جريان الاصول العمليه..... ٣٢٥

الوظيفه العمليه في حاله الشكّ

(٣٢٩ - ٤٥٠)

الوظيفه في حاله الشكّ البدويّ

(٣٣١ - ٣٦٠)

الوظيفه الأوّليه في حاله الشكّ..... ٣٣٣

١- مسلك قبح العقاب بلا بيان..... ٣٣٣

٢- مسلك حقّ الطاعه..... ٣٣٦

الوظيفه الثانويه في حاله الشكّ..... ٣٣٧

١- أدلّه البراءه الشرعيه..... ٣٣٧

أدلّه البراءه من الكتاب..... ٣٣٧

أدله البراءه من السنه..... ٣٤١

٢- الاعتراضات العامه..... ٣٥٠

٣- تحديد مفاد البراءه..... ٣٥٤

استحباب الاحتياط..... ٣٥٨

الوظيفه فى حاله العلم الإجمالى

(٣٦١ - ٤١٦)

١- قاعده منجزيه العلم الإجمالى..... ٣٦٤

١- منجزيه العلم الإجمالى بقطع النظر عن الاصول المؤمّنه الشرعيه..... ٣٦٤

الاتجاهات فى تفسير العلم الإجمالى..... ٣٦٦

تخريجات وجوب الموافقه القطعيه..... ٣٦٨

٢- جريان الاصول فى جميع الأطراف ، وعدمه..... ٣٧٢

٣- جريان الاصول فى بعض الأطراف ، وعدمه..... ٣٧٤

جريان الأصل فى بعض الأطراف بلا معارض..... ٣٨٠

٢- أركان منجزيه العلم الإجمالى..... ٣٨٤

١- وجود العلم بالجامع..... ٣٨٤

٢- وقوف العلم على الجامع..... ٣٨٥

٣- شمول الأصل المؤمّن لجميع الأطراف..... ٣٨٧

٤- إمكان وقوع المخالفه القطعيه بسبب البراءه..... ٣٨٩

٣- تطبيقات منجزيه العلم الإجمالى..... ٣٩٠

١- زوال العلم بالجامع..... ٣٩٠

- ٢- الاضطراب إلى بعض الأطراف..... ٣٩٢
- ٣- انحلال العلم الإجمالي بالتفصيلي..... ٣٩٥
- ٤- الانحلال الحكمي بالأمارات والاصول..... ٣٩٧
- ٥- اشتراك علمين إجماليين في طرف..... ٣٩٩
- ٦- حكم ملاقي أحد الأطراف..... ٤٠٠
- ٧- الشبهه غير المحصوره..... ٤٠١
- ٨- إذا كان ارتكاب الواقعة في أحد الطرفين غير مقدور..... ٤٠٧
- ٩- العلم الإجمالي بالتدرجيات..... ٤١٠
- ١٠- الطوليه بين طرفي العلم الإجمالي..... ٤١٤
- تلخيص للقواعد الثلاث..... ٤١٦

الوظيفة عند الشك في الوجوب والحرمة معاً

(٤١٧ - ٤٢٤)

- ١- الشك البدوي في الوجوب والحرمة..... ٤١٩
- ٢- دوران الأمر بين المحذورين..... ٤٢٠

الوظيفة عند الشك في الأقل والأكثر

(٤٢٥ - ٤٥٠)

التقسيم الرئيسي للأقل والأكثر..... ٤٢٧

١- الدوران بين الأقل والأكثر في الأجزاء..... ٤٢٨

البرهان الأول: [دعوى وجود العلم الإجمالي]..... ٤٢٨

البرهان الثاني: [دعوى كون الشك في المحصل]..... ٤٣١

البرهان الثالث : [دعوى كون الشكّ فى سقوط الأقل]..... ٤٣٢

البرهان الرابع : [العلم الإجمالى الناشئ من حرمة القطع]..... ٤٣٣

البرهان الخامس : [دعوى دوران الأمر بين عامين من وجه]..... ٤٣٤

البرهان السادس : [لعلم الإجمالى الناشئ من مانعيه الزيادة]..... ٤٣٥

٢- الدوران بين الأقل والأكثر فى الشرائط..... ٤٣٦

٣- دوران الواجب بين التعيين والتخير العقلى..... ٤٣٨

٤- دوران الواجب بين التعيين والتخير الشرعى..... ٤٤٠

ملاحظات عامه حول الأقل والأكثر..... ٤٤٢

١- دور الاستصحاب فى هذا الدوران..... ٤٤٢

٢- الدوران بين الجزئيه والمانعيه..... ٤٤٣

٣- الأقل والأكثر فى المحرّمات..... ٤٤٤

٤- الشبهه الموضوعيه للأقل والأكثر..... ٤٤٥

٥- الشكّ فى إطلاق دخاله الجزء أو الشرط..... ٤٤٥

أ - الشكّ فى الإطلاق لحاله النسيان..... ٤٤٦

ب - الشكّ فى الإطلاق لحاله التعذّر..... ٤٤٩

الاستصحاب

(٤٥١ - ٥٢٦)

أدله الاستصحاب..... ٤٥٣

[روايه النوم المبطل للوضوء]..... ٤٥٣

[روايه دم الرعاف]..... ٤٥٤

- ٤٦١[روايه الشكّ في الركعات]
- ٤٦٧[روايه إعاره الثوب للذمّي]
- ٤٦٨الاستصحاب أصل أو أماره؟
- ٤٦٩كيفية الاستدلال بالاستصحاب
- ٤٧١أركان الاستصحاب
- ٤٧١أ - اليقين بالحدوث
- ٤٧٧ب - الشكّ في البقا
- ٤٨٠[صياغه اخرى للركن الثاني]
- ٤٨١الشبهات الحكميه في ضوء الركن الثاني
- ٤٨١ج - وحده القضيّه المتيقنه والمشكوكه
- ٤٨٢أولاً : تطبيقه في الشبهات الموضوعيه
- ٤٨٣ثانياً : تطبيقه في الشبهات الحكميه
- ٤٨٦د - الأثر العملي
- ٤٩٠مقدار ما يثبت بالاستصحاب
- ٤٩٤عموم جريان الاستصحاب
- ٤٩٤[التفصيل بين الشكّ في المقتضى والشكّ في الرفع]
- ٤٩٥[التفصيل بين الشبهه الحكميه والموضوعيه]
- ٤٩٦[كيفية جريان استصحاب المجعول]
- ٥٠٠تطبيقات
- ٥٠٠١- استصحاب الحكم المعلق

٢- استصحاب عدم النسخ ٥٠٥

٣- استصحاب الكلّي ٥٠٧

٤- الاستصحاب في الموضوعات المركّبه ٥١٤

[جريان الاستصحاب في أجزاء الموضوع] ٥١٥

[ترتّب الحكم على ذوات الأجزاء] ٥١٧

[توفّر الشكّ في البقاء] ٥١٨

شبهه انفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين ٥٢٣

الخاتمه في تعارض الأدلّه

(٥٢٧ - ٥٨٦)

تمهيد ٥٢٩

ما هو التعارض المصطلح؟ ٥٢٩

الورود والتعارض ٥٣١

١- قاعده الجّمع العرفي ٥٣٥

١- النظرية العامّة للجّمع العرفي ٥٣٥

٢- أقسام الجّمع العرفي والتعارض غير المستقرّ ٥٣٧

الحكومته ٥٣٧

التقييد ٥٣٩

التخصيص ٥٤١

[نظريّه انقلاب النسبه] ٥٤٢

٣- أحكام عامّة للجّمع العرفي ٥٤٤

- ٤- نتائج الجمع العرفي بالنسبه الى الدليل المغلوب ٥٤٧
- ٥- تطبيقات للجمع العرفي ٥٤٩
- ٢- التعارض المستقر على ضوء دليل الحجيه ٥٥٧
- [حجيه الدليلين المتعارضين معاً] ٥٥٧
- [حجيه أحد الدليلين المتعارضين] ٥٥٩
- [الحجيه التخييريّه للدليلين المتعارضين] ٥٦١
- تنبيهات النظرية العامه للتعارض المستقر ٥٦٢
- [الحالات المختلفه لدليل الحجيه] ٥٦٢
- [حاله التعارض غير المستوعب] ٥٦٣
- [نفى الاحتمال الثالث بالدليلين المتعارضين] ٥٦٥
- [مدى تأثير كون دليل الحجيه لثبوتاً] ٥٦٦
- ٣- حكم التعارض على ضوء الأخبار الخاصه ٥٦٧
- ١- روايات العرض على الكتاب ٥٦٧
- ٢- روايات العلاج ٥٧٣
- روايات التخيير ٥٧٣
- روايات الترجيح ٥٧٧
- [تنبيهات بحث العلاج] ٥٨٣
- فهرس المصادر ٥٨٧
- فهرس الموضوعات ٥٩١

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 الإخصائيين 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

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 آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبحان
الغمامة



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

